

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO**  
**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**

*A crítica de Politzer ao abstrato das teorias de Freud e Bergson para um  
projeto de psicologia concreta*

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Ciências. Área: Psicologia.

Orientação: Prof. Dr. Reinaldo Furlan.

Júlio César Mioto (CAPES).

**Ribeirão Preto**  
**2022**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Mioto, Júlio César

A crítica de Politzer ao abstrato das teorias de Freud e Bergson para um projeto de psicologia concreta. Ribeirão Preto, 2022.

424 p.

Tese de Doutorado, apresentada ao Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia: Processos Culturais e Subjetivação.

## Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar ao Reinaldo por topar o tema de imediato e me acolher em Ribeirão Preto, nos melhores anos.

Aos professores da USP que me aprovaram.

Aos membros da banca, os quais foram todos gentis.

Agradeço aos que me acompanharam enquanto eu chegava ao vale de lágrimas dos últimos anos, que como em uma gravura olharam onde eu vinha; isso era necessário para dar sentido a essa chegada ao vale – como elaboração secundária.

Agradeço ao Alexis por ajudar a conceber a ideia da tese. E ao Fernando por me dispor sua tese no estado incompleto no início da minha pesquisa, ela havia me servido de prolegômeno.

Agradeço à Capes pelo financiamento e por tê-lo estendido durante a pandemia.

## **Resumo**

Nesta tese estarão abordados os grandes temas de Georges Politzer, tais como sua oposição entre psicologia concreta e psicologia clássica, sua base antropológica neokantiana, e sua passagem ao materialismo dialético ao tratar de questões da psicologia. A tese é que o melhor método de leitura de Politzer poderia ser aquele que vincula aos seus desenvolvimentos a noção de uma “negação determinada” da ciência psicológica – com a pouca base material experimental das induções científicas das tendências psicológicas mais adiantadas de sua época, especialmente as da psicanálise freudiana, Politzer faz a negação determinada do que ainda era tido como ciência psicológica neste contexto. O que exigiu de Politzer alguns desdobramentos nada fáceis de realizar, dado o estado dos preconceitos históricos nos quais estava baseada a ciência psicológica. Quanto ao que podemos chamar de seu “kantismo”, em relação à tese kantiana que define o que é determinação e o que é determinável no fato da consciência de si, Politzer se decidiu pela afirmação do caráter não ontológico da natureza do Eu, que engaja uma noção de drama histórico e singular para a compreensão da pessoa humana. Com esse fim, o autor empreende uma crítica severa da forma abstrata ainda presente na filosofia de Bergson e na psicanálise de Freud para a compreensão concreta da realidade humana. É o que nos propomos a apresentar e analisar ao longo deste trabalho.

**Palavras-chave:** psicologia concreta; psicologia clássica; epistemologia da psicologia; epistemologia da psicanálise; Georges Politzer.

## Résumé

Dans cette thèse, nous aborderons les grands sujets de Georges Politzer, tels que l'opposition entre psychologie concrète et psychologie classique, sa base anthropologique néo-kantienne, son passage au matérialisme dialectique tant qu'il s'agit de questions de la psychologie. La thèse est que la meilleure méthode de lecture pourrait être celle qui lie à ses développements la notion d'une « négation déterminée » de la science psychologique – avec peu de base matérielle expérimentale des inductions scientifiques des tendances psychologiques plus avancées de son époque, spécialement celles de la psychanalyse freudienne, Politzer fait la négation déterminée de ce qui était encore considéré comme science psychologique dans ce contexte. Ce qui a exigé quelques développements difficiles à réaliser, étant donné l'état des préjugés historiques dans lequel était basée la science psychologique. Quant à ce que l'on peut appeler son « kantisme », en ce qui concerne la thèse kantienne qui définit justement ce qui est détermination et ce qui est déterminable dans le fait de la conscience de soi, Politzer a décidé de l'affirmation du caractère non ontologique de la nature du Moi, qui engage une notion de « drame » historique et singulier pour la compréhension de la personne humaine. À cette fin, l'auteur a entrepris une critique sévère de la forme abstraite encore présente dans la philosophie de Bergson et la psychanalyse de Freud pour la compréhension concrète de la réalité humaine. C'est ce que nous nous proposons de présenter et d'analyser tout au long de ce travail.

**Mots clés :** psychologie concrète ; psychologie classique ; épistémologie de la psychologie ; épistémologie de la psychanalyse ; Georges Politzer.

**Title: "Politzer's critique of the abstract of Freud and Bergson's theories for a concrete psychology project".**

### **Abstract**

This thesis will cover the major themes of Georges Politzer, such as his opposition between concrete psychology and classical psychology, his neo-Kantian anthropological base, and his transition to dialectical materialism when dealing with issues of psychology. The thesis is that the best method to read Politzer's work could be one that links to his developments the notion of a "determinate negation" of psychological science - with the little experimental material basis of the scientific inductions of the most advanced psychological tendencies of his time, especially those of Freudian psychoanalysis, Politzer makes a determinate negation of what was still held to be psychological science in this context. What demanded of Politzer some developments not easy to realize, given the state of historical prejudices on which psychological science was based. As for what we can call his "kantism", in relation to the Kantian thesis that defines what is determination and what is determinable in the fact of self-consciousness, Politzer decided to affirm the non-ontological character of the nature of the Self, which engages a notion of historical and singular drama for the understanding of the human person. To this end, the author undertakes a severe critique of the abstract form still present in Bergson's philosophy and in Freud's psychoanalysis for the concrete understanding of human reality. This is what we propose to present and analyze throughout this work.

**Keywords:** concrete psychology; classical psychology; epistemology of psychology; epistemology of psychoanalysis; Georges Politzer.



## **Sumário**

<b>Introdução</b> .....	p. 2
<b>Primeiro Capítulo – Antecedentes e psicologia concreta</b> .....	p. 21
<b>Segundo Capítulo – Sobre o bergsonismo</b> .....	p. 89
<b>Terceiro Capítulo – A hipótese do inconsciente</b> .....	p. 179
<b>Conclusão</b> .....	p. 338
<b>Bibliografia</b> .....	p. 341
<b>Anexo I</b> .....	p. 344
<b>Anexo II</b> .....	p. 415
<b>Anexo III</b> .....	p. 417



## Introdução

Trata-se, nesta tese, de mostrar que a discussão das noções de “concreto” e de “abstrato”, presente na crítica de Georges Politzer sobre os fundamentos da psicologia, envolve uma discussão ontológica. Essa discussão ontológica (que produz uma tensão hermenêutico-ontológica em vários momentos dos escritos de Politzer) foi desencadeada, grosso modo, pela nova orientação que Politzer deu à ciência psicológica, ou por meio de uma nova relação complementar entre ciência dos fatos e ontologia. De onde sustentamos que na obra de Politzer uma nova ciência psicológica provoca a tensão e a resolução de tal tensão ontológica. Politzer vislumbrava uma nova ciência psicológica, que ele chama de psicologia concreta, que, segundo ele, já estava presente nos trabalhos da psicologia da época (Behaviorismo, Gestalt e Psicanálise), que eram ciências que se expressavam, no entanto, muito ainda nos termos da metafísica tradicional da época, e que entretanto apontavam para uma nova compreensão do fato psicológico. Notemos que a crítica que Politzer realiza é sobre a metafísica presente nessas ciências, ou seja, é uma crítica epistemológica sob um viés ontológico; a qual lhe permite ao mesmo tempo ver o concreto nessas novas ciências psicológicas e o pressuposto da metafísica tradicional nessas novas ciências (o qual lhes impede de perceber a novidade que elas mesmas traziam). São essas novas ciências empíricas, sobretudo a experiência clínica psicanalítica (que é o objeto da *Crítica dos fundamentos da psicologia*), que Politzer expõe a uma ontologia que rompe com a metafísica tradicional. Relação dialética, portanto, ou dupla determinação de sentidos contrários. De fato, toda grande filosofia até então era uma discussão do saber de uma época, assim como todo saber repousava sobre uma concepção metafísica da realidade. Politzer altera as regras do jogo metafísico. Seu jogo específico se realiza através da crítica dos fundamentos de uma ciência que seria a mais afim à metafísica, e isso se faz por meio das noções de abstrato e concreto. O que Politzer nega de determinado e o pouco que mantém de ontologia na nova concepção de psicologia concreta é objeto desta tese. Por exemplo, a crítica de Politzer não é sobre o sentido que a psicanálise trazia, mas sobre a forma como ela entendia o sentido (metafísica tradicional). E, portanto, surge, com a sua crítica, a novidade do objeto da nova psicologia (o concreto singular da vida dramática do indivíduo), nos moldes já de uma nova ontologia tensa. A figura resultante é, portanto, a psicologia concreta, presente, na verdade, desde o princípio na crítica, possível de sua realização no texto de Politzer.

Portanto, esta pesquisa pretende lidar com a contraposição que Georges Politzer realiza entre o “concreto” e o “abstrato” enquanto problema maior de uma ontologia que se desenvolve por meio da crítica dos fundamentos da psicologia, a fim de observar se a resolução da tensão ontológica, provocada pelo que ele concebe como uma nova orientação da ciência psicológica, é possível por meio das *negações determinadas*<sup>1</sup> – entendidas como negações que dispõem do conteúdo negado e que se resolvem com conservação de elementos negados, lançados em uma nova estruturação – que ele realiza dos sistemas de Freud e Bergson. Para tanto, a pesquisa propõe expor, em uma hermenêutica inerente aos textos politzerianos, o programa do “projeto de psicologia concreta”. Principalmente interpretaremos, no registro de uma técnica textual ainda em desenvolvimento, conteúdos que foram programáticos e que aparecem por meio das críticas do autor à “abstração”, em primeiro lugar, no sistema filosófico de Bergson, que realiza segundo ele uma falsa filosofia do concreto, e, em segundo lugar, na metapsicologia de Freud da *Traumdeutung*, obra da qual apropria conceitos para a elaboração de tal programa. O percurso não deixará de exigir uma compreensão do contexto histórico, que é, a todo momento, subentendido na própria argumentação de Politzer. Trata-se, aqui, de propor um texto que, também em sua própria composição, nos represente um mapeamento compreensível do campo conceitual e dos temas politzerianos, a fim de realizar alguma contribuição em relação à compreensão de problemas históricos da ciência psicológica. Foi neste contexto temático que, no âmbito ainda do projeto de pesquisa, se definiram metas e hipóteses circunscritas às críticas de Politzer a Freud, principalmente na *Crítica dos fundamentos da psicologia*, e a Bergson, sobretudo no panfleto *O bergsonismo*, para a compreensão de como delas – e agora juntamo-las com a leitura dos seus artigos na *Revue de psychologie concrète*, encontrados no volume II de seus *Écrits* – se elabora a “psicologia concreta”, a qual se revelará melhor

---

<sup>1</sup> Em suas Lições sobre a História da Filosofia e na Ciência da Lógica, Hegel lê todo o sistema de Espinosa a partir do princípio "omnis determinatio est negatio". (Ver KELLER, 2022). A clássica definição da Fenomenologia do Espírito envolve o momento ou figura do cepticismo: “O cepticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente - e que novo seja esse - para jogá-lo no abismo vazio. Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é - como negação determinada -, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo” (HEGEL, Fen. Espírito, Vozes, p. 76). Estes dois casos podem sugerir um aspecto metodológico dialético de Politzer também, apesar da tentativa fundamentalista, na medida em que os fundamentos estão sempre em questão.

quando dado o contexto ampliado em nosso primeiro capítulo da nossa perspectiva dos seus pressupostos. Desse modo, poderemos trazer novamente o legado de Politzer para nós, os brasileiros, – algo que não é inédito, visto que Prado Júnior não deixou de fazê-lo, assim como outros, mas parece reclamar, ou ao menos não dificulta, complementos históricos e teóricos.

A crítica tenaz que Politzer fez à obra de Bergson pertence a uma conjuntura na França da Terceira República na qual existiam, em primeiro lugar, os não-conformistas, com a própria época<sup>2</sup> (digamos assim de maneira a acentuar um problema reflexo da intelectualidade francesa), ou com a escolástica da época, seu objeto é indeterminado fora a crise geracional com a escolástica, e, em segundo lugar, os comunistas, que têm como objeto a crítica da ideologia; esta conjuntura envolve rigorosamente o tema limitado desta tese, de alguma maneira, que a pressupõe, a recupera ainda que pouco, mas dá uma dimensão<sup>3</sup>. A dimensão dessa conjuntura é dada pela obra de Politzer, na medida em que ele foi um não-conformista que migrou para a crítica tática da ideologia, para o comunismo. É com essa intenção (conceitual e histórica) que temos, sobretudo, que compreender a crítica politzeriana, em *O bergsonismo* (c. 1928), à psicologia que Bergson derivou de sua própria metafísica (Bergson, o filósofo do estertor da metafísica). Nesse sentido, estamos dentro do campo da história da psicologia, ela que é uma ciência que não teve um destino ontológico, seja notado. Enquanto a crítica à “abstração”, desde a elaboração da *Crítica dos fundamentos da psicologia* (c. 1927-1928), já era direcionada à metapsicologia de Freud. Teriam em comum a filosofia de Bergson e a metapsicologia de Freud o fato de serem os culminantes reformativos, ou pouco revolucionários, da “psicologia clássica”<sup>4</sup>. Politzer, porém, lê, em *Crítica dos fundamentos da psicologia*, a

---

<sup>2</sup> Fernando Vidal, doutorando da Universidade de São Paulo, faz uma pesquisa desse contexto histórico francês, mas ainda não tem publicado.

<sup>3</sup> Sairá de nós uma tradução de O BERGSONISMO, que estará em um dos anexos desta tese, que dá uma tal dimensão, pelo limite mesmo do panfleto de Politzer, que era um comunista.

<sup>4</sup> Por “psicologia clássica” Politzer não entende nenhuma psicologia em específico. Antes se trata de certos pressupostos da psicologia hegemônica desde Wundt. Ela compreenderia uma lista de pressupostos compartilhados por diversas linhas e correntes da psicologia e da filosofia da consciência, já que certo neokantismo estabeleceu as bases epistêmicas da nova ciência, desde cerca de cinquenta anos antes de Politzer escrever suas críticas (GABBI JÚNIOR, Prefácio in POLITZER, 1998), que são, para Gabbi Júnior, 1) a forma última do psicológico seria atomística, 2) o psicológico seria apreendido de forma imediata na percepção, 3) presunção de que exista vida interior, 4) o psíquico resultaria de processos e não de atos de pessoas concretas, 5) os relatos só teriam sentido convencional. Esses pressupostos culminam em várias tendências que consideram o psíquico como um em-si, ou como sendo empírico-realista, ou que consideram o psíquico do ponto de vista espiritualista e, no caso de Bergson, o mais chocante é a falsa conciliação das grandes duas tendências. Entretanto deve-se fazer uma distinção entre a “psicologia oficial”

*Traumdeutung* de Freud como momento positivo para o desenvolvimento da psicologia que ele tentava. Portanto, será necessário observar como as concepções da psicanálise freudiana são apropriadas pelo programa positivo de Politzer.

Os passos a serem dados na tese exigem, portanto, três momentos, a que correspondem três capítulos: o primeiro lida com os pressupostos kantianos de Politzer como determinando um critério fundamentalmente anti-objetivista que deverá servir à elaboração de nossos comentários, ao mesmo tempo em que é feita uma exposição dos textos que se referem à determinação positiva da psicologia concreta. O segundo lida com a questão ontológica afetando a psicologia que Politzer põe em relação a Bergson e ao bergsonismo. E o terceiro tenta tirar uma consequência da perspectiva do autor em relação à obra de Freud, especificamente a *Traumdeutung*. Para Politzer, a história da psicologia é história de sua “dissolução” e não de sua “constituição” (POLITZER, 1998), apesar de terem sido constituídas as suas instituições no mesmo tempo desse evento histórico – esse conflito entre sua abstração e sua constituição institucional é que fornece o problema principal aos textos de Politzer. Mas então o que é o concreto? É o critério da nova objetividade.

Perguntamo-nos, então, como Politzer vai ao “concreto” (“*vers le concret*”) na circunstância histórica da psicologia e da filosofia no primeiro terço de século. Mas, antes de inquirir sobre as motivações iniciais do autor, será preciso colocar em jogo, nesta tese, o seguinte fato: no mesmo período em que o seu projeto chegava a um momento crítico, o autor participava de uma coletividade combativa como era aquela do Partido Comunista Francês, e este era o contexto da publicação da *Revue de psychologie concrète* n. 2 (1929). Essa simultaneidade é, naturalmente, o aspecto político que mais chama atenção, quando se conhece a crise epistêmica de Politzer nesse contexto: seu vínculo com o materialismo dialético ou também porque, deste momento, pode-se inferir uma radicalização da “psicologia concreta” em algo como uma, talvez, ‘psicologia positiva materialista’. Esse motivo significa uma crise epistêmica que é, ao mesmo tempo, crise da ciência psicológica dentro da teoria a mais crítica e avançada da época. Porém, e aí surge uma questão mais geral sobre seu percurso, por mais indicada que esteja essa mudança da doutrina psicológica de Politzer, as coisas talvez não tenham se passado de maneira que fosse apenas questão de um melhor desenvolvimento doutrinário. Grosso modo, é possível

---

e a ideia bergsoniana da psicologia, que dependia de referencial de outras psicologias no contexto do primeiro terço de século, mas se apresentava como novidade.

afirmar que, do destaque dos aspectos positivos referentes ao “drama” individual e humano na teoria psicanalítica freudiana, elaboração secundária, cena edipiana, etc., e da crítica à abstração do sistema de Bergson, que é a derivação ou exemplo mais agudo das *démarches* da psicologia tradicional, Politzer exigiu do próprio projeto de psicologia concreta uma saída que ele talvez não encontrou, ou acabou por abandoná-lo, possivelmente, por conta da urgência dos acontecimentos históricos, de motivos biográficos ou de motivos teóricos<sup>5</sup>. A atribuição do termo “obra” aos trabalhos de Politzer teria que levar em conta acontecimentos biográficos, históricos, sociais e políticos e a conjuntura científica da psicologia – mas há motivos internos aos escritos do autor que operam uma ordem de razões que expliquem o fato do abandono do projeto (ROSIM, 2006), e é principalmente esta ordem de razões que buscamos na pesquisa. Os fatos históricos são supostos por enquanto, mas na continuidade da nossa exposição, leitura e tradução de sua obra, pode-se verificar o progressivo tensionamento do seu significado político, assim como o problema de uma “tática” política no contexto do entre-guerras. Há então um motivo interno da dissolução da abstração na psicologia e na filosofia, que determinou os limites do trabalho de Politzer.

De todo modo, tem nos parecido que a ideia crítica de Politzer é um importante símbolo histórico que não deixou de colocar, imediatamente, em perspectiva, problemas ligados à epistemologia e à história da psicologia. Sua obra nos tem parecido um grande analisador histórico, quer do fim inevitável da história da metafísica, quer mesmo da crise da cultura europeia no início do século XX. A impossibilidade de constituir a psicologia como ciência teria sido, pode-se ver retrospectivamente, um índice claro da crise espiritual dessa cultura, a que correspondia uma crise material real. Pode-se dizer que Politzer – atento à crise histórico-material que mais uma vez se evidenciou após os traumas da primeira grande guerra em todos os níveis da vida e que (em uma próxima etapa do capitalismo imperialista, do conflito franco-alemão, e tudo que envolveram, o horror histórico, etc.) desembocou na segunda grande guerra – tentou mostrar o estado idêntico da crise espiritual da Europa. Sua questão geral sobre a possibilidade da psicologia como ciência e sua tentativa de elaborar uma psicologia concreta são bem um

---

<sup>5</sup> “Seria desonesto dissimular a esse propósito que o pensamento de Politzer evoluíra de maneira assaz radical e que a ternura que ele tinha pela psicologia se transformou em uma certa desconfiança – ou mesmo em desdém. É difícil fazer aqui outra coisa que conjecturas, pois Politzer não encontrava mais tempo, tomado por outras tarefas, de fazer o ponto de sua posição vis-à-vis da psicologia” (KANAPA, Prefácio in POLITZER, 1946, p. 6).

desses indicadores do tempo e de suas crises – havia tantas outras circunscritas a ofícios científicos e econômicos<sup>6</sup>. Sua obra ou sua tentativa de resolver impasses teóricos, mesmo tais como a questão em último caso do dualismo ou do monismo, pretendiam responder à crise e servem como um analisador que devemos recompor para uma maior compreensão de problemas históricos que nos foram legados. O objetivo principal desta pesquisa é, portanto, reconhecer, integralmente, o programa da psicologia concreta, observando em vários aspectos o quanto o percurso de Politzer serve de analisador da crise da filosofia no início do século XX e de um episódio importante da história da ciência psicológica, em que se colocavam questões sobre os fundamentos desta ciência quando instituições de psicologia estavam formadas na Europa. Importa tomar conhecimento de como a crise de tipos de discursos e epistemes teria uma peculiar situação histórica objetiva que documenta problemas de uma época de crise civilizacional – o homem então devia ser o objeto de uma ciência objetiva, e não o abstrato.

A obra de Politzer, por conta de sua morte prematura, não é extensa a ponto de não poder ser totalmente lida em um período de pesquisa de doutoramento, ainda que possamos ter problemas para encontrar suas fontes. Contudo, cabe justificar por que a concentração de dois de nossos capítulos de nossa pesquisa em dois panfletos. O principal motivo é que um determinado esquema crítico, que já era enunciado na “Introdução” à *L’Esprit*, aparece nas duas obras com aplicabilidades distintas sem dúvida, mas com uma mesma função de conduzir os argumentos internos específicos à possibilidade de fundar mesmo uma filosofia humanista não metafísica e uma psicologia de mesmo caráter. Esse é o núcleo do nosso interesse. O que vem antes, como antecedente do programa de psicologia concreta, e o que vem depois, em termos de crítica da ideologia fascista e em função da didática do materialismo dialético<sup>7</sup>, interessam e exigem verificação para

---

<sup>6</sup> A literatura sobre o período é obviamente interminável e qualificada, mas para um ponto de vista do “miasma” e das “imposturas” que se desdobram no colaboracionismo intelectual na França no contexto remeto novamente à tese de Fernando Vidal, que nos serviu de prolegômeno.

<sup>7</sup> Mais de uma década depois do fim do projeto da *Revue de psychologie concrète*, mas também no contexto de sua adesão declarada ao materialismo histórico, ele observa o bergsonismo servindo até o discurso de Mussolini; os termos do bergsonismo teriam sido apropriados quanto ao falso “dinamismo” da guinada fascista dos anos 1930, e Politzer acompanhou criticamente o momento histórico. Nos escritos da década de 1930, ele identificará o racionalismo ao materialismo e afirmará que o materialismo dialético é consciente no materialismo histórico; o materialismo histórico é um tipo de compreensão suficiente porque concebe o processo histórico de uma crescente compreensão da matéria; ele é a consciência avançada do racionalismo chocando-se com as formações sociais atrasadas (POLITZER, 1978). A crítica ao bergsonismo, então, hipoteticamente, é um dos momentos de um argumento mais geral que foi se elaborando, não em abstrato, mas devido à vivência da crise do momento histórico e à inserção do autor em um debate.

subsídio da pesquisa, sem o aspecto nuclear que tomamos da produção dos dois escritos fundamentais; portanto, a escolha se dá pelo fato desses escritos centrais constituírem um momento de tentativa mais manifesta de ruptura com a filosofia e com a psicologia da época ao mesmo tempo em que elaboraram esse legado de um humanismo não metafísico. Identificamos um esquema crítico e pretendemos estendê-lo como modelo de leitura das duas obras. Tal esquema crítico, ele mesmo, pode ser um signo (em redução) de uma crise histórica que devemos descrever. Crise de um período que podemos chamar de pós-bergsoniano, e Politzer talvez seja quem melhor leu Bergson de um ponto de vista crítico. Além disso, foi um dos primeiros a recepcionar Freud na França. O peso dos nomes já diz da centralidade das duas obras que estarão em questão nos dois últimos capítulos desta tese.

No conjunto, este doutorando está supondo uma coerência das tomadas de posição de Politzer, já que verificou o caráter crítico e dialético da maioria dos seus textos, ou pelo menos de todos sobre a psicologia concreta. Se não se trata bem disso, de uma coerência epistêmica ao mesmo tempo que política, tentemos descrever quais eram suas posições em cada momento. A crítica de Politzer dirigida à filosofia de Bergson, em *Le bergsonisme: la fin d'une parade philosophique*, recolocava o problema do que seria uma “psicologia concreta”, que em termos de programa já se apresentava, pelo menos, desde a *Crítica dos fundamentos da psicologia*, redigida em 1927-1928. Segundo Politzer, em seu texto a respeito do bergsonismo, essa psicologia “concreta”, então, seria indicada pelo behaviorismo de Watson<sup>8</sup> de maneira insuficiente, e pela teoria psicanalítica de Freud (estas duas referências são visíveis também já na *Crítica dos fundamentos da psicologia*). Quem principiou por ler, por determinado acaso, o texto resumido preparado por J. Kanapa para as *Éditions Sociales*, publicado em 1946, em memória de Politzer (*Le*

---

<sup>8</sup> Que é notado em *Le bergsonisme*, sem desenvolvimento, porém, de um argumento sobre o behaviorismo mais completo. Na parte introdutória e também nas conclusões da *Crítica dos fundamentos da psicologia* há referências conclusivas sem argumentação detalhada sobre o behaviorismo de Watson e seus sucessores. O behaviorismo também aparece como pressuposto do desenvolvimento que Politzer desejava para a psicologia mesmo já no n. 2 da *Revue de psychologie concrète*. A esse respeito nestes contextos Politzer diz que o behaviorismo, em dois tempos, pressupunha uma noção de comportamento, mas ainda precisou de um conceito de “interioridade”. Nesta tese, temos que destacar estes esboços de Politzer de uma argumentação sobre o behaviorismo. Outra indicação explícita e sem argumento que a complete é dada por ele também quando se refere a *Gestalttheorie*; também há esboço de argumento na *Crítica dos fundamentos da psicologia* sobre seus procedimentos e elementos teóricos. Quer dizer, essa é a parte do projeto da *Crítica dos fundamentos da psicologia* que não foi desdobrada. Já a terceira referência é dada pela psicanálise freudiana, a que ele se atém nesta obra.

*bergsonisme: une mystification philosophique*), que foi contextualmente nosso caso<sup>9</sup>, encontrou as mesmas indicações de que tipo de psicologia Politzer proporia no texto original, as mesmas inclusive que nos textos para a *Revue*, que são posteriores, e na *Crítica dos fundamentos da psicologia*, que é anterior; o texto original de *Le bergsonisme* incluía a comparação entre Bergson e Freud de maneira mais explícita, mesmo que este panfleto sobre o bergsonismo tenha muito mais um caráter negativo, com sua crítica da revisão das *démarches* da psicologia clássica feita por Bergson<sup>10</sup>. Considerada no conjunto, a crítica já se voltava contra toda uma cosmovisão de época, o cientificismo e o espiritualismo provindos do século XIX, as falsificações de Bergson etc., servindo de testemunho de uma crise, à primeira vista, sem precedentes, sobretudo para a perspectiva do historiador da filosofia, já que estava em questão, principalmente, o bergsonismo como ideologia filosófica culminante desse processo histórico e representante de uma filosofia que, mais do que preciso conhecer, era preciso “viver”, como diziam bergsonianos; e de fato a crítica segue uma ordem de razões verificáveis também nos textos de resistência, como crítica da ideologia. A crítica a Bergson aparecerá em mais momentos, inclusive nos textos que se salvaram no contexto da detenção de Politzer e o seu seguido fuzilamento em 1942 – mas já tínhamos o definitivo do argumento aqui em *Le bergsonisme*. O fato é que, até o fim da sua vida, Politzer criticará o bergsonismo<sup>11</sup>. Sem ainda apresentar, nesse contexto de introdução, a abordagem devida (realizada em nosso segundo capítulo) da acidez argumentativa de Politzer contra Bergson, assim como contra a cosmovisão de época, podemos acentuar, já aqui, que o argumento indiciava a natureza da crise desse período histórico. Supomos que essa crítica dependeu, de alguma maneira, do simbólico debate do criticismo e do relativismo kantianos, por volta de 1924, quando nosso autor estreia, pois Politzer começa como recenseador da tematização neokantiana de Brunschvicg, alguém que avaliava, segundo Politzer, a sustentabilidade das potências da *Crítica da razão pura*: notadamente do paradoxo entre o momento crítico e o momento

---

<sup>9</sup> Segundo Bleger (p. 34), na edição argentina de 1965, Kanapa assinala que as edições dos textos de Politzer das *Éditions Sociales* “foram feitas a partir dos originais, dos quais foram retirados desenvolvimentos supérfluos, mas sem modificação nenhuma no texto”. De fato, essa arbitrariedade tinha em vista, pelo que parece, retirar termos eruditos de um texto já erudito, ainda que panfletário, e suprimir suas referências a Freud, e uma comparação mais explícita deste com Bergson, e mesmo a demonstração do derrisório da ideologia bergsoniana, antes e depois da primeira grande guerra.

<sup>10</sup> “Todas as *démarches* da psicologia clássica se reencontram na psicologia bergsoniana” (POLITZER, 1946, p. 18).

<sup>11</sup> Um dos objetivos do projeto de pesquisa era verificar todas as referências à obra de Bergson nos escritos de Politzer, o que ficará para um trabalho futuro.



positivo da obra de Kant, e da sua peculiar aventura iluminista com relação à lei e ao homem individual, que já estaria presente na analítica do entendimento puro com seus complementos problemáticos na dialética transcendental. Politzer também havia escrito, no espírito de um determinado kantismo, a “Introdução” à *L’Esprit* (1925-1926), tentando ocupar-se histórico-universalmente com a matéria nova, a vida espiritual, etc., reenviando, também, a “ideia idealista” ao contexto conjuntural, que se mostraria ser não tão conjuntural assim, criticando, ainda, as filosofias sem matéria, a escolástica da época em crise, e fazendo tábula rasa da filosofia de seu tempo. Sim, de todos. Teria a escolha da pesquisa em psicologia relação com a certeza expressa do que seja a matéria real da filosofia nesse outro texto de caráter panfletário? Deixemos em aberto, por ora, essa questão<sup>12</sup>. Um pouco depois, em 1927-1928, Politzer escreveu o material que acaba sendo publicado como *Crítica dos fundamentos da psicologia*, sem solução de continuidade para outros volumes que haviam sido projetados. Aí, principalmente, critica o que ele já chamava de “psicologia clássica” (esta crítica é uma constante nos seus escritos)<sup>13</sup>. É nessa obra que ele observa, detalhadamente, da *Traumdeutung* de Freud, o que considera avanços no sentido de um projeto de psicologia concreta. Tratava-se, aí, de uma análise

---

<sup>12</sup> Na *Anthologie des Psychologues Français Contemporains*, Daniel Hameline registra: “Nascido na Hungria, em 1903, Georges Politzer frequentou a Sorbonne no início dos anos 1920. Ele já era um apaixonado pela psicanálise, como testemunhou Henri Lefebvre, com quem fundou, juntamente com Pierre Morhange, uma revista de jovens pesquisadores, a *Philosophies* (1924-1925). Politzer publicou *Le Mythe de l’Antipsychanalyse* com o propósito de defender a psicanálise freudiana contra os ataques de Blondel e, desse modo, apresentou sua proposta crítica *vis-à-vis* ao ‘capítulo teórico’ do freudismo, por ele considerado ‘o que havia de mais provisório’. Publicou – também com Lefebvre e Morhange (1926) – uma nova revista, *L’Esprit*, traduzindo Schelling e continuando a batalhar pela psicologia, dando nascimento a um dos mais notáveis panfletos da época: *Crítica dos Fundamentos da Psicologia* (1928). Politzer desmontou ponto a ponto a psicologia do homem interior e a psicologia do laboratório. Ele perseguiu sua empreitada fundando a *Revue de Psychologie Concrète* (1929). Os colaboradores faltam e a obra fracassa. Em 1929, publica outra revista, “*La Fin d’Une Parade Philosophique: le bergsonisme*”, com o pseudônimo de François Arouet. Em 1933, entrou para a revista marxista *Commune* com uma tentativa de síntese doutrinária da psicanálise com o marxismo. Mas, em 1939, publicou um último artigo, também com pseudônimo, T.W. Morris, na revista *La Pensée*, saudando o ‘*Fin de la psychanalyse*’, afirmando que a textura teórica da psicanálise é de ‘um ecletismo heteróclito’. Membro da *Resistance* contra a ocupação alemã na França, é preso e, em 1942, executado por soldados nazistas” (Paris: PUF, 1969). Informação tirada de MARIQUELA, 2007, p.108. A introdução a *L’Esprit* na verdade já contém um direcionamento crítico ao contexto da filosofia sem matéria, com a saída via marxismo, com passagem em uma defesa do idealismo, de uma terceira força do criticismo kantiano, nem a “dedução geral” nem a “filosofia das ciências”, contudo sem ultrapassar o criticismo em viés metafísico.

<sup>13</sup> Neste sentido, procuraremos também identificar, na medida do possível, as escolas de psicologia a que Politzer pretendia se referir com esta expressão. Alguns elementos interessantes para a compreensão do contexto histórico e teórico da psicologia naquele momento podem ser encontrados no *Année psychologique* de 1928, onde sai a recensão de Piéron. Há também uma resenha de Paul Nizan de *Le bergsonisme*, que será considerada para a compreensão do contexto. Pretendemos traduzir essas resenhas e dispô-las no anexo.

que separa, na teoria freudiana, um desenvolvimento positivo, o interesse pelo indivíduo concreto, o significado individual do sonho, etc. do que seriam os procedimentos psicanalíticos devidos ainda à psicologia clássica – essa mesma psicologia de que, segundo ele, Bergson ainda era representante. A crítica que se elabora desde a redação da *Crítica dos fundamentos da psicologia* é mais geral que a crítica ao bergsonismo referenciada na teoria psicanalítica freudiana, na medida em que se dirige amplamente à psicologia dos “últimos cinquenta anos” (desde quando a psicologia científica teria sido fundada por Wundt, a “psicologia clássica”). E aí Politzer, mesmo, já critica os fundamentos metapsicológicos da psicanálise freudiana, em caráter definitivo, já que assinala a derradeira abstração da psicologia clássica no postulado freudiano do inconsciente. Mas essa crítica, em certo sentido, é menos geral que a crítica a todas as instituições filosóficas europeias do começo de século, tal como é realizada na “Introdução” à *L’Esprit* e bem posteriormente nos textos da Resistência, e, entretanto, na parte final do panfleto sobre o bergsonismo e nas suas aulas na *Université Ouvrière*. Devemos destacar as posições do autor sobre a psicologia. Segundo Politzer, que continuava a carreira crítica, a psicologia científica sofria de uma crise de recorrência em suas abordagens, com usos de conceitos ora introspeccionistas ora realistas (ou objetivistas), inclusive passando de um momento para o outro repetidamente. Isso porque, segundo ele, a crise dependia de uma impossibilidade da psicologia em atender ora a um ora a outro de dois dos três critérios críticos para se constituir enquanto ciência, que refletia na impossibilidade de atender ao primeiro critério. Assim a psicologia projetava um objeto essencialmente ideológico (“vida interior”, “fisiologia das sensações”, “devir movente da consciência”). Os critérios são enunciados precisamente ao modo de um criticismo (capturando as exigências não entendidas pela própria psicologia clássica): “1) a psicologia deve ser uma ciência *a posteriori*, quer dizer, o estudo adequado de um grupo de fatos; 2) deve ser original, isto é, estudar fatos irreduzíveis aos objetos das outras ciências; 3) deve ser objetiva, em outros termos, deve definir o fato e o método psicológicos, de tal forma que sejam, de direito, universalmente acessíveis e verificáveis” (POLITZER, 1998, p. 182). Diz Politzer que “as psicologias introspeccionistas sacrificaram a terceira condição e as objetivistas, a segunda, isto é, na medida em que uns conseguiam salvaguardar o caráter puramente psicológico do objeto da psicologia, retiravam-lhe toda realidade científica; enquanto os outros só conseguiam pôr na base da psicologia fatos reais, sacrificando a *própria* psicologia” (ibidem, p. 183). Desse modo, procurava-se “resolver o problema inventando ou introspecções ou objetividades

inéditas” (ibidem). Politzer verifica na psicologia clássica uma antinomia entre o “interior” e o “exterior”, que deveria ser superada pela psicologia concreta.

Dentro desse contexto amplo esboçado, algumas questões específicas devem ser propostas nesta introdução. Como seguem. Por que, para Politzer, Bergson permanece no quadro da psicologia clássica, se esse autor expressa sua oposição mesmo ao princípio de conservação da força (ou energia) em psicologia, que nem mesmo Freud contraria? E por que, também, Bergson permaneceria nesse quadro, se ele se opõe ao associacionismo, com uma determinada ideia do espaço – seria espaço lógico? espaço lógico como quarta dimensão? – oposta ao fato do espírito? Bergson conclui, então, que a abstração dos fatos psicológicos é, a bem da verdade, um engano filosófico do associacionismo, já que o fato do espírito é heterogêneo, heterogeneidade que a linguagem não expressa, e que, no caso do indivíduo, está toda no estado que o psicólogo “escolheu”<sup>14</sup>. Veremos, desse modo, como Bergson permanecerá, segundo a ótica de Politzer, no quadro da psicologia clássica. No caso do sonho, muitas vezes destacado por Politzer, Bergson o descrevia “formalmente” com a “heterogeneidade qualitativa”, e, em Politzer, existe a exigência de dar conta do conteúdo significativo do sonho. Por que partir para o exemplo do sonho em Bergson? É que se ele é ou não fato psicológico de pleno direito, essa questão implica um tratamento particular anterior extensível a todo fato psicológico na discussão de sua acepção, e Politzer considera que existe uma técnica simples que desvela seu sentido enquanto fato psicológico. E é da hipótese do seu sentido que Politzer parte para realizar o escrutínio de todas as outras técnicas básicas do “conhecimento prático do homem”. Mas um conceito formal, tal como o apresenta Bergson, é tão inutilizável assim, nesse contexto? A “heterogeneidade qualitativa”, de fato, diz pouco dos fatos psicológicos devido a sua extrema formalidade; pela qual não se acerta o que pode ser considerado especificamente o fato psicológico, ainda mais: a formalidade vai toda a despeito da questão pelo conteúdo, ou pela subjetividade do ato/subjetivação do fato/ psicológico.

---

<sup>14</sup> Politzer mesmo pede a conferência, em *Le bergsonisme* (BERGSON *apud* POLITZER, 1946, p. 37): Cf. Essai, p. 126: “O associacionista reduz o eu [moi] a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e ideias. Mas se ele não vê nesses diversos estados nada a mais do que isso que seu nome exprime, se ele não retém deles senão o aspecto impessoal, ele poderá justapô-los indefinidamente sem obter outra coisa que um eu [moi] fantasma, a sombra do eu se projetando no espaço. Já que, ao contrário, ele toma esses estados psicológicos com a coloração particular com que eles se revestem em uma pessoa determinada e que lhes vem a cada um do reflexo de todos os outros, então não é necessário associar diversos fatos de consciência para reconstituir a pessoa: ela está inteira em um só dentre eles, contanto que se saiba escolhê-lo.” Vê-se, nesse ponto, como Bergson deriva uma consequência principal da própria definição da psicologia associacionista, quer dizer Bergson permanece no quadro da psicologia clássica em sua discussão sobre o atomismo ou associacionismo psicológico.

Vejam, então, em caráter introdutório, como fica a análise da teoria psicanalítica freudiana que Politzer realiza para justificá-lo na tese de que esta avança em relação à tradição psicofisiológica de interpretação do fato do sonho. Segundo Politzer, ela avança justamente no confronto entre a formalidade da abordagem tradicional e o conteúdo concreto do sonho. A solução de Politzer pôde ser questionada pelos freudo-lacanianos, os quais compreendem, no inconsciente, uma relação entre significantes, uma relação do/no/ sujeito que traz um aspecto de determinismo do sonho (por exemplo em Laplanche). Os freudo-lacanianos tiveram que lidar com a questão posta por Politzer. Em resumo, na descrição de Politzer, é admitido em princípio que o conteúdo seja uma única representação que ocorre em um primeiro relato e, talvez com retardo, no segundo; a “resistência” será uma só em dois momentos atuais, implicando a equivocidade da locução do objeto onírico. Porém, trata-se sempre de algo manifesto que já exprime o indivíduo, e pode ser admitido ao mesmo tempo como latente, ou, como Politzer prefere chamar, *disponível* em termos de lembrança. Desse modo, o acento deverá estar no conteúdo e não na forma tal como Bergson o fazia. Aí a comparação em vantagem de Freud. Nele há o problema do inconsciente, de um relato do inconsciente, e há vantagem nisso, segundo Politzer, pois, nesse caso, há métodos mediatos que reconhecem no psiquismo uma dimensão concreta. Em Freud, porque, justamente, não se apresenta de uma maneira evidente ao intérprete, o conteúdo latente, o mais particular ao indivíduo, tem de ser desvendado a partir dos sinais reais causados pela resistência, mediante propostas clínicas; exige do psicanalista procedimentos analíticos ou discursivos mediatos, para a revelação do sentido do sonho. Mas se trata, para Politzer, de um “enigma” que não é nem fenomenista, nem realista, ou, ao menos, e nesse ponto começa a crítica franca de Politzer a Freud, não deve ser interpretado metapsicologicamente, sendo que nosso autor apõe as verificações clínicas da tópica metapsicológica, assumindo, contudo, o caráter de “fato psicológico” e o principal da tese de Freud: o sonho é a realização de um desejo, mas um desejo, para Politzer, singular, de um indivíduo que sempre se exprime, (que, se não é mais extenso que o fato psicológico, sendo coextensivo e atual, pelo menos o desejo é de um *eu* que o subjetiva em tudo que há de “incontornável” no que Freud chama “pulsão”, ou “moção pulsional”, de acordo com uma montagem). O fato psicológico dotado de sentido, ou o mesmo caso do fato psicológico do sonho, tem, ou é condicionado, digamos de novo, por montagens de sentido, que são contornadas por um sentido mais próprio à subjetividade e que é primeiramente para ele, o eu, e se apresenta equívoco na descrição. Freud diz mesmo

haver subjetivação das impressões da vigília e do sonho – entre o cotidiano e o desejo – que se confirmam umas nas outras, em um peculiar determinismo, menos ou mais perspicuo, e com o qual uma interpretação tem que lidar. Nos termos de Laplanche, ele é sintomático, volta ao pensamento, mesmo onde o sujeito não é, porque ainda não pensava nele, e o signo, entretanto, se encontra “lá”, no psiquismo, ora mais evidente ora menos evidente, mas objetivo. Em todos os casos, observa-se que o fato psicológico do sonho ocorre e implica em uma equivocação ontológica sugerida pelo desejo, e dificulta à consciência normal o acesso. Se for resolvido assim ou de outros modos (que veremos), da perspectiva de Politzer, o sonho, então, pode ser sempre considerado, essencialmente, “um fato psicológico no sentido pleno da palavra”, um “segmento da vida psicológica” de um “indivíduo” “em primeira pessoa”, segmento mesmo de seu “drama individual” (POLITZER, 1998, p. 154), pois: “o único dinamismo que pode ser psicologicamente concebido é o do eu” (ibidem, p. 153). Nesse sentido, Politzer prefere considerar as teses de Freud sobre o realismo do inconsciente como hipotéticas e não constatantes, até mesmo considerando algumas como prejuízos científicos de época, que caem no registro dos termos negativos do “abstrato”, do “formal”, do “ontológico”. Portanto, o realismo do inconsciente é, antes de tudo, uma hipótese de Freud. Mas outra seria a consequência à hermenêutica do sonho e à definição do fato psicológico de se levar a sério o primeiro impulso da psicanálise; a de sustentar que o sonho tem um sentido, um mecanismo próprio. Como Politzer mesmo escreve:

Pode-se pensar, e as fórmulas da *Traumdeutung* nos levam muitas vezes a isso, que é simplesmente a dignidade do fato psicológico, no sentido clássico do termo, que Freud advoga para o sonho, e quando diz que o sonho é um fato psicológico, na plena acepção do termo, que o sonho é integrado à psicologia sem que isso comporte consequências para a definição do fato psicológico. [#] Com efeito, isto não é e não pode ser assim. Essa vontade de recusar ao sonho a dignidade de fato psicológico e, sobretudo, a maneira como a teoria do despertar parcial o faz, não é simples inabilidade nem consequência natural da dialética da psicologia fisiológica. Pois a psicologia fisiológica trabalha com as noções e os procedimentos da psicologia introspectiva clássica e se o problema do sonho é tratado por ela de maneira tão simplista, é porque, no campo do sonho, as categorias dessa psicologia tornam-se inutilizáveis e a teoria criticada por Freud é, exatamente, a tradução em linguagem dogmática da impossibilidade de abordar o problema do sonho a partir do ponto de vista e das noções da psicologia clássica. Em síntese, a teoria de Binz revela-nos que se o fato psicológico for definido ao modo da psicologia clássica, utilizando-se as noções que ela utiliza, não se pode ver no sonho um fato psicológico, no verdadeiro sentido do termo (ibidem, pp. 57-58).

Há a questão clássica e um desdobramento inédito em Freud da introdução do sentido no sonho; como veremos no terceiro capítulo, a dialética freudiana é mais revolucionária do que se pode pensar à primeira vista.

Seria estranho Freud dizer, por um lado, que o sonho é um fato psicológico na plena acepção do termo – porque sua formação, longe de explicar-se por uma debandada das funções psíquicas, deve-se a um conjunto de processos do pensamento da vigília – e, por outro lado, que a expressão “fato psicológico” pudesse manter sua antiga significação. [#] É o contrário que ocorre. Freud só advoga a dignidade de fato psicológico para o sonho porque consegue mostrar, na base deste, processos originais, porém regulares. Ora, ele só depara esses processos porque parte da hipótese de que o sonho tem um sentido. É graças a essa hipótese que o sonho poderá ser reintegrado na sua qualidade de fato psicológico. Contudo, essa hipótese constitui uma ruptura com o ponto de vista da psicologia clássica, que se situa num ponto de vista formal e desinteressa-se do sentido (ibidem, p. 58).

A hipótese de Freud é a de um inconsciente significante. A dialética freudiana já se apresentou como esta que será estendida por Politzer.

O problema do sonho não podia ser resolvido pela psicologia clássica, a não ser pela aceitação da hipótese do sentido. Freud parte precisamente dessa hipótese e descobre que o sonho é um fato psicológico porque tem um mecanismo próprio. Mas, por sua hipótese inicial, saiu da psicologia clássica; e como essa ruptura é plena de consequências, a fórmula que citamos tantas vezes e que quer representar, de alguma forma, o ingresso de Freud no seio da psicologia clássica, consagra, de fato, a ruptura com a definição clássica de fato psicológico. Em resumo, estamos assistindo a um fenômeno bem conhecido na história das ciências: um esquema de interpretação clássica choca-se com uma “anomalia” que, ao final, revela-se como um “fermento dialético” poderosíssimo e acaba por quebrar o esquema clássico, tornando-se ponto de partida de uma visão nova: o sonho opôs à psicologia clássica a mesma resistência que a eletricidade opôs ao mecanismo dos físicos do século XIX, e vai constituir, como o fez a experiência de Michelson para as teorias da relatividade, o ponto de partida de uma nova visão do universo da psicologia. De todo modo, a partir da crítica das teorias orgânicas, é óbvio que devemos encontrar na *Traumdeutung* uma nova definição do fato psicológico, irreduzível àquela que a teoria clássica nos acostumou (ibidem, pp. 58-59).

Notaremos que esse “fermento dialético” leva à própria dissolução da ciência psicológica como era conhecida – e que Politzer é levado mais adiante do que Freud pela tese do sonho-fato psicológico. Aparece a própria estrutura constitutiva da ciência e ele é levado a uma discussão mais ampla sobre o que é ser mesmo ciência dos fatos. Entre as consequências da definição do sonho-fato psicológico, está aquela na qual ele tem a mesma dignidade dos outros segmentos do vivido, ainda que seja fato particular. Quanto

à *Crítica dos fundamentos da psicologia*, aí está seu principal, mas, talvez, o mais superficial dos problemas dialéticos da discussão do tema do sonho. Afora o que ele seja mesmo em termos de existência (Politzer não considera “reais” os fatos psicológicos), seu relato ele mesmo já exige métodos mediatos para, de alguma maneira, haver acesso a seu conteúdo. E não vão deixar de surgir paradoxos; em relação ao “postulado do convencionalismo da significação” talvez o mais evidente. Se o relato do sonho deve sempre ser, na clínica, partilhado intersubjetivamente, isso se faz com os recursos da linguagem comum e das representações convencionais, então há a sugestão e a “associação livre” proposta, a partir das quais, em Freud, o inconsciente deverá ser integrado à compreensão do conjunto do psiquismo em um caráter tanto quanto possível restituível em termos convencionais ao sujeito feito paciente. De fato, para Freud, o sonho é mesmo uma significação individual, que tem sentido primeiramente obscuro para o sujeito (o “rébus” do sonho). Para ele, o conteúdo censurado é o complemento obscuro do rébus e das montagens; ele é o principal articulador da montagem e sua “essência” ou sua latência principal, mesmo quando não é um pensamento derivado de outro pensamento da vigília, o que ele não deixa de poder ser, ou convive em sua “ocupação psíquica” com elementos da vigília. É esse vaivém entre os polos subjetivo e objetivo do fato do sonho que acrescenta a questão do que pode ser dele corrente em um modelo de linguagem compartilhada de seus conteúdos e dos seus significados, e que coloca uma aporia sobre seu sentido. Aporia que Freud mesmo teria resolvido, e que tem valor para a abordagem clínica, ou nos casos em que há algo a sanar, quando se consideram alguns elementos extraídos do sonho, seja em uma patologia neurótica, por exemplo (ou psicótica?). Em Politzer, importa mais a “cena” da elaboração da recitação em primeira pessoa (ou a elaboração secundária dessa “cena”), já que o sonho é, a bem dizer, um segmento do vivido, que deve se explicar pelo conjunto do drama. Os paradoxos referentes ao conteúdo do sonho dizem respeito, em Politzer, portanto, a um mais paradoxo mais superficial, o do convencionalismo-individualidade da sua expressão, mesmo em alguns níveis, como estamos insistindo, pelo menos na oposição que Politzer verifica enquanto se o vive e enquanto dele se relata. E seja qual for a chave de interpretação da questão do sonho, estaremos, aparentemente, sempre diante de paradoxos, porque se toma a psique no sentido de parte em uma “dupla natureza humana” (a psique como comportando duas ou mais instâncias, separação corpo-espírito, etc.), ou se, quanto ao relato, material objetivo da clínica psicanalítica, diz Politzer: “O ser em primeira pessoa contém mais que o relato disponível” – e isso que há a mais não deverá

ser entificado biologicamente, formalmente, ontogeneticamente, filogeneticamente, etc. Não há prioridade dos métodos do conhecer sobre os do ser por um efeito de substancializações, que Politzer tanto critica. Além disso, retomando as outras “funções” psicológicas, se quanto ao sonho há todas essas críticas ao entificar de suas ideias, Politzer também as estenderá a todas as outras “funções” subjetivas, por exemplo, exemplo principal para nós, como Bergson as vê<sup>15</sup>. A hipótese é a de haver um mesmo esquema crítico quanto a Freud e Bergson, mesmo com as ressalvas ao primeiro deles: uma crítica do “abstrato” de suas teorias do “inconsciente” e da “lembrança pura”<sup>16</sup>. Contudo, se, contra as “funções” e as “formas”, Politzer se expressa criticamente, não vai deixar de fazer valer o “drama” “cênico” da elaboração secundária na clínica, e se o Édipo não é exatamente um “ente”, um “duplo”, resolve impasses do indivíduo pela “elaboração” mesma do conteúdo significativo, em uma atualidade narrativa. O aparentemente

---

<sup>15</sup> E como Bergson as vê? Politzer, ao retomar a consideração das outras “funções”, sendo o sonho uma entre outras possíveis funções, apresenta o argumento geral de que, em Bergson, não se vislumbra o “sentido” ou o “conteúdo determinado da experiência”: “O psicólogo clássico se desinteressa do conteúdo determinado de fatos psicológicos por considerá-los de um ponto de vista *formal*, enquanto representativos de uma noção de classe, como sensação, imagem, emoção, vontade, e por não estudar então senão essas noções de classe, e falar em seguida, não de acontecimentos psicológicos em sua determinação individual, mas de estados psicológicos em geral – não parece que Sr. Bergson tenha jamais se colocado em um outro ponto de vista do que aquele do formalismo. Que ele estude a memória, o sonho ou o trabalho intelectual, que ele emita teorias sobre os estados normais ou os estados patológicos, ele se coloca sempre no ponto de vista formal – e os dados imediatos da consciência eles próprios são formais, porque a heterogeneidade qualitativa e a duração são generalidades a respeito de todos os nossos estados psicológicos: elas concernem *a maneira geral com a qual é preciso compreender a vida psicológica e não o conteúdo determinado desta vida*” (POLITZER, 1946, p. 18). Este “conteúdo determinado” é acessível somente como segmento do “drama” adiantemos.

<sup>16</sup> Cf. BERGSON, 1999, p. 165-166, onde ele escreve sobre a lembrança e seus retornos à consciência, em um modelo típico metafísico, o contrário do que Politzer quer alcançar com sua noção de “concreto”. “Essa impotência radical da lembrança pura nos ajudará a compreender precisamente de que modo ela se conserva em estado latente. Sem entrar ainda no âmago da questão, limitemo-nos a assinalar que nossa repugnância em conceber *estados psicológicos inconscientes* se deve sobretudo a tomarmos a consciência como a propriedade essencial dos estados psicológicos, de sorte que um estado psicológico não poderia deixar de ser consciente sem deixar de existir. Mas, se a consciência não é mais que a marca característica do *presente*, ou seja, do atualmente vivido, ou seja, enfim, do *que age*, então o que não age poderá deixar de pertencer à consciência sem deixar de existir de algum modo. Em outras palavras, no domínio psicológico, consciência não seria sinônimo de existência mas apenas de ação real ou de eficácia imediata, e, achando-se assim limitada a extensão desse termo, haveria menos dificuldade em se representar um estado psicológico inconsciente, isto é, em suma, impotente. [...] Mas devolva-se à consciência seu verdadeiro papel: não haverá mais razão para afirmar que o passado, uma vez percebido, se apaga do que para supor que os objetos materiais deixem de existir quando deixo de percebê-los”. Aqui vemos que, segundo Bergson, há a existência de estados (psicológicos e de coisas) que não agem, no presente sensorio-motor. A formalidade de tal concepção da duração, e da memória como função interna que se atualiza de uma maneira comparável à atualização metafísica, é criticada por Politzer (1946, p. 48-50), voltaremos a esse tema sobre Bergson, mas note-se já o realismo psicológico da instância “lembrança pura”.



irredutível na narrativa do inconsciente não deve ser entificado. Invertendo a abordagem: se é claro que não há o horizonte do mundo (das proposições conscientes) no sonho, pode ainda o sonho ser considerado “fato psicológico”? Por outro lado, do ponto de vista “subterrâneo”, além da crítica à falta do concreto e do conteúdo singular significativo, como fazer filosofia e teoria psicológica senão tratando de universais, ou pelo menos do homem, ou de algo como um organismo universal... suas latências, sua inconsciência, seu torpor etc.? Há aí dois problemas dialéticos, ainda só na tematização de superfície. Politzer se engaja em uma via específica, ele tem motivos epistêmicos para isso – veremos no terceiro capítulo.

Ou dito de outro modo, por trás das simples questões, chamamos a atenção para o fato de Politzer tentar designar uma “orientação” nova para a ciência psicológica, baseada na noção de “drama”, que se distingue do que ele acusa de metafísico em Bergson e de metapsicológico em Freud, assim como relega discussões mais técnicas (como aquela de Laplanche, fulcral, de ser a pulsão/o inconsciente um sentido – ou uma letra, essa que é ali já onde o sentido não é partilhado), relega, como dizemos, discussões mais técnicas, da psicologia enquanto ciência, à posteridade. Mas a questão terá que ser por nós encarada – vamos tratar da leitura de Laplanche no terceiro capítulo. Adiantamos que para nós ela é errada porque atribui fenomenismo ou fenomenologismo a Politzer, como se ele negasse, junto com o realismo, a petição de princípio da psicanálise sobre os elementos transvitais da significação vivida, mesmo do trauma, enfim, o que em último caso chama-se de inconsciente. Parece que Politzer entende essa petição como “hipótese” em Freud, e não como um postulado frente ao qual não deveria haver questão, pois implicada está uma oposição específica que constitui a novidade de sua crítica. Isso precisa ser explicado na confrontação com o texto da *Traumdeutung*. Em geral, ou bem o pensamento reprimido é condição de possibilidade da linguagem sintomática, ou bem a linguagem, com sua ordem e estrutura social, é condição de possibilidade do pensamento sintomático. A bem dizer, parece que, para a psique, essas duas condições representam, em geral, dois grandes momentos de uma dialética, que é genética dos fatores sintomáticos – acessíveis somente se se objetiva o assujeitamento do paciente.

Para ele, de todo modo, e ainda se estava aqui, o tema urgente, e que vem à frente em seu debate, era a crítica ao persistente “mito da dupla natureza humana” (ou da dupla alma-corpo), fundo ideológico das discussões nocionais da “psicologia clássica” (c. 1900) – e ainda mesmo da psicologia oficial da sua época (c. 1928); mito que se reproduz enquanto equívoco ontológico fundante da metafísica ocidental, e implica uma filosofia

da consciência nada vantajosa para os novos marcos do concreto. A orientação nova, em geral, então, consiste em uma crítica do “mito da dupla natureza humana”, a ver também o que isso significa em detalhes nos três capítulos desta tese. Quanto a este “mito”, bem passável, a “alma” não é mesmo nenhum reservatório metafísico – e é bem por isso que se torna possível a narrativa, com ou sem sintoma, em primeira pessoa, porque são fatos coextensivos a um sujeito ainda capaz de elaboração em uma linguagem que é individual, porém não privada – como se a normalidade dependesse de um lugar natural do psiquismo (privacidade e convencionalidade). Mas a questão não é tanto o indivíduo ser capaz ainda de linguagem, mas mais constatar que o que é vivido não necessariamente vai encontrar a sua forma narrativa em uma linguagem convencional. Por mais teses fortes que haja sobre a descendência teórica de Politzer, a psicologia concreta parece-nos, ao negar os pressupostos da psicologia clássica, consistir em outra via de saída para os problemas clássicos que não a fenomenologia, notemos a respeito da tese de Laplanche, pois tem a prioridade – do ser – e não – da consciência; isso será discutido no segundo capítulo, mas pode ser dito que as proposições de Politzer admitem que a consciência tem lugar próprio a partir do ser concreto, e social e político. (Até onde o realismo do inconsciente contrariaria uma tese que é, em geral, a da imanência do sentido ao signo, do *telos* à significação, ou da regra ao uso da linguagem, ou sugere o equívoco ontológico do sonho?). Pelo menos do ponto de vista da sua “orientação”, a psicologia concreta não deverá ser associada, nem mesmo simplesmente, à psicanálise, tampouco a esta nos termos de uma adequação da psicanálise à *Gestalttheorie* e ao behaviorismo (Cf. POLITZER, Preâmbulo, 1998, p. 34). Portanto, existe uma posição original da psicologia concreta, em relação às novas teorias da época. Sobre a apropriação que Politzer faz de Freud, há a seguinte posição de Prado Jr., que nos chancela a perspectiva.

Para Politzer o reconhecimento da função da narrativa é indispensável à compreensão da revolução teórica operada pela *Interpretação dos Sonhos*, isto é, da descoberta de que os sonhos têm sentido. Que significa, com efeito, dizer que o sonho tem sentido? Significa que é um fenômeno psicológico de pleno direito (não mais um resíduo desprezível, nos limites obscuros entre o psíquico e o orgânico), que o sonho é, nas palavras do próprio Politzer, “inseparável do eu”, “sendo por essência uma modulação do eu, liga-se internamente a ele e o exprime” (*Critique*, pág. 49). O sonho tem sentido porque exprime o eu em sua singularidade, ou porque é o ato singular de um sujeito singular a ele homogêneo. Subjetividade (ou homogeneidade ao sujeito) e singularidade são, portanto, critérios, tanto da ideia do sentido, como da delimitação da órbita do fato psicológico, doravante tornados coextensivos. Noutras palavras, para Politzer, a psicanálise é, ao mesmo

tempo, descoberta do sentido da subjetividade e da subjetividade do sentido. À contracorrente das tradições rivais do objetivismo e da introspecção na psicologia, Freud abriu a via real de acesso ao universo do psíquico com o instrumento da narrativa na primeira pessoa (PRADO JÚNIOR in RIEDEL, 1988, pp. 37-39).

Subjetividade do sentido e sentido da subjetividade são, portanto, as maiores descobertas da psicanálise. Como veremos adiante, temos a tese de que Politzer está baseado no criticismo e na antropologia kantianos, e que ele avança as duas críticas ao formalismo de Bergson e Freud, baseado neles – que sua via kantiana não desempenhe nem a parte fisiológica que Kant previa de algum modo, nem a parte moral, a interdição na sua relação com o imperativo categórico, é que justifica a psicologia como ciência empírica e não como ciência das formas da experiência. Ou dito de outro modo, as formas da experiência, no seu “como se” já são a experiência mesma de um sentido como conteúdo que se determina na forma de um “drama”, principal conceito objetivo, porém não reificado, da sua psicologia, segundo Politzer. Afinal, quanto o sonho, o inconsciente é montagem ou ausência de regras? As questões são muito mais difíceis do que aparentam nessa apresentação, e essa é a justificativa para a divisão do texto em capítulos, como seguem adiante.

## Primeiro capítulo – Antecedentes e psicologia concreta

Este primeiro capítulo pretende expor um argumento sobre o programa de abordagem sistemática da crise da ciência psicológica de Georges Politzer, no final da década de 1920, que o vincule aos seus textos e temas anteriores (meados da década), considerados aqui pressupostos de tal abordagem, assim como da “psicologia concreta” ou “positiva” que ele propõe.

No contexto francês da década de 1920, Politzer se atribuiu a tarefa da crítica dos fundamentos da psicologia (que abrange mais da metade dos seus escritos) como projeto pessoal e político – novo em relação à orientação, porém no contexto do “rumo ao concreto” francês da época –, e, ao que tudo indica, teve motivos pessoais e políticos fortes para abandoná-lo (na década de 1930, ele se dedica a trabalhos editoriais de militante filiado ao Partido Comunista Francês, também a *Université Ouvrière* e depois a trabalhos editoriais contraideológicos dentro da *Resistance* à ocupação alemã). A psicologia concreta representa uma etapa extensa do trabalho que Politzer realizou; foi tratada (se se consideram os escritos eventuais sobre psicologia da década de 1930) por mais de uma década (c. 1925- 1939), de fato, até que ele anunciasse o “Fim da psicanálise”. Reconhecido como introdutor da psicanálise na França, todas as ciências psicológicas de sua época foram discutidas por ele. O que torna enigmático, à primeira vista, o fato de ele não ter mais desenvolvido, no final de sua carreira como teórico da psicologia, a ciência que ele desejava que a psicologia se tornasse. Nada surpreendente, entretanto, se se observa, na paginação dos seus escritos sobre psicologia, o caráter provisório de suas afirmações sobre a ciência. Isso não deve significar para nós que os momentos positivos devam ser descartados na sua determinação própria de ciência psicológica; os conteúdos positivos da ciência psicológica que Politzer tentou fundamentar remetem a padrões de comportamento próprios à estrutura da sociedade capitalista, e, portanto, exigem uma reflexão atual<sup>17</sup>. A crise da ciência psicológica como ele enunciava, não era a crise de um projeto intelectual individual, mas crise de instituições já formadas, que transcendiam, para sua resolução, o trabalho individual.

---

<sup>17</sup> A este respeito a divisão da “psicologia geral” entre psicologia individual e psicologia estandardizada proposta por Politzer vai bem ao coração da estrutura do sistema capitalista, numa dialética complexa entre o indivíduo (cuja própria definição implica um dos ideais do iluminismo filosófico) e o aspecto maquinal-técnico do comportamento exigido pela inserção desse indivíduo no sistema produtivo abstracionado para a eficiência do trabalho sobrexplorado (Cf. POLITZER, 1969).

Nesse sentido que Politzer perseguiu seu projeto buscando colaboração, por exemplo, na *Revue de psychologie concrète*, 1928-29.

Sua crítica do objetivismo, na sua primeira etapa teórica, passando ao concreto na segunda etapa, poderia suscitar a pergunta sobre se Politzer sai de uma perspectiva “fenomenista” e passa a ser um realista. Mas não é simplesmente assim. O texto da *Crítica dos fundamentos da psicologia* tem de fato essa tese do que Laplanche chama de “imanência do sentido ao signo”<sup>18</sup> (LAPLANCHE, 1992). Julgamos que aí há uma posição original, distinta da fenomenologia, com suas “evidências” e seu critério de objetividade no princípio de não-contradição, seus atos dotativos, em Husserl, e mesmo da fenomenologia francesa, com seus atos integrados gestálticos. Posição que é também a do outro panfleto, sobre o bergsonismo, que diz respeito à originalidade do kantismo de Politzer nos textos precedentes ao programa de psicologia concreta, à posição de uma “ideia idealista” muito distinta de um fundamento apodítico, baseada na terceira potência do criticismo, nem a redução às leis do entendimento puro, nem a “dedução geral”, aliás já feita por Kant, podendo ser extensível à nova matemática, mas por isso Politzer não se interessa, extensível à mesma moralidade kantiana como um “evangelho da modernidade”, mas Politzer também não se interessa pela moral, também não ultrapassando o criticismo em um viés metafísico, mas, enfim, como dependente de um ato reflexivo-prático singular. Talvez pudéssemos resumir, para somar a essa tese, que está associada à psicologia concreta uma teoria da linguagem, a ser descrita melhor ao longo da tese, mas que em geral toma a significação como ato, ou segmento, de um “drama”, irrepetível em sua curva singular de uma vida, plenamente integrado à primeira pessoa, a qual tem o sentido para si não como um epifenômeno do próprio psiquismo, mas o sentido na sua abertura característica. Trata-se então, no que se refere à psicologia individual, de observar os “segmentos” do “drama”, o que suscitou muitas especificações por parte de Politzer, sendo a principal o fato de essa teoria do drama e da linguagem ser posta no quadro das ciências do conhecimento prático do homem e sendo a segunda principal a especificação de que é a psicanálise a nova ciência psicológica legítima.

Podemos dividir os comentários deste capítulo em dois de três tópicos temporais que cobririam a pesquisa da “psicologia concreta”, sendo que o terceiro tópico, “fim da psicanálise”, lições na *Université Ouvrière* e textos de combate dentro da *Resistance*, que

---

<sup>18</sup> Tematizaremos melhor a leitura de Laplanche no terceiro capítulo.

já não eram sobre psicologia, como não pode contar com uma resposta mais conceitual extrabiográfica, ficará em outro registro, a decidir. Esses dois momentos se articularão no ritmo de um ‘quase-ensaio’ e são, em primeiro lugar, *antecedentes* do projeto de psicologia concreta – comentário sobre a 1) posição kantiana do autor, a 2) “ontologia”<sup>19</sup> revolucionária, a 3) crítica da “era escolástica” –, e, em segundo lugar, *psicologia concreta* (ou comentário sobre a negação determinada das tendências da psicologia clássica desde os cinquenta anos anteriores). Então, neste capítulo, faremos dois comentários (imanescentes aos textos de Politzer): sobre o pequeníssimo, mas fulcral, artigo a respeito da leitura de Nabert da *Crítica da razão pura*, assim como, parciosamente, da “Introdução” à *L’Esprit*, e outro, bem mais amplo, sobre os artigos da *Revue de psychologie concrète*. Politzer geralmente procedeu por negação determinada, como havemos de mostrar, de modo que os conteúdos positivos aparecem com menos assiduidade do que os momentos críticos. Devem-se então observar os pressupostos dessas críticas, pressupostos que estão enunciados em alguns momentos: vejamos por exemplo a crítica à “abstração” escolástica da filosofia do seu tempo na “Introdução” à *L’Esprit* e a sua proposição de superação via ação revolucionária dessa escolástica, que remanesceria como pressuposto perene da obra (Ver todo: POLITZER, 1978). Daí supomos que a negação determinada se faça a partir de alguns pressupostos que estão no texto sobre Nabert e nessa “Introdução” – nesse segundo caso há apenas o comentário geral mais abaixo, neste relato de conceitos que estamos elaborando. Das negações surgem os conteúdos positivos específicos e uma nova orientação da ciência psicológica, que, contudo, não teve o desígnio cumprido na integralidade, ou ao menos supomos que não, que Politzer altera suas posições epistêmicas por motivações histórico-políticas.

Nesse sentido, o antiobjetivismo da primeira etapa de Politzer nos serve de critério dos futuros desdobramentos da psicologia concreta, desdobramentos devidos ao que estamos chamando de negação determinada (negação com conservação de conteúdos, que aparecerão em nova estrutura, conservados não simplesmente em seus elementos do conjunto-estrutura negado, mas em nova estrutura; trata-se de um ensaio da descrição de uma estrutura ainda não constituída da ciência psicológica e por isso negativa). O

---

<sup>19</sup> Segundo Rosim, há algumas interpretações em torno da questão de se Politzer propõe ou não uma ontologia. De qualquer maneira não há em Politzer uma ontologia fundamental do ser no mundo. Nesse caso, o texto da “Introdução” à revista *L’Esprit* deve ser debatido sobre se a figura do Homem é ou não ontológica, se se trata de uma “invasão” do ontológico no lógico, ou antes a exibição de uma falta radical de ontologia, que lança o homem na aventura histórica de sua abertura radical.

antiojetivismo depende da leitura de Politzer da *Crítica da razão pura* de Kant. Desse modo, cremos que, para compreendê-lo, precisamos nos ater *a um somente aspecto de sua relação com a obra de Kant*, sem nos estender por enquanto sobre outras questões. Devemos insistir algumas vezes em um tópico de pesquisa do debate do contexto sobre Kant, também sem nos estender sobre outras interpretações, já que importa como Politzer leu a *Crítica da razão pura* em um ponto específico; esse ponto, que já anuncia a crítica da ideologia da “vida interior”, é aquele que se refere à anterioridade da experiência externa em relação à experiência interna<sup>20</sup>. Politzer, justamente, começa como recenseur da tematização neokantiana de Brunschvicg (a qual não privilegiaremos por se referir à ética e pretendermos abordar assuntos de epistemologia da psicologia – mas notemos que o passo para a definição da figura de Kant, segundo Politzer, é dado muito bem por esse autor, que capta o paradoxo fundamental do criticismo em seu aspecto crítico e positivo, dialético e analítico, categorial e reflexivo, etc.) e, em seguida, de outra tematização neokantiana, a de Nabert. Nós nos ateremos, como dissemos, a esse pequeníssimo artigo sobre Nabert (mesmo sem conferir na obra de Nabert<sup>21</sup>, não se trata de verificar a exatidão nesse caso, mas de observar a leitura politzeriana de Kant).

Este pequeno artigo de juventude sobre uma obra desse autor apresenta a simples tese de que, na *Crítica da razão pura*, a posição do “Eu penso”, como princípio de síntese, não implicou o realismo do “Eu sou”, e que sua aparição (do “Eu penso”) como “intuição indeterminada” (que não interfere na tese da espontaneidade prática) indica um problema central da obra de Kant – como também assume Nabert. Porém, esse autor assumira a tese de, no texto na *Crítica da razão pura*, o “Eu penso” envolver um “Eu sou”, diretamente, no mesmo fenômeno, e que, portanto, textualmente, Kant teria avançado essa tese, ao passo que, para Politzer, representam na *Crítica da razão pura* “diferentes etapas de uma descida em direção aos dados do senso íntimo” (POLITZER, 1978, p. 15).

---

<sup>20</sup> Cf. KANT, B 275 *et passim*. “A prova exigida deverá, pois, mostrar que temos também experiência e não apenas *imaginação* das coisas exteriores. O que decerto só pode fazer-se, demonstrando que, mesmo a nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa*”. É esse o caso da posição de Kant em vários momentos, que não excluam uma noção de consciência e de aprecepção relativas ao sujeito do conhecimento.

<sup>21</sup> “Para Jean Nabert, ao fazer do ‘*eu penso*’ uma proposição empírica, Kant colocou-se um problema insolúvel. Ele precisava justificar a posição da existência do sujeito transcendental, sem submeter essa existência às condições que a determinariam como conhecimento de um objeto submetido às categorias” (ROSIM, 2006, p. 22). Veremos que Politzer decide entre a duplicidade de eu formal e eu empírico de modo a garantir o antiojetivismo do objeto psicológico, em consonância com os traços que Kant deixa de crítica da psicologia racional.

Nessa discordância há uma direção de dois sentidos, portanto; que é própria de um debate criticista, que marcou a iniciação de Politzer. Enquanto que para vincular à questão do sentido interno os seus complementos problemáticos<sup>22</sup>, presentes na *Crítica da razão pura*, necessitaria a leitura exaustiva desta mesma obra, é mais simples indicar ser preciso compreender o que significa para Politzer que Nabert entendeu bem que “não é possível isolar a consciência da intrusão do espaço”, contudo, com as reservas que lhe dirige. Segundo Nabert, afastando a fenomenalidade do Eu a partir da regra formal transcendental da *Crítica da razão pura*, que torna a subjetividade quase uma poeira fenomênica, Kant não faz, contudo, em último caso, do Eu um conceito funcional, de onde no horizonte da *Crítica da razão pura* existir ainda um realismo metafísico. Politzer esboça uma crítica a Nabert, afirmando que este coloca no mesmo plano o “Eu penso” e o “Eu sou”. Diz Politzer que Nabert faz intervir uma ideia sistemática e ultrapassa as premissas em Kant, ao assinalar sem legitimidade as lembranças pré-críticas e as

---

<sup>22</sup> Esses complementos, presentes na *Crítica da razão pura*, podem ser resumidos em: 1) intuição da simultaneidade e da sucessão dos objetos e das representações (o tempo), 2) especulação sobre a relação das duas formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo), 3) proposições sobre a estrutura categorial do entendimento (mesmo sobre o conceito de “conceito”, e sua peculiar estrutura de tempo), 4) possibilidade de uma apercepção dada *a priori* (que no plano dos juízos coloca a questão fundante de Kant sobre juízos sintéticos *a priori*). Vide DELEUZE, *Cours*: “O grande problema que Kant descobre é qual é a relação entre a forma da determinação, ou da atividade ou da espontaneidade, e de outro lado a forma da receptividade, ou forma do determinável, o tempo. Se eu deslizo um pouco, eu diria não mais forma da determinação e forma do determinável, eu diria: dois tipos de determinações heterogêneas. Vocês me perguntarão com qual direito eu posso fazer o deslizamento; passar da forma da determinação: eu penso, forma do determinável, ao tempo – a ideia de que há dois tipos de determinações, isso nos resta ver. Mas sintam que é à consequência de uma série de deslizamentos que é preciso justificar. A saber os dois tipos de determinações, é a determinação conceitual esta vez aqui pois que todos conceitos reenviam ao [eu]; os conceitos são atos do [eu], portanto de um lado determinação conceitual, e de outro lado determinação espaço-temporal. As duas são absolutamente heterogêneas, irreduzíveis, a determinação conceitual e a determinação espaço-temporal são absolutamente irreduzíveis uma à outra, e contudo elas não cessam de corresponder uma à outra de tal maneira que a cada conceito eu posso assinar as determinações espaço-temporais que lhe correspondem, tanto como as determinações espaço-temporais estando dadas, eu posso lhes fazer corresponder um conceito.”

“*Le grand problème que Kant découvre, c’est quel est le rapport entre la forme de la détermination, ou de l’activité ou de la spontanéité, et d’autre part la forme de la réceptivité, ou forme du déterminable, le temps. Si je glisse un peu, je dirais non plus forme de la détermination et forme du déterminable, je dirais: deux types de déterminations hétérogènes. Vous me demanderez de quel droit je peux faire le glissement; passer de forme de la détermination: je pense, forme du déterminable, au temps – l’idée qu’il y a deux types de déterminations, ça nous reste à voir. Mais sentez que c’est à l’issue d’une série de glissements qu’il faudra justifier. A savoir les deux types de déterminations, c’est la détermination conceptuelle cette fois-ci puisque tous les concepts renvoient au ; les concepts sont des actes du , donc d’une part détermination conceptuelle, et d’autre part détermination spatio-temporelle. Les deux sont absolument hétérogènes, irréductibles, la détermination conceptuelle et la détermination spatio-temporelle sont absolument irréductibles l’une à l’autre, et pourtant elles ne cessent de correspondre l’une à l’autre de telle manière qu’à chaque concept je peux assigner les déterminations spatio-temporelles qui lui correspondent, tout comme les déterminations spatio-temporelles étant données, je peux y faire correspondre un concept.*” (<https://www.webdeleuze.com/textes/60>).



aspirações ultracríticas no texto da *Crítica da razão pura*. Expliquemos como fica esta imparidade: “Eu penso” é um predicado formal em todo caso para Politzer, “Eu sou” é um predicado real, um predicado de existência<sup>23</sup>. “Eu penso” é a condição de possibilidade de toda síntese categorial; talvez bem menos, para Kant, é objeto da reflexão. Quanto à simetria entre o par “Eu penso” “Eu sou”, “síntese intelectual” “síntese figurada” (POLITZER, 1978, p. 15), a síntese intelectual é própria ao entendimento, apesar da inviabilidade puramente ideal das intuições de objetos que não atendam as condições de possibilidade da estética transcendental, a não ser sua viabilidade problemática, e se determina com uma estrutura categorial (Cf. contudo a seguinte reserva crítica, que reafirma a necessidade da reflexão, e como se sabe do conceito kantiano de Ideia, em especial em A 260, que define, entre tantas vezes que isso é definido na obra de Kant, um uso negativo da reflexão: “Alguns juízos são aceites por hábito ou ligados por inclinação; mas, por não haver reflexão que os preceda ou, pelo menos, se lhes siga criticamente, admite-se que têm origem no entendimento”); já em relação à síntese figurada, antes de tudo, ela é um esquema, condição daquela estrutura, que implica a sensibilidade de outra maneira, e está, para Kant, por conta da imaginação; esta última prepara os dados do sentido para a elaboração em conceito, mas por ela mesma só torna possível uma síntese “figurada”, “imaginada”. De onde se pode concluir que para pensar a existência do Eu como determinação do sentido interno e dos objetos como determinação do sentido externo, também é necessário pensar a sensibilidade transcendentalmente na sua relação objetal originária de ser de um sujeito, porém, não apenas pensar o *Cogito*, a partir do qual Descartes quis deduzir a existência do eu, das coisas e fundar a experiência metafisicamente, e haverá esse pensamento de reflexão em Kant toda vez que for questão da realidade do Eu, da proposição empírica do eu, mas aqui se altera a ordem da metafísica cartesiana. A questão de Nabert em relação à *Crítica da razão pura* é que para Kant o Eu estaria fora do tempo, e isso lhe parece resquício de metafísica. Kant teria precisado, segundo ele, de um tal expediente, resquício de cartesianismo, para distinguir a realidade entre sensível e numenal (ROSIM, 2006). Foucault nota, por sua vez, ao mesmo tempo (enquanto que havia um baralho de que Kant

---

<sup>23</sup> “A consciência de mim próprio na representação *eu* não é uma intuição, mas uma representação simplesmente *intelectual* da espontaneidade de um sujeito pensante. Eis porque este *eu* não possui o mínimo predicado de intuição que, enquanto *permanente*, possa servir de correlato à determinação do tempo no sentido interno, como para a matéria serve, por exemplo, a *impenetrabilidade*, enquanto intuição *empírica*” (KANT, B 278). Toda questão que se pode levantar aqui remete a noção kantiana do que seja a *apercepção*, porque esta é ora consciência de si ora consciência de objetos (Cf. REGO, 2013).

teria saído pragmaticamente na *Antropologia*), a divisão da questão da psicologia do sujeito, que tinha seu plano traçado na *Crítica da razão pura*, entre “a alma, noção metafísica de uma substância simples e imaterial, o Eu penso, que é forma pura, e o conjunto de fenômenos que aparecem no sentido interno” (FOUCAULT, 2011, p. 23). E Foucault lida com o problema da relação entre o empírico e o transcendental, como condição-problema do homem empírico. A externalidade, desse modo, pode ser um avanço propositivo fenomenológico, da parte mesmo de Politzer, que coloca uma condição-problema do homem empírico, como sendo esse símile do “duplo empírico-transcendental” da interpretação já clássica de Foucault, como traço constatado no texto crítico de Kant, na “concepção crítica”, assim escreve Politzer, com todos os seus limites transcendentais, o limite de tempo e o limite de espaço para a intuição, e, também transcendentemente, para o conceito.

Na *Crítica dos fundamentos da psicologia*, Politzer notará que a ideia da anterioridade mesma do externo é mais fecunda na crítica da “psicologia racional”, realizada por Kant na *Crítica da razão pura*. Sobre a fenomenalidade do Eu, a questão implicará, no texto de Politzer, a negação de psicologias experimentais, introspeccionistas ou objetivistas, da psicofísica quantitativa, etc., dos problemas da psicologia do período clássico (c. 1900) (o que aparentemente estava de acordo com a tese de Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* – porém, somente superficialmente, já que Politzer é o maior crítico de Bergson e do bergsonismo e apresenta claras motivações contrárias a eles). Essa posição a favor de Kant determinará o aspecto principal do critério antiobjetivista de Politzer. Deste modo que, entendendo a experiência interna como problemática, Kant teria realizado uma crítica da “psicologia racional” (da tese do “eu numenal”), ou, como em outro contexto, do “idealismo material”, cartesiano, a que ele opõe o idealismo transcendental. Pode ser dito que Kant admite haver um sentido interno, mas isso não significa que essa representação no sentido interno possa ser matematizável – se é objetivável a despeito de não ser matematizável, eis uma questão polêmica. Se há ciência natural não matematizável, eis a questão que se tornou clássica. Nesse caso, (e é o mesmo em Kant segundo ROSIM, 2006) só há ciência da natureza se a ciência é matematizável, quer dizer, estruturada na intuição das formas puras, e há as ciências baseadas nas formas não puras da sensibilidade, *a posteriori*. Entretanto, Kant sustentara ser possível a psicologia, uma psicologia que não é a psicologia racional. Essa percepção teórica de Kant decorre, em todo caso, de “não haver hiato na experiência”, devendo a questão da intuição interna – uma intuição que não pode ser numênica, mas que se

expressa em uma proposição empírica indeterminada – implicar uma outra questão prévia e mais produtiva sobre a estabilidade de fenômenos numa estrutura transcendental<sup>24</sup>. Desse modo, deve-se julgar que não há na experiência interna nada de que se pudesse realizar uma ciência, menos ainda de que fosse ciência experimental, já que o Eu não se isola como objeto; representa-se, mas não se isola como intuição de coisa. Politzer afirma, em *Crítica dos fundamentos da psicologia* (c. 1928), que a psicologia do final do século XIX e começo do XX consagra a hipótese da vida interior porque, justamente, compreendeu mal essa crítica kantiana. De fato, o problema se apresenta mais ou menos assim: como afirmar a experiência interna do Eu se a norma transcendental básica da crítica da razão, a de que há correlação entre o que quer que seja interno e experiência externa no sentido que somente há conhecimento de experiência, implica assumir como contradição o “Eu existo”, que não aparece no fenômeno? Teriam naturalmente se apresentado dificuldades. Assim, por exemplo, quanto à categoria de Modalidade (a coisa ou é possível, ou real, ou necessária), que “experiência” há do “Eu existo”? O Eu então é anterior a qualquer aplicação categorial? E se ele é sujeito do tempo como sentido interno, qual sua realidade? A hipótese da vida interior permaneceu, segundo Politzer, pela má compreensão da crítica de Kant. Politzer determina todas as suas teses a partir do pressuposto de que a vida interior não pode ser objeto da psicologia. Pode ser que Kant não teria ido tão longe, mas é esse deslocamento que produz Politzer, no sentido de sustentar que um Eu permanente não existe como realidade da alma-substância. De fato, é simples ver que o problema da realidade do Eu vale, pois, nos termos comuns de qualquer pronúncia sobre o tema, entre a contradição de uma proposição do tipo “Eu existo” e outra de que o Eu não aparece no fenômeno e não se lhe aplica nenhuma

---

<sup>24</sup> “Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de *permanente* na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente. Por conseguinte, a percepção desse permanente só é possível através de uma *coisa* exterior a mim, e não pela simples *representação* de uma coisa exterior a mim. Consequentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo; portanto, também necessariamente ligada à existência das coisas exteriores a mim, como condição da determinação de tempo; isto é, a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim” (KANT, B 276). Vê-se a solução da questão clássica que opunha realismo e idealismo; a solução é via transcendentalidade das condições e correlação necessária sujeito-objeto. Formula Pedro Costa Rego sobre a paradoxalidade da empresa: “Trata-se de mostrar que a consciência que o sujeito tem de si mesmo e de seus estados subjetivos, que se expressa na proposição ‘Eu penso’, pressupõe o conhecimento de estados de coisas objetivos distintos dele” (2013), apesar de problemas que este articulista encontra já mesmo nessa expressão resumida e geral do empreendimento de Kant sobre essa problemática da realidade-irrealidade do eu.

categoria. A ideia da psicologia racional de Kant tem significação no sentido dos complementos problemáticos da reflexão à crítica da razão, e não com a teoria das categorias exigente das condições da estética transcendental<sup>25</sup>. Então há o problema (eterno e) dialético de sua realidade, que é tema também na dialética transcendental, no que se refere à totalidade comunicante da existência das almas (Deus) e o objeto-substância alma simples. No que se refere ao momento neokantista do último terço do século XIX e o primeiro terço do século XX, sobreviveria a noção de haver ainda, se não o realismo da consciência, “fenômenos da alma”; tese historicamente mal elaborada, segundo Politzer, que consagra ideologicamente a hipótese da “vida interior”, pela desatenção quase geral – mas mais especificamente na obra de Wundt (fundador da psicologia “científica”) – à crítica kantiana da psicologia racional. E Kant, na *Crítica da razão pura*, refutou os caracteres substancial, portanto causal, e modal do objeto de uma psicologia racional (ROSIM, 2006). Vida interior no neokantismo, ou, pelo menos, os “fenômenos da alma”, seriam, enfim, objetos da ciência psicológica nos cinquenta anos anteriores a Politzer; Wundt ainda fazia o recurso à introspecção baseado nessas hipóteses, ele que era o principal teórico da psicologia desse contexto, fundador da psicologia científica. Mas o “Eu penso”, na obra fundamental de Kant, é, antes, a condição de possibilidade da determinação de qualquer objeto, tendo validade lógica (problemática) sem verdade ontológica (sem intuição da existência)<sup>26</sup>. A identidade do

---

<sup>25</sup> Sobre a contradição da abordagem de Kant, essa é a recensão de Rego na *Crítica da Razão Pura*, que facilita a uma visão de conjunto do tema (suficiente no que diz respeito à abordagem, neste primeiro capítulo, dos pressupostos): “Considerando em conjunto o texto da Refutação e sua reelaboração na nota do Prefácio B, a argumentação se desdobra nos seguintes passos: (i) na medida em que tenho consciência dos meus estados internos, identifico-os como ocupando posições temporais determinadas, que fazem da ‘consciência empírica da minha representação’ (BBXLn) uma ‘consciência empírica da minha existência’ (loc.cit) determinada; (ii) as posições temporais dos meus estados, e com isso minha existência, só podem ser determinadas relativamente a algo de permanente; (iii) nada há de permanente ‘em mim’ capaz de desempenhar o papel de contraponto fixo da sucessão temporal de meus estados internos. Toda suposta ‘representação permanente [em mim] (...) pode ser muito variável e mutável (...), mesmo as representações da matéria’ (BBXLIn). É bem verdade que a consciência intelectual da minha existência na representação Eu sou apresenta-me como um Eu permanente. Todavia, não desempenha a função de conferir determinação às posições temporais de meus estados internos porque não é consciência intuitiva e, por conseguinte, não se representa o Eu permanente como determinado em sua existência; (iv) conclusão: a consciência que tenho das representações do meu sentido interno só é possível pela existência de um permanente externo extra-representacional” (REGO, 2013).

<sup>26</sup> Para maior rigor hermenêutico, cf. Kant B 422: “A existência não constitui ainda, neste caso, uma categoria, já que esta não se refere a um objeto dado indeterminadamente, mas a um objeto do qual possuímos um conceito e queremos saber se está posto também fora deste mesmo conceito. Uma percepção indeterminada apenas significa aqui algo real, algo dado ao pensamento em geral, algo que por conseguinte, não se dá como fenômeno, nem tampouco como coisa em si (númeno), mas como algo que existe realmente e que é designado como tal na proposição ‘Eu penso’. Tenhamos presente que, ao qualificar de empírica esta proposição não quero dizer que o eu constitua nela uma representação empírica. Ao contrário, é uma representação puramente intelectual, já que pertence ao pensamento em geral. Contudo, não haveria lugar

“Eu penso” com o “Eu existo” era, então, uma proposição empírica que se expressava na forma de uma “intuição empírica indeterminada”, uma existência que precede a experiência no tempo, e ainda não constitui uma categoria. Haveria uma dupla suposição referente, por um lado, à unidade sintética (Eu), e, por outro lado, à intuição sensível do diverso da experiência. O empírico aparecia nessa descrição como “condição de aplicação ou uso da faculdade intelectual pura” (ibidem) determinando um tipo de correlação transcendental de modo algum transponível entre sujeito e objeto, intuição e conceito. Porém, se se volta a atenção ao sujeito e a sua forma interna, como podemos conhecê-los<sup>27</sup>? Rosim formula desse modo a questão:

Afinal, a lição da Dedução Transcendental era a de que o ato de síntese (“eu, como inteligência e sujeito *pensante*”), podendo ser conhecido como fenômeno, tal como se aparece (“objeto *pensado*”) e não como é em si mesmo, deve, contudo, ser algo à parte do dado na intuição, portanto, outra coisa que não um fenômeno (ROSIM, 2006, p. 23).

O ato de síntese intelectual (própria ao Eu) é algo à parte do dado na intuição. Haveria, assim, uma tensão interna à *Crítica da razão pura*, entre a postulação de uma intuição não sensível (eu numenal) e a teoria do conhecimento da experiência em geral. A representação contínua de um Eu penso (ver §16) que acompanha todas as outras representações é um índice do que Kant posteriormente determinou na redação da mesma *Crítica da razão pura*.

Se temos mesmo a impossibilidade da psicologia racional, por outro lado, segundo Rosim, Kant reserva um espaço na arquitetura do seu sistema, que previa uma Antropologia prática, que por motivos teóricos vai se expressar particularmente numa *Antropologia do ponto de vista pragmático*, para a psicologia empírica<sup>28</sup>. Kant reserva

---

para o ato do ‘Eu penso’ sem alguma representação empírica que subministrasse a matéria do pensamento; o empírico é apenas a condição da aplicação ou uso da faculdade intelectual pura”.

<sup>27</sup> Aqui há de se concluir uma diferença para Kant entre o conhecer e o pensar, o Eu pode ser objeto do pensar mas não tem uma intuição a que corresponda determinada, não se conhece. A distinção é entre o entendimento e a razão, cabendo à razão o pensar.

<sup>28</sup> “Portanto, a *Antropologia*... não seria, propriamente, um tratado sobre a natureza das faculdades humanas (como percepção, memória, imaginação, etc.), mas do uso que o homem faz dessas faculdades para atingir seus fins por meio de ações animadas de uma *vocação* para a liberdade. Uma ‘Antropologia completa’, tal como anunciada na ‘Arquitetônica da Razão pura’, seria retomada nesta obra como abrangendo o campo do que o homem, como ser de livre atividade, ‘faz, pode e deve fazer dele mesmo’” (ROSIM, 2006, p. 42). Como objeto *a posteriori* de que se faz a experiência, cabe o objeto da psicologia empírica no quadro maior de uma *Antropologia*.

um espaço na arquitetura à antropologia e assim para a psicologia empírica<sup>29</sup>. Nesse quadro a ciência psicológica é *a posteriori*, nesse quadro que Politzer estaria nos antecedentes. É nele, por hipótese, que se situa a posição antecedente à psicologia concreta de Politzer, que, portanto, só poderia ser uma ciência *a posteriori*.

Do ponto de vista da definição *material* de natureza, não se descarta a possibilidade de considerar a psicologia empírica como uma *Teoria histórica*, isto é, como levantamento de fatos sistematicamente ordenados (sistema de classes ou coisas da natureza particular segundo similitudes ou uma exposição sistemática dessa natureza em diferentes tempos e lugares). Mas também se julga que ela nunca poderá chegar ao estatuto de ciência da alma ou a uma teoria psicológica experimental. A questão de saber se seria possível constituir a psicologia como Ciência da natureza (isto é, segundo uma parte pura de fundamentos apodícticos e pela construção de seus conceitos por meio da representação do objeto em intuições *a priori*), Kant responde pela negativa, dado que a matemática não seria aplicável “ao sentido interno nem a suas leis” (ROSIM, 2006, p. 34).

A *Antropologia é pragmática*, significando isso que a definição prática de Kant da Antropologia tem que ser pragmática, quer dizer, seu objeto é definido pela vocação de liberdade do homem, e não pela substancialidade de sua alma – podem-se verificar desse modo vários aspectos da definição pragmática da Antropologia em consonância com a “experiência dramática”, sendo essa a determinação de experiência que é própria ao homem, ao mundo humano como objeto da psicologia. Importam as técnicas humanas do drama, assim como os caracteres relativos ao profundo do homem, quando se considera a insuficiência explicativa pela mera regularidade, regularidade que é superada pela técnica referida. Politzer, assim, consoante a Kant, está definindo que o objeto da psicologia é *a posteriori*, já que ela é bem uma *ciência empírica*. E, de fato, como já foi notado na introdução, três critérios críticos, consoantes à aposterioridade, enunciariam para Politzer as condições de possibilidade da psicologia como ciência, ou dariam conta da totalidade da questão da possibilidade da ciência psicológica – os quais eram subentendidos pelos psicólogos clássicos, sem, entretanto, serem atendidos em um mesmo sistema. Vale a pena reanunciá-los, para a comparação com Kant.

---

<sup>29</sup> Para uma perspectiva diferente, ver artigo de Leopoldo Fulgêncio, O LUGAR DA PSICOLOGIA EMPÍRICA NO SISTEMA DE KANT.

1) a psicologia deve ser uma ciência *a posteriori*, quer dizer, o estudo adequado de um grupo de fatos; 2) deve ser original, isto é, estudar fatos irreduzíveis aos objetos das outras ciências; 3) deve ser objetiva, em outros termos, deve definir o fato e o método psicológicos, de tal forma que sejam, de direito, universalmente acessíveis e verificáveis (POLITZER, 1998, p. 182).

Como dizia Politzer: “as psicologias introspeccionistas sacrificaram a terceira condição e as objetivistas, a segunda, isto é, na medida em que uns conseguiam salvaguardar o caráter puramente psicológico do objeto da psicologia, retiravam-lhe toda realidade científica; enquanto os outros só conseguiam pôr na base da psicologia fatos reais, sacrificando a *própria* psicologia” (ibidem, p. 183). Desse modo, procurava-se “resolver o problema inventando ou introspecções ou objetividades inéditas” (ibidem). Introspeccionistas e objetivistas não atendem ora a um ora a outro dos três critérios, o que reflete no uso da primeira condição. Inventam-se ou objetividades ou introspecções inéditas e isso implica o/ e depende do/ caráter ideológico da ciência psicológica do período. Ao tomarem-se os parâmetros das ciências da natureza, e as do espírito, a psicologia tem que apresentar então descobertas inéditas, que não são, contudo, rigorosamente descobertas, porque não se definem senão a partir de fundamentos objetivistas e introspeccionistas que não partem da consideração dramática dos indivíduos concretamente dados. Politzer assim vê, no problema metodológico legado da psicologia clássica, causas e consequências ideológicas, o que fazia com que os psicólogos se dessem objetos tais como “vida interior”, “fisiologia das sensações”, etc. Causas ideológicas impediram de observar os critérios subentendidos e projetaram os tais objetos. O caráter histórico desses objetos é inegável e teve necessidade. A crítica dos fundamentos da psicologia é uma crítica da “ideologia psicológica”. Esses objetos ideológicos, entretanto, como ideológicos, têm a resistência determinável de objetos que se modificaram na história da psicologia até então. Logo, podemos dizer que o projeto de uma crítica dos fundamentos da psicologia, então, se volta ele todo contra a “ideologia psicológica”. Retomando, então e para estender ao mesmo tempo que concluir o argumento: a importância da crítica de Kant à psicologia racional para Politzer se deverá a dois pontos referentes à psicologia clássica (c. 1870-1920), a abstração psicológica e o realismo psicológico, que são outras versões da psicologia da alma, agora atualizadas no debate falso dos psicólogos, que relegavam o

“conhecimento prático do homem” à “forma humilhante da literatura”<sup>30</sup>. E é bem o ponto que assinalamos sobre Kant que Politzer diz ter sido passado por alto.

A crítica kantiana da “psicologia racional” deveria ter arruinado definitivamente a psicologia. Poderia ter determinado imediatamente uma orientação para o concreto, para a verdadeira psicologia que, sob a forma humilhante da literatura, foi excluída da “ciência”. Mas a *Crítica* não produziu esse efeito. Ela certamente eliminou a noção de alma, mas, por ser a refutação da psicologia racional apenas uma aplicação da crítica geral das coisas em si, parece que o resultado, para a psicologia, foi um “realismo empírico”, paralelo ao que se impõe à ciência depois da ruína da coisa em si. Como a interpretação corrente não retém a ideia extraordinariamente fecunda da anterioridade da experiência externa à experiência interna, para reter apenas o paralelismo, a *Crítica da razão pura* parece consagrar a hipótese da vida interior. O velho estoque da psicologia pôde sobreviver, e é sobre ele que se abateram as exigências em voga no século XIX: experiência e cálculo. Começa, então, a lamentável história, o *Carmem Miserabile* (POLITZER, 1998, p. 44-45).

Como resultado do desaparecimento da coisa em si, sobrevive, segundo Politzer, um realismo empírico, especialmente em Wundt, consequência da má interpretação da crítica do objeto da psicologia racional em Kant. Pode-se defender a perspectiva da psicologia clássica, assim, de um único modo, qual seja, afirmar que o realismo empírico não é a mesma coisa que o desaparecimento da coisa em si no discurso, e que o problema de Kant não é com o realismo empírico, mas com o realismo metafísico. Há tremenda ambiguidade aqui, e não pretendemos discuti-la, a não ser notar que Kant talvez não tivesse problema com o realismo psicológico. Pode ser assumida a simples proposição de que o neokantismo da “psicologia clássica” pretendia que a psicologia empírica era possível. Para Politzer, a crítica kantiana desautorizara a objetivação da vida psíquica e o realismo empírico, por sua vez, implicara abstração, quer dizer, a assunção de potências abstratas, a despeito da intencionalidade do indivíduo, que não pode ser coisa, nem feixe de funções (ver adiante).

Desse modo, chegamos a um tema central do repertório de Politzer. O que é “Abstração”? – nome comum dos procedimentos clássicos, conceito principal contra o qual o “concreto” da psicologia concreta se volta. (O relato objetivo em primeira pessoa inaugura a psicologia concreta, a despeito de o “eu” ser interpretado pela psicologia clássica como feixe de processos que têm seus nomes abstratos correspondentes). A

---

<sup>30</sup> Sobre isso, ver abaixo o comentário sobre o *praktische Menschenkenntnis*.



melhor explicação provisória que podemos dar do que Politzer quer dizer na crítica do realismo e da abstração é essa que nos apresenta Prado Júnior, em termos da gramática dos pronomes pessoais, e essa afirmação está respaldada no texto da *Crítica dos fundamentos da psicologia*, onde encontra a sua dialética completa, até a sua dissolução.

É bem uma oposição gramatical que parece subentender a oposição fundamental da epistemologia de Politzer, que contrapõe a Física, como narrativa na terceira pessoa, à Psicologia, como narrativa na primeira. Entre uma ciência e outra, não haveria lugar lógico-gramatical para uma ciência que circunscrevesse *objetivamente* a esfera da subjetividade (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 38).

O realismo é uma confusão entre a física e a psicologia e, assim como a oposição entre o subjetivo e o objetivo, se expressa em duas pessoas possíveis do que seu discurso mistura. Para Politzer não é possível circunscrever o subjetivo objetivamente. O erro do realismo é objetivar o subjetivo. Podemos acrescentar, o erro de Bergson é, também, subjetivar o objetivo. O abstrato, por sua vez, é consequência da descrição geral taxionômica dessa “realidade”, a alma, é o separar do indivíduo concreto as determinações que se lhe consideram próprias, dispondo-as, então, em classes (como “sentimento”, “vontade”, etc.), a despeito do ato compreensivo próprio ao sujeito; mais ainda: não é questão para Politzer o simples destacar do indivíduo, mas é ausência do indivíduo que ele repara na obra de Bergson, por exemplo. A psicologia devia ser de uma primeira pessoa que relata, como destacamos em relação ao sonho individual como fato psicológico. Ele co-responde a uma singularidade vivida, mesmo sem ser racional, isto é, não determinado como realidade de um sujeito/alma, nem é objetivo, de modo que correspondesse à linguagem em terceira pessoa/objeto – como é explicado na *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Novamente aparece a questão do indivíduo como um excessivo sistemático, em Bergson, que nele não é a singularidade irreduzível; então, esta singularidade, em Politzer, vale como “concreta”, que, por assim dizer, dribla a reificação dos polos objetivo e subjetivo a que o bergsonismo condena a psicologia à guisa de torná-la “concreta” – e conduz à dissolução da psicologia abstrata clássica.

Mas, antes de uma definição mais clara da “abstração”, do “formalismo” e do “realismo”<sup>31</sup>, tentemos passar do primeiro ao segundo comentário do primeiro tópico

---

<sup>31</sup> A definição de Osmyr Gabbi desses três termos contribui ao entendimento: “A psicologia clássica, segundo Politzer, transforma os acontecimentos vividos pelos homens em processos que ocorrem no interior da mente – realismo –, processos em seguida substantivados – abstracionismo – e tratados como

temporal proposto – do kantismo de Politzer para o tema da “ontologia revolucionária” – a fim de observarmos ainda os pressupostos (que, de algum modo, disporão os elementos positivos que devem ser elencados). A hipótese conectiva se refere à dependência dos argumentos politzerianos do criticismo kantiano, no que diz respeito à crítica da psicologia racional, e aos paralogismos abordados na dialética transcendental, que desembocariam (mesmo se se considera uma mudança de planos por parte de Kant quanto ao significado da antropologia) na implicação do significado ainda propriamente antropológico da psicologia. Significado antropológico que sucederia da crítica da psicologia racional, mas se aplica como uma vertente da psicologia empírica, em parte no sentido da possibilidade que Kant abre para a psicologia como *teoria histórica* (cf. ROSIM, 2006); do criticismo das teses da consciência, e da busca, em verdadeiros atos subjetivos não abstratos, dos verdadeiros fatos psicológicos, poder-se-ia ir a um contexto histórico que necessita da crítica do idealismo (ou da posição absoluta da idealidade), da crítica da ideologia francesa (bergsonismo incluído), do espiritualismo, do materialismo tradicional, etc., em busca da matéria nova e verdadeira de uma nova filosofia e de uma nova ciência psicológica. É neste sentido que as noções dos antecedentes podem ser articuladas ao projeto de psicologia concreta. Sobreviveria o critério antiobjetivista na questão politzeriana sobre o sujeito histórico, na “Introdução” à *L’Esprit*, escrita um pouco depois das recensões aos dois neokantistas. Poderia ser dito que a tese de uma inflexão de Kant para Marx é artificial, tendo em vista o sentido de um percurso filosófico marcado pela questão do sujeito histórico. No entanto, trata-se de uma tese que serve à verificação do sentido do percurso de Politzer, e em que este argumento aqui se apoia, na medida em que visualizamos em seu texto para *L’Esprit* a apresentação filosófica da natureza de um *Eu*, que vai do transcendental ao empírico, em situação histórica e remetido a sua unicidade “humana”. Nos termos de Politzer:

[...] a descoberta do “Eu” teórico, cujo ato é o pensamento, subverte a noção “homem”. A ideia idealista destrói os gêneros aristotélicos, os gêneros impessoais e justapostos; ela destrói essa noção de pensamento impessoal e sem sujeito, que seria um pensamento *que é terceira pessoa*. A ideia idealista é a descoberta do “Eu”. O pensamento é primeira pessoa, os gêneros não são mais *justapostos*, eles têm uma direção, centrífuga; eles irradiam do “Eu”. E esta ainda é apenas uma determinação imprecisa, pois que eles são precisamente os *atos* desse

---

classes de fenômenos psíquicos em que se perde toda significação individual – formalismo” (GABBI JÚNIOR, Prefácio in POLITZER, 1998).

“Eu”. E, desta forma, o gênero “homem” desaparecerá também. Deverá ter o mesmo destino do “gênero pensamento”: tornar-se-á sujeito, do qual é ilegítimo sair, *ele se transformará no “Eu” cujo ato é a Vida*. Mas não se trata da vida lógica, nem psicológica, e nem mesmo ainda biológica, trata-se da vida *humana*, na medida em que precisamente ela é *humana*, e não *objeto de ciência*, seja qual for o ponto de vista, mas sim *um ato*, isto é, primeira pessoa. O “gênero Homem” tornar-se-á, portanto, um *universal concreto*, o “eu” da vida do homem (POLITZER, 1978, pp. 35-36).

Essa apresentação é antes de tudo *humana*, mas está implicada na apresentação idealista do Eu como modo da “invasão” do ontológico no lógico – de maneira a expulsar a ontologia dos gêneros aristotélica –, ou ainda, o texto exhibe a falta radical, no seio do simbolismo narrativo epistemológico, de uma ontologia do ser no mundo do sujeito, afirmando uma significação humana e concreta do ilimitado dos atos do Eu epistemológico, que vai do transcendental ao empírico, em situação histórica. Para a filosofia, de qualquer maneira, a “invasão” referida determina uma das forças do “idealismo” segundo Politzer. Essa peculiar solução fichtiana, com o despontar desse “Eu”, “o gênero Homem” como totalidade material contraescolástica, solitário de Deus, nesta “Introdução” à *L’Esprit* (em 1926), deverá ter consequências, então, sobre como é colocada a questão a respeito do sujeito histórico, influenciando na crítica da psicologia, na medida em que Politzer propõe entender o Homem histórico a partir da sua materialidade e sua solidão. Nesse sentido, o enveredamento pela psicologia colocará o conceito de Homem na dimensão da realidade na qual precisamente o homem é, enquanto ser mesmo material, e direciona o esvaziamento dos elementos abstratos de que a psicologia dotava o indivíduo. Politzer, então, é um marxista que se pergunta pelas condições subjetivas que são necessárias a um processo revolucionário; questão, aliás, típica do início do século, necessária tendo em vista o preconceito economicista do marxismo, que prevalecia entre os comunistas. Nesse sentido, o recurso a Kant é uma revisão do criticismo, frente, em primeiro lugar, ao neokantismo da época, e, em segundo lugar, ao marxismo vulgar; recurso com o qual Politzer objetiva dar conta dos aspectos subjetivos do processo histórico.

Baseando-nos nessa singularidade da vida humana e passando ao terceiro comentário, podemos dizer que a questão principal, em relação à crise espiritual do tempo, é que a época filosófica é escolástica, abstrata no sentido de uma escolástica. Se, naquele momento, alguém tomasse para si a tarefa de recolher o conhecimento coletivo filosófico da Europa agonizante, só poderia ver a crise. Politzer parte bem exatamente

dessa impossibilidade da filosofia de seu tempo. Ele inaugura o texto da “Introdução” colocando um critério geral que ninguém negaria: “A vida espiritual necessita de uma matéria da qual se nutrir; a filosofia necessita de uma matéria real para ser válida diante do espírito” (POLITZER, 1978, p. 21). Veem-se os problemas da vida filosófica e da vida humana como devendo corresponder-se. A simples constatação bibliográfica do tempo exhibe todo o trauma espiritual da época, e é somente isso que Politzer teve a coragem de fazer. “Coragem”, aliás, é o termo exato para remeter a Politzer nesse contexto, pois que assumiu, a partir daquele critério aceito, a tarefa de descrições específicas, ou notas, da escolástica do tempo. “Estas apreciações não nos são particulares; tentamos exatamente formulá-las de forma vaga, tal como se encontram entre muitos de nossos contemporâneos. É o relatório de uma situação *real*, quase uma constatação bibliográfica” (ibidem, p. 26). A realização da filosofia lhe parece de natureza dispendiosa, sem proporção entre trabalho e resultado, “[...] também no domínio do espírito, da mesma forma que no da natureza, as obras reais supõem um formidável desperdício prévio” (ibidem); o que justifica até mesmo que não dela se ocupem com seriedade alguns – a pauta assim era um disfarce para a busca de segurança institucional, até valendo a troca da autenticidade por essa segurança. No problema de sua gestação institucional os rituais filosóficos encontravam em oco, em último caso, a matéria, a qual a história da filosofia de algum modo fornecia, mas, nota Politzer: “[...] tivemos todos a impressão de que, uma vez recobrado o que nos precedeu, uma vez que tomamos conhecimento da história dos maiores entre os nossos predecessores, não nos restava mais nada” (ibidem). Também sobre o que faziam os filósofos dos campos externos, artes, ciências, para Politzer parecia joguete (*jouet*). Especialmente mimetizam-se o rigor e o experimentalismo das ciências da natureza. Politzer foi tradutor de Schelling, conhecendo, também, muito bem os riscos das modas; haveria de ver o que ele enxergou em Schelling. Mas, veja-se, da aptidão material deste idealista alemão, não sobrava nada; e nem o confronto com as ciências era em vantagem da disciplina filosófica; a língua pura, a necessidade terminológica, etc. eram já tudo contingência, a filosofia analítica também um joguete.

O impulso tomado pelas ciências naturais do século XIX determinou entre os filósofos um medo horrível do futuro. Todos tinham (e têm ainda) a impressão de que o primeiro sábio a aparecer, por medíocre e modesto que fosse, poderia *refutar* facilmente as maiores teorias de um gênio como Schelling; acreditavam, portanto, que para salvar a filosofia era preciso assimilá-la às ciências; era necessário fazer da filosofia uma

ciência especial, dar-lhe um método e, dessa forma, rigor científico (ibidem, p. 27).

Esse é o contexto escolástico, a principal coisa em comum às tendências do século XX era um fetiche linguístico, quando se relacionavam o conhecimento objetivo e o desenvolvimento da lógica. O cenário inclui todas as filosofias europeias, mas ele se deterá naqueles que tentaram a ruptura com a metafísica, não nos que se assumem como metafísicos.

Não falarei da metafísica encarada como ciência, da metafísica experimental. Pois aqueles que emitiram essas teorias foram pouco positivos, quando desejaram sê-lo em excesso [Car ceux qui avaient émis ces théories, voulant être trop positifs, ne l'étaient pas assez]; acreditavam que o rigor científico era algo mecânico e que qualquer aprofundamento era exagerado, que o simples conformismo aos caracteres exteriores das ciências exatas era suficiente para atingir uma grande revolução no domínio do espírito. Mas quero falar daqueles que desejavam introduzir na filosofia os hábitos dos sábios, reunir os conhecimentos filosóficos e sistematizá-los, estabelecer um vocabulário *ne varietur* e definir uma arte de tal ordem que, diante de uma dificuldade, seria suficiente dizer, como já previra Leibniz: *calculemos* (ibidem).

Um vocabulário invariante, que depois conduzirá à tese de que ele mesmo é impossível. Os problemas assim eram todos terminológicos.

Sim, esses senhores partiam da ideia de que no fundo de todos os problemas havia equívocos terminológicos e que uma vez bem estabelecida a fixidez terminológica, desapareceriam os problemas: com o que julgaram toda a filosofia segundo eles próprios e nem sequer notaram que essa teoria, facilmente aplicável *aos pequenos*, não era de forma alguma válida no que diz respeito *aos grandes* (ibidem).

Na França, em especial, os rituais estavam em desproporção com a matéria de estudos. Sabe-se que um sistema universitário depende dentre outras coisas de conteúdos positivos para serem transmitidos em toda a cadeia do sistema educacional. Politzer não se atém a isso justificadamente, mas a ele sim impressiona a falta da matéria no sentido do que é necessário à “vida do espírito”. Mas não nos enganemos, Politzer a nota, no sentido da própria experiência histórica dos desdobramentos dialéticos dos conteúdos filosóficos, é que para ele a era escolástica é quase que tão-somente formal.

Paira sobre toda a filosofia francesa o programa da aula de filosofia; não se conhecem outros problemas e não se concebe que eles possam ser colocados de outra forma: a reflexão filosófica que parte desse

programa nele se fecha e a ele retorna sempre; Bergson é seguramente o mais ilustre exemplo desse gênero (ibidem, p. 28).

A lista de todos é a tábula rasa da filosofia institucional. Não nos alongaremos aqui mais sobre o tema.

Portanto, todos aqueles que nos cercam, racionalistas, intuicionistas, bergsonianos ou antibergsonianos, idealistas, pragmáticos, neokantianos, neo-hegelianos, neo-realistas, realistas críticos e, com eles, todos os filósofos que brincam com a arte, com a ciência ou com a religião, todos pertencem à mesma categoria, são os *filósofos sem matéria*. Parecem pertencerem todos à mesma escola: *a escolástica contemporânea* (ibidem).

Tomada aqui, a ruptura com toda e qualquer escolástica é o signo maior do “rumo ao concreto”.

Há então um argumento mais amplo de Politzer sobre a escolástica do tempo, que serve de base de outros mais específicos, e usaremos ainda duas de três chaves da obra: a crítica do bergsonismo, a crítica dos fundamentos da psicologia, sendo a terceira a chave da leitura das falsificações nazi-fascistas no contexto geral da década de 1930 (deverá ficar para outro registro, ou em outra anotação sobre a história). A questão histórico-teórica que colocamos em relação à crítica da escolástica é aquela sobre por que Politzer faz, a partir dela, transcorrer uma crítica da psicologia, por que se lança como crítico da ideologia psicológica, e se seus textos de combate dentro da Resistência desdenham de fato toda a produção anterior. Nesse caso, no foco da crítica da escolástica e da crítica da psicologia, o eixo pode ser dado pela crítica à “fachada filosófico-psicológica” do bergsonismo, daí a centralidade dessa crítica, que de fato muda de teor nas suas últimas páginas, acusando a cosmovisão de época, a escolástica, e o papel de Bergson junto à imprensa de domesticados. O problema epistemológico-psicológico de fundo implicava já uma dimensão ético-política. De fato, Politzer escreve o panfleto anti-Bergson em geral como clara demonstração de inconformismo com o “premiado” espiritualismo bergsoniano, uma tendência dominante do primeiro terço de século na França. Sua posição naquele panfleto será, então, uma crítica à “abstração”, abstração da tentativa bergsoniana de contato com o absoluto, que sustentava a psicologia de Bergson, ou crítica à tentativa de fazer da abstração o principal impulso filosófico, enquanto intuição interna e descrição geral do “concreto”, o que daria à filosofia e à psicologia de Bergson ares de autoridade, mas causa uma força inaplicável a qualquer experiência não falsificadora do

concreto, portanto sendo uma filosofia e uma psicologia de uma ética impossível. A crítica ao bergsonismo é um dos momentos de um argumento que vai ser de novo progressivamente mais amplo, e que implicou o abandono do projeto de psicologia concreta – já que em relação ao concreto Politzer estará mais do que antes imerso nele. Estas hipóteses também podem ser expressas no sentido de mostrar como Politzer teria realizado duas negações determinadas da ideologia, uma mais radical que a outra, que vale para a “psicologia de laboratório”, a “psicologia da vida interior”, ou seja, para toda “psicologia clássica”, mas que vale, sobretudo, para o combate contra os ideólogos colaboracionistas e fascistas. O “abstrato” na obra de Bergson, grosso modo, vai ser o objeto-resultado de um impulso da “filosofia mistificadora” que ela representa. Ele é especificado nos vários aspectos da filosofia e da psicologia bergsonianas. A respeito da teoria bergsoniana da liberdade, que seria comum à metafísica e à psicologia, e que é uma especificação tão central como outras, vejamos abaixo a passagem, tão central para nós que voltaremos a citar, de Politzer (agora do panfleto contra Bergson):

E é isso que nós podemos verificar agora sobre a teoria bergsoniana da liberdade. A abstração do problema tradicional consiste em conceber a liberdade sobre o plano cosmológico. A liberdade vem a ser uma questão de debate entre o homem e a natureza, e é ao determinismo das leis da natureza que se opõe a liberdade humana. O homem recebe movimento da matéria e lhe restitui movimento. É sobre a passagem do movimento ao movimento que se põe o problema da liberdade: deve-se explicar como movimentos livres podem se inserir na determinação rigorosa de movimentos da matéria. Mas a abstração é evidente. Para que a ação humana possa aparecer como de um movimento que se restitui à matéria, é preciso se colocar do ponto de vista que seja o mais formal, fazer abstração da vida humana concreta e do fato que a ação não é senão um segmento desta vida. E, no fundo, não é a liberdade do *homem* que se quer estabelecer, mas a liberdade de uma coisa, quer dizer, de um movimento (POLITZER, 1946, p. 70).

O mesmo problema do “fundo” metafísico ou natural se reproduz na crítica das escolas clássicas. Desse modo, coincidem, em nossa apresentação, as perspectivas do autor sobre as escolas históricas e as escolas oficiais de sua época, e devemos vislumbrar a psicologia positiva concreta que ele propõe. No argumento geral cabem as escolas históricas e as da época, em crise de dissolução.

A dissolução existiu porque a psicologia clássica, não somente a bergsoniana, e mesmo a psiquiatria da época não eram mais científicas do que a própria psicanálise. Cedo, Politzer saiu em defesa das novidades da psicanálise e do seu “homem inconveniente” – aqui não há mais ou menos cientificidade. Ele dizia no texto *Le mythe*

*de l'antipsychanalyse*, já nas conclusões: “Uma verdade se desprende da luta contra a psicanálise: *os adversários radicais de Freud não estão em posse de nenhuma verdade científica que possa justificar sua atitude*. Esta atitude não tem portanto nada de racional. Não é mesmo a ciência ou *uma* ciência, nem mesmo um *saber* qualquer que se exprime por suas objeções... A psicanálise é talvez falsa de fato e sem que nada dela possa ser salvo. Mas adversários como M. Blondel são incapazes de demonstrá-lo. Os movimentos científicos têm sua duração; após ter dispendido ‘sua juventude’, eles continuam a viver modestamente da vida da ciência ou morrem em um impasse. E a psicanálise é um movimento hoje cheio de vida” (POLITZER, 1969, p. 47). Politzer começa, então, como defensor da psicanálise; seu movimento até o materialismo dialético não se opõe, pois, à psicanálise como “burguesa” simplesmente. A Politzer sempre interessa o que há no seu tempo de concreto. De modo que a denegação por muito tempo é relativa; e somente mesmo pelo fato de ter havido um contexto político que exigiu mudanças de posição que Politzer abandona a discussão da psicologia. A tentativa da psicologia concreta é tentativa de um novo influxo, como vemos a seguir.

Desse modo que outros textos de Politzer saídos alguns anos depois, publicados na *Revue de psychologie concrète*, 1928-1929, sob sua responsabilidade editorial, e redigidos com o mesmo espírito crítico, buscam lidar com problemas ligados ao desenvolvimento de uma “psicologia concreta”. Tratava-se de uma explícita luta contra as instituições da psicologia clássica. A saída filosófica de Politzer, em último caso, como dissemos, foi a opção pelo materialismo histórico como teoria contrária às diferentes perspectivas institucionais da época baseada em uma força material real, a política. A teoria, por sua vez, está toda documentada, e foi transitória, com um momento de inflexão radical em relação ao programa de psicologia concreta, em 1929, portanto. Veremos que foi um pouco antes que ele visualizara, em *Crítica dos fundamentos da psicologia*, as três indicações de saída para o atraso da psicologia (psicanálise, *Gestalttheorie* e behaviorismo). O projeto crítico na globalidade da sua proposta inicial, porém, foi abandonado, ou especializado, na mesma época em que adere ao Partido Comunista Francês. Na “Introdução”, publicada em 1926, o marxismo já era explícito, como vimos, e Politzer nunca deixou de ser esse crítico da ideologia vigente. A hipótese, mais detalhadamente, é a de haver duas negações determinadas da ideologia, uma mais radical que a outra. A primeira, baseada ainda em algumas tendências criticistas da filosofia kantiana, como a que é voltada contra Bergson e que também servira ao programa da *Crítica dos fundamentos da psicologia*; e outra, mais tarde, que nega toda a psicanálise e



continua a bater no bergsonismo, ou no que restava do bergsonismo depois da morte de Bergson, identificando, enfim, a psicologia concreta à psicologia materialista, se há mesmo esse momento, ou ao materialismo dialético. Essa é a nossa tese geral sobre a transição temática de Politzer. Quanto a esses momentos, acostumou-se a interpretar as mudanças de posições de Politzer em termos de uma crise epistemológica que teria uma culminância em 1929, época em que Politzer buscava colaboração para a *Revue de psychologie concrète*; diferenças notáveis entre as posições tomadas entre o primeiro e o segundo número dessa revista corroboram essa leitura. Como escreve Giuseppe Bianco, em uma interpretação que nos parece definitiva da questão das mudanças de posições:

Em julho de 1929, no segundo e último número da *Revue de psychologie concrète*, Politzer publica um artigo que testemunha o fato de que seu pensamento atravessa uma crise epistemológica: “Onde vai a psicologia concreta?”. Em questão nesse texto, as noções mesmas de “concreto” e de “drama” que enformaram até então sua pesquisa. É verdadeiramente com este artigo que Politzer passa da psicologia concreta ao materialismo histórico. Se a segunda parte do célebre panfleto que ele havia escrito em 1928, *La fin d’une parade philosophique: le bergsonisme*, estava já impregnado de marxismo, não é senão na primavera de 1929 que sua orientação parece mudar radicalmente. Um fosso com efeito separa este artigo publicado no último número da *Revue de psychologie concrète*, daquele que Politzer havia escrito em fevereiro, para o primeiro número desta mesma revista. Em fevereiro, Politzer, que sublinhava a importância do comportamentalismo para a crítica do conceito de vida interior e das noções de “processos mentais, de fatos espirituais e de fenômenos da consciência”, todas ligadas à tradição animista, esperava somente que a psicanálise conhecesse um “novo elã”, capaz de a fazer sair de seu “período de estagnação”. Cinco meses mais tarde, tudo mudou. A resposta à questão “Onde vai a psicologia concreta?” recebia no presente uma resposta clara: rumo ao materialismo histórico. Assumindo a nova equação *psicologia científica = psicologia concreta = psicologia materialista*, Politzer se faz sua autocrítica a fim de contrariar toda acusação de idealismo que poderia lhe ser endereçada. Ele se esforça em mostrar que os conceitos de “drama”, de “ato em primeira pessoa” e de “significação”, que a psicologia concreta utilizava, não tinham função senão crítica, e ele sustém que esses conceitos “se reencaixam”, em todo estado de causa, “no movimento materialista” (BIANCO, 2016, pp. 46-47).

Segundo Bianco, portanto, Politzer admite uma crise no seu sistema devida à sua tentativa de adequação epistemo-política da psicologia concreta, que deveu de alguma maneira se adaptar ao que ele aprendeu do materialismo dialético. É de se notar, então, que a crise da psicologia clássica encontra configuração crítica na obra de Politzer, mas na sua concepção crítica adveio nela mesma uma outra crise. Então, cabe, para realizar o

segundo tópico, sobre a *psicologia concreta*, o comentário aos aspectos transitivos e temporais das posições de Politzer, no caso dessa segunda crise, a qual é própria ao seu sistema da psicologia concreta.

A discussão terminológica é fundamental nos *Écrits* de Politzer, e eles têm, de fato, de um lado, marcações mais gerais e, de outro, marcações específicas. Comparemos as marcações gerais, em primeiro lugar. Assim, em julho de 1929, para ele, entre suas posições do momento, por exemplo,

Enquanto que a oposição entre a psicologia espiritualista e a psicologia materialista, tal como ela tem sido concebida até aqui, indica somente a contradição sobre um conjunto de questões clássicas, a oposição “psicologia abstrata” “psicologia concreta” indica o momento verdadeiramente decisivo da disputa, ao mesmo tempo que o ponto preciso sobre o qual é preciso atacar toda a psicologia espiritualista qualquer que ela seja, assim como o meio de se desembaraçar dela (POLITZER, 1969, p. 149).

– e haverá necessidade de uma crítica formal da psicologia (do materialismo tradicional e do espiritualismo) – o argumento principal sobre o formalismo geral implicará um formalismo específico, que é o tipo de formalidade da crítica dos fundamentos da psicologia: “Nossa crítica da abstração não é formal em geral; ela não é formal senão em relação à psicologia” (ibidem), por isso a crítica de Politzer se porá em um nível mais fundamental, baseado no seu conceito de “drama”, base do seu “concreto”, e do qual se decidem abandonar apêndices da tradição metafísica. Escrevia ele, antes, em fevereiro de 1929, denotando uma preocupação constante:

A abstração, implicada pelo realismo, implica por sua vez o formalismo. [#] Enquanto que a experiência dramática reporta tudo ao plano humano e ao indivíduo de quem a vida se desenrola, o estudo realista e abstrato, não pode estudar senão os “fenômenos psíquicos”. E se estudarão os fenômenos psíquicos como se tem o hábito de estudar os fenômenos em geral: por classes, pois, não é assim?, não há ciência senão do geral. À consideração dramática dos indivíduos sucede a psicologia, ciência das noções de classe (1969, p. 95).

Portanto a marcação geral se dá com conceitos tais como “drama”, “concreto”, psicologia como “ciência de classes”. Bom, nesse caso será preciso distinguir com detalhes a especial evolução do pensamento de Politzer no contexto referido, como segue.

Em se tratando da psicologia mesma no momento histórico, o espiritualismo foi difícil de ser batido, mas não mais do que o materialismo médico, vale notar, que

implicava sob o “drama” subjetivo o organismo objetivo. Vejamos, antes de entrar na *Revue*, como Politzer problematiza o materialismo médico. Houve mesmo a discussão, bem cedo, sobre a alternativa *Medecine ou Philosophie*, texto que sai em novembro de 1924, e é o primeiro de Politzer sobre psicanálise. Um dos momentos críticos desde cedo, em defesa da psicanálise. Trata-se de uma resenha bem crítica, com algumas ressalvas performativas a um livro de introdução à psicanálise de Laforgue e Allendy. Verificam-se todos os preconceitos da “Science de la Nature” da época projetadas numa interpretação da psicanálise freudiana, até mesmo no estilo agnóstico de Maeterlinck. A ressalva é sobre a timidez oportuna dos autores, que se revela bem desabrida no estilo da ciência da natureza na segunda parte do texto, onde são citados diversos trechos. Politzer tem uma orientação correta desde o início de sua pesquisa em psicanálise, mas ela está subentendida, sem explicitação positiva. A questão para a tese é saber qual psicologia é a positiva para Politzer. Aqui se enuncia que o quadro teórico da psicanálise é isso que há de mais “provisório” (1969, p. 12), de melhor provisoriamente. Contra as contradições do materialismo médico, no meio da carreira, Politzer se expressará a favor das psicologias da “reação”, tais como o behaviorismo, mas como etapa de um progresso até o materialismo dialético. A preparação dogmática é acompanhada de uma preparação crítica. Seria uma enorme contribuição à pesquisa de Politzer distinguir o dogmático do crítico na carreira da psicologia concreta, e é o que estamos tentando fazer e tomamos como tarefa neste momento.

O editorial do primeiro número da *Revue de psychologie concrète*, intitulado *Les fondements de la psychologie*, sai em fevereiro de 1929. E é nele registrado o “novo movimento” da “psicologia nova”. Nesse momento, realizar-se-ia por fim um anúncio de programa coletivo de abordagem sistemática das questões referentes à ciência psicológica. Em poucos meses surgirá a “crise epistemológica” referida por Bianco. O fracasso é relativo, porém. É o que pretendemos mostrar nessas longas páginas abaixo que correspondem a outras tantas mais volumosas ainda. O anúncio se dá: o novo movimento, a psicologia nova, etc. Entretanto, a autopoisição de Politzer como editor, ao mesmo tempo em que prima pela modéstia pessoal, ousa na proposta.

Sem querer colidir com nenhuma especialidade, sem interditar a quem quer que seja de se lançar em pesquisas particulares, que não podem ser julgadas senão por seus resultados, a presente publicação quereria organizar a colaboração de todas as tendências psicológicas participando do novo movimento, em vista do que não pode ser realizado senão pelo trabalho coletivo, a saber, a elaboração dos

resultados que podem ser considerados desde agora como aquisições positivas, ao mesmo tempo que dessas afirmações e negações fundamentais que devem constituir a “mentalidade” de um psicólogo no sentido positivo da palavra, breve: a unificação da crítica da psicologia clássica, ao mesmo tempo que a unificação dos fundamentos da psicologia nova (1969, pp. 50-51).

O objetivo da unificação da crítica da psicologia clássica deve ser uma realização progressiva, não se esgotando senão nos anos de um trabalho coletivo. Mas, quanto à conjuntura, já há o diagnóstico, e alguns procedimentos investigativos, críticos e propositivos já podem ser enunciados, que se expressem de maneira imediata em uma “luta contra certos hábitos, essencialmente responsáveis da anarquia da situação atual em psicologia”, que “pode começar desde agora” (ibidem, p. 51). Por onde começar? Pela crítica da principal ideologia da psicologia clássica: “a doutrina da vida interior” e pela discussão da contradoutrina mais funcional da época: “[...] é preciso começar por insistir aqui, muito particularmente sobre a crítica da doutrina da vida interior, sob todas suas formas, e organizar uma discussão do behaviorismo em toda sua extensão” (ibidem). O novo movimento consiste em pesquisas que têm efetivamente significação central fora da psicologia “pura”, esta associada à realização de metas filosóficas estranhas aos verdadeiros objetos e objetivos que devem ser os da psicologia.

Com efeito, pesquisas que são de fato muito especiais, ou mesmo simplesmente auxiliares, como a psicologia dita fisiológica, ocupam o centro das preocupações teóricas dos psicólogos, porque elas prometem a realização de certos sonhos filosóficos, ao mesmo tempo em que se obstinou e ainda se obstina em relegar à margem ou de fato mesmo fora da psicologia “pura” as outras pesquisas que têm efetivamente uma significação central, pois longe de prometer a realização de sonhos filosóficos, elas aportam a inspiração da psicologia, tal como ela seria desenvolvida, se os sonhos filosóficos não tivessem vindo atrapalhar o curso de sua evolução, e, melhor ainda: elas aportam a forma sobre a qual devem se modelar as definições e concepções fundamentais da psicologia nova (ibidem, p. 52).

Na direção dos fundamentos, o editorial diz: “nós queremos mudar essa situação conduzindo as pesquisas em questão para o centro das preocupações concernentes aos fundamentos” (ibidem). Então será necessário discutir os fundamentos que entram em crise com os novos movimentos, e discutir também os novos fundamentos das novas vertentes, numa comparação que deve ser a favor da “unificação” – em fevereiro ainda havia a meta. Em particular, as pesquisas psicanalíticas estavam aprisionadas em construções teóricas insuficientes. Desse modo, abria-se, desde então, “um capítulo

permanente consagrado à crise da psicanálise” (ibidem, p. 53). Outro para a “psicologia geral”, especificada em que “a tecnopsicologia aporta talvez uma psicologia geral inteiramente nova” (ibidem).

Politzer simplesmente levanta os elementos consecutivos da aceitação de um fato que tinha já décadas: a psicologia é um organismo material. “A psicologia não é mais, com efeito, uma personalidade simplesmente espiritual, ela é também um organismo material” (ibidem). Wundt tornou a psicologia uma potência material. Eis o fato principal e como deve ser disputado.

O caso da psicologia saída de Wundt já teria devido lançar a atenção sobre esse fato. Esta psicologia que não eliminou nenhum dos erros verdadeiramente fundamentais da psicologia filosófica; que não realizou nenhuma reforma verdadeiramente essencial; que, de fato e em seu conjunto, não é nada menos que científica; é, contudo, aquela que consolidou na opinião a ideia de que a psicologia se tornou uma ciência. Pois Wundt realizou verdadeiramente uma grande reforma: ele fez passar a psicologia do estado de personalidade espiritual ao estado de instituição, quer dizer de potência material. Se os laboratórios e os institutos, concebidos à maneira de Wundt, não fizeram e não fazem senão fisiologia disfarçada, eles têm por outro lado permitido à psicologia plantar raízes na realidade econômica (ibidem, p. 54).

Então deve haver a dupla crítica: das instituições, do método. Mas não se refutam instituições. Diz Politzer: “Ora, refutam-se somente ideias, mas não instituições. Eis porque é difícil eliminar a psicologia clássica” (ibidem). Não é questão da disputa de ideias; é próprio de uma força ideológica representar instituições, e é próprio de instituições apresentar uma ideologia, sempre conforme à sua situação na sociedade. Claro é que estamos falando dos mortos, mas a definição pode ser essa mesma, valendo hoje em dia. Quanto à crítica das instituições e à crítica do método, por que escapariam de uma visão precisa da factualidade histórico-social?

O que não é senão a resistência de uma realidade econômica escapando naturalmente à simples crítica, é interpretada como uma resistência da ideia mesma que lhe está ligada. E como não se viu ainda um único laboratório fechar suas portas por consequência da demonstração da inanidade de seus trabalhos, crê-se facilmente que esta sobrevida é devida à verdade intrínseca do método que neles é praticado. Todas essas demonstrações que estabelecem que a psicologia clássica não venceu enquanto diretiva de pesquisas, correspondem à necessidade de justificar de direito uma situação de fato. Somente é de um fato econômico que se conclui de um direito científico. [#] Em outros termos, todas essas nuances de que vivem os “conciliadores” são destinadas a dar um envolvimento racional ao fato de que os organismos

da psicologia clássica sobreviveram, por razões extrarracionais, às concepções que lhes deram nascimento; os defensores da psicologia clássica, em lugar de adaptar as instituições à verdade, querem adaptar a verdade às instituições (ibidem).

A constatação da extrarracionalidade da factualidade e o questionamento de direito de um fato, em que se arrisque a verdade do método frente à falsidade de outro, não são o suficiente. A grande conclusão do editorial é, portanto: “Não é suficiente, portanto, opor às concepções da psicologia clássica, aquelas da psicologia nova: o esclarecimento da crise atual implica também a organização material da psicologia nova” (ibidem, p. 55). Trata-se de um projeto de hegemonia frente à outra hegemonia e Politzer colonizou no tempo, no sentido de que sua teoria teve seus sucessos póstumos (Cf. BIANCO, 2016).

O artigo que Politzer preparou para o primeiro número da revista de que era editor foi *Psychologie mythologique et psychologie scientifique* (lembrando que ainda estamos em fevereiro de 1929). Tal é a crítica que se utiliza de binários terminológicos básicos, em um quadro onde estão anotadas as principais tendências, com uma perspectiva bem exata. O esforço reavaliativo que tentamos deve nos conduzir a aceitação da posição de Politzer, que tinha vontade de verdade. Aqui o quadro:

Além do mais, enquanto que os filósofos, como disse Leibniz, têm todos razão nisso que afirmam e erro nisso que eles negam, os psicólogos parecem todos estar errados nisso que eles afirmam e ter razão nisso que negam. Pois é verdade que o abandono da velha psicologia filosófica é, para a psicologia científica, uma condição vital; mas é verdade também que a psicologia de Wundt não é a psicologia científica verdadeira. É verdade que o atomismo psicológico não é senão um mito; mas é verdade também que o dinamismo tal como foi elaborado por um Bergson, por exemplo, não é senão outro mito; e de novo: é verdade que a psicologia que fica “abaixo das significações” não pode atingir o homem, e que ela não é, por consequência, uma verdadeira “psicologia”; mas é verdade também que com as significações objetivas nós não penetramos muito adiante na psicologia do homem concreto. É verdade, enfim, que a alma está para ser eliminada do número de assuntos com os quais uma psicologia positiva pode utilmente se ocupar, mas é sobretudo e acima de tudo verdade que é para ela o mesmo quanto à consciência, e, de uma maneira geral, quanto à vida interior (ibidem, p. 59).

É preciso descartar a psicologia filosófica – mas a psicologia de Wundt não é a científica. O atomismo na consideração dos estados psicológicos era um mito, mas o dinamismo também foi outro mito. Significações afetam o homem, mas objetivadas não são mais significações. O assunto “alma” não é útil à psicologia, mas “consciência” e “vida

interior” tampouco. Continuemos, Politzer está sendo didático. Sobre o caráter da crítica de um outro, um segundo movimento: “Assistimos com efeito hoje um segundo movimento em torno [da discussão] dos fundamentos da psicologia, e de um movimento a outro constatamos um aprofundamento verdadeiro da crítica: à *crítica da forma* nós vemos suceder a crítica *do fundo (du fond)*” (ibidem, p. 60). Pois, insistamos sobre a passagem entre movimentos científicos e sobre qual a evolução. O primeiro movimento qual era?

Com efeito, os representantes do primeiro movimento, saído de Wundt, não reprovaram à velha psicologia senão sua forma, quer dizer o fato de que ela falava da alma e praticava a introspecção abertamente. Mas nunca, em nenhum momento, eles pensaram em submeter à crítica o fundo, quer dizer as *démarches* mesmas que engendram, na velha psicologia filosófica, as intenções metafísicas e introspectivas, ao mesmo tempo que seu aparelho nocional, e os materiais sobre os quais eles se baseiam: ao suprimir o velho sistema da *alma*, eles não pensaram em submeter à crítica o sistema todo também velho dos *fenômenos* da alma (ibidem).

No segundo movimento, se estamos compreendendo a ordem da apresentação de Politzer, contam-se outros tais como W. James, que faz crítica do associacionismo, mas no quadro da velha psicologia, faz crítica da forma, crítica do caráter mecanicista das associações; apresenta-se também Bechtherew, em tentativas objetivistas, em observações externas, mas aqui está a mesma maneira de ver o homem traduzida em termos de “reflexo”. E Bergson.

E quando Bergson, por exemplo, empreende a crítica da psicologia “clássica” em geral, ele não busca abandonar esta atitude que não conhece senão problemas funcionais, mas somente a intenção mecanicista, e tudo o que ele quer de fato é redizer em linguagem dinamista os ensinamentos da psicologia clássica (ibidem, p. 60).

Ainda existia um terceiro movimento, que se dirige ao “fundo”: “O movimento, ao contrário, ao qual nós assistimos hoje com a *Gestalttheorie*, a *geisteswissenschaftliche Psychologie* e o behaviorismo, parece se atacar não mais simplesmente à forma, mas ao fundo ele mesmo” (ibidem, p. 61). Nesse terceiro, a crítica da análise psicológica elementar (do associacionismo etc.) pela *Gestalttheorie*. O personalismo, por sua vez, propõe pôr a “pessoa” no departamento próprio da psicologia (em Stern). Em seguida, Spranger submete à crítica a *démarche* que quer constituir o significativo com a ajuda disso que está fora da significação. No behaviorismo, trata-se de “discutir sobre a forma

a dar ao estudo da vida interior, pois justamente, trata-se de eliminar a *démarche* mesma que consiste em supor no homem uma vida interior” (ibidem, pp. 61-62).

A despeito desses avanços listados acima, e a respeito da ordem e natureza dos movimentos, surge um tipo de problema devido a incompletude teórica das tendências em psicologia: os conciliadores diminuem as diferenças entre a nova e a antiga psicologia.

O que é então verdadeiramente curioso, é que eles [psicólogos médios {*moyens*}, conciliadores] creem poder realmente proceder desta maneira [tomar o que é válido em cada um dos movimentos]. Eles dizem por exemplo: o ponto de vista da estrutura é muito necessário, mas o estudo dos elementos é indispensável; o behaviorismo é uma grande descoberta, mas a significação do “behavior” não é dada senão pela introspecção; a psicologia compreensiva é uma coisa muito importante, mas nós devemos muito às “experiências” da psicologia científica, etc. (ibidem, p. 70).

A tentativa dos psicólogos intermediários é de conciliação, mas há um vão problemático na tentativa. A simples tentativa de adequação aos fatos sofre porque depende da definição do que são afinal os fatos.

É manifesto que se joga aqui com os termos. Dir-se-á por exemplo que é preciso tomar, no behaviorismo e na *Erlebnispsychologie*, isso que é conforme aos fatos. Mas a quais fatos? Aos fatos psicológicos tais como os define o behaviorismo, ou tais como os define a psicologia introspectiva? Essas definições sendo contraditórias, se eu me coloco em uma ou outra, um dos dois domínios cairá inteiramente, e será impossível tomar ao mesmo tempo em um e em outro o que é “conforme aos fatos”. Mas como parece que a respeito de pesquisas positivas, a absurdidade não mata, coloca-se ao mesmo tempo nas duas definições, ou mais exatamente, segundo a necessidade, ora em uma, ora na outra, e assim se reconhece o valor de um fato em nome de um ponto de vista que vai excluir a todo momento aquilo em nome do qual se vai reconhecer o valor de um outro fato. É isso que se chama fazer justiça aos aportes positivos de cada tendência (ibidem).

Aqui se mostra que há problemas que surgem no contexto de definição dos objetos e métodos da psicologia, problemas que têm consequências na dialética de todas essas abordagens; os conciliadores ficam entre a verdade de uma definição própria do fato psicológico e o erro do que ela representa do ponto de vista das sustentações institucionais. Era preciso, segundo Politzer, a tábula rasa. Notemos aqui um ponto a ser retomado e que implica um questionamento mais geral de Politzer: a realização da significação é um déficit de todos esses sistemas, ontológico, lógico e da teoria narrativa, e é um dos fundamentos da psicologia clássica mais atacados por Politzer. Então a



psicologia concreta é uma teoria da linguagem crítica. Diz ele: “Ora, pode-se não somente sustentar que a ideia de significação exclui todo realismo, mas que a realização das significações é uma *démarche* fundamental da psicologia clássica” (ibidem, p. 72). Veremos o que essa tese sobre a linguagem implica em termos de crítica ontológica e de epistemologia da psicologia. Mas em geral o realismo sofre quando define a significação como realidade ou fenômeno. A linguagem não é comportada nesses dois tipos de tentativas de sistematização, seja das realidades, seja dos fenômenos próprios a sistemas psicológicos. No caso do behaviorismo o problema da significação seria tratado diferente, mas o behaviorismo a ele não chega. Mas, de fato, no terceiro movimento, surge um critério a que Politzer sempre vai recorrer, e que é um critério do behaviorismo, que dá a imaginar sobre sua consequência em uma teoria psicológica da linguagem: afinal, o experimentalismo condutivista parece ser útil ao propósito de Politzer em entender o que condiciona a ação. Mas ele nota que, no teste de memória, não deve valer o conceito de vida interior e não se deve introspectar para nada em avaliação de resultados.

Há somente uma única tendência que adotou até aqui uma atitude crítica perfeitamente clara e que deu, ao mesmo tempo que uma fórmula nítida de sua condenação da psicologia precedente, um critério claro para julgar isso que é para rejeitar ou para conservar. É o behaviorismo no sentido próprio da palavra. É pela primeira vez que a eliminação ou a conservação de tal ou tal resultado ou teoria é desgarrado ao acaso das apreciações individuais. Tudo o que implica, de alguma maneira que seja, a hipótese da vida interior, enquanto a implica, está para eliminar. Por outro lado, deve-se guardar todos os resultados que são independentes da hipótese da vida interior, e isso enquanto são independentes. É assim que o famoso *Gedächtnisexperiment* [teste de memória] não deve sobreviver senão na medida exata em que ele é separável da hipótese da vida interior (ibidem).

Compreende-se a impressão de indefinitivo nos críticos; ao tomarem-se esses outros critérios, de uma psicologia “não interior”, não podem sobreviver os “fenômenos da alma” – nota-se um antiobjetivismo, como aqui está configurado.

Compreende-se agora por que os críticos dão em psicologia tão pouco a impressão do definitivo. Sendo ora unilaterais, ora desprovidos de todo princípio claro e coerente, a psicologia a ser eliminada lhes escapa sempre por um dos lados e há sempre nas tendências novas uma fissura pela qual a psicologia de ontem se reintroduzirá na psicologia de hoje. Façamos abstração de tudo isso que nós dissemos até aqui a esse respeito: a consideração da atitude das tendências psicológicas contemporâneas vis-à-vis do realismo da vida interior basta largamente. O behaviorismo watsoniano é o único a negá-la. Ao contrário a

*Gestalttheorie*, a *geisteswissenschaftliche Psychologie*, a psicologia personalista de Stern, etc., não parecem desconfiar muito da necessidade da crítica sobre este ponto. E eis por que se reencontra sempre em todas essas tendências, sob uma forma ou sob uma outra, o velho sistema dos fenômenos da alma (ibidem, p. 73-74).

A psicologia nova e a psicologia da geração precedente estão atreladas pelo realismo, é necessário superar o realismo da consciência, da significação, o objetivismo experimentalista tem que ser bem dimensionado, etc.

Com efeito, a presença na psicologia nova da *démarche* a mais fundamental da psicologia clássica, a saber, o realismo, com todo o resto que lhe está ligado, permite a essa última reconhecer-se nesse novo movimento. Seria mesmo ilegítimo, sendo dada esta continuidade fundamental, falar de um abismo entre as duas psicologias (ibidem, p. 74).

De novo, a proposta é fazer o papel branco da psicologia científica no que ela tem de apego ao legado da velha metafísica, da teologia, da filosofia da consciência, em suas vertentes realistas, o realismo é um prejuízo metafísico, etc., o segundo movimento não conseguiu fazê-lo. “A verdadeira conclusão que está inscrita na situação que nós acabamos de descrever é que o segundo movimento crítico não conseguiu, ele também, liquidar isso que era para ser liquidado” (ibidem, p. 76). O pior dos fatos é que a psicologia sentia o problema e não sabia designá-lo naquilo onde errava, onde acertava; essa contribuição seria politzeriana.

A crise da psicologia pode, portanto, ser descrita da maneira seguinte. Todo mundo sente, desde cerca de cinquenta anos, que o momento veio em que a psicologia deve passar da etapa pré-científica à etapa científica, e que há na psicologia “alguma coisa” que impede essa passagem e está para ser eliminado. Mas ninguém sabe indicar com precisão a natureza exata disso que está para ser eliminado, e dizer como é possível reconhecer se uma ideia ou um resultado são, em psicologia, científicos ou somente pré-científicos (ibidem, p. 76-77).

Se então se tratava do mitológico, trata-se no outro momento do pré-científico, nesse caso o período crítico ainda não havia de modo algum ainda acabado “[...] o período crítico uma vez aberto não pode acabar, porque a crítica é ineficaz”.

Esta ineficácia da crítica não pode se explicar por deficiências individuais. Ela nos revela, ao contrário, que uma evidência fundamental conseguiu justamente escapar a todo exame. [#] É preciso se dar conta, com efeito, que o pensamento fundamental que animou até aqui as críticas da psicologia, que esta parte da filosofia que, sob o

nome de “psicologia” ou de “metafísica da alma”, teve as honras do ensino oficial é a forma pré-científica da psicologia positiva (ibidem, p. 77).

A ideia fundamental de Wundt, segundo Politzer, é que deverá, “portanto, haver sempre, e qualquer que seja o abismo cruzado pelos métodos, as atitudes de pesquisas e de resultados entre a psicologia pré-científica e a psicologia positiva, uma certa continuidade entre as duas: a continuidade mesma que existe entre dois momentos de uma mesma evolução” (ibidem). Eis o postulado reformista que está na base da psicologia de Wundt; esse foi crítico da psicologia filosófica. “Mas é possível que a ineficácia da crítica nos revela precisamente a falsidade desse postulado [reformista], e que a reforma em questão implica um sacrifício muito maior que as críticas mais avançadas não pensaram” (ibidem, p. 78). O século XX terá provado que a ciência psicológica não é uma mentira histórica. Em 1929, a questão sobre se a psicologia é uma mentira, ainda era problema, a ciência exigia talvez a ruptura, ou merecia a negação determinada. Quem teria apontado tão bem o problema?

É possível, com efeito, que a reforma deva consistir justamente em romper com toda a psicologia como ela tem sido até aqui. Quem sabe? A “psicologia” é talvez somente uma ilusão de filósofos, levada a sério por fisiologistas, e a ideia mesma de uma psicologia científica uma mentira característica das duas últimas gerações. A última palavra do movimento crítico contemporâneo poderia bem ser que não há no conjunto das ciências do homem nenhum lugar para uma “ciência” psicológica. E em todo caso, se uma ciência psicológica é possível, pode ser que não haja, entre ela e isso que se chama comumente “psicologia”, nem mesmo essa continuidade que existe ainda entre a física moderna e aquela de Aristóteles (ibidem).

Não era tanto questão para Politzer distinguir o mundo humano do mundo animal, ou ser contrário a encontrar um ponto de vista biológico, que conviesse aos homens e aos animais, mas o ponto de vista estava classicamente viciado: “Ora, esse ponto de vista já está viciado pela psicologia clássica” (ibidem, p. 79). Mas a saída não é uma redução a imagens anímicas do psiquismo, tão garantido de sua humanidade. Mais uma vez sobre Bergson, repisando passos de 1928 em seu *Contra-Bergson*, que vai ser matéria do nosso segundo capítulo integralmente, Politzer diz:

Pode-se dizer ainda que nós buscamos, nós também, como o fizeram antes de nós tantos outros, os dados imediatos dos quais a psicologia deve partir. Mas isso que os autores aos quais se faz alusão chamam de

dados *immediatos* implica já todas as *démarches* da psicologia, a maneira como ela estabelece o plano de seu trabalho, põe e delimita os problemas. Ora, o que são esses dados “immediatos”, como aqueles de Bergson, que implicam os procedimentos de dois mil anos de trabalhos nocionais? (ibidem).

Politzer complementa sobre o fetiche da imediatidade psicológica: “Nós buscamos saber se há fatos *reais* justificando a introdução da psicologia” (ibidem). É indiferente se são mediatos ou imediatos. Assim qual é o objeto da psicologia? O mundo humano, mas sem fetiches humanistas no que respeita ao conceito de vida, à experiência vital do eu, etc. Contudo, sim é o mundo humano, ele que tem significação.

Se nós nos colocamos nesse ponto de vista, nós constatamos que há, ao lado dos fatos como a respiração, a digestão, a secreção das glândulas, outros fatos como o casamento, os crimes, o exercício de um ofício, o trabalho no sentido industrial da palavra, etc. Nós constatamos que há, de uma maneira geral, ao lado do plano da natureza um plano propriamente humano. “Ao lado” é mesmo um termo inexato pois é sobre o plano humano que nós vivemos de início, e é preciso fazer um esforço especial de abstração para separar a natureza, em sua pureza objetiva, de seu revestimento humano (ibidem, p. 80).

A vida se nos apresenta em seu aspecto humano, com esse caráter do imediato cotidiano. “Esta *vida humana* constitui (para a designar com um termo cômodo do qual nós não retemos senão a significação cênica) um *drama*”. “Nós pensamos em nós mesmos em termos dramáticos” (1969, p. 80). Seria o plano do drama a vida social? Como é bom praticar esporte, ou tomar chá, ou debater sobre política.

É no plano dramático que tem lugar também o contato com nossos semelhantes. Um empregado contrata um operário, nós jogamos uma partida de tênis com nossos amigos; etc. Dramática é também a *compreensão* que nós temos uns dos outros. Convidam-me a tomar chá, eu aceito ou recuso; alguém me expõe suas opiniões políticas, eu o contradigo violentamente, mas nós estamos em discussão, vivemos nas significações que nos tocam em um sentido ou em outro, mas em nenhum momento nós deixamos o plano do drama (ibidem, pp. 80-81).

O “drama” é o objeto da psicologia, tal como seria se a psicologia fosse positiva. Não a realidade de uma substância metafísica que deve ganhar estado civil.

Ainda que o drama constitua, em face da natureza, um domínio perfeitamente original, esta originalidade não é aquela de uma substância pela qual seria preciso inventar um estado civil metafísico inédito. O casamento tem lugar no espaço como a digestão e a

respiração; assim também os crimes e as loucuras, assim também, de maneira geral, a vida dramática. Por consequência, a experiência dramática ela mesma não implica uma percepção *sui generis*, outra que a percepção ordinária (ibidem, p. 81).

Não faltam os complementos à teoria da linguagem da psicologia concreta, com seu foco nas “significações humanas”, mas valem as mesmas também para todos os tipos de relação entre uma percepção e um conhecimento.

Isso que distingue, com efeito, o plano dramático do plano da natureza é que ele constitui um domínio significativo à parte. Não se trata de dizer que é a *significação em geral* que cruza o abismo entre o homem e a natureza: “digestão” é significação a mesmo título que “casamento”. Mas essas significações não são extratos do mesmo domínio significativo, e é o mesmo quanto ao plano dramático, longe de ser o plano das significações em geral, isto é, de qualquer significação, é propriamente o plano das *significações humanas*. Tudo o que se pode dizer é que a percepção de um movimento não se torna a percepção de um crime senão se ela se duplica do conhecimento que eu tenho das coisas humanas, assim também aliás como a percepção de uma faísca não se torna a percepção da eletricidade senão se ela se duplica do conhecimento que eu tenho das coisas físicas (ibidem, pp. 81-82).

Existe a duplicação, mas a duplicação vem de uma atitude analítica, não espontânea. “Pois é a análise somente que distingue, no seio da experiência dramática, de um lado a percepção do *pôr em cena material do drama*, e, de outro lado, o ato de compreensão pelo qual eu realoco o todo na conexão das coisas humanas” (ibidem, p. 82). Assim vai Politzer até a exaustão ao descrever o mundo que qualquer homem são conhece, a despeito completamente da metafísica, em especial a de Bergson. Mas se cabe algum comentário, deve ser a assinalação do “todo na conexão das coisas humanas” como objeto da psicologia; sua compreensão é um ato acessível a qualquer um, sendo a via da ciência psicológica a enunciação de sua originalidade, que não descarta a base biológica, mas a reinsere no tal contexto inteiramente humano, a terminologia nova deve visar essa originalidade do objeto. Para ele, é “incontestável que havia no drama matéria para uma ciência original”; “a ciência da natureza só estuda o que o homem é espoliado de seu caráter dramático” (ibidem). Que se olhem os objetos dessa ciência que é a psicologia concreta, ou da técnica do “drama”.

Mas a conexão de todos os acontecimentos propriamente humanos, as etapas da nossa vida, os objetos de nossas intenções, o conjunto das coisas muito particulares que se passam *para nós* entre a vida e a morte,

constituem um domínio nitidamente delimitado, facilmente reconhecível, e que não se confunde com o funcionamento dos órgãos, e está para ser estudado, pois, não há nenhuma razão para supor que esta realidade escapa por milagre a toda determinação (ibidem, pp. 82-83).

Politzer tinha vinte e sete anos quando encerra esse saber todo do humano. Esse é um projeto de compreensão, ou uma compreensão mesma? Ou ainda: é uma descrição do mundo burguês, tal como haveria de entrar em crise? Quanto a Bergson, o que é dito no contexto da crise do pré-guerra é impressionante: “Ao buscar distinguir os momentos da duração com sua coloração individual, ao admitir a imbricação de seus momentos, esquecer-se-á precisamente que há de um lado um *pogrome* e do outro uma revolução” (POLITZER *apud* BIANCO, 2016, p. 122). Definitivamente, aconteceu algo com o mundo, basta se remeter a livros de história e a imagens históricas. Mas se pode resumir, e deve ser insistido, que Politzer tinha em vista as posições do proletariado revolucionário, como tática maior contra a ordem imperialista, que de fato reconduziria os povos a uma nova guerra.

O lugar da psicologia, não fosse o fato de os sonhos filosóficos virem atrapalhar o seu trabalho, estaria garantido; ela é o contrário das ciências morais tais como a história, a sociologia ou a economia política. O casamento é uma instituição, mas o fato que um Senhor X casou-se com uma senhora Y tem um caráter dramático que somente pode ser objeto da psicologia (POLITZER, 1969, p. 83). “As ciências da natureza estudam somente *o pôr em cena material do drama*, as ciências ‘morais’ ocupam-se somente de seus quadros e de seus motivos os mais gerais; há lugar para uma disciplina que estude o drama em sua atualidade e em sua particularidade determinadas” (ibidem). Esta disciplina não está para ser toda inventada, há “uma tradição que lhe é familiar”, a da *praktische Menschenkenntnis*. “Ela não é um conjunto de conhecimentos concernentes a uma outra realidade que a natureza, dada por uma percepção diferente da percepção ordinária, e teria o privilégio de penetrar em uma segunda natureza. Ela não é outra coisa que um certo aprofundamento de nossa experiência dramática imediata” (ibidem, p. 84). Os saberes populares, os do homem experimentado, a literatura e o teatro, são dela representantes. “Somente que esta tradição dramática não é ainda uma ciência” (ibidem).

O conhecimento prático do homem apresenta todos os defeitos do empirismo “primitivo”; seus procedimentos não estão organizados; ele falta em precisão e é redobrado de prejuízos morais e sociais. Parece, ademais, que desde séculos ele não fez nenhum progresso, isso que faz

que se diga que o homem permaneceu o mesmo. Quanto à literatura e ao teatro, eles viveram aproximadamente sobre o mesmo fundo ou contentaram-se em seguir a evolução do homem, tal como ela é determinada pelas condições sociais e econômicas, dando sempre visões, mais do que análises: visões da arte justamente, e não da ciência (ibidem, pp. 84-85).

Este conhecimento é o da psicologia ou deveria sê-lo, fazer passar o conhecimento empírico do homem do estado de empirismo ao estado de ciência positiva. E aqui encontramos o caráter histórico da crise da psicologia, na medida em que se propõe a ser essa ciência, porque ela propõe fazer a passagem em questão, e não a realizou. Quais teriam sido os motivos dessa irrealização? Esse é o tema a respeito da questão do dualismo ontológico a que corresponde e a partir do qual se desenvolve toda a estrutura da teoria do concreto<sup>32</sup>. Contra o mundo duplo, natureza e segunda natureza, a gênese e a

---

<sup>32</sup> Sobre isso vale a pena citar uma seção inteira em nota. Ela é o ponto alto do texto de fevereiro, e resolve, não sem ironia, a questão: monismo ou dualismo? Veja-se. Seção VII: “Somente nós não estamos pouco surpresos de constatar que a psicologia se apega, malgrado suas afirmações, a uma inspiração toda outra que aquela que nós fizemos conceber, a necessidade de uma disciplina nova em meio às ciências que se ocupam do homem. [#] A experiência da qual nos fala a *psicologia* é com efeito toda outra que a experiência dramática. [#] Nossa *experiência dramática* era a vida no sentido humano da palavra, seus personagens seriam *homens* agindo de tal ou tal maneira, suas cenas as mais parciais implicavam ainda o homem em sua totalidade. [#] A *experiência que nos oferece a psicologia* é constituída por processos que não têm a forma de nossas ações cotidianas. É nos dito com efeito: as representações são associadas, as tendências foram reveladas, os instintos têm sido desencadeados. Em lugar [p. 86] dos acontecimentos humanos encontramos processos de que se afirma terem sido recortados em uma realidade *sui generis*: a *realidade espiritual*; em lugar do drama humano encontramos dele um outro, atuado por personagens desconhecidos, e que não parece conosco: as representações, as imagens, os instintos. [#] É-nos impossível encontrar nos relatos fatos para a psicologia, pois esses não são relatos de acontecimentos humanos. *Eu me levantei essa manhã bem cedo para ir fazer uma caminhada no bosque. Eu encontrei o guarda florestal que me disse: o bosque de Vincennes mudou mesmo de aspecto em três anos. Antes era como em plena Paris.* Todo mundo pode se identificar com esse relato. Mas os relatos da psicologia não são *histórias de pessoas* mas *histórias de coisas*. Uma representação encontrou-se *ontem* em contiguidade com uma outra representação. Ela retornou *hoje* à consciência e conduziu a outra consigo. Ninguém pode mais se identificar com a cena que é atuada aqui: os termos do relato não têm mais significação *humana*. [#] Pelo contrário, a estrutura lógica da *démarche* pela qual são postas as noções e as relações implicadas nesse relato são exatamente as mesmas qualquer que seja o fenômeno da natureza: átomos, pedras ou pedaços de madeira: é isso que Hume bem divisou quando afirmou que as leis da associação são para os fenômenos mentais o que as leis da atração universal são para os fenômenos da natureza. [#] Constatamos, em outros termos, que a psicologia põe em paralelo com a natureza uma *segunda natureza*, constituída como a primeira por fenômenos e processos, mas *sui generis*. Ao estudo da realidade física, enquanto realidade, corresponde o estudo da realidade *sui generis*, “enquanto tal”, à fenomenologia [p. 87] da natureza corresponde a fenomenologia da alma, à física dos fenômenos da natureza corresponde a física das representações. E tanto como a física moderna, a psicologia moderna começou ela também pelo mecanicismo para se orientar mais tarde rumo ao dinamismo. Ao lado da física, encontramos, portanto, uma *segunda física*. [#] Esta segunda física substitui à multiplicidade dos indivíduos humanos singulares que atuam o drama, o universo único dos processos espirituais, como a física substituiu à multiplicidade dos deuses, as ninfas e os faunos, o universo único da matéria. À maneira como o drama é recortado pela multiplicidade das personagens individuais e dos acontecimentos dramáticos, a psicologia substituiu as grandes manifestações da natureza espiritual: percepção, memória, vontade, inteligência, ao estudo das quais ele se consagra conseqüentemente, como a física se consagra ao estudo das grandes manifestações da natureza: movimento, calor, luz, eletricidade. E ainda que se continue a admitir uma personalidade para o corpo, esta afirmação muda tão pouco a estrutura

sustentação irônica do dualismo ontológico fundamental, que se torna mais patente quanto mais estranha fica a aproximação da psicologia à física. Vê-se o limite de uma tendência cientificista, naquilo que seria um objeto sempre *sui generis*. É impossível o monismo, na medida em que se descreve a realidade humana em termos de processos em terceira pessoa. O mundo do Eu não é o mundo do Isso. A alma é um isso do Isso, do Outro, do Fundo, mas inexistente, mesmo como um princípio vitalista secularizado, eis uma chave de leitura de Politzer. Até aqui, a psicanálise e seu objeto “anômalo” (o sonho) não entraram nas discussões do artigo. Em rigor, sobre o animismo, tratar-se-á sempre de deformação seja em Wundt seja, depois, em Bergson – desse esquematismo teórico clássico somente Freud fornece a saída (vamos ver mais à frente).

Seja lá o que for que se possa pensar da legitimidade da deformação que a psicologia faz submeter o drama, é incontestável que esta deformação implica a utilização da *tradição animista*. E o fato de que Wundt suprimiu a alma tem pouca importância porque ele não suprimiu os fenômenos da alma, e o fenomenismo sai, aqui também, de uma maneira contínua do realismo: os fundamentos da psicologia fenomenista nos conduzem, tanto quanto aqueles da metafísica da alma, à tradição animista das quais relevam ao mesmo tempo a alma e a vida interior (ibidem, pp. 87-88).

Sobrevivem os fenômenos da alma, sem coisa em si, pois; mas Wundt pegou a tangente crítica da maneira errada: Politzer está afirmando, não existem fenômenos da alma – quase como se o conceito de alma deva ser descartado sem revisão, peremptório. A noção que substitui é aquela de “drama” – pode ser porque envolve uma exibição e uma elaboração do sujeito com os próprios botões, ele se conhece e conhece as regras do social, reage a elas, etc., além de o conceito remeter a algo de irreduzível da experiência humana.

De um outro lado, e considerada nela mesma, a experiência dramática, como nós indicamos acima, não implica em nenhum momento nenhuma crença animista, e ademais, o conhecimento do homem dispensa muito bem o conhecimento do sistema dos fenômenos da alma (ibidem, p. 88).

---

desta segunda física quanto as formas dadas aos objetos materiais as leis da mecânica: as almas, as consciências, as personalidades individuais estão para a natureza espiritual isso que um relógio de ouro está para o ouro, um diamante para o diamante, a matéria quimicamente individualizada para a ação dos átomos” (ibidem, pp. 85-87).



Politzer, então, se refere a um terceiro, ou quarto, movimento, de pesquisas agora independentes da tradição central da psicologia clássica, como foi demarcada até aqui; essas novidades são: a psicanálise, a *Individualpsychologie*, a psicologia industrial. Já na psicanálise, a questão de como interpretar o complexo de Édipo não tem nada a ver com o animismo.

Com efeito, o fato de dizer que tal ou tal ação se explica pelo complexo de Édipo, não implica nela mesma nenhuma hipótese concernente a processos interiores, mas somente que tal ação, à qual nós atribuímos uma significação dramática corrente, tem, de fato, uma significação dramática muito mais “profunda”. Quanto ao “pensamento”, o pensamento do sonho por exemplo, nós lhe atribuímos de início uma significação conforme igualmente nossa maneira habitual de interpretar. Mas nós somos obrigados a constatar que esta interpretação é insuficiente, e que nós precisamos de métodos mais aperfeiçoados que aqueles que são postos à nossa disposição pela experiência convencional. Tudo isso não tem nada a ver com o animismo (ibidem, pp. 88-89).

A “psicologia industrial”, tampouco, implica a hipótese da vida interior, por exemplo quando se considera o rendimento do trabalho e dos instrumentos. Enfim, está sendo dito que, no que concerne à história da psicologia, é preciso, ao final do cômputo, ter uma posição de princípio a respeito do animismo, da tese da vida interior, da metafísica da alma. Na psicologia como na literatura deve ser...

Por outro lado, um Stendhal ou um Dostoievski não são *psicólogos* graças às suas pesquisas concernentes aos fenômenos da alma. Pode-se dizer ao contrário que os maus romances e as más peças de teatro são aqueles precisamente que são diretamente influenciados pelo sistema em questão. De toda maneira, ao ler um romance, ou ao assistir uma representação teatral, eu não ultrapasso o plano das significações humanas. Ora, compreender significações humanas ou fazer hipóteses sobre os processos internos não é a mesma coisa, e explicar uma cena dramática por uma outra cena dramática, ou explicar o todo pelos processos do universo espiritual, representam duas maneiras de proceder totalmente diferentes (ibidem, p. 89).

Existiram, então, duas tradições psicológicas no ocidente, que remontam à antiguidade: a 1) dramática e a 2) animista, que seja bem notado, esse é o afresco antigo tradicional dos discursos sobre o homem. Ele quer salvar a tradição dramática, complementá-la com uma “organização superior do conhecimento do homem”. O bífido então está delineado nas grandes linhas diversas referidas.

Assim portanto: em lugar de encontrar na psicologia simplesmente uma organização superior do conhecimento prático do homem nós estamos em presença de duas tradições diferentes: uma, a tradição dramática representada pela *praktische Menschenkenntnis*, a literatura e o teatro, outra a tradição animista. A primeira só se reporta diretamente ao drama, enquanto que é a alma, e não o homem, que está no centro da segunda (ibidem, pp. 89-90).

A equação tradição dramática = *praktische Menschenkenntnis* é a da psicologia concreta, motivo mais evidente não deve haver. Mas, veja-se, há um embaraço: “Essas duas tradições [a dramática e a animista] se cruzaram a um momento dado. Seria interessante saber por quê” (ibidem, p. 90). A tradição dramática não tem necessidade da tradição animista, embora houve às vezes um esforço penoso de romancistas os mais modernos em usar o cientificismo para fundamentar sua visão de mundo. A esse respeito, por exemplo Balzac tenta fundamentar sua observação das coisas do mundo humano com que havia de ciência das molas do homem, mas o critério representacionista dele vai bem além. Outros haveria que fazem um recurso na filosofia da consciência, mas Politzer não é explícito, deve se referir ao contexto editorial de sua época. Que se tenha a ideia do que Politzer diz sobre o tal cruzamento infeliz. A tradição animista tem necessidade da tradição dramática. “Para se dar um aspecto positivo, ela [a tradição animista] foi obrigada a transpor em termos animistas os dados do conhecimento prático do homem” (ibidem). O que significa essa transposição? um interesse pelo eterno, um erro pré-histórico do homem, de tentar sobreviver a si mesmo, uma inconformidade com a finitude expressa em preocupações duplicadoras em mundo espiritual e mundo material, mas essa é, por grave que seja o tema, a duplicação justificadora de tantos crimes humanitários, como uma desculpa muito boa que serve ao funcionamento social, no que há de mais hipócrita, a chantagem cristã, a chantagem da sobrevivência da alma, etc. – esse juízo é particular deste doutorando. O que Politzer mesmo diz é, na terminologia em que se engajou, que: “O interesse dramático é de fato inteiramente estranho às preocupações com a imortalidade e a salvação, enquanto que estas estão no centro do interesse animista” (ibidem, p. 91). Há algo de trágico nessa assunção, talvez seja esse o lastro com uma tradição trágica do nosso autor, por que não diríamos assim? se ele assume a finitude, e nem como problema mais grave do homem. De fato, o desprezo científico pela “psicologia da filosofia” é algo assim de fatal. A definição da “psicologia da filosofia”, esse quase oxímoro, já contém, com efeito, esse teor ácido: a “psicologia da filosofia” é a disciplina que transpõe sistemática e anuançadamente o interesse dramático no sentido

de um animismo. A própria descrição terminológica avança nela os absurdos da tradição e o ácido do argumento conclui pela crítica do trabalho nocional mesmo.

A tradição animista não representa, com efeito, nenhum conhecimento efetivo do *homem*, porque ela não é senão a teoria de uma noção, um grande esquema de interpretação que não mostra como se podem adquirir conhecimentos novos, mas somente como é possível dar uma certa forma àqueles que vêm de outra fonte (ibidem, p. 91).

A psicologia não descobre os fatos, trabalha nocionalmente, e Wundt, ele mesmo, não descobriu tampouco um novo fato psicológico. A técnica do afresco psicológico não passou por uma fase renascentista, e então moderna.

De fato, a *psicologia* viveu durante séculos sobre o mesmo fundo de conhecimentos positivos. Enquanto que os trabalhos nocionais de transposição se afinam mais e mais, a *Menschenkenntnis* fica sempre no mesmo ponto, porque a questão é somente saber como é preciso transpor. É assim que desde Aristóteles até Wundt a psicologia não descobriu um só fato novo. E quanto a Wundt, qual é portanto o *fato* novo que ele descobriu? Não se vê nele um único fato psicológico que não estivesse de uma maneira ou de outra consignado na linguagem, ou conhecido já pelos filósofos da idade média (ibidem, p. 92).

Bergson, reformador da psicologia, está nos marcos da psicologia filosófica, até o pescoço. Veremos melhor, sobre ele, que o seu dinamismo é uma transposição contínua da metafísica na psicologia. Politzer, de fato, se pergunta:

E aquele que se chama voluntariamente o reformador da psicologia moderna, Bergson, tem aportado um fato psicológico novo digno desse nome? É fácil ver ao contrário que, questões de transposição postas à parte, ele trabalha também sobre o mesmo fundo de conhecimentos que seus predecessores (ibidem).

Vamos notar a passagem de tema que é a seguinte (sendo, com as duas citações acima, um parágrafo único contínuo que aproxima os empreendimentos de Wundt e Bergson pelo viés crítico que lhes atribui o simples trabalho nocional), sobre os procedimentos primitivos da *praktische Menschenkenntnis*: sentido do sonho e o conhecimento do homem; aqui há uma configuração mais detalhada do problema da transposição, da conciliação das escolas inclusive.

É esse caráter parasita e antiheurístico da transposição que faz com que Wundt e tantos outros falhassem numa grande passagem da psicologia pré-científica à psicologia científica. Pois é nos quadros e nas fórmulas

da transposição que eles quiseram dar uma forma científica sem se inquietar com o fato de que os *conhecimentos efetivos* que estão na base da transposição são ainda pré-científicos, porque recolhidos simplesmente com a ajuda de procedimentos primitivos da *praktische Menschenkenntnis*. Tal é por exemplo o caso de todas as teorias “científicas” do sonho que buscam dar uma interpretação físico-química ao *non sens* do sonho enquanto que um aperfeiçoamento muito simples dos procedimentos convencionais da *Menschenkenntnis* mostra que eles têm um sentido (ibidem).

Em que consiste a transposição animista, se o plano humano e o universo da alma não têm nenhuma semelhança? Numa mistura de significações dramáticas com processos espirituais, na transformação do velho dispositivo eclesial, que ainda não havia sido abandonado, em dispositivo para a filosofia e depois para a ciência, com seus “processos”, “fenômenos”, “natureza”, a bem da verdade uma falsa “segunda natureza”.

Isso não é tudo. Como nós dissemos mais acima a transposição animista implica a substituição do drama pelo universo da alma e de seus fenômenos, de toda uma *segunda natureza*, e ela tem por objetivo exprimir o drama nos termos desta segunda natureza. Mas não há de início entre o plano humano e o universo espiritual nenhuma semelhança. Será preciso, portanto, inventar procedimentos que permitem estabelecer um vai e vem entre os dois e transformar o drama em natureza (ibidem, pp. 92-93).

Politzer define significações dramáticas como quaisquer significações manifestadas no plano humano. Desse modo a transformação de significações dramáticas em processos espirituais é o que ele acusa como o principal dispositivo equívoco da ciência psicológica; é próprio de um psiquismo ser atuado em segmentos dramáticos, em uma sociedade, mas o significado vem do indivíduo e reverbera na técnica interpretativa que esse indivíduo tem do drama. A crítica então é a desse irreconhecimento da técnica humana, que ficara misturada com processos espirituais, em teorias dessuetas.

Então será preciso transformar os *acontecimentos dramáticos* em *processos espirituais*. Ora, todo segmento dramático comporta, além de sua *mise en scène* material, uma significação que lhe dá seu valor dramático. É a essas significações dramáticas que se dirige a psicologia para transformá-las em processos. A prova é que os psicólogos ao descreverem a natureza da particularidade dos fatos espirituais tiveram em vista as propriedades da significação (ibidem, p. 93).

Notar a relação de dois fatores: a *mise en scène* e o drama. Quanto à primeira, refere-se à posição e a disposição material do entorno e da base da vida social e individual. Já a

significação do drama, bem entendido, não tem a realidade de um processo, ou mesmo de uma substância empiricamente determinada, de modo que pudesse ser encontrada em uma localização no mundo, ou em uma localização cerebral (desse tema Bergson não teria tratado melhor que os outros<sup>33</sup>); ela antes é uma “realidade ideal”. Por “realidade ideal” não se deve entender o duplicado a que nos referimos anteriormente, mas somente a realidade das significações que é em um plano humano, e não pode ser em outro, com suas cognições, ordens, condenações, aprovações, interpretações, julgamentos infinitos, etc.; em todo caso, não é bom avançar essa terminologia, pois o texto contém uma espécie de “negação determinada” do conteúdo da psicologia clássica. A resistência à toda realização são os sinais maiores do “vivido” do plano humano. Veja-se.

Uma significação nela mesma não tem senão uma realidade ideal. Ela não é no tempo e ainda menos no espaço. É justamente a resistência da significação à *démarche* realista que está na base da evidência que nós atribuímos à lista clássica de propriedades dos estados de consciência. E, da mesma maneira, são as propriedades da significação que constituíram o argumento psicológico fundamental na crítica da teoria das localizações cerebrais. Tem-se, contudo, cumprido a *démarche* realista ao se tomarem pelas propriedades de uma nova realidade os signos da resistência à toda realização (POLITZER, 1969, p. 93).

A má sequência então é a que vai do realismo à abstração, que implica um método geral formalista. Vejamos os passos básicos que concluem por essa relação. Antes de qualquer coisa, deve ser destacado que há um senso comum que aparece na forma de teoremas da psicologia clássica, que mal disfarça que partem do senso comum. Por exemplo, quando se toma o paralelismo entre linguagem e pensamento, que na área da ciência psicológica se expressará como ontologização da significação. Lógica e psicologia estariam associadas nesse caso. A questão, a mais aparentemente do senso comum, porém, implica erros graves, que reverberam nas duas ciências, sendo que numa implica transformar a gramática em psicologia, e por outro lado, na lógica, implica o psicologismo.

Aliás todo um conjunto de teoremas fundamentais da psicologia clássica não tem por objetivo senão assegurar a transformação das

---

<sup>33</sup> “Não compreendendo assim senão uma parte da absurdidade, Bergson acreditou que a negação das localizações libera o realismo psicológico: *ele não viu senão que não é mais absurdo realizar as ideias no cérebro do que as realizar em geral*. Ele crê então ter obtido uma confirmação experimental do realismo psicológico, embora sua crítica do paralogismo psicofisiológico não lhe aporta uma confirmação senão porque ela é uma *crítica restrita/limitada {retenue}*, e ela é restringida/limitada {retenue} precisamente pelo realismo ele mesmo” (POLITZER, 2013).

significações em processos. Tal é o caso da tese do paralelismo da linguagem e do pensamento: ela permite transformar *a priori* a gramática em psicologia. Mas o é ainda o mesmo do *psicologismo*. O psicologismo não é, com efeito, senão a repercussão sobre a lógica do fato de que os psicólogos constituem a psicologia do pensamento pela transposição *a priori* da lógica em processos espirituais, e buscaram legitimar esse procedimento por um axioma. Os lógicos participantes do psicologismo foram simplesmente as vítimas do artifício dos psicólogos, que não afirmaram que a lógica seria a psicologia do pensamento senão para poder buscar a psicologia do pensamento na lógica (ibidem, pp. 93-94).

Há ainda outra iniciativa que consiste em uma *démarche* do realismo que se associa à tese de uma significação colocada no regime de relações fenomenais, como nas ciências da natureza.

O realismo implica, por seu turno, uma outra *démarche*. A significação uma vez realizada é posta como qualquer realidade: ela se torna uma coisa. Por isso mesmo, ela será arrancada ao sistema de relações dramáticas e colocada sob o regime das relações fenomenais, tais como elas são empregadas nas ciências da natureza (ibidem, p. 94).

Então, qual é a definição crítica que dê nome e predicado comum a essas iniciativas? Em suma: “psicologia abstrata”. É a abstração da psicologia que substitui o drama individual pelas realizações, as histórias de pessoas por histórias de coisas, na qual os processos e as noções de classes passam a ser os atores. Sobre a passagem entre realismo, abstração e formalismo, o argumento principal então é, repitamo-lo:

A abstração, implicada pelo realismo, implica por sua vez o formalismo. [#] Enquanto que a experiência dramática reporta tudo ao plano humano e ao indivíduo de quem a vida se desenrola, o estudo realista e abstrato, não pode estudar senão os “fenômenos psíquicos”. E se estudarão os fenômenos psíquicos como se tem o hábito de estudar os fenômenos em geral: por classes, pois, não é assim?, não há ciência senão do geral. À consideração dramática dos indivíduos sucede a psicologia, ciência das noções de classe (ibidem, p. 95).

Como segue de um prejuízo, em psicologia se trabalha com as classes de sentimentos, ou com uma espécie degradada historicamente da temática dos universais metafísicos, tal como é aplicada ainda na psicologia da virada do século XIX para o XX. E como elas são trabalhadas pelas escolas históricas, qual a principal crítica?

E efetivamente: a psicologia clássica, de Wundt à Bergson inclusivamente, concentra toda sua atenção sobre as grandes classes dos fenômenos psíquicos: percepção, imagens, emoção, etc. Em face de um acontecimento dramático os psicólogos não têm senão preocupações formais: qual é o papel no sonho das imagens? das sensações? dos sentimentos? Tal é o problema tipo da psicologia clássica. Ela elimina a significação particular do fato com o qual ela se ocupa, para não reter senão a forma: é esta *démarche* que nós chamamos de *formalismo*. Nós dizemos que toda psicologia cujo plano de trabalho é fornecido pelas noções de classe tradicionais, e que põe seus problemas com a ajuda dessas noções, é uma *psicologia formal* (ibidem).

Há uma generalidade que é definida pelo drama, mas ele mesmo é individual quando é real. *O sujeito fala mais do que sabe, e sabe mais do que diz*. O que é classicamente, assim, definido como drama, na literatura clássica é uma multiplicidade dramática, mas unificadamente uma espécie de quiasma histórico universal natureza-mundo humano que comporta como saber a possibilidade de individuação, mas, para Politzer, deve ser do indivíduo que se deve partir em psicologia, pois ela é a ciência *a posteriori*. O que levanta a questão do que é também o drama na literatura clássica, que comentaremos mais a frente. A despeito desse comentário, a seção VIII conclui, retomando os motes da transposição e da abstração, com uma proposição com sentido agudo de síntese que é bem próprio a Politzer, que é consequência da boa colocação de todas as categorias da psicologia, um acerto de contas:

É com a ajuda do realismo, da abstração e do formalismo que tem lugar a transposição do drama em processos espirituais. Eis por que é tão difícil de basear sobre a negação de uma *démarche* como a análise elementar uma psicologia verdadeiramente nova. A análise elementar não está na base mesma da transposição [do interesse dramático em interesse animista]; ela não faz senão trabalhar sobre seus resultados (ibidem).

A fórmula de Politzer é: Drama X Natureza. Entre o drama e a natureza física não há um lugar intermediário menos metafísico, que poderia ser entendido como meta da ciência. Então, a busca de um lugar menos metafísico entre natureza e natureza *sui generis* do espírito como conciliação da metafísica tácita do realismo com a metafísica espiritualista só pode malograr.

O essencial aliás é que as realizações são inconcebíveis. As únicas *realidades* com efeito são por um lado a natureza física e por outro o drama. É entre os dois que querem inserir as *realizações* da psicologia. Mas entre os dois não há lugar para um drama que não é um drama,

porque quereria ser uma natureza, e para uma natureza que não é uma natureza, porque quereria ser um drama. [#] A transposição não nos conduz do menos metafísico ao mais metafísico senão para nos fazer passar do real ao mitológico. Ela conduz, com efeito, a uma representação do drama que faz desaparecer sua realidade (ibidem, pp. 96-97).

A inutilidade da transposição do animismo no empirismo é então patente, senão para fazer passar a pesquisa ao mitológico. “É do menos metafísico ao mais metafísico que nos faz passar, muito inutilmente, a transposição” (ibidem, p. 96). Exemplo de problema “mais metafísico”: “De que servirá, àquele que quererá conhecer minha maneira de trabalhar, ‘reviver simpaticamente’ essas facilidades e essas dificuldades?” (ibidem). Então, temos duas formas da psicologia, que constituem uma oposição clara e em que uma é válida e a outra não.

A primeira é o estudo *direto* do drama, a segunda não é dela senão o estudo *indireto*. Uma estuda o drama ele mesmo, pelos procedimentos ordinários da *Menschenkenntnis*; outra estuda uma transposição do drama por procedimentos que, segundo a intenção primeira que os anima, são adaptados ao estudo dos resultados desta transposição, e por meio das quais não é senão por acidente que podem se introduzir procedimentos aptos a estudar o drama ele mesmo (ibidem, p. 97).

Existe apenas uma experiência; não existem duas experiências que poderiam resultar em duas formas válidas de conhecimento psicológico científico. Apenas o que Politzer chama de “drama” é a experiência. A forma indireta de abordagem dessa experiência é engendrada pelo interesse animista, que é um interesse metafísico e não um interesse científico. “Em lugar do drama nós encontramos sua transposição em símbolos animistas com a ajuda de um conjunto de personagens abstratos e formais” (ibidem, p. 98); causa e efeito da “esterilidade de um trabalho puramente nocional” (ibidem), nas pesquisas psicológicas com essa inspiração.

A “psicologia mitológica” é a “psicologia dos últimos vinte e cinco anos” e, parcialmente, também todas novas tendências, pelo motivo da transposição do metafísico no científico (também do científico no metafísico?). Há diferenças, entretanto, entre o mitológico e o pré-científico. É preciso, segundo Politzer, efetuar a precisão do pré-científico de uma maneira determinada científica, de modo a poder julgar corretamente a psicologia do passado.



Não basta com efeito, para que uma disciplina se torne uma ciência, eliminar o fundo mitológico que ela encerra. Pois em uma disciplina imperfeitamente positiva, toda a imperfeição não vem do mito. Há noções, constatações e teorias que não são anticientíficas, mas somente pré-científicas. Depois de ter mostrado de um modo geral isso que, em matéria de psicologia, não é e não pode ser da ciência, e deve ser rejeitado absolutamente enquanto mitológico, é preciso mostrar agora em quais signos se poderá reconhecer o que pode ser conservado, mas deve ser precisado, aprofundado, ao mesmo tempo que o sentido desta precisão e deste aprofundamento. Em outros termos, depois de haver oposto a psicologia científica à psicologia mitológica, é preciso encontrar um princípio que permite opô-la à psicologia pré-científica. É esta dupla oposição que, somente, poderá permitir à crítica pronunciar um julgamento claro sobre a psicologia do passado (ibidem, p. 99).

É problema então da exatidão da psicologia, problema de encontrar um princípio atual que sirva à crítica dos dois momentos históricos, da psicologia mitológica e da psicologia pré-científica, a que correspondem dois movimentos críticos históricos. Eles têm diferença, mas os dois movimentos críticos históricos não têm clareza sobre aquilo a ser eliminado.

Toda a diferença a este respeito consiste no fato de que os representantes do primeiro movimento queriam introduzir em psicologia cegamente o ideal de exatidão das ciências da natureza, enquanto que o segundo movimento quer fazer justiça à “particularidade” dos fenômenos psíquicos (ibidem, p. 99-100).

Este segundo movimento não chega a superar o realismo, do qual o primeiro ideal de exatidão também derivava. Temos então a questão sobre a utilização da matemática na psicologia. A verdade a que chega a psicologia após os dois movimentos críticos é aporética.

[...] uns creem que a única exatidão é aquela que dão as matemáticas e o uso do aparelho experimental, outros demonstram que isso é impossível visto a especificidade do fato psicológico. Acusa-se de um lado o cientificismo, de outro, a literatura, isso que, longe de ser falso, representa a única verdade à qual esta discussão chegou (ibidem, p. 100).

O problema da possibilidade ou impossibilidade de mensuração dos sentimentos é também um tema bergsoniano no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Vejamos como aparece a formulação geral no Prefácio a essa obra. A questão-cume de Bergson é aquela sobre o extenso e o inextenso, o espaço e o tempo, a linguagem e o sentimento, o determinismo e a liberdade, a extensão e a duração, etc.

Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Esta assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências. Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não advêm por teimarmos em justapor no espaço fenómenos que não ocupam espaço, e se, abstraindo das grosseiras imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo (BERGSON, s/d).

A tese de Bergson é de que o espaço não é em si mas tem uma forma adaptativa que adentra a utilização da lógica; ele quer recuperar uma dimensão puramente dinâmica anterior ao espaço, para a prova da liberdade e para alcançar as suas outras noções espirituais.

Quando uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade, instalou a contradição no próprio seio da questão levantada, será de espantar que a contradição se encontre nas soluções dadas? De entre os problemas escolhemos aquele que é comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade. Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada esta confusão, talvez desaparecessem as objecções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade. Esta demonstração é o tema da terceira parte do nosso trabalho: os dois primeiros capítulos, onde se estudam as noções de intensidade e de duração, foram escritos para servir de introdução ao terceiro (ibidem).

Esse é todo o Prefácio. O que mais notar aqui? Questão da liberdade, contrária à necessidade, questão da imensurabilidade da intensidade, o ser questão da psicologia a liberdade. Para Politzer, esse conjunto de questões está enviesado, não é bem um questionamento culminante, senão exprimiria, podemos somar a essa nota, o estágio aporético (e as falsas soluções dele) da questão da psicologia, ou seja, a literatura e o cientificismo são os extremos de uma situação de fato da psicologia pré-científica. Uma concepção de exatidão e do conteúdo da exatidão, que é histórica, não se venceu em uma falsa jogada como aquela que opunha simplesmente a um ideal de exatidão, um outro do tipo bergsoniano. Há já uma crítica implícita à tese do *Ensaio sobre os dados imediatos* de Bergson. Parece que, aqui, “[...] não se teve em vista senão a exatidão que implica já um certo conteúdo, a saber o número e a grandeza” (POLITZER, 1969, p. 100). Politzer não abandona a exigência de exatidão, sua exatidão é a pergunta pelo estado aporético

que as críticas já clássicas induzem. A discussão da adequação do objeto da psicologia passa pela discussão do caráter empírico de determinada ciência. Sim, ocorre de se utilizar o aparelho matemático-experimental e ainda incorrer no mito. Mas uma metafísica experimental também. O gênero de precisão deve ser próprio a seu objeto. Por exemplo, sobre fatos econômicos, a adequação desse objeto não deve se basear sobre a lei do egoísmo, uma paixão psicológica, essa ainda é a tese de um homem em geral, que seria egoísta em geral.

Com efeito, a vida econômica não nos mostra *o homem em geral*; ela nos mostra classes; ela não nos mostra *o egoísmo em geral*, mas *interesses* de classe; e quanto ao egoísmo de classe, ela não nos apresenta sob a forma de uma paixão psicológica, mas sob a forma de bancos, de trustes e de estados. A afirmação precedente não poderá se tornar uma *lei econômica* senão quando ela for adaptada às formas precisas que são próprias aos fatos aos quais ela faz alusão. [...] Em outros termos, uma disciplina é ciência positiva quando seu conteúdo é adequado às formas mesmas nas quais se concretizam os objetos de que ela se ocupa (ibidem, p. 102).

Talvez o princípio que determinaria a precisão do objeto da psicologia, para Politzer, seria o par singularidade/drama. Como enuncia Politzer: “Para que uma afirmação possa somente ser considerada como pertencente à psicologia, é preciso já que ela se relacione ao drama; é preciso que ela enuncie alguma coisa de alguém” (ibidem, p. 103). Sobre as características do drama, há uma dupla singularidade fácil de distinguir: “É fácil ver que o drama possui duas características fundamentais: seus acontecimentos são singulares ‘no espaço e no tempo’; eles não são concebíveis senão relacionados aos indivíduos considerados em sua unidade singular” (ibidem, p. 102). Já o formalismo elimina a determinação individual dos fatos dramáticos. As totalidades sublinhadas pelos psicólogos são formalistas. “Assim se passa primeiro com a totalidade funcional que certos psicólogos, como Bergson por exemplo, inventaram para simular uma reforma desta psicologia que se contenta com a simples multiplicidade de funções” (ibidem, p. 104). No caso tornado clássico da crítica de Politzer a Bergson, vê-se que a crítica não representa uma implicação desmotivada com Bergson, senão que está marcada em uma dialética de grandes linhas entre a psicologia concreta e a psicologia clássica. Ele diz sobre o formalismo bergsoniano, no contexto da sua referência às “funções”:

Afirma-se que a multiplicidade das funções não é admitida senão pelas necessidades da análise; que em realidade o indivíduo é uma totalidade.

Mas não há aqui senão uma precaução oratória, porque de fato os problemas funcionais permanecerão de qualquer forma no centro, e a totalidade acaba formal, porque o homem é outra coisa que o imbricamento mesmo o mais complicado, a fusão mesmo total, das funções mentais {ou funções mentais, trad. portuguesa} (ibidem, p. 104).

Há o caso de psicólogos que fazem da totalidade um tema especial, mas somente como o coroamento da pesquisa; reivindicam uma totalidade soberana especulativa, que tenta fazer justiça à unidade do homem. Spranger, por exemplo, em sua “psicologia da ciência do espírito”. Mas Politzer nota sobre Spranger, de acordo com o seu princípio singular/dramático: “As ‘formas vitais’ de Spranger não atingem o *hic et nunc* do drama; elas se relacionam unicamente aos grandes temas do drama em geral” (ibidem, p. 105). Nessa psicologia, a estrutura de conjunto da criança não explica os detalhes individuais de um comportamento determinado de uma tal criança. É a psicanálise que considera os materiais puramente individuais. Sobre o ponto de vista biológico e este tipo de perspectiva da totalidade, entre behavioristas, mas também Koffka, a “totalidade” “não atinge mesmo o drama porque o ponto de vista biológico põe o homem, nu de humanidade, em face da natureza, escamoteando o drama” (ibidem), por ignorância do ponto de vista dramático.

Havendo diferentes aspectos do drama, haverá diferentes gêneros de precisão. Os principais introduzidos por Politzer são os acontecimentos livres e os acontecimentos com padrão (standardizados). Surgiu então uma novidade no argumento de Politzer, uma especificação crítica na psicologia concreta.

Mas esses acontecimentos são de dois tipos, uns livres, outros standardizados. Uns aparecem no curso do desenrolar da vida individual; na sequência de tais ou tais determinações; outros devem ser *atingidos* pelo indivíduo e representam as necessidades físicas, sociais ou econômicas. Uns implicam a vida do indivíduo tal como ela é, outros implicam a inserção do indivíduo em uma ordem e exigência determinadas (ibidem, p. 106).

O casamento é um acontecimento da vida singular. Já o trabalho “representa para a maior parte da humanidade uma necessidade inelutável” (ibidem). Então vale destacar exatamente o objeto da psicologia concreta, que se especifica, nos termos de Politzer, em objeto de determinismo livre (associado às possibilidades de uma vida individual), objeto de determinismo standardizado (associado às possibilidades de uma vida social-econômica do mesmo indivíduo). “O objeto próprio da psicologia é o conjunto de

acontecimentos singulares que se desenrolam entre o nascimento e a morte” (ibidem). Não o nascimento e a morte do ponto de vista vitalista abstrato e formal, mas o que desenrola entre um e outra. O casamento e o trabalho ilustram a diferença de precisão que cada objeto dramático exige.

Ora, a forma do trabalho não é, como aquela da fixação erótica, abandonada ao livre curso do determinismo individual. Um certo trabalho particular deve ser fornecido, um rendimento obtido: o indivíduo deve se inserir nesta necessidade ou será eliminado. O que importa aqui, não é isso que o indivíduo é em geral, mas a presença nele de certas capacidades, e a obtenção por ele de um certo rendimento (ibidem).

O fato de ser “eliminado” é grave, ele mesmo uma denúncia sobre a servidão capitalista, servidão para a maioria inelutável. Há, para ele, porém acontecimentos livres, como o casamento. O determinismo da ação estandardizada é econômico, não biológico.

Enquanto que os acontecimentos livres supõem o indivíduo em sua singularidade determinada, e não se compreende senão por ela, para os acontecimentos estandardizados o indivíduo não é senão uma peça {trad. portuguesa} [un jeton], um lugar de passagem ou, mais exatamente, um instrumento (ibidem).

Quando o indivíduo é um instrumento, o investimento psíquico é como aquele sobre objetos de passagem, o lugar que ele ocupa é passagem. Então, com esta distinção básica, o drama se duplica introduzindo a psicologia geral como tópico da psicologia concreta:

Assim se introduz na psicologia uma grande divisão: temos de uma parte a psicologia individual e de outra a psicologia geral. Mas as duas devem partir a mesmo título dos acontecimentos dramáticos que constituem seu objeto, e se conformar com o gênero de precisão que lhes é próprio (ibidem, pp. 106-107).

A falta de verificação sistemática da tradição faz a psicologia geral recair em funcionalismo e formalismo, como presa ao momento pré-científico, e, por outro lado, não lida com os fatos tais como são efetivamente.

E eis o primeiro momento pré-científico: a psicologia geral corrente estabelece seu plano de trabalho, não segundo a análise dos fatos tais como eles são dados efetivamente, mas sobre a fé de uma tradição de que ela não empreende a verificação sistemática (ibidem, pp. 107-108).

Exemplo: parte-se do conceito de vontade e vai-se a qualquer objeto específico. No caso do segundo momento pré-científico, ele se compõe de pesquisas errantes, sem signo de progresso e acabamento. Politzer aqui faz a crítica do ir da noção aos fatos. Ocorre então uma inversão: “É sempre pela consideração de casos muito particulares que ela [a psicologia geral do segundo momento pré-científico] quer apreender tudo” (ibidem, p. 108). No caso da teoria da percepção, eis um caso muito particular, o “problema central consiste em saber então como um homem em geral percebe os objetos em geral” (ibidem, p. 109). A crítica da psicologia geral é uma crítica dos conceitos de sujeito geral e de objeto geral. Veja-se o porquê.

Se se força por exemplo a análise da percepção até o ponto onde o sujeito que percebe é o operário e o objeto percebido o instrumento com sua forma determinada, o problema inicial de que se partiu se torna subitamente insípido, em lugar do problema da percepção nós encontramos, por exemplo, o problema da psicologia do trabalho (ibidem).

Essa é a maneira de pensar e os temas da psicologia geral que deveriam ocupar a psicologia positiva. “Se nós aplicamos esta maneira de pensar ao conjunto dos problemas da psicologia geral, veremos se substituir à psicologia da percepção, da memória, da vontade, da afetividade, a psicologia do trabalho, da profissão, da aprendizagem, etc.” (ibidem). O terceiro momento pré-científico é aquele de pesquisas mutiladas, tais como as pesquisas sobre o fenômeno luminoso e sua ação na retina e a derivação de seus resultados pelo campo da psicologia.

Tal é o terceiro momento pré-científico na psicologia geral corrente. Ela consiste no fato de que suas pesquisas são pesquisas *mutiladas*: elas se interrompem antes de ter podido atingir os fatos que elas concernem, na precisão mesma que lhes é própria. Isso aliás é inevitável: a infelicidade desta psicologia é justamente que o inacabamento de suas pesquisas a torna insuficiente, enquanto que seu acabamento a tornaria inútil (ibidem, pp. 109-110).

Sobre como tratar o problema do efeito psicológico da iluminação, esse é um procedimento demasiado isolador. É necessário conceber as experiências de modo diverso, provavelmente com foco no conducionismo do indivíduo particular.

O grande defeito da psicologia dita científica é que vai, ao mesmo tempo, muito longe e não longe suficiente. Ela vai muito longe na encenação de suas experiências, mas não longe suficiente na maneira

mesma como suas experiências são concebidas [...] Parte-se, com efeito, da percepção luminosa em geral e do movimento em geral [...] (ibidem, p. 110).

“[...] o problema preciso e efetivamente dado da luminosidade e do rendimento no trabalho” implica considerar mais do que “a percepção e o movimento em geral” (ibidem). O caráter pré-científico consiste em que a psicologia “científica” inverte a sequência natural das coisas, partindo do geral das ideias de percepção e de movimento, e da síntese muitas vezes. “[...] *on ne remplace pas l’induction par la synthèse*”. A psicologia não deve começar pelas sínteses ou objetivar uma síntese que é a mesma com a qual tinham se começado as considerações teóricas. Então há atenção reforçada sobre os fatos. Os fatos objetivos da psicologia são dramáticos, segmentais e particulares. E a fisiologia deve ser uma ciência auxiliar, que não invada o campo original da ciência psicológica, que não é o centro da pesquisa psicológica. Aqui está onde deve ser fundamentada a psicologia, não se deve, para a ela chegar, começar da fisiologia, a fisiologia é outra ciência. Não havia sido feito ainda o uso correto auxiliar da fisiologia, por exemplo na psicologia do trabalho, como seção da psicologia dos eventos estandardizados.

Por outro lado, a *psicologia dos acontecimentos estandardizados*, por exemplo a psicologia do trabalho, tem certamente necessidade de conhecimentos emprestados à fisiologia. Mas isso não é uma razão para *começar* pela fisiologia [...] Pois só a análise dos acontecimentos dramáticos pode mostrar qual é exatamente a ajuda que demandamos à fisiologia. A psicologia fisiológica quer, ao contrário e porque lhe repugna partir do drama, recortar a questão *a priori*, por hipóteses concernindo as relações entre os fatos de consciência e o sistema nervoso, hipóteses cômodas sem dúvida, porque permitem construir *a priori* toda a “ciência”. Emprêsta-se então da fisiologia isso de que a psicologia não tem nenhuma necessidade, mas deixa-se de lado o que seria efetivamente necessário, e na medida que não se limita a elaborar metáforas, para-se simplesmente no meio do caminho. Aqui ainda, a situação está invertida: não se vê com efeito jamais que o domínio de uma ciência positiva seja delimitado e seus métodos sejam definidos partindo de uma de suas ciências auxiliares: não se delimita, por exemplo, o domínio da física partindo da estatística. Pois, sem o aprofundamento das pesquisas físicas, ninguém teria podido mostrar que a física teria um dia necessidade do método estatístico (ibidem, p. 112).

A psicologia fisiológica é a etapa pré-científica das pesquisas que procedem a análise efetiva do drama. Lembremo-nos das duas tradições psicológicas pré-científicas ocidentais: a animista e a dramática. A ordem encadeia, portanto, a psicologia geral

corrente com a psicologia dita científica, com a psicologia fisiológica, elas entram na categoria, em Politzer, de psicologias pré-científicas, ou mitológicas (animistas). Já também havia, retomemos, a tradição pré-científica dramática, a literatura, o teatro, a *praktische Menschenkenntnis*. Há um caráter geral do pré-científico, qual seja: “O caráter pré-científico provém aqui da *inorganização dos procedimentos* que são empregados, ao mesmo tempo que da *insuficiência da análise dramática*” (ibidem, p. 113). Politzer nota: “Não nos ocupamos desta ideia segundo a qual a *praktische Menschenkenntnis* é pré-científica porque ela procede por ‘intuição’. Não sabemos isso que se entende por ‘intuição’” (ibidem). Não existe nenhuma técnica, seja ela de base mitológica, pré-científica ou científica, que não seja um conhecimento histórico e humano.

Como dissemos mais acima, os procedimentos empregados pelos literatos e “os conhecedores dos homens” não são ainda senão aqueles da experiência dramática corrente. Ora, esses procedimentos, suficientes para as exigências da vida em comum, são insuficientes para um conhecimento, no sentido científico da palavra. Eles não estão com efeito nem *racionalizados*, nem *sistematizados*. Eles não estão racionalizados, porque não se conhece deles nem o funcionamento exato, nem a eficácia determinada. Não se sabe por exemplo aquilo que dá exatamente a simples observação dramática e aquilo que ela não pode dar. Eles não estão sistematizados porque não é questão nem na literatura, nem na *praktische Menschenkenntnis*, enumerar exatamente os procedimentos que são empregados e fazer deles em seguida um emprego refletido (ibidem, p. 114).

É preciso constituir um conhecimento do homem separado das exigências morais, sociais e religiosas. Então entram em cena novamente as noções da *Crítica dos fundamentos da psicologia*, como crítica do significado convencional.

Eis aqui por que os dados efetivos da observação são confundidos a cada instante com as exigências morais, sociais ou religiosas. É isso que faz também que se empregue, de uma maneira irrefletida, certos postulados que representam uma generalização ilegítima da experiência corrente. É assim que existe um conjunto de relações significativas acessíveis a todo mundo, imediatamente: são as relações significativas as mais correntes, aquelas em que entram *de hábito* nossas falas e nossas ações. A *praktische Menschenkenntnis* generaliza. Ela crê que nossas falas e nossas significações não entram nunca senão em relações significativas convencionais, e ela interpreta nossas falas e nossas ações sobre o plano das significações convencionais. Nós temos aqui um verdadeiro postulado; aquele que nós chamamos [na *Crítica dos fundamentos da psicologia*] o *postulado da significação convencional*. Ocorre, em certas circunstâncias, que uma fala ou uma ação significam inteiramente outra coisa que a significação convencional de que elas são, de ordinário, os veículos, e que tenham ainda uma significação,



enquanto que sobre o plano das significações convencionais elas não pareçam ter nenhuma (ibidem, p. 114).

A psicologia deve também atingir o conhecimento disso que não é social, mas individual. Politzer recorre ao sonho e à neurose para constatar a significação individual. Seria porque são fenômenos dramáticos extremos? As neuroses e os sonhos significam uma significação individual. Então que entra a psicanálise, em um capítulo constante... “Tal é o caso do sonho e dos sintomas neuróticos cujo conhecimento necessita a exploração do campo das *significações individuais*. Mas justamente, a *praktische Menschenkenntnis*, adaptada à interpretação das significações convencionais, mostra-se incapaz de explorar esse campo. Seria preciso aqui uma descoberta que não foi aportada senão pelo método psicanalítico” (ibidem, pp. 114-115). A análise dramática é que mostra a insuficiência científica do conhecimento prático do homem, como estágio pré-científico.

A imperfeição dos procedimentos implica naturalmente a insuficiência da análise dramática. Certamente, a análise dramática ela mesma está presente, quer na literatura, quer no conhecimento prático do homem, porque é com a ajuda do drama que eles analisam o drama. Mas eles ficam na superfície, em lugar de ir até os elementos profundos do drama. Eles [literatura e conhecimento prático do homem] explicam a ação humana por fatores genéricos: vaidade, ambição, amor, gosto pela vida ou gosto pela morte, interesse, etc., mas esses fatores são emprestados eles mesmos da superfície da experiência dramática, e não representam uma dissecação verdadeira dela, como é o caso por exemplo das explicações psicanalíticas (ibidem, p. 115).

É contra a “metapsicologia” por fim que Politzer orientará suas críticas. Há uma lista dos tipos de metapsicologia que são objeto da crítica de Politzer, que estão do lado de uma “forma cientificamente falsa” da psicologia.

1° *A metapsicologia da alma-substância*, constituída por todas as considerações metafísicas concernentes à alma; [#] 2° *A metapsicologia dos fenômenos da alma* ou *metapsicologia da vida interior*; constituída por todas as considerações concernentes aos *estados da alma*, os *processos mentais*, os *atos de consciência*, sua natureza, suas propriedades, sua classificação, e de uma maneira geral a *vida interior*, de qualquer maneira que seja. [#] 3° *A metapsicologia funcional*. Ela compreende todas as considerações concernentes às *funções mentais*, todas as considerações funcionais que tenham por tema uma ou várias das funções mentais da psicologia corrente, e mesmo, de uma maneira geral, todas as considerações funcionais das quais o tema não é tirado diretamente da análise do drama individual ou do drama estandardizado, e que não atingem a precisão do drama tal como ele é dado. [#] 4° *A metapsicologia da pessoa*. Ela compreende todas as

teorias concernentes ao sujeito, ao eu, à pessoa, ao indivíduo, que não partem da análise do indivíduo singular, e que são incapazes de pôr em relevo o determinismo ininterrupto do conteúdo particular da vida do indivíduo. [#] 5° *A metapsicologia do homem*, constituída por todas as teorias concernentes à ação e ao comportamento do homem que não têm por base a análise dramática e que não objetivam o pôr em evidência dos elementos dramáticos situados abaixo da superfície da experiência dramática corrente (POLITZER, 1969, pp. 116-117).

Com este prisma da psicologia falsa, Politzer julga que somente a metapsicologia da alma-substância era questionada, e que as outras partes ainda gozavam do prestígio de psicologia positiva. Era preciso descreditar as outras partes metapsicológicas, pelo que elas têm de dependência da teoria da vida interior, de teoria de processos, de supostos sobre a natureza humana, ou animal, sobre a natureza física, de teorias abstratas sobre “vontade”, “síntese” etc. Então quanto ao tema da transposição ele é copulado com as teses sobre o realismo, o formalismo e a abstração, numa suma crítica da psicologia falsa, e na definição positiva de “fato dramático”. “A metapsicologia é caracterizada pela transposição do drama com a ajuda do *realismo*, da *abstração*, e do *formalismo*” (ibidem, p. 118). Isso foi explicado acima detalhadamente, mas revejamos.

O *realismo* aniquila a realidade mesma do fato dramático tal como ele é dado concretamente; a *abstração* substitui os indivíduos concretos, que são os sujeitos do drama, por outros atores que são impessoais; o *formalismo* elimina a maneira precisa em que os fatos dramáticos são concretizados para não reter senão as formas em que a determinação individual não tem mais nenhum lugar. Assim o mundo da metapsicologia é *abstrato*, no sentido eminentemente do termo, porque ele não é senão um mundo de processos e de funções que planam muito alto acima da determinação individual do drama, e são submetidos a relações que não têm nenhum sentido humano (ibidem, p. 119).

O retorno ao concreto desse modo está realizado, e Politzer pode enunciar suas grandes teses positivas.

A psicologia concreta não é portanto *uma* psicologia, mas *a* psicologia, com toda a intransigência e toda intolerância que implica uma semelhante afirmação. [#] Nós dizemos, portanto: [#] 1° *A psicologia* é a ciência que tem por objeto este conjunto de fatos originais que nós chamamos o drama. Os fatos psicológicos são os segmentos do drama; o fato psicológico o mais elementar deve ser ainda um segmento do drama. [#] 2° Nós chamamos *mitológica* esta forma da psicologia que transpõe o drama em processos mentais com a ajuda do *realismo*, da *abstração* e do *formalismo*, e, de uma maneira geral, toda psicologia onde essas *démarches* estão presentes de qualquer maneira que seja. [#] 3° Nós chamamos *pré-científica* toda forma da psicologia que não tira

o plano de suas pesquisas e o conjunto de seus problemas, da análise efetiva do drama e cujas afirmações não atingem os fatos dramáticos na precisão que lhes é própria. [#] 4º Nós chamamos *metapsicologia* o conjunto de pesquisas e teorias delimitadas pelas definições 2 e 3 (ibidem, pp. 119-120).

Politzer observa que a definição da psicologia concreta do fato psicológico ultrapassa a oposição entre psicologia objetiva e psicologia subjetiva, já que não é um dado da percepção interna nem um dado da percepção externa, porque o fato psicológico não é dado de nenhuma percepção; ao contrário, o drama define o fato psicológico, pois não sendo uma simples percepção, é uma “percepção complicada de uma compreensão”, ainda que a percepção seja exterior, mas “a compreensão de que se duplica não é uma percepção” (ibidem, p. 120). Mas também se opõe a psicologia concreta aos procedimentos da “psicologia explicativa” e da “psicologia compreensiva”. A posição culminante do trajeto da psicologia concreta, com a inclusão de toda terminologia de opostos é resumida, então, neste longo parágrafo:

Somente, o fato de que o drama é um domínio significativo não justifica de todo a oposição de uma “psicologia explicativa” e de uma “psicologia compreensiva”. Pois uma psicologia “explicativa” que fizesse abstração do ponto de vista da significação, não conheceria as significações *dramáticas*: ela não seria portanto uma psicologia de todo. Por outro lado, o que importa não é a orientação até o ponto de vista da significação em geral, quer dizer até as significações em geral, mas até as significações humanas, e mais exatamente, até as significações dramáticas. Pareceria então que não é a explicação *em geral* que é para rejeitar, mas a explicação tal como ela tem sido empregada pela metapsicologia, quer dizer esta explicação que supõe o realismo, o formalismo e a abstração. A explicação é, ao contrário, necessária, mas o que é preciso é a explicação dramática, quer dizer a explicação de segmentos dramáticos por outros segmentos dramáticos, mais fundamentais (ibidem, pp. 120-121).

A psicologia compreensiva, como as introspeccionistas, tenta se pôr no lugar do indivíduo, como se o ato compreensivo do paciente fosse o mesmo do psicólogo, isto é, o psicólogo faz uma tentativa abstrata, que não vai deixar de recorrer a aspectos formais e gerais do psiquismo, porque não interpreta o decorrer da apresentação dramática que tem seus próprios aspectos que devem, eles, ser sujeitos à crítica de um psicólogo, mas a crítica antes está sendo utilizada sobre abstrações.

E ainda que a compreensão seja inteiramente outra coisa que a introspecção ou mesmo a intuição, uma psicologia puramente “compreensiva” que quisesse reviver, não seria isso senão sobre o plano

das significações, dos fatos psicológicos, seria ainda calcada sobre o modelo da psicologia intuitiva, porque ela implicaria, ela também, um certo “pôr-se no lugar dos outros”. A psicologia concreta não se põe no lugar de ninguém; ela analisa o drama e explica o drama por isso que o explica efetivamente como drama, eis tudo (ibidem, p. 121).

Avançando a passos largos pela descrição e a negação das metapsicologias, Politzer afeta a teoria da análise elementar, com o recurso ao drama; está dizendo ele, nesse contexto de fevereiro, que sua análise dos elementos parte do drama, e que esta análise não é em si mesma nem verdadeira nem falsa; o objeto da psicologia concreta pode ser elementar desde que ela pesquise os “elementos homogêneos ao drama”, decomponha os segmentos dramáticos em outros elementos dramáticos mais profundos e mais fundamentais, “mas que implicam ainda a totalidade do indivíduo considerado em sua vida singular” (ibidem, pp. 121-122). Ao invés de ir do elementar ao todo, Politzer defende o ponto de vista gestáltico de que “todos os fatos, todas as constatações, mesmo as mais particulares, implicam já a totalidade do homem, e que o elemento o mais primitivo da psicologia dele seja já inseparável, e representa por consequência um segmento do drama” (ver bem essa definição de “segmento” aqui); não se trata para ele de “inventar uma totalidade”, que fosse soberana, ou prioritária, ou de sublinhar a existência de um todo a despeito do elementar, mas daquela totalidade que é dada, “o único meio que existe para isso consiste em estudar o drama” (ibidem, p. 122). A oposição de fundamentos nas ciências da natureza e nas ciências do espírito era uma oposição ideológica, sendo que nem em umas nem nas outras se explicava sequer um fato psicológico como um sonho sonhado. Politzer desenvolve mais essa oposição criticamente, o que o deve colocar em um *hall* distinto no contexto dos debates sobre esses fundamentos, uma posição mais avançada. Se parece exagerada essa nossa pronúncia, veja-se.

É da mesma maneira que se reduz a oposição da *naturwissenschaftliche Psychologie* e da *geisteswissenschaftliche Psychologie*. Isso que importa, com efeito, não é decidir *a priori* sobre quais tipos de conhecimento a psicologia vai se apoiar de preferência. Isso não se decide senão *a posteriori*, quer dizer pela análise do drama, e isso depende justamente da natureza mesma do fato dramático que se analisa precisamente. Revela-se então que uma imitação cega dos métodos científicos é tão insuficiente quanto a utilização dos dados das ciências morais. Pois o que importa é a análise do drama estandardizado e aquela do drama individual. Ora, a psicologia fisiológica mesmo a mais aperfeiçoada não nos dará a psicologia do trabalho, tal como ele é, e as pesquisas históricas, sociológicas, jurídicas mesmo as mais extensas serão ainda incapazes de nos dar a explicação de um único sonho, tal como ele é no seu conteúdo particular (ibidem, pp. 122-123).

Os métodos podem ter origens distintas desde que se analise realmente o drama. Então a oposição metodológica entre indução e dedução, não vale como problema maior; de fato, toda ciência é indutiva e apropriada ao objeto. Então, como fazer da psicologia a ciência indutiva autêntica?

Não se trata, portanto, mais de optar contra ou pela indução. Nenhuma ciência é possível sem indução. Mas se trata justamente de conceber a psicologia de tal maneira que suas induções sejam autênticas. Esse não é o caso da metapsicologia, porque o emprego da abstração e do formalismo a impede de partir dos fatos eles mesmos, na sua determinação individual. Em outros termos, longe de condenar a indução em geral, a psicologia concreta afirma justamente que as induções da metapsicologia não são induções verdadeiras, e quer conceber o fato psicológico de tal maneira que a indução verdadeira se torne justamente possível em matéria de psicologia (ibidem, pp. 123-124).

Há uma série de dificuldades resultantes da transposição metapsicológica, que avança a discussão terminológica entre oposições de fato, de tendências psicológicas materialmente reais, discussão da qual a crítica dos fundamentos da psicologia, sem ser levada a cabo, não encontraria o termo – Politzer, então, encontrou dela o termo. Sobre essas dificuldades, o comentário geral de Politzer é que:

As dificuldades sob a forma mesma sob a qual elas existem hoje não distinguem portanto o essencial, e não é a situação verdadeira que reproduzem os termos das grandes oposições da psicologia contemporânea. *A falta, com efeito, está por toda parte na transposição, e o essencial é cada vez o retorno ao concreto.* Eis por que a psicologia concreta representa a síntese verdadeira das antíteses em questão, e é capaz de resolver a dificuldade que está na base de cada uma dentre elas (ibidem, p. 124).

As oposições são entre a psicologia subjetiva e a psicologia objetiva; entre a *naturwissenschaftliche* e a *geisteswissenschaftliche Psychologie*; entre a psicologia analítica e a psicologia sintética; e entre a psicologia indutiva e a psicologia “penetrante”. A série de dificuldades, com os comentários de Politzer:

1º A dificuldade que está na base da oposição entre a psicologia subjetiva e a psicologia objetiva é a necessidade, para a psicologia, de se ocupar de fatos tendo logicamente a mesma estrutura que os fatos de qualquer outra ciência. Eles devem aparecer nas mesmas condições empíricas e permanecerem ao mesmo tempo fatos originais. Mas a

psicologia objetiva não satisfaz a segunda, a psicologia subjetiva a primeira das duas condições, e nem uma nem outra satisfaz as duas de uma vez, porque as duas [psicologias] buscam o fato psicológico na percepção. A psicologia concreta dá razão à tendência objetiva de ter sustentado a necessidade de não dar à psicologia um objeto que não seja acessível nas mesmas condições que aquelas das ciências da natureza; à tendência subjetiva de ter sustentado a originalidade dos fatos psicológicos, mas ela reprova à duas de uma vez terem buscado o objeto da psicologia na simples percepção. O drama, que não é nem interior nem exterior, não resulta de uma percepção (ibidem).

Na numeração, está havendo uma reelaboração definitiva que recupera os elementos trabalhados em outros momentos. Se aqui a oposição é sobre a objetividade, a segunda elenca as dificuldades de uma fórmula típica de oposição entre a psicologia da ciência da natureza e a da ciência do espírito; Politzer as denomina em alemão a fim de marcar a sua origem; e cada uma anula seu objeto de uma maneira própria contrária à outra, o conceito do mundo não é concreto nos dois casos.

2° A dificuldade que está na base da oposição entre a *naturwissenschaftliche* e a *geisteswissenschaftliche Psychologie* é conduzida pela necessidade de introduzir na psicologia as categorias fundamentais e os procedimentos das ciências da natureza, permanecendo fiel ao caráter humano dos fatos psicológicos que não é dado senão pelo aspecto significativo do drama. Mas a *naturwissenschaftliche Psychologie* não pode introduzir em psicologia as categorias e os procedimentos das ciências da natureza sem fazer desaparecer o caráter humano dos fatos psicológicos, e a *geisteswissenschaftliche Psychologie* não pode salvar esse caráter senão transportando os fatos psicológicos sobre um plano em que eles são inacessíveis às categorias e métodos científicos. A psicologia concreta dá razão a cada uma dessas duas tendências em terem sustentado a exigência que lhes é própria, mas reprova às duas de uma vez terem buscado o objeto da psicologia em um *mundo*, uma no *mundo da natureza*, a outra no *mundo do espírito*, em lugar de buscar no *drama*. Pois cada um desses dois mundos não pode resultar, em matéria de psicologia, senão de uma certa abstração aplicada ao drama. Se se consente ao contrário em renunciar a essas abstrações, as categorias e os métodos das ciências da natureza se tornarão aplicáveis em psicologia sem que o fato psicológico perca seu caráter humano, e seu caráter humano será salvaguardado, sem que a ciência psicológica se torne a ciência do *espírito objetivo* (ibidem, pp. 124-125).

Então a terceira e a quarta divisões dizem respeito às concepções da indução em psicologia, o que coloca a questão prévia, na terceira divisão, sobre a análise e a síntese, sobre decompor e recompor, com a ideia da análise e com as ideias de forma e estrutura esgotando as suas respectivas perspectivas pela indefinição do objeto da psicologia. Esse objeto é o “drama”, e é ele que dá a matéria para as perspectivas analíticas e sintéticas.

3º A dificuldade que está na base da *psicologia analítica* e da *psicologia sintética* reside na necessidade de decompor a totalidade em seus elementos, ao mesmo tempo que de respeitar a totalidade do indivíduo, sem a qual o drama é inconcebível. Os representantes da análise elementar têm portanto razão de afirmar que a psicologia deve proceder, ela também, por via de decomposição; os representantes da ideia de estrutura, de forma e de totalidade têm razão em se recusarem a deixar reduzir a vida psicológica a uma poeira de elementos, a partir dos quais é em seguida impossível reconstituí-la, mas as duas erram em crer que o método analítico e o método sintético devam ser aplicados à vida psicológica tal como ela é definida pela psicologia corrente, quer dizer aos resultados da transposição. O objeto da psicologia sendo uma vez definido como o drama, a totalidade do indivíduo se torna a hipótese inicial e fundamental, sem a qual nenhum fato e nenhuma noção de psicologia é concebível, e a análise elementar se torna não somente possível, mas realmente fecunda. A psicologia concreta, ao decompor inteiramente o drama, vai até os elementos que são eles mesmos dramáticos, e implicam a totalidade do indivíduo, a mesmo título que o fato ou os fatos que são decompostos (ibidem, pp. 125-126).

Por fim, a indução tem que ser entendida em uma acepção correta, quer dizer não como indução de resultados da transposição dos conteúdos dramáticos no animismo, mas como indução de aspectos dramáticos que permite a generalização como última etapa de considerações psicológicas.

4º A dificuldade que está na base da oposição entre a psicologia *indutiva* e a psicologia “*penetrante*” reside na necessidade de conduzir a leis que, sendo gerais, sejam as leis da vida psicológica. Os partidários da psicologia indutiva têm razão em se esforçarem em empregar a indução, os partidários da psicologia “penetrante” têm razão em negar o valor psicológico das induções da psicologia corrente. Mas os dois [tipos de partidários] estão errados de crerem que a indução tal como ela há sido empregada geralmente por esta última [a psicologia corrente] seja uma indução no sentido próprio do termo. Pois é aos resultados da transposição que o psicólogo clássico aplica a indução. Ora, a transposição destrói o drama; e as generalidades que se creem ter da *indução* vêm, de fato, das *démarches* da transposição, e em todo caso, a transposição tendo eliminado o drama, as induções efetuadas sobre os resultados da transposição não podem se reencerrar nenhum ensinamento concernente ao drama: eis por que essas induções parecem vazias. As induções que partem do drama ele mesmo conduzem, ao contrário, a *generalidades dramáticas* aplicáveis ao drama de onde elas são tiradas (ibidem, pp. 126-127).

Então, a grande síntese de Politzer, não é uma do “justo meio”, mas síntese verdadeira, uma síntese que ultrapassa as oposições que são reais porque são falsas; não se trata de dar “uma *solução de princípio* a uma antinomia puramente teórica, mas indicar a *direção* na qual se encontra a *solução de fato* de dificuldades reais” (ibidem, p. 127). “Aliás, se à

psicologia concreta sucede por toda parte se pôr como *síntese*, é que as antíteses nas oposições à psicologia científica ordinária são as exigências da psicologia concreta, mas imperfeitamente distinguidas” (ibidem). Então há por toda parte nas psicologias assim distribuídas uma exigência subentendida de divisar a originalidade da psicologia do drama. Mas não encontraram a solução.

A *originalidade* que reclamam para os fatos psicológicos os partidários da psicologia introspectiva, não é justamente senão a originalidade do drama, de que eles têm malgrado a transposição, guardado a lembrança, mas que eles não podem distinguir na sua natureza verdadeira, por causa justamente da transposição. A *geisteswissenschaftliche Psychologie* reclama no fundo o retorno ao drama, mas ela está ainda muito perto da transposição para não crer na necessidade de garantir a aplicação do ponto de vista da significação ao subentender os fatos psicológicos como *espírito* (ibidem, p. 127).

Essa mesma necessidade de um erro de transposição se encontra em outros dois tipos de metapsicologia, a da “forma” e a da “compreensão”, que seriam atuais por pretensamente considerarem materiais significativos. Mas para Politzer “significativo” significa “dramático”, que é a objetividade original da psicologia possível objetivamente; por isso ele conclui, sobre mais duas tendências contemporâneas:

A censura segundo a qual a psicologia clássica destrói as formas e as estruturas não é senão um protesto ainda confuso contra a *transposição* em geral que caracteriza a metapsicologia, e a afirmação da primazia e da soberania das formas e das estruturas, não é senão uma afirmação imperfeita da exigência segundo a qual todos os fatos psicológicos e todas as noções psicológicas devem ser segmentos do drama ou se reportar a um ação dramática que implica sempre o indivíduo considerado “*as a whole*”. A esterilidade que se censura à indução em matéria de psicologia não é de fato senão sua impotência de se aplicar ao drama, e a introdução da “compreensão” ou da “penetração” no lugar da indução não é senão uma maneira desviada de exigir da indução partir não dos resultados da transposição do drama, mas do drama diretamente (ibidem, pp. 127-128).

A psicologia concreta então estava no ar, se a tendência ao drama já era percebida; mesmo, porém, que ainda não se houvesse encontrado a inspiração fundamental e realizado a sistematização dos saberes que lhe são próprios. A psicologia concreta é então principalmente uma “inspiração nova”, uma “atitude”, ruptura com a metapsicologia, retorno à tradição do “drama”, e plano de “pesquisas positivas”, que não precisa inventar todas as peças e a organização da *praktische Menschenkenntnis*. Então Politzer elogia as mais novas tendências, como necessárias historicamente.



Há um certo tempo já que se lhe têm consagrado a psicologia de Freud, a psicologia individual de Adler, a caracterologia e a psicologia industrial tal como elas são praticadas por seus representantes os mais esclarecidos. Todas essas tendências não têm *na sua inspiração fundamental* outro objeto que o drama e outro objetivo que o *aprofundamento da experiência dramática* (ibidem, pp. 128-129).

Elas são o aperfeiçoamento dos procedimentos da *praktische Menschenkenntnis*, no que se refere, aliás, a respostas ao drama individual (psicanálise, psicologia individual e caracterologia) e ao drama estandardizado (psicologia industrial). Essas novas formas da psicologia devem romper por via de um retorno à tradição dramática com a forma clássica da psicologia que resulta do interesse animista, e portanto com a “transposição”.

Mas o que está para se fazer, é ajudar justamente essas pesquisas a tomarem nitidamente consciência de si mesmas. É preciso mostrar que a psicanálise, a psicologia individual, a caracterologia, não são nem ciências à parte, nem partes especiais da psicologia corrente, pois as formas verdadeiras de uma pesquisa científica não podem deixar subsistir ao lado de si as formas falsas; ainda menos podem elas representar seus capítulos particulares (ibidem, p. 129).

Elas não podem ser as partes aplicadas das formas falsas de pesquisa da psicologia. Sobre a síntese da crítica politzeriana das categorias e das escolas clássicas, Politzer repete-a em uma forma superior, dizendo que:

É preciso mostrar que o realismo, a abstração e o formalismo não desempenharam nenhum papel nos conhecimentos que nos aportaram as tendências em questão, que cada vez mesmo que elas conduziram a uma descoberta verdadeira, não foi senão se distanciando e se liberando dessas *démarches* (ibidem, p. 130).

É preciso então retornar à tradição dramática, colocar no centro das preocupações teóricas pesquisas que tenham essas características, absorvidas até então pelo “edifício central da metapsicologia”, para se fazerem “descobertas psicológicas verdadeiramente novas”. A psicologia concreta poderia ser refutada somente se se demonstrasse que não houve a transposição, a que tantas vezes se refere Politzer, pelas psicologias que trabalham com construções teóricas dessa transposição do dramático no animista, não, portanto, justificando-se com o repertório metapsicológico. “Toda crítica, com efeito, que terá a pretensão de basear-se sobre os fundamentos da psicologia, deverá se mover no nível das *démarches* que presidem a maneira com a qual a psicologia obtém efetivamente seus

fatos, suas noções, e pronunciar-se sobre o número e a legitimidade dessas *démarches*” (ibidem, p. 131). É, afinal, sobre todos estes pontos que deve versar o psicólogo, para poder julgar as pretensões de reformar a psicologia.

Sobre a atitude da psicologia concreta, em julho de 1929, então teremos a seguinte posição, implicando assim toda a sua novidade.

Quando nós chamamos “psicologia abstrata” a psicologia saída da teologia da alma, e quando nós lhe opusemos a “psicologia concreta” nós portanto enunciamos os resultados da crítica como nós a orientamos. Esta crítica era orientada não até teses, mas até sua estrutura, e é por isso que ela objetivou a oposição que concerne não às teses sustentadas de um lado e de outro, mas à atitude mesma que as engendra (ibidem, p. 149).

Enfim, quanto à posição mais fundamental de Politzer (crítica dos fundamentos mesmos) em relação à psicologia clássica, denotado está o trabalho constante de questões em psicologia que era feito já havia alguns anos. Mas, concluindo pela perspectiva de Bianco, então, se o radicalismo da psicologia concreta como crítica da ideologia psicológica já se apresenta nos grandes termos, a crise epistemológica que sofrem os temas de Politzer o conduz à identificação *psicologia concreta = psicologia materialista*. Há esse momento, é verificável esse momento. Tem que ser notada, então, a atitude da psicologia concreta, e aqui, sua identificação com a psicologia materialista como momento conclusivo do percurso de Politzer. Então observemos as posições que tenham concomitância temática, e ver-se-á a descontinuidade posicional. É preciso insistir ainda nas marcas do tradicional e clássico. Em termos os mais gerais, o procedimento tradicional da psicologia clássica (do bergsonismo incluído) – é opor processos a processos.

Certamente quando o esforço materialista baseia-se sobre uma psicologia que se ocupa de processos, não pode estar em questão senão opor processos a processos: aos processos espirituais processos materiais (ibidem, p. 151).

Vemos a face dupla de Janus da psicologia clássica, de mesmo corpo tradicional. A psicologia clássica se divide em espiritualismo e materialismo – a mesma divisão clássica das correntes da filosofia. Temos decorrente de uma determinada ideia de matéria uma ideologia particular, de mesma base epistêmica, o materialismo tradicional.

O que poder-se-ia fazer aqui da ideia de matéria, enquanto que sua intervenção em psicologia é devida essencialmente à limitação do velho

materialismo pelas próprias *démarches* {iniciativas, trad. portuguesa} constitutivas da psicologia saída da teologia, e por consequência por toda a situação ideológica e social de que esta aqui é a expressão? (ibidem).

O materialismo tem origem na teologia, do mesmo modo que o espiritualismo – então está identificada a grande linha e o seu bífido. O materialismo tradicional é uma parte da psicologia clássica. Implica a grande linha, então, uma crise no momento mesmo dos avanços científicos que haveriam de rearranjar o quadro das ciências humanas, e houve o rearranjo, tratando Politzer principalmente de questioná-lo. Por exemplo, sobre a crise do contexto histórico, Politzer diz que se tratará muitas vezes do animismo tentando acompanhar linhas de fatos constatados pela ciência; e Politzer propugna um retorno ao mundo humano. Então será necessário observar o que é o concreto (volver ao indivíduo).

Muito se falou nesses últimos tempos da orientação ideológica da psicologia. Ao se constatar a falência da psicologia de inspiração fisiológico-biológico-experimental, tem-se de novo posto o problema que consiste em saber de qual ordem são os quadros teóricos e os conhecimentos que supõe toda a pesquisa psicológica. E é assim que se chegou a opor à psicologia-ciência da natureza, a psicologia-ciência do espírito (ibidem, p. 163).

Por isso o problema da definição do “fato psicológico”. Sobre o que é fato psicológico então, haverá a ruptura epistêmica com a psicologia tradicional.

É a mesma coisa em psicologia. Somente é preciso para essa uma concepção absolutamente clara do fato psicológico, absolutamente clara e absolutamente positiva. As determinações que partem de uma concepção confusa ou mitológica do fato psicológico não podem compromissar a psicologia positiva. [#] Ora, o objeto da psicologia é dado pelo conjunto dos fatos humanos, considerados em sua relação com o indivíduo humano, quer dizer enquanto eles constituem a vida de um homem e a vida dos homens. [...] Ora, os acontecimentos humanos neles mesmos têm uma estrutura e são submetidos a um determinismo que o psicólogo deve conhecer para poder em seguida considerar os mesmos acontecimentos em relação ao indivíduo (ibidem, p. 165).

A importância do indivíduo para a psicologia concreta coloca o problema da abstração universal concreta do capitalismo, não anulando um determinado conceito de sujeito, com suas responsabilidades sociais e históricas. Então temos em consequência daquela definição do fato psicológico, a constatação histórica das concepções mitológicas nas duas correntes, materialismo tradicional, espiritualismo. Reforça-se que os fatos humanos

devem ser considerados na sua relação com o indivíduo, também que a abstração concreta do capitalismo afeta o indivíduo deterministicamente, e que esse é o verdadeiro determinismo. A psicologia materialista, na resolução dos termos da disputa, é verdadeiramente humanista. “O materialismo da psicologia no sentido científico do termo deverá ter uma tomada {influência, trad. portuguesa} direta sobre as coisas humanas” (ibidem, p. 152). É no materialismo histórico que encontramos o humanismo e o determinismo humano das causas. Conhecimento das causas verdadeiras implica uma atitude nova, dentro da estrutura da sociedade. Note-se qual a atitude política da psicologia concreta, que é a psicologia que conhece o verdadeiro determinismo das causas sociais. Sobre a necessidade histórica de proteção de uma instituição, então, Politzer vai ter de argumentar para justificar sua posição no debate da psicologia no contexto.

*Política*; é assim sem dúvida que se vai registrar a orientação materialista da psicologia concreta. Uns dirão que a psicologia concreta não pôde, ela também, escapar à regra comum das doutrinas “obrigadas a se colocar sob a proteção de uma potência material: Igreja ou partido político”. Outros nos dirão: “É infinitamente lamentável que você tenha sacrificado as surpresas de uma impulsão jovem e vigorosa à execução mecânica de um programa em limites estreitos” (ibidem, p 160).

Lalande teria se decepcionado com Politzer nesse sentido, ao ler uma passagem da *Crítica dos Fundamentos da Psicologia* (ibidem). Nas posições avançadas de julho de 1929, as relações entre psicologia e materialismo dialético estão de tal maneira imbricadas que já não se viam diferenças.

Em outros termos a psicologia inteira não é possível senão consagrada na economia. E é por esta que ela supõe todos os conhecimentos adquiridos pelo materialismo dialético e deve constantemente se apoiar neles. É portanto bem o materialismo que representa a verdadeira base ideológica da psicologia positiva (ibidem, p. 167).

Porém, se se confundem, não se identificam, apesar de afirmações avançadas, tais como: “a determinação dos fatos psicológicos eles mesmos é uma determinação econômica” (ibidem p. 169). Não se identificam porque se, de um lado, pode estar em questão “uma psicologia do trabalho na medida em que o trabalho é considerado em relação com os indivíduos” (ibidem), e, portanto, a reação do indivíduo à determinação do universal é estandardizada, por outro, a própria liberdade do indivíduo ainda é questão para Politzer – lembremos da tese da não determinidade ontológica do sujeito, como tratamos acima,

que, parece-nos, ainda guia os critérios de Politzer. Então Politzer assume a necessidade histórica da proteção de uma instituição, e que a psicologia é consagrada na economia; essas duas ciências se confundem, mas não se identificam, e o critério não objetivista atua no sentido de discutir a liberdade e as restrições dessa liberdade do homem.

Contudo, as posições avançadas de julho de 1929 exigem o realismo materialista dialético, e é nesse sentido que Politzer compara: “Se se quer uma comparação, pode-se dizer que a psicologia é para a economia isso que a fisiologia seria para a física e para a química” (ibidem, pp. 169-170). Porém, em relação à “psicotécnica”, vai haver algumas restrições, pois, nesse caso, merece crítica porque “a psicologia se pôs à obra para descobrir os meios que permitem a servidão completa do indivíduo à produção” (ibidem, p. 168). A reserva tem uma função crítica quando se considera a relação entre psicologia e marxismo. Politzer herda de sua própria pesquisa anterior a exigência de passar pelo indivíduo a visão da totalidade concreta, sendo esse o critério do concreto em psicologia. Há um fundo de antiobjetivismo no objetivismo mesmo, e o que ele quer, em julho de 1929, é, de fato, “pôr somente em evidência a relação absolutamente íntima que une a psicologia ao marxismo no momento que seu objeto é, de uma maneira geral, o conjunto dos fatos humanos reais, considerados somente do ponto de vista de sua atualidade individual” (ibidem, p. 170). A tese antiobjetivista serve como critério para distinguir, também, dois tipos de determinismos materialistas: o econômico e o médico, pois, para ele, a psicologia está encadeada na economia antes do que na medicina. Dentre as posições avançadas de julho de 1929, o critério antiobjetivista ainda serve para distinguir o determinismo econômico como verdadeiro e o determinismo médico como abstrato? É o que supomos. Politzer abre uma nova alínea afirmativa para a nova psicologia, neste sentido que vai tentar validar um determinado objetivismo. Então, sobre a nova psicologia (principalmente o behaviorismo e a psicanálise), Politzer se manifestará positivamente quanto ao dispositivo das “reações”: “O determinismo psicológico será aquele que se manifestará no conjunto de suas [do indivíduo] reações e não aquela que vai de um processo a outro processo” (ibidem, p. 172). A nova psicologia é uma psicologia do determinismo das reações e tem por objeto o conjunto das reações no âmbito do indivíduo. Por exemplo, a determinação dramática do complexo familiar, do complexo de Édipo. A determinação, assim, é dramática, e está em oposição ao determinismo meramente mecânico, do materialismo tradicional, na linguagem e nas relações de processos. “É assim que a formação do complexo de Édipo depende da organização da família, porque desta organização decorrem situações determinadas que determinam a vida e a evolução

do indivíduo, como o horário dos caminhos de ferro determina as intenções do viajante” (ibidem, p. 173). O determinismo então é claro, assim como o aspecto de “drama” da vivência individual e o significado dessa vivência. A nova psicologia forneceria bons dispositivos teóricos, que se coadunam com a teoria do drama e do determinismo particular que Politzer defende. Nesse sentido, teria melhorado a situação histórica da ciência psicológica e era possível um programa positivo, em julho de 1929, isso apesar das teses desorientadoras do materialismo médico e sociológico, que vigoravam desde o século XIX.

Se esta orientação até uma concepção “dramática”, quer dizer humana, do determinismo em psicologia torna-se mais e mais sensível nos trabalhos psicológicos recentes, é por contra manifesto que as concepções e os programas faltam ainda em precisão. Com efeito, o todo não é considerar o indivíduo “as a whole” e examinar suas reações nas situações dadas. É preciso considerar o indivíduo que é efetivamente e as situações tal como elas são efetivamente. É preciso, em outros termos, uma concepção verdadeiramente concreta ao mesmo tempo do indivíduo e dos acontecimentos humanos e das situações humanas (ibidem).

Havia o que Politzer chama de concepção unilateral e abstrata do indivíduo em função do meio, na psicologia clássica, a partir de uma compreensão sociológica, também clássica. O exemplo que ele dá é aquele de Durkheim, que negligencia a situação econômica fundamental, já que “o acento é posto manifestamente sobre a situação ideológica”, assim como na situação “tecnológica” sem mais induções a partir de experiências individuais. O que não significa que Politzer não reconhece o progresso relativo da sociologia ao introduzir o ponto de vista social. Mas acentua a determinação econômica. Há um esforço de combinação entre a nova psicologia e o determinismo econômico de tipo marxista, que, aliás, não causa estranhamento e mostra o senso do oportuno de Politzer. Como ele diz: “E se nós falamos a linguagem ‘estímulo-resposta’, é preciso que o psicólogo saiba de qual maneira as condições econômicas regulam os acontecimentos aos quais o indivíduo deverá ‘reagir’” (ibidem, p. 175). Melhora a situação da psicologia com a sociologia durkheimiana, mas existem sérias restrições nessa metodologia. Politzer acentua marxistamente a determinação econômica como a mais fundamental – e o esquema estímulo-resposta tem que ser posto nesse quadro do materialismo econômico marxista. No mundo humano não existe determinação de processos, segundo Politzer, como se se tratasse de um mecanismo, mas se trata de uma lei econômica, no quadro da qual a psicologia tem que inserir o seu indivíduo.

O que importa aqui ainda não é a mecânica de termo a termo e ponto por ponto da determinação tal como ela vai “da percepção ao movimento”, mas o fato justamente de que o indivíduo deve se adaptar às condições que são reguladas por uma lei que não é de forma alguma psicológica (ibidem).

Contra a determinação de processos, a lei-econômica na qual se insere a lei-psicológica sobre o plano dramático. De onde segue a síntese conclusiva e oportuna, bem própria ao texto de Politzer: “Seja como for, e para ser mais compreensível, a determinação dos fatos psicológicos é materialista sobre o plano dramático e não sobre aquele dos processos” (ibidem, p. 176). A psicologia está para a economia..., mas não é a economia, não é a mesma coisa que lidar com determinações econômicas, no sentido estatístico, numérico, etc., nem mesmo categorial. “Nós não queremos dizer que o papel da psicologia consiste em pesquisar atrás dos fatos psicológicos a determinação econômica. Nós dizemos somente que a análise completa dos fatos psicológicos efetivos revela esta determinação” (ibidem, p. 177). Eis que aparece o enunciado do que foi notado por Daniel Hameline, em outro contexto, mas que aparece de novo aqui, (*apud* MARIGUELA, 2007, p. 108), da “síntese doutrinal da psicanálise com o marxismo”, como se segue: “*e não há nenhuma espécie de contradição entre o método psicanalítico ou o método marxista como querem crê-lo certos confucionistas*” (POLITZER, 1969, p. 178, *italico* nosso). Observe-se que nunca há invasão de uma ciência no campo da outra. “Não há uma ‘teoria materialista do sonho’. Há o estudo do sonho na psicologia que é materialista” (ibidem, p. 178).

Até aqui estávamos basicamente lendo, traduzindo e comentando as articulações dos artigos da *Revue de psychologie concrète*, de fevereiro e de julho de 1929, introduzindo-nos nós mesmos pela explicação dos pressupostos temporais da psicologia concreta. Os textos foram centrais para a compreensão de como Politzer mudou suas posições, sendo principais para interpretação da inflexão que ele opera no sentido do materialismo histórico. Cremos que é o que basta, nesta etapa da preparação da tese, para um primeiro capítulo, de pressupostos e de teses positivas e negativas dentro do volume II de seus *Écrits*. Com o mesmo procedimento, para ainda maior esclarecimento desses dois pontos, podemos continuar por todo o volume referido, se for necessário, o que permite uma melhor avaliação do critério antiobjetivista, dado nos antecedentes.

## Segundo capítulo – Sobre o bergsonismo

Pretendemos neste capítulo explicar os elos mais gerais da crítica de Politzer à “fachada<sup>34</sup> filosófico-psicológica” do “bergsonismo”. Esta crítica aparece em muitos escritos do autor, mas é mais desenvolvida em um panfleto de combate diretamente voltado contra Bergson.

Sobre a história da construção desse panfleto, as informações bio-bibliográficas referentes a ele, e a sua fortuna crítica, devemos produzir uma outra peça monográfica, que virá com a sua tradução ao português. Por enquanto faremos uma leitura interpretativa da versão resumida preparada por J. Kanapa, e publicada em 1946 pelas *Éditions Sociales*, com o título “*Le bergsonisme: une mystification philosophique*” em memória de Politzer, com a qual começamos o trabalho. Agora temos acesso ao texto original e devemos observar o argumento na integralidade. Faremos uma apresentação resumida do argumento do panfleto.

Para entendermos como o bergsonismo é “abstrato” para Politzer, é preciso compreender os seus desenvolvimentos argumentativos a respeito da ontologia e a psicologia bergsonianas, que são para ele o cume de uma escolástica filosófica histórica. Elas devem ser assim consideradas, devido tanto à natureza necessária das questões com que sempre se ocuparam os filósofos, quanto à peculiaridade da metafísica tardia que ainda vigorava nas escolas europeias na passagem do século XIX para o XX, das quais o bergsonismo, segundo Politzer, era realmente uma culminância.

A tentativa de Bergson para restabelecer a metafísica, recapitulada a partir de/ comparada com/ e saída pretensamente então toda de/ uma psicologia que era, para Politzer, abstrata, convergia historicamente com uma crise de situação da filosofia que arriscava a própria ontologia tradicional – pode-se dizer que a inovação bergsoniana nesse terreno acabou suscitando o passo a mais de Politzer, sendo a sua abordagem da crise da escolástica da época, a nosso ver, sua principal contribuição para a história concreta da filosofia.

---

<sup>34</sup> A transliteração de “parade” por “fachada” foi encontrada na tradução da revista *Lacuna* de o “O fim da psicanálise”, na apresentação de Bianco. Seja quem tenha decidido pela transliteração, se Bianco ou o tradutor, [Guilherme C. Oliveira Silva](#), a referência deve ser feita: (ISSN 2447 – 2663). A tradução argentina transliterou o termo por “alarde”, mais a propósito para o caráter panfletário do texto.



Politzer observa as falsificações do bergsonismo, tanto no espírito como na letra, as quais convergiam na série de problemas da história da filosofia, tal como Bergson os apresentava e que pretendeu resolver (vejam-se os tratamentos das questões clássicas gregas que Bergson realiza); o ponto de convergência das questões ontológicas apresentadas no momento, que tornava a própria falsificação escolástica um problema quase de ordem civilizacional, tinha, para Politzer, *natureza histórica*.

A metafísica, no sentido de Bergson, reapresenta-se, em suas questões fundamentais sobre o ser enquanto sendo, pelas “discussões nocionais” de Bergson no campo escolástico (por exemplo, pode ser dito, em proveito do argumento de Politzer, que a discussão sobre o número, no *Ensaio*, implica, na sua noção mesma, as oposições básicas e recorrentes do sistema de Bergson). Há mais exemplos de como idealizações de noções implicam o dedutivismo bergsoniano, em detrimento do indutivismo, de que Politzer faz a defesa. Mas prossigamos com a apresentação dos elos mais gerais da crítica de Politzer. Em termos gerais: essas discussões nocionais teriam induzido, para Politzer, o modo de tratamento bergsoniano das questões ontológicas fundamentais e, em último caso, o anti-humanismo que atravessa a sua filosofia.

Desse modo que o falso “dinamismo” da filosofia bergsoniana acabara por servir como doutrina de uma época de decadência civilizacional – teria servido ao fascismo. O espiritualismo bergsoniano agiu para animar mesmo o que na natureza é inanimado, fazendo de *ens causa sui* o que não é, inapelavelmente, da ordem da afecção do conceito, utilizando um repertório que já indicava o “*vers le concret*” de Jean Wahl que viria, e será um lema, para um direcionamento que, afinal, seria falso, segundo Politzer. Tratava-se de projetar nos resultados científicos da época um animismo de tipo metafísico todo fiel à metafísica tradicional, falsificado, ou modernizado num falso e verdadeiro extremo da linha evolutiva da metafísica ocidental. É a dialética desse momento histórico que a crítica de Politzer busca captar, toda avessa à retórica do absoluto. Nesse sentido, têm passado, nos dias de hoje, despercebidas a importância e a novidade críticas do argumento de Politzer dentro da cultura filosófica ocidental. Muitas vezes mesmo ele diz pretender algo parecido com a revolução crítica de Kant a respeito de teses metafísicas, de modo que o seu recurso a Kant não era gratuito<sup>35</sup>. Vamos, assim, à apresentação (que não exclui, seja notado desde já, os nossos comentários autorais).

---

<sup>35</sup> Ver acima.

O texto contém uma Introdução e quatro capítulos. Os capítulos têm dimensões não proporcionais, sendo esse um traço claro de como Politzer progride até suas conclusões; os últimos capítulos são menores e pressupõem que o essencial da crítica ao bergsonismo já está realizado – nestes últimos ele se alonga em definir a posição “concreta” do proletariado no contexto do entre-guerras e situar o bergsonismo e sua orientação ideologicamente determinada.

A Introdução coloca o problema de se Bergson é ou não “um grande filósofo”, ou se ele teria compreendido o que é o “concreto”, rerepresentando aquela valoração tantas vezes referida, que é baseada em um critério da produção de Politzer elaborado como exigência, tanto à disciplina da filosofia, quanto à disciplina da psicologia, de aproximação da verdade (justamente como “concreto”) e de superação do falso (como “abstrato”) – tendo em vista a legitimação do materialismo histórico na consciência do proletariado e dos afirmativamente revolucionários.

O bergsonismo como ideologia filosófica sai, segundo Politzer, de uma psicologia, ou de um “psicologismo”, daí a justificativa de um duplo empreendimento inicial; de fato, os dois primeiros capítulos são intitulados, pela ordem, “*La psychologie bergsonienne*” e “*La métaphysique de Bergson*”. E não há aí qualquer forçada na associação e nesta divisão temática; a oposição entre a metafísica e a psicologia, sendo a primeira um desenvolvimento especial da outra, é assumida pelo próprio Bergson. Esse diz, em *Matéria e memória*:

A psicologia [...] tem por objeto o estudo do espírito humano enquanto funcionando utilmente para a prática e... a metafísica não é outra coisa que esse mesmo espírito humano fazendo esforço para se liberar das condições da ação útil e para se reconhecer como uma pura energia criadora (BERGSON *apud* POLITZER, 1946, p. 14).

Devemos passar por toda a série de conexões que Politzer observa na obra de Bergson, que de modo algum exigiu falseação das teses do filósofo. Como Politzer diz sobre a vulnerabilidade da filosofia bergsoniana: “a ‘filosofia contemporânea’ possui tudo o que é preciso, não para refutá-la simplesmente, mas para desmontá-la de uma maneira muito positiva, e sem mesmo lhe fazer violência” (POLITZER, 1946, p. 11). Apesar de tudo, Politzer não explora as vias críticas que se abrem a partir de uma posição filosófica contemporânea em relação ao bergsonismo; se ele é verdadeiro, supera a falsificação a que Bergson submete os resultados da ciência da época, no espírito da sua filosofia; assim

como, para verificar sua concretude, não é preciso se ater, tese a tese, à metafísica bergsoniana e também criticar seu método.

É verdade que se poderia, por meio de uma semelhante crítica da metafísica bergsoniana, remover os fundamentos das teses bergsonianas mais importantes e mais características, mostrar a relatividade da intuição e da duração. Mas sempre se poderia falar de uma encarnação imperfeita, querer separar a forma temporal e a inspiração fundamental, e a questão de saber se Bergson verdadeiramente compreendeu a direção onde era preciso buscar o concreto não estaria definitivamente resolvida (POLITZER, 1946, pp.13-14).

É de uma “psicologia concreta” que Bergson pretende se elevar até uma “metafísica concreta”. O argumento geral de Politzer, no primeiro capítulo, é, então, de que a diferença entre a psicologia oficial e tradicional, a “psicologia clássica”, e a psicologia bergsoniana não é grande a ponto de apresentar alguma diferença de fundamento: “não há entre sua psicologia e aquela de seus predecessores nenhuma diferença verdadeiramente profunda” (ibidem, p. 17). Politzer nota uma específica deformação onde deveria haver, para Bergson, a correção sistemática da psicologia clássica. Diz ele que Bergson quer substituir, no que se refere à multiplicidade de estados psíquicos (justaposição), o realismo espacial por um realismo temporal (fusão de estados), utilizando-se dos mesmos sistemas de classes (“como sensação, imagem, emoção, vontade”) para descrever a “duração”, no sentido mais próprio ou imediato. Segundo Politzer, ninguém mais que ele insistiu sobre o caráter *sui generis* da experiência psicológica<sup>36</sup>, mas o fez sem dar conta de nenhum conteúdo concreto da experiência individual, permanecendo/implicando um formalismo (o argumento contra o formalismo é o cerne da crítica politzeriana): “os dados imediatos da consciência eles próprios são formais, porque a heterogeneidade qualitativa e a duração são generalidades a respeito de todos os nossos estados psicológicos” (ibidem, p. 18).

Insistamos no fato de que estas generalidades correspondem a uma necessidade discursiva da posição do intelectual burguês na França do primeiro terço de século, e que a aversão ao concreto e a necessidade de justificar como concreta a psicologia que se

---

<sup>36</sup> Esse caráter *sui generis* da experiência psicológica, principalmente no *Ensaio*, depende do conceito de tempo, um tempo que, qualitativo, não deixa de ser formal, descrito a partir da heterogeneidade dos estados ou mesmo a só permanência – memória como matéria –; a heterogeneidade suprime a fonte e a ordem causal da heterogênesse dos fatos psíquicos, não sendo mais possível considerá-los concretamente, na sua duplicação enquanto compreensão.

apresentava como novidade e não saía, entretanto, do quadro clássico, deve-se a uma espécie de recorrência da necessidade de autenticidade, que era entendida como retomada modernizante da tradição; mas a multiplicação das notas sobre o indivíduo geral é a exata consequência da ojeriza que causava ao intelectual burguês o concreto – a situação da luta de classes e a guerra imperialista.

É assim que Bergson realizou, segundo Politzer, um formalismo “dinâmico”, em oposição ao formalismo estático da psicologia clássica<sup>37</sup>. Acreditava ele que a psicologia concreta já estava de alguma maneira contida na psicologia clássica (e na tradição filosófica), bastando uma reforma. Ao passo que Politzer dizia ser preciso uma revolução epistemológica, uma ruptura total com a psicologia clássica, para o desenvolvimento de uma psicologia positiva e concreta.

A psicologia concreta é definida pelo interesse pelo indivíduo singular, e a psicologia clássica vê nele um feixe de funções e classes a despeito do seu “drama” singular e não se ocupa dos conteúdos determinados da experiência, antes os confunde (POLITZER, 1946, p. 29 *et passim*). Politzer tem a tese: O concreto em geral está abaixo da determinação particular, o concreto de fato está *na* determinação particular. Segundo ele, Bergson promete descender das suas noções de classe para reconhecer nos dados imediatos a particularidade de uma experiência existencial determinada, mas nunca descende de fato. Acreditava que era possível chegar ao concreto sem rupturas com a tradição e com a psicologia clássica. A teoria do concreto daria respostas às questões abstratas da psicologia clássica, e é por isso que Bergson se satisfaz com ela, tal como a apresenta na sua dependência dos dados imediatos, bastando distingui-los dos dados bastardos.

Há, segundo ele, e isso aparece muito nitidamente desde o *Ensaio*, uma verdadeira continuidade entre a psicologia abstrata e a psicologia concreta tal como ele a concebe. Pois não se pode dizer que a psicologia clássica seja radicalmente *falsa*: ela é somente *grosseira*, e não se trata de forma alguma *de* fazer tábula rasa desta psicologia, mas de afiná-la e de nuançá-la. Isso que resulta da crítica bergsoniana, é que as teorias da psicologia clássica são as *deformações* de certos *dados imediatos* que a psicologia concreta distingue na sua pureza original. Mas não há abismo entre as duas: ao contrário, faz-se a comuta entre os dados

---

<sup>37</sup> O mesmo vocábulo “dinâmico” é utilizado por Bergson para se referir às “fontes morais da religião”, na sua última obra, associando a “religião dinâmica” ao “místico”, que na época da revolução técnica, seu tempo histórico, exigiu uma deformação acintosa do repertório filosófico. Politzer previa essa moral, ela para ele não podia existir. De fato, essa moral existiu de uma maneira deformada. Discutir esse ponto seria outra tese, tese que não seria muito interessante, notemos.

imediatos e os dados bastardos, pois se passa da primeira à segunda por meio de simplificação, e da segunda à primeira por meio de aprofundamento: a deformação ela mesma é necessária e inevitável. – Isso que quer dizer de novo que a psicologia abstrata é uma psicologia concreta grosseira e que a psicologia concreta é uma psicologia abstrata sutil (ibidem, p. 21).

A abstração nesse caso seria um acidente, não uma *démarche* fundamental da psicologia clássica. Politzer entende, ao contrário, que há um problema mais fundamental quanto à base ideológica e histórica do bergsonismo, quanto à ligação do bergsonismo à abstração da psicologia clássica. Em *Crítica dos fundamentos da psicologia*, Politzer é direto quanto ao sentido histórico de um determinado embaraço teórico e histórico da psicologia e à necessidade da “ideologia psicológica” (ainda que, na passagem, a referência a Bergson não seja explícita, consideramos que vale para o bergsonismo).

De todo modo, a psicologia oficial deve seu nascimento a inspirações opostas às únicas que podem justificar sua existência [*Politzer faz crítica da existência institucional da ciência psicológica de sua época, autor*]; mais grave ainda, ela se alimenta exclusivamente dessas inspirações. Com efeito, e para dizê-lo em termos realistas, [*a teoria da psicologia oficial*] só representa uma elaboração nocional da crença geral nos demônios, isto é, por um lado, da mitologia da alma, e por outro, do problema da percepção, tal como se apresenta à filosofia antiga. Quando os behavioristas afirmam que a hipótese da vida interior representa um resto de animismo, divisam perfeitamente o verdadeiro caráter de uma das tendências cuja fusão deu origem à psicologia atual. Aí está uma história muito instrutiva, mas cujo relato ultrapassa os limites deste estudo (POLITZER, 1998, p. 44).

O animismo é clássico, implica em uma pedagogia e uma teoria muito clássica da percepção, as quais vieram da antiguidade, e nunca passaram por um questionamento radical; a psicologia será uma expressão modernizada dele, assim como a filosofia o sustentou em várias transições históricas.

Em termos gerais, a atitude mística e “pedagógica” diante da alma, os mitos escatológicos incorporados no cristianismo sofreram, em dado momento, uma queda e se encontraram repentinamente rebaixados ao nível de um estudo dogmático inspirado por um realismo bárbaro, encontrando assim a inspiração do tratado aristotélico da alma. Enquanto esse estudo devia, de um lado, servir à teologia, procurou, por outro, constituir um conteúdo para si, colhendo elementos na teoria do conhecimento, na lógica e na mitologia, indistintamente. Formou-se assim um tecido de temas e de problemas bem delimitados para formar uma parte distinta da filosofia. Pode-se dizer que, desde sua formação, o conjunto estava completo e, em todo caso, não se fez, até hoje, descoberta psicológica alguma digna desse nome: o trabalho

psicológico, desde Gocklen ou, se preferir, desde Christian Wolff, jamais foi além do *nocional*: trabalho de elaboração, de articulação, enfim, a racionalização de um mito e, finalmente, sua crítica (ibidem).

É ainda o momento dessa crítica que representa a tentativa de aporte de Bergson. Politzer diz que Bergson não consegue atingir o fundo do problema desta ideologia histórica. Em todo caso, vê-se que Politzer atribui à tendência principal do discurso da psicologia clássica o ser saída e rebaixada desde as necessidades teológicas históricas, e Bergson chega mesmo a discutir a tese de uma vida da alma *post mortem*, da não localização e independência do espírito em relação ao cérebro, de uma intuição suprassensível, etc.<sup>38</sup>, sendo que em Politzer a psicologia individual tem que se avir diretamente com a finitude.

É por meio de uma explícita reforma de um conteúdo teórico que estaria “deformado” que Bergson quis realizar sua psicologia e sua metafísica. Acreditava ele que o problema da psicologia e de outras tendências filosóficas tradicionais (notadamente o materialismo mecanicista) era o fato de darem à Ação precedência em relação à Especulação<sup>39</sup>, e que se tratava de distingui-las de maneira reformada e de redistribuir as prioridades.

A diferença entre a psicologia abstrata e a psicologia concreta consistirá somente no fato que a primeira não compreendeu e que a segunda compreendeu que é preciso dar à Ação o que é para a Ação e à Especulação o que é para a Especulação. Ao refazer então em sentido inverso o caminho da deformação, reencontramos no fundo da quantidade a qualidade, no fundo do homogêneo o heterogêneo, e sob a descontinuidade superficial de nossos estados psicológicos “a duração concreta do eu [*moi*]” (POLITZER, 1946, pp. 21-22).

---

<sup>38</sup> “Quanto mais nós nos acostumamos a esta ideia de uma consciência que ultrapassa o organismo, mais achamos natural que a alma sobreviva ao corpo. Certamente, se o mental estivesse rigorosamente calcado no cerebral, se não houvesse nada mais em uma consciência humana do que o que estivesse inscrito em seu cérebro, nós poderíamos admitir que a consciência segue o destino do corpo e morre com ele. Mas se, ao contrário, os fatos, estudados independentemente de todo sistema nos levam a considerar a vida mental como muito mais ampla do que a vida cerebral, a sobrevivência tornar-se-ia tão provável que a obrigação da prova incumbirá àquele que a nega antes que àquele que a afirma; porque, assim como eu disse em outro lugar, ‘a única razão para se crer na aniquilação da consciência após a morte é o fato de se ver o corpo se desorganizar, e essa razão não tem mais valor se a independência da quase totalidade da consciência a respeito do corpo é, ela também, um fato que se constata’” (BERGSON, H. *L'énergie spirituelle*, Paris: PUF, 1993, p. 79, trad. tese de Jonas Gonçalves Coelho).

<sup>39</sup> Há leituras, como a de Worms, que assumem, ao contrário de Politzer, teses de que a filosofia de Bergson é, antes de tudo, uma filosofia da ação (de prioridade empírica). Mesmo no caso de uma tese sobre uma meta bergsoniana de equilíbrio dessas duas instâncias (especulação e ação), o deslocamento politzeriano não deixava de fazer efeito, e isso foi possível pela falta de explicitude do texto bergsoniano, de alguma maneira.

Vê-se o sentido do aprofundamento bergsoniano. É com esse aprofundamento que Bergson assumir-se-ia como um atípico metafísico burguês avançado (de última hora?, note-se a oposição entre Ação e Especulação), liberado do trabalho braçal e do trabalho político explícito, utilizando-se de sua eticidade para discursar sobre o universal, o particular, a relatividade e a singularidade; sem, entretanto, não dizer nada sobre o homem concreto; e o teria deixado de fazer, aliás, com a afecção típica da época. Mas ele pretende que tenha atingido o concreto com a distinção entre Ação e Especulação (e quando retornar à Ação será, segundo Politzer, reacionário); Especulação como reserva própria da metafísica e do metafísico, liberando a “energia espiritual” dos obstáculos do caminho evolutivo, energia da qual o indivíduo metafísico é o portador. O indivíduo metafísico relata a experiência *sui generis* que faz do absoluto e que todos podem intuir no seu cadinho metafísico próprio interior.

Mas ao seguir esse caminho, não iremos somente da superfície à profundidade: iremos precisamente do abstrato ao concreto. Pois quando se trata de nossos estados de consciência, a deformação ao termo da qual aparecem a quantidade, a homogeneidade, a multiplicidade numérica e a sucessão temporal, consiste precisamente na eliminação do *proprium quid*, da individualidade de cada um de nossos estados psicológicos, de cada um dos momentos da duração, breve, de suas *qualidades* irreduzíveis. [#] Graças a esses dados imediatos ao contrário, a psicologia poderá, enfim, tornar-se concreta. Pois a afirmação da heterogeneidade qualitativa permitirá não espoliar os fatos psicológicos de sua individualidade própria e não tomar por fatos psicológicos reais seus simulacros para o uso da coletividade; e a ideia de duração permitirá compreender o indivíduo, porque ela lhe restitui sua continuidade e sua unidade vivente (ibidem, p. 22).

Bergson teria ‘figurado’ o absoluto como heterogeneidade qualitativa (obtido, imaginava, dela a forma, a “penetração mútua dos estados psicológicos”) e duração, na consequência de harmonizar as novidades filosóficas, que ele pretende introduzir, à tese animista metafísica tradicional, que estaria ainda na base da sua psicologia. A psicologia individual, no caso de Bergson, dependeria da consideração dos dados imediatos, que são “uns inefáveis”, de que a linguagem utilitária só faz figura parcial (série de termos imersa na experiência não autêntica das relações sociais), como também os números quantificadores da atividade psicológico-sensitiva não a representariam, os quantificadores de realidades intensivas seriam irrepresentáveis em termos de grandeza (o que, nesse caso de realidades intensivas, Politzer não pretende apresentar nada exatamente contrário). O concreto é inefável, pois os indivíduos entre si e os estados

singulares entre si não têm a mesma essência, a ponto de poderem-se designar pela correspondência entre um nome e o mundo externo, e, portanto, não têm a mesma “coloração” – isso são para Bergson o concreto, porque essas individualidades (a do indivíduo e a dos estados singulares) não seriam abstratas, e sim concretas, correspondem a dados imediatos – esse conhecimento do indivíduo é mais do que ele se conhece de si mesmo e mais do que dele se reconhece. Mas Politzer diz que aqui ainda não se abandona o plano da abstração, pois o que é dito dos dados imediatos pode ser dito de todos e não implica nada sobre o conteúdo particular – veja-se como a própria denominação do vivido como instância concreta obnubila o próprio vivido pelo não reconhecimento do ato de linguagem que ela implica; desse modo que o ato, sendo do sujeito, deveria recolocar no universo da linguagem um indivíduo real, no concreto segundo Politzer, a despeito da reserva de Politzer quanto à reflexão introspeccionista, que não pode ser mesmo para Politzer um procedimento específico da “psicologia concreta”, mas o vivido comporta naturalmente atos concretos e não é a solução da metafísica, senão que é propriamente concreto, refere-se à vida no sentido humano. Ao contrário, em Bergson, sendo dada a tese agnóstica sobre a natureza da linguagem, nada impede também que o sistema de ilusões, se não é criticável senão nos termos de questões formais, seja o absoluto, e tratar-se-ia de animar a natureza como representação com a carga da energia espiritual. O “vivido”, vivido no universal metafísico, seria pura energia criadora liberada da inércia das coisas, inércia das “imagens”, etc., vivência do “indivíduo geral”.

É então que aparece o *vivido*. Certamente, dir-se-á, você sabe de antemão que os estados psicológicos sendo qualitativamente heterogêneos, você deverá supor esta heterogeneidade qualitativa em cada um dos indivíduos de que você terá que falar. Mas esta heterogeneidade qualitativa é concreta, porque ela é efetivamente vivida e, ainda uma vez, é o mesmo para a duração em geral. Então, vai se fazer mais que supor *friamente* a propósito de cada indivíduo a melodia qualitativa, porque esta melodia é vivida pelo indivíduo em questão: ela é *vivente* e, por consequência, concreta, e você deve então “*auscultar*” o indivíduo em questão, quer dizer participar da sua vida, você se confunde com ele, etc... (POLITZER, 1946, p. 29).

A respeito de como é ausente o indivíduo concreto<sup>40</sup> obnubilado pelo “indivíduo geral” – o metafísico se põe em último caso como indivíduo geral, simpático aos

---

<sup>40</sup> O indivíduo tem nele a potência de uma autoposição, no sentido que Politzer propõe na Introdução à *L'Esprit*, mas somente na reversão do que lhe é homogêneo em primeira pessoa na teleologia de um ato psicológico tão específico quanto a sua solidão mesma; a potência está portanto no indivíduo e não na figura



indivíduos singulares, à sua “maneira” –, um tema caro a Politzer de que se tem também que tirar consequências na definição do “fato psicológico” tal como a psicologia concreta politzeriana o vê<sup>41</sup>, o exemplo do *sonho* (que implica observar mais à frente a leitura politzeriana da obra de Freud<sup>42</sup>) é fundamental. Bergson o descreve em geral com a terminologia dos dados imediatos, buscando a “coloração individual”, por um método simpático. Ocorre haver a multiplicação qualitativa dos estados, eu a acompanho bem no que ela tem de formal se uso o repertório de Bergson, mas acompanhado do fato também que qualquer apresentação concreta de um indivíduo com seu relato experiencial não será captada. Aconteceria mesmo de repugnar-se a novidade do relato em nome da formalidade; em que avança essa perspectiva, do ponto de vista de uma psicologia concreta? se não acesso nenhum indivíduo, e concebo a psicologia individual do ponto de vista metafísico, para retornar a metafísica mesma? Veja-se sobre o sonho.

Após ter estabelecido por alguns exemplos bem escolhidos a tese da heterogeneidade qualitativa, o estudo dos sonhos que são sonhados todos os dias por indivíduos singulares é uma ocupação tediosa e inútil. Pois todo o benefício que eu pudesse retirar deles consistiria em encontrar os exemplos mais marcantes para ilustrar minha tese. A mesma coisa é em relação ao conteúdo da vida psicológica do indivíduo. Só posso repetir a respeito de cada um disso que afirmei de todos, partindo de alguns exemplos, e um indivíduo determinado não constituirá um assunto verdadeiramente original. Pois não há no fundo nada a dizer a seu respeito. Eu o conheci nisso que ele tinha de mais

---

da individualidade geral abstrata. A potência do indivíduo de determinação de si é um ato compreensivo e ativo; trata-se de um singular eu filosófico lançado na abertura radical de sua autodeterminação.

<sup>41</sup> Sobre o que é fato psicológico então, haverá a ruptura epistêmica com a psicologia tradicional. “É a mesma coisa em psicologia. Somente é preciso para essa uma concepção absolutamente clara do fato psicológico, absolutamente clara e absolutamente positiva. As determinações que partem de uma concepção confusa ou mitológica do fato psicológico não podem compromissar a psicologia positiva. [#] Ora, o objeto da psicologia é dado pelo conjunto dos fatos humanos, considerados em sua relação com o indivíduo humano, quer dizer enquanto eles constituem a vida de um homem e a vida dos homens. [...] Ora, os acontecimentos humanos neles mesmos têm uma estrutura e são submetidos a um determinismo que o psicólogo deve conhecer para poder em seguida considerar os mesmos acontecimentos em relação ao indivíduo” (POLITZER, 1969, p. 165). A importância do indivíduo para a psicologia concreta coloca o problema da abstração universal concreta do capitalismo, em relação à qual o indivíduo reage de maneira individual mas também “estandardizada”, não anulando, porém, um determinado conceito de sujeito, com suas responsabilidades sociais e históricas. Fatos humanos são fatos “dramáticos”, implicam a responsabilidade dramática assim como os saberes de uma antropotecnologia, ou, ainda, o momento histórico-tecnológico implica o conhecimento prático do homem, guardado numa tradição dramática toda oposta à tradição metafísica.

<sup>42</sup> O determinismo próprio do sonho e a relação entre seu conteúdo latente e seu conteúdo manifesto são debatidos em *Crítica dos fundamentos da psicologia*; a diferença entre os conteúdos, como podemos adiantar, passa pela interpretação do aparente do sonho como conteúdo expressivo e significativo, que não impede um relato de ser um desdobramento da cena original, e Politzer, contudo, aceita a tese do recalamento psíquico.

importante e precioso, antes mesmo de conhecê-lo. E tudo a mais será para mim um *exemplo* (POLITZER, 1946, p. 25).

É visível, nesse pouco apresentado da crítica de Politzer, um problema da natureza dialética das questões bergsonianas, que apresentam, se tomamos as exposições de diversas obras, um déficit de dialética psicológica ou de sua realização (ou como Politzer está notando: não passam pelo indivíduo concreto antes de dizer algo do universal, ou além do mais: a compreensibilidade naturalmente é necessária, ainda que não deixe de ser exigente de análise, ali onde Bergson crê ter atingido o vivido<sup>43</sup>). Politzer rearticula essa dialética, mostrando, nela, os passos fundamentais, carentes de base concreta na sua forma de exposição do objeto mesmo da psicologia, valendo isso até mesmo no caso das evocações ou desdobramentos bergsonianos no plano de um abstrato metafísico “temporalizado”, tanto quanto as questões bergsonianas estão determinadas por uma dialética de fundo, que é uma dialética da posição social da estranha profissão de metafísico em uma Europa do entre guerras. Politzer começa mesmo o panfleto se referindo à filosofia moral de Bergson e à sua posição política.

Ora, é imediatamente visível que Sr. Bergson continua a tradição desses filósofos que fazem profissão de compreender, e que, de fato, não compreendem nada. A filosofia do Sr. Bergson sempre foi a aliada zelosa do Estado e da classe da qual ele é o instrumento. Sr. Bergson foi abertamente pela guerra [*Trata-se evidentemente da guerra de 1914-18. Nota do editor*], e, de fato, contra a Revolução russa. Ele não fez escutar em nenhum momento a menor palavra de revolta: toda sua vida, como as indicações que ele deu de sua moral, que ainda não nasceu e que não nascerá jamais, nos permitem compreender que ele se deu integralmente aos valores burgueses (ibidem, p. 10).

Essas afirmações que parecem extremas são, contudo, constatáveis historicamente, até mesmo pela posição de Politzer sobre um determinado anti-humanismo bergsoniano, que tem de fundo uma mística mais geral. Não à toa, o que está dito, no panfleto, contra Bergson implicará uma outra crítica tenaz, em uma dialética de grandes linhas, às diversas ontologias e fenomenologias da época, já quando Politzer batalha contra a ocupação alemã (Cf. POLITZER, 1978).

---

<sup>43</sup> “Que a afirmação pura e simples da heterogeneidade qualitativa e da duração não determina o indivíduo singular, e que, por consequência, ela não basta à psicologia concreta, é também o aviso de Bergson. Ele precisa se guardar de erigir a qualidade e a duração em conceitos ou em noções gerais, e de fazer em seguida platonismo, isto é, conceber o indivíduo pelo conceito. Isso seria *confundir* a heterogeneidade qualitativa, enquanto que a tese bergsoniana significa que é preciso *mantê-la*, e nisso que concerne à duração, ela não é mais uma noção genérica, ela é sempre concreta, porque ela é *vivida*” (POLITZER, 1946, p. 25).

No caso da constatação epistêmica dentro do sistema de Bergson de um anti-humanismo que está na base de uma cosmologia típica da época, e a respeito da teoria bergsoniana da liberdade, que é uma especificação tão central como outras, vejamos abaixo uma passagem do segundo capítulo que contribui a ir ao centro da questão que Politzer põe em relação a Bergson, no que se refere à definição da liberdade humana:

E é isso que nós podemos verificar agora sobre a teoria bergsoniana da liberdade. A abstração do problema tradicional consiste em conceber a liberdade sobre o plano cosmológico. A liberdade vem a ser uma questão de debate entre o homem e a natureza, e é ao determinismo das leis da natureza que se opõe a liberdade humana. O homem recebe movimento da matéria e lhe restitui movimento. É sobre a passagem do movimento ao movimento que se põe o problema da liberdade: deve-se explicar como movimentos livres podem se inserir na determinação rigorosa de movimentos da matéria. Mas a abstração é evidente. Para que a ação humana possa aparecer como de um movimento que se restitui à matéria, é preciso se colocar do ponto de vista que seja o mais formal, fazer abstração da vida humana concreta e do fato que a ação não é senão um segmento desta vida. E, no fundo, não é a liberdade do *homem* que se quer estabelecer, mas a liberdade de uma coisa, quer dizer, de um movimento (POLITZER, 1946, p. 70).

Vemos aqui o limite de um tipo de anti-humanismo metafísico, ou como o humanismo é invertido em anti-humanismo (quando ocorrem as novidades bergsonianas consequentes das discussões nocionais a respeito do repertório gramatical da tradição metafísica do Ocidente). O *ens causa sui* da metafísica clássica, com seus predicados divinos em primeiro lugar, depois humanos, converte-se afinal em “liberdade de movimento”.

Um típico déficit dialético da psicologia bergsoniana – que implica realismo, formalismo e abstração – vai exposto também na demonstração de Politzer das sobredeterminações escolásticas a que Bergson a submete; na ausência do concreto ou da singularidade, surge uma suplementação dos elementos formais, que supõem dois mil e quinhentos anos de considerações filosóficas. Há então fuga do concreto, na medida em que não se lida com o conteúdo concreto determinado, o *fato psicológico*, e se reclama da indistinguibilidade do concreto e a insuficiência da linguagem e uma abstração especial a mais, a do eu, mas do eu em geral, ou mesmo a do elemento instantâneo do estado original no eu, da qualidade formal dele, sobrevalorizada.

Há fuga diante do concreto precisamente porque se o concebe por simples *multiplicação*. Vendo o concreto na qualidade, dá-se de uma só vez todo o concreto, de sorte que não se terá, a partir desse momento, senão que multiplicar a mesma coisa, quer dizer que admitir qualidades

novas para se dar o individual. Mas evita-se assim precisamente falar separadamente de cada indivíduo, porque não se fará senão admitir uma qualidade nova e não se dirá nada que seja novo *em seu conteúdo determinado*. – Tudo o que se poderá dizer, é que há, não multiplicação da mesma coisa, mas heterogeneidade e qualidade *sui generis* que se distinguem no vivido. Mas isso não é aqui senão um artifício, uma ilusão para se convencer de que se tem verdadeiramente encontrado o concreto. De fato, não se distinguirá nada pois se demanda somente da introspecção que encontre uma nova melodia qualitativa, e o que se traduzirá em metáfora não será a qualidade nova, mas o esforço que se fará para encontrá-la. Traduzir-se-á então a incapacidade da introspecção e o fato de que na realidade não se distinguiu nada, pela insuficiência da linguagem e pela indistinguibilidade da qualidade *sui generis* (ibidem, p. 31).

O concreto então escapa a Bergson na medida em que, ao se lhe dar a definição qualitativa que o apresenta todo, qualquer esforço de descrição tem que passar pela introspecção e notar uma particularidade, uma originalidade, que são exemplos, e são estruturados por este ‘órgão interno’ qualitativo prévio, e que na verdade já daria todo o concreto, bastando multiplicar, então, as qualidades e os estados, redobrados em casos individuais, como que com um princípio de individuação dessas realidades (qualidades e estados).

Essas sobredeterminações da heterogeneidade e da qualidade *sui generis* são devidas ao formalismo da metafísica “psicológica” bergsoniana, elas são notadas por Politzer como especificações centrais do sistema de Bergson, têm elo evidente com toda sua epistemologia, que é implicada na concepção que ele tem da psicologia, como ciência de uma generalidade (só pode haver ciência do geral, como segue de um prejuízo metafísico), e Bergson parte do geral, ele particulariza. Além disso, decorrem deste prejuízo metafísico a idealização de noções, implicada nas discussões modernas de Bergson sobre noções tradicionais, e a adequação terminológica da linguagem utilizada às introspecções – enfim, isso é atribuído à exposição do *Ensaio*. Que nos seja permitido fazer uma citação longa.

Mas como procederemos exatamente? Partiremos de um conjunto de indivíduos determinados que tenhamos de início, considerados um a um, e generalizaremos ao estender a todos isso que constatamos em alguns indivíduos considerados de início cada um à parte? De modo algum. Parece que nós iniciaremos pelo geral e uma só intuição bastaria para todos os indivíduos. Poder-se-iam buscar em Bergson dados vinculados a sujeitos considerados em sua singularidade: não se os encontrariam. Mas isso que se encontra é uma mistura de introspecção e de análises puramente *nocionais*. Parece mesmo que na maior parte dos casos as análises introspectivas não estariam aqui senão para ilustrar a tese que deriva da análise nocional, e então mesmo que o seja de outro modo alguma vez, ou que o seja de outro modo sempre, ocorre

verdadeiramente que suas análises introspectivas poderiam pertencer a todo mundo e não pertencer de fato a ninguém (ibidem, pp. 26-27).

O geral não foi obtido por indução dos casos, mas por intuição, análise nocional e introspecção. O critério do individual mostrar-se-á uma exigência totalmente justificável na psicologia concreta, como veremos, não sendo excessivo ao generalizar.

Sua generalidade não foi obtida por generalização: se elas são gerais, se elas podem pertencer a todo mundo, é porque se está colocado desde logo no geral, porque a análise é formal, e o próprio do formalismo psicológico é fazer abstração do individual. Então, a análise não pertence *de fato* a ninguém, porque não é o fato psicológico, tal como ele estava efetivamente em alguém ou em alguns, que foi analisado, mas um fato psicológico em geral. É assim que no capítulo primeiro do *Ensaio*, onde as análises introspectivas são assaz numerosas, não se começa pela análise de um sentimento estético, mas de todo segue pelo sentimento estético *em geral*, e mesmo pelo esforço em geral e tristeza em geral. Não se pode mesmo dizer que todas essas análises sejam no fundo individuais, porque elas são introspectivas e a introspecção é a experiência de um sujeito único. Pois a introspecção se coloca, ela também, do ponto de vista formal e é inseparável desse ponto de vista, de tal sorte que a introspecção se instala desde logo no geral e quando o psicólogo clássico se introspecta, não se pode mesmo dizer que seja seu próprio sentimento estético, por exemplo, que ele introspecta, porque se coloca em seguida do ponto de vista formal e se considera como um portador do sentimento estético em geral e não deixa passar isso que há de propriamente individual senão na medida em que ele não o reconheça como tal (ibidem, p. 27).

Isso como consequência da junção entre a figura filosófica do que seja um “sábio” e essa tradição tardia do “introspeccionismo”, do “método simpático”, etc., a despeito da consideração do indivíduo e sua narrativa, na extrusão da filosofia em relação a si até a psicologia, e também vice-versa, e apesar de ser verificável, no texto de Bergson, uma objetividade relativa como qualidade de fato.

Estaria na base da dialética bergsoniana não auto-reconhecida um desconhecimento do seu próprio método, segundo Politzer, na medida em que não dá conta do paradoxo entre a universalidade e a individualidade (o conteúdo particular da experiência) – o que não significa que Politzer entenda o fato psicológico pelo alto como enredo de algo como uma “novela histórica” totalizante e existindo a partir de um ponto de vista relativamente a tudo que ocorre (isso é bem mesmo o oposto ao acesso do indivíduo que ele pretende, mesmo que não fosse ruim para um romance). Mas os termos da crítica são claros.

E efetivamente o concreto de Bergson não é senão um concreto em geral, pois é impossível conceber o concreto independentemente de um conteúdo particular: ao colocá-lo na qualidade, na duração, e de um modo geral na maneira e na forma, não se pode jamais obter senão um *concreto em geral* (ibidem, p. 33).

Esse paradoxo entre o conteúdo concreto e a exposição generalizante de fato só pode ser solucionado se se assume o duplo viés, experiencial e categorial, do conceito, não portanto a imagem figurada do homem, na medida em que o conceito tem nele contidos aspectos objetivos da realidade, ou na medida em que as categorias não sejam universais simplesmente como gerais oportunos a um conjunto criado, e que sejam universalizações desde a factualidade concreta, que expliquem o determinismo propriamente humano do universal afetando o indivíduo; achamos que essa possa ser uma chave para interpretar a transição de Politzer entre as exigências da psicologia concreta e sua ulterior posição materialista histórica, quer dizer, para interpretar uma tendência do seu discurso. Politzer desde sempre exige que qualquer universal concreto seja mediado no singular de uma experiência, notadamente as proposições positivas de uma ciência como a psicologia, correndo-se o risco da generalidade caso contrário não se parta de um “drama” individual, determinado pelo determinismo do mundo objetivo humano, possível de expressão numa linguagem que diz algo de fatos. Nesse sentido a verificabilidade psicológica tem que depender da definição do “fato psicológico” e do determinismo propriamente humano do fato psicológico. Esta questão de método mais geral, porém, não deve olvidar o que é mais próprio à crítica dos fundamentos da psicologia, que são as teorias politzerianas da “significação individual” e do “drama em primeira pessoa”. Mais à frente essas serão objeto de dissertação.

Quanto a ser determinado pelo universal social, podendo ser dito que a única universalidade real é a econômica, não entra em questão a alienação do individual em relação ao todo, senão nos modos da expressão, nesse sentido o positivo se aproxima da forma épica, digamos de passagem, mas a forma épica é a aproximação da realidade, assim como a categoria de drama se insere na busca da significação individual, e também deve ser entendida no sentido aproximativo, mais aproximativo, contudo, do que a forma épica, seja dito de passagem ao considerar bem geralmente as teses sobre o “cênico” no “drama” e no “épico” (existem teses sobre o cênico em Politzer, ver ROSIM, 2006). O “drama” dá a chave da intenção no vivido, em significação mediata e imediata (relativa ou diretamente). O conteúdo da experiência é um “drama”, não sendo o conceito de “maneira” suficiente de nenhum modo para acessá-lo, quando se considera a “forma” de

uma ação, ou uma ação estruturada como sendo sempre ou bem original ou bem convencional conforme a abstração da individualidade, não havendo, na posição de Bergson, ação com significado senão *sui generis*; e a duração, por sua vez, é hiperbolizada por Bergson – mais à frente veremos como não tem a prioridade ontológica que ele julgava ter, na perspectiva de Politzer. Quanto à qualidade, ela não se revela como categoria, com algo de experiencial, etc.

É o mesmo, no que se refere à categorialidade, ao acerto terminológico ao mesmo tempo em que se avança na definição da experiência que é objeto da psicologia, quanto à psicologia clássica. Retomemos como é desenvolvido o argumento, em um texto de combate compilado nos *Écrits*, já citado acima, onde é mais evidente a tentativa positiva de Politzer, para identificarmos as grandes linhas da crítica.

A abstração, implicada pelo realismo, implica por sua vez o formalismo. [#] Enquanto que a experiência dramática reporta tudo ao plano humano e ao indivíduo de quem a vida se desenrola, o estudo realista e abstrato, não pode estudar senão os “fenômenos psíquicos”. E se estudarão os fenômenos psíquicos como se tem o hábito de estudar os fenômenos em geral: por classes, pois, não é assim?, não há ciência senão do geral. A consideração dramática dos indivíduos sucede a psicologia, ciência das noções de classe (POLITZER, 1969, p. 95).

É o mesmo argumento, a questão contraditória, em relação às categorias clássicas que não dão conta da experiência individual padrão e singular, avançava no sentido da definição positiva do fato psicológico e da exploração da “tradição dramática ocidental” oposta à “tradição metafísica”. Desse modo, Politzer propunha, vimos no primeiro capítulo, o conceito de “drama”, base do seu “concreto” – a partir do qual, decidem-se constantemente abandonar apêndices da tradição metafísica; em *O bergsonismo* que estão antecipados os argumentos de 1929, que vimos no primeiro capítulo. Veja-se: “Com efeito, desde que se entenda que há realidades *sui generis*, estados de consciência, estados da alma, desde que se defina a psicologia como o estudo de uma realidade *sui generis*, cai-se necessariamente na abstração” (POLITZER, 1946, p. 35). O desenvolvimento dos argumentos nesses anos é ato contínuo, portanto, por isso da semelhança.

Com esse repertório suposto que Politzer julgará que o bergsonismo, em vários aspectos, é, até mesmo, inferior à psicologia clássica. Denuncia, nele mesmo, uma tentativa de animação insuportável, que pode ser expressão de seu déficit dialético e categorial.

É justamente para dar ao “concreto em geral” um pouco de animação que Bergson o cercou de toda esta encenação da intuição e do vivido. Para Bergson e os bergsonianos, o concreto é de uma natureza delicada, é uma coisa na qual não se pode tocar senão com a mais extrema finura e a maior emoção, ao qual convêm os epítetos os mais delicados: movente, se fazendo, etc... Mas não se percebe que há no fundo de tudo isso uma ilusão: não é pelo concreto que se comove, mas pelo esforço de distinguir o concreto, e porque não se distingue o concreto e porque não se pode distingui-lo, declara-se que ele é indistinguível fazendo mil mistérios em torno dele (POLITZER, 1946, pp. 33-34).

Não que o bergsonismo seja falso, mas a generalidade de suas afirmações “não tem interesse”; e Bergson não enxerga, mesmo, o concreto, preso que está na escolástica e na psicologia abstrata, para produzir as novidades filosóficas, pelas quais foi carregado de elogios. É colocado um problema cognitivo quando evidentemente não se trata de enunciar sobre objetos cognitivos, Politzer se opõe:

Mas justamente o concreto não é nem frágil, nem delicado, nem fugidio, nem inapreensível, ele não está todo feito, nem se fazendo, ou antes, dizer dele uma ou outra coisa não tem nenhum interesse. Em todo caso, ele está aqui em toda sua simplicidade e com suas dimensões normais, e teria bastado Sr. Bergson vê-lo, como outros o viram em psicologia ou alhures, – mas justamente, ele não o viu (ibidem, p. 34).

Atribuímos essa abstração à necessidade formal e escolástica de justificativa das noções bergsonianas frente à história da metafísica, pela qual malogra a inovação bergsoniana. O referido “realismo bárbaro” se reproduz também no interior da filosofia bergsoniana. A abstração “mover” é uma tentativa de animação; esta não é outra coisa que o reverso dialético do realismo. Deste ponto de vista, a psicologia é uma espécie de segunda física, quando se esforça em dar um estatuto à naturalidade do homem. Vê-se que o equívoco ontológico é devido ao déficit dialético e de crítica categorial, implicando uma ideologia de base.

A psicologia se tornará uma ciência colocada sobre uma realidade, portanto uma *segunda física*, e se provará quanto de dificuldades em salvar o indivíduo provaria a física se ela quisesse realmente dotar a natureza de uma personalidade (ibidem, p. 35).

A simplificação a que Bergson submete a psicologia, contudo, não deixa de ser convincente. Mas vejamos se Politzer, não sendo exatamente categorial no sentido que dizemos, desvela o absurdo do formalismo. Nesse caso, a crítica de Politzer torna-se ainda mais arguta, nunca abandonando, porém, linhas bem evidentes, demarcatórias da dialética



grosseira na base dessa simplificação metafórica e categorial de Bergson. Vê-se que uma simples análise desmonta o formalismo, realizada a favor do conteúdo experiencial.

Eu posso mesmo na verdade supor exatamente o mesmo conteúdo e as mesmas significações em todos os indivíduos, com a condição de não supor as mesmas qualidades e a mesma melodia qualitativa: pois tudo está na qualidade e na duração. Eu teria então do indivíduo, diz-se, outra coisa que um conhecimento e, ao mesmo tempo mais que um simples conhecimento. Eu não teria dele um conhecimento no sentido ordinário da palavra, pois, propriamente falando, as qualidades e a duração são inefáveis, mas eu teria mais que um conhecimento porque todo conhecimento é relativo, enquanto que eu estou, eu, no interior deste indivíduo, eu duro com ele e eu o conheço como ele se conhece. Mas que me dá este conhecimento de fato? Nada de determinado concernente ao conteúdo da vida singular do indivíduo em questão. Tudo o que eu poderei fazer será fazer sentir a melodia particular que é sua duração e exprimi-la por metáforas (ibidem, pp. 29-30).

Uma determinada rede de qualidades se espraiando na duração armaria a compreensão do indivíduo da maneira formal e real, com todo o resto da inteligibilidade remetido à intuição, ponto de solda dos psiquismos com a natureza; é a *duração* que me faz ter mais do que um conhecimento, uma simpatia com o indivíduo que esteja em questão. A associação que Politzer compreende do realismo psicológico ao realismo físico é sutil, ele é baseado nessa visão qualitativa de Bergson, ela é um ponto crítico, ao mesmo tempo, das apresentações futuras, que estão contidas nos *Écrits*, da questão da psicologia, sem encontrar este desenvolvimento aqui. Vemos o critério do objetivo no concreto; quer dizer Bergson vai acima e abaixo do concreto, sem lhe alcançar as determinações positivas tal como deveriam aparecer no discurso sobre os fatos próprios à ciência psicológica, e sua “intuição” é algo bem relativo, vê-se, já que nada novo pode ser dito de significativo pelo indivíduo ao interlocutor assim armado da metafísica e da psicologia.

Vejamos ainda quão internos ao bergsonismo são os passos da psicologia clássica, neste ponto que vincula os realismos, em nome da “individualidade”, que para Bergson resolveria o problema de falta de concretude dos sistemas prévios.

É porque conservou o realismo que Bergson não pôde ir mais longe que o concreto em geral, quer dizer a individualidade, e que ele não tenha vindo ao indivíduo. Pois o problema que ele se põe não tem e não podia ter nenhuma vantagem. Bergson recebe o universo da psicologia clássica cujos fenômenos são, pretensamente, estados individuais, mas ele vê que o indivíduo não está presente em nenhuma parte: ele quer então lhe restituir a individualidade. Mas que se entenda: é a *este* universo da psicologia clássica que Bergson quer restituir a individualidade, e isso que ele busca, é a maneira com cuja qual seria

preciso pensar *este* universo para que o eu [*moi*] não seja dele eliminado. É então que se oferece a ele o esquema da duração: ele vai religar isso que é concebido como distinto. Mas, sentindo que uma continuidade não implica ainda a unidade, ele vai pôr a continuidade de um escoamento que ele faz *qualitativo* para suprimir a descontinuidade e *contraído* para que a unidade não se disperse; ele conseguirá dar assim ao *universo dos estados psicológicos* a unidade de uma bola de neve<sup>44</sup> (ibidem, pp. 35-36).

Bergson se faz uma imagem física do psiquismo, mas o erro de categorização entre física e metafísica, ou psicologia, implica a abstração.

Mas quem não vê que a abstração se torna aqui de fato inteiramente manifesta? Não se trata, com efeito, de compreender indivíduos tais como você e eu. Trata-se somente de conhecer a maneira na qual se pode pensar um conjunto de realidades sob uma forma que possa fazê-las aparecer como os momentos de uma individualidade, o que não implica evidentemente nenhum conhecimento *dos* indivíduos tal como eles existem, e que não dará, *a fortiori*, nenhum conhecimento desses últimos. A teoria é abstrata, por outro lado, pois ela não tem, na realidade, nada a fazer com a psicologia e constitui um exercício puramente formal. Como se pensou conforme o esquema da duração a realidade psíquica [física, no texto resumido por Kanapa], pode-se fazer a mesma operação sobre a realidade física. Eis aí o sentido da intuição filosófica: como se partiu do realismo psicológico, ter-se-á a impressão de ter tirado da experiência interna um meio de conhecimento metafísico (ibidem, p. 36).

A “qualidade” não é o concreto, mas o que falta ao formalismo para ser concreto segundo a perspectiva de Bergson. Essa “falta” é menos a forma de um infável, segundo Politzer, do que a ausência de uma concepção do conteúdo significativo de uma experiência individual. Nesse sentido, o panfleto contra o bergsonismo pressupõe a crítica imediatamente prévia aos fundamentos da psicologia e sua tese sobre a significação. Mais do que estruturas críticas complementares, são pressupostos constantes que se encontram entre as teses de Politzer, que mostram coerência mesmo nas especificações críticas da questão ontológica que ele põe em relação à psicologia clássica e às teses de Bergson (não se trata de apreender uma maneira na qual se pode pensar um conjunto de realidades como momentos de uma individualidade); isso que tem consequência dialética rigorosa (ou seja, quando Politzer trata de contradições do sistema que Bergson forma junto à psicologia, e mesmo das contradições dos psicólogos clássicos, objetos temáticos dos textos de

---

<sup>44</sup> “Bola de neve” talvez signifique entre as teses de Bergson o próprio acúmulo espiritual, experiencial; de se notar a falta dos acidentes do vivido e dos determinantes fatuais na esfera do vivido.

Politzer, da crítica das quais ele determina a psicologia positiva concreta, com a referida consequência dialética – ver tudo exibido aqui nesta tese de doutorado).

Ainda, ao argumento da abstração do bergsonismo, soma-se a leitura que Politzer tem da crítica de Bergson ao associacionismo, nos dois casos (bergsonismo e associacionismo) haveria uma mesma ontologia de origem, a despeito de terminarem os passos/as iniciativas da psicologia clássica:

Pois, ainda uma vez, Bergson se serve exatamente das mesmas *démarches* que a psicologia clássica, e o fato de que essas *démarches* terminem duas vezes em abstração, em sua forma estática nos associacionistas, e em sua forma dinâmica em Bergson, mostrará bem que a abstração é sua essência mesma. Deverá surpreender então a fraqueza da crítica bergsoniana, ademais tão pretenciosa, e a maneira econômica com a qual ele quis conquistar o concreto (ibidem, p. 23).

Frente ao associacionismo, Bergson mais não faz do que exigir a individualidade geral de um *eu* e a individualidade individual no extremo temporal de um estado qualquer, onde os estados passados e virtuais da matéria estão interpenetrados e o *eu* está inteiro porque “escolheu” esse seu estado, seu conteúdo, sua “coloração”. Assim pretende fazer frente ao associacionismo recuperando a tese da liberdade do *eu*; porém o que são esta “escolha” e essa revelação que surgem em qualquer deriva senão a implicação da tomada do momento, do falso, da ordem de uma causalidade que não sai de si como imediata, como absoluto?, para isso não há lugar para a crítica que não seja crítica da visão da forma e da maneira, ou mesmo nenhuma crítica de nenhum conteúdo psicológico de ninguém, do ponto de vista da exposição por exemplo do *Ensaio*, dos compilados em *Energia espiritual*, de *Matéria e memória*, críticas concretas somente do ponto de vista da experiência que faz o metafísico; o que se perde é pois a mediação com a dimensão da totalidade concreta do indivíduo e, dele, com a experiência histórico-social, e a própria perspectiva da verdade no horizonte histórico-social, mas mesmo o mais básico na experiência que se faz do “comum”, “comum” da linguagem, “comum” das relações sociais “concretas”, “contraditórias”, “vivas” e “significadas”. Isto tudo tem que estar no monismo humano; no dualismo homem/natureza, o mundo humano é em si mesmo suficientemente monista.

Ora, não existe fora dos *processos* da natureza, nenhum outro tipo de *processo*. Somente é verdadeiro que, ao lado da vida, no sentido biológico da palavra, existe a vida humana, tão real quanto a primeira, salvo que ela não tira sua realidade de uma *percepção sui generis*, mas

da significação que ela encerra. Esta vida tem por suporte indivíduos considerados em sua totalidade, simplesmente porque é preciso um indivíduo inteiro para vivê-la (ibidem, p. 39).

Antes de um refúgio do *eu* em um estado qualquer, que seria interpenetração de outros estados passados e virtuais, temos a *significação vivida*. A diferença é entre uma percepção qualitativamente singular e uma singularidade inteira do significado do vivido para o indivíduo, que não é individuado como operação de uma generalidade então individuada, ao contrário, qualquer generalização tem que partir do indivíduo mesmo. Propriamente humano e individual é o “drama”. Por ora basta a definição de contexto desse conceito, nesse momento propositivo do panfleto politzeriano. A definição de contexto:

O que existe ao lado da natureza é portanto somente um conjunto de relações dramáticas que implicam homens considerados em sua totalidade, e cuja originalidade é humana em princípio, individual em seguida: é este conjunto que chamamos de drama (ibidem).

Podemos ver a multiplicidade do mundo humano como multiplicidade das relações entre homens, uma espécie de ‘drama objetivo do mundo humano’ talvez<sup>45</sup>. No âmbito do indivíduo ele é atuado nos “segmentos” e tem a significação de uma totalidade de enredamento. Daí a impossibilidade da psicologia como “segunda física”, da “realização da significação”, o que mostra as duas posições de Politzer sobre o caráter científico original da psicologia e sobre uma ontologia da significação. Politzer se posiciona a favor da imanência do sentido ao signo, na medida em que o convencional da linguagem está dialeticamente constituído pela intencionalidade do indivíduo, mesmo quando o indivíduo é inconsciente do signo, pois, para nosso autor, o enredamento do drama e dos seus segmentos é constituído pelo indivíduo inteiro, e essa totalidade é humana, mesmo lá onde é orgânica ou mesmo onde há repressão e inconsciência – esta tem uma significação humana. O mundo humano, então, é o objeto da psicologia concreta na medida em que se refere ao indivíduo, e o indivíduo se refere ao mundo humano. A psicologia clássica sonha com uma segunda física – e abandona o ponto de vista dramático, o ponto de vista humano.

---

<sup>45</sup> Talvez o símile de O GRANDE TEATRO DO MUNDO calderoniano, no entanto com o possível em abertura, mais similar talvez à COMÉDIA HUMANA balzacquiana, a discutir. Retornaremos a nos referir à noção politzeriana de drama frequentemente.

A física ignora esta multiplicidade dramática. Ela somente se ocupa de uma multiplicidade que representa os diferentes aspectos e as diferentes manifestações de uma mesma realidade impessoal. A psicologia clássica sonha com uma *segunda física*: ela concebe os fatos psicológicos de tal maneira que eles representem, eles também, os diferentes aspectos e as diferentes manifestações de uma mesma realidade paralela à realidade física. Ela abandona portanto o ponto de vista dramático, ou mais simplesmente, o ponto de vista humano e substitui a multiplicidade dos homens pela multiplicidade de processos. E quanto à originalidade do drama, que lhe vem de sua significação humana, ela a faz a originalidade de uma substância nova. [#] Ora, é impossível abandonar o ponto de vista dramático e conservar a realidade do drama. Não se podem erigir em assuntos de acontecimentos humanos *processos* que não são dos homens, e uma significação *realizada* não é mais uma significação (ibidem, p. 40).

Sobre a “realização” da significação, ou da perspectiva da primeira pessoa e de sua possível e atual narrativa, que é o que importará na clínica, ela ocorre quando se trata o que é da primeira pessoa na terceira pessoa, numa confusão que substitui significações por processos. De onde a psicologia clássica fazer a projeção de uma segunda realidade ou de uma substância nova (note-se o quanto a crítica da substancialidade do sujeito em Politzer deve à crítica kantiana da “psicologia racional”, que foi objeto de dissertação mais atrás).

Em sua pesquisa de uma realidade nova, a psicologia clássica aniquila os fatos bem reais para a expressão dos quais ela busca a nova realidade. A maneira como o drama é real não lhe basta. Ela queria a realidade dos processos, ou mesmo de uma substância. Mas como os únicos processos que existem efetivamente são aqueles da natureza, ela é obrigada a inventar com todas as suas peças uma mitologia. [#] Em outros termos, a psicologia realista não tem que escolher senão entre duas atitudes: ceder lugar à física ou *criar em bloco realidades*, breve entre não existir ou existir sob a forma de mito. É a esta última solução que chega a escolha dos psicólogos (ibidem, pp. 40-41).

Bem entendido, Politzer não abre mão de que a teoria psicológica implica a visão de mundo de um psicólogo prático, e ele se problematiza sobre o estatuto dessa ciência constantemente, quando compara as ciências da natureza a essa ciência particular que é a psicologia, ciência da interpretação do relato, insubstituível e imprescindível. Sobre qual a originalidade da psicologia e a crise entre critérios e usos da psicologia, Politzer diz, concluindo por defender que a psicologia geral não é uma psicologia abstrata, avançando a partir disso as contradições que seguem, que se resolvem pela determinação do conceito de “drama”:

Pois, (e não é isso?), a psicologia é uma ciência empírica e independente. Ela deve portanto basear-se sobre fatos reais, ao mesmo tempo que originais. Ora, não existe fora dos *processos* da natureza, nenhum outro tipo de *processo*. Somente é verdadeiro que, ao lado da vida, no sentido biológico da palavra, existe a vida humana, tão real quanto a primeira, salvo que ela não tira sua realidade de uma *percepção sui generis*, mas da significação que ela encerra. Esta vida tem por suporte indivíduos considerados em sua totalidade, simplesmente porque é preciso um indivíduo inteiro para vivê-la. Ela se decompõe, ademais, em segmentos que, sendo as cenas da vida do indivíduo singular, não são reais, nem mesmo concebíveis senão para ele. O que existe ao lado da natureza é portanto somente um conjunto de relações dramáticas que implicam homens considerados em sua totalidade, e cuja originalidade é humana em princípio, individual em seguida: é este conjunto que chamamos de drama. Esse conjunto de relações dramáticas pode ser estudado somente conforme um ponto de vista que, no estudo do drama, não reconheça como *atores* senão a multiplicidade dos indivíduos efetivamente dados na experiência, e que emprega, por consequência, apenas relações que implicam *pessoas* tomadas na sua totalidade: o drama é inseparável da multiplicidade dramática dos indivíduos (ibidem, pp. 39-40).

Esses indivíduos efetivamente dados na experiência somos nós e outros no seu contato em um aqui e agora com semelhantes; o drama então são as relações dramáticas que existem entre os indivíduos ‘num espaço-tempo’. É mesmo forçando que, para além do conceito de “drama” e do necessário esclarecimento que ele implica, na teoria da narrativa em primeira pessoa e na visão que Politzer tem da psicanálise (da relação psicanalista-paciente), chegamos desavisadamente à obra escrita de Freud e às questões que vão além das questões de *O bergsonismo*, pois, o caso do neurótico não se exclui do drama. De fato, a versão original do texto faz algumas referências a Freud, as suas descobertas constituiriam, originalmente, a verdadeira psicologia concreta; são então símiles a psicologia concreta e a psicanálise. Veja-se como o referido problema ontológico que Politzer desloca do lugar tradicional, em nome de uma teoria da significação que retroage na teoria da narrativa e na sua visão da psicanálise, na relação pessoa a pessoa, ele perfeitamente se encaixa no estado de coisas da psicanálise na época. Assim, simples e acessível é o drama a partir da mesma teoria freudiana, pelo deslocamento produzido pela tese de que um elemento do psiquismo recalcado vai reaparecer justamente porque foi recalcado, e está lá no psiquismo “inconsciente”, no que contribui à ciência do conhecimento prático do homem, do drama humano. Para Politzer, as ideologias psicológicas não são instrumentais, senão pelo que elas contêm de técnica do drama, sendo esse precisamente o caso especial da psicanálise, ela é uma técnica dramática.

É como crítica da ‘ideologia psicológica’ ou do aspecto mitológico da psicologia clássica que aparece, então, a questão ontológica (a da duplicação dos mundos, da ontologia tradicional).

E todo o trabalho psicológico dos séculos precedentes consiste em inventar essas realidades que, tendo inteiramente a mesma estrutura fundamental que a matéria, porque postas pela mesma *démarche*, fossem contudo diferentes. Têm-se inventado vários procedimentos de fabricação. A duplicação de significações é um desses. Eu digo “psicologia”, há aqui *significação* e nada mais que isso. A psicologia clássica faz desta significação uma realidade que ela chama de “ideia”, mas que não é outra coisa que o “duplo ontológico” desta significação, e se crê ter então uma realidade, porque se entrega a exercícios formais a respeito da ideia. Mas ao fazer da significação uma *realidade*, você a fez desaparecer: ela não é mais uma *significação* mas uma *coisa*. Faça da dor uma entidade distinta ou um momento da duração: se você faz dela uma *realidade*, ela não é mais uma dor, mas uma realidade. Tudo o que você disser da significação concebida como ideia ou da dor concebida como estado interno, não concernirá mais nem a significação, nem a dor, mas uma realidade que não existe: você fará portanto um *mito* (ibidem, p. 41).

Aqui se vê que o problema epistêmico mal alocado implica a “fabricação” do “duplo ontológico” da significação, ou cria o “mito” de um mundo duplicado, que não serve a uso humano. Bergson evitando o platonismo de modo algum o supera. Note-se que em *Crítica dos fundamentos da psicologia* Politzer diz que as entidades psíquicas da psicanálise também são esses outros tantos “duplos ontológicos”<sup>46</sup>; devemos mostrar o quanto Freud de fato ajuda com os procedimentos analíticos, no contexto politzeriano do conjunto do drama individual, e quanto dele se afasta. A imediatidade da significação à teleologia da significação, do ato à teleologia do ato, da dor à expressão orgânica da dor, da inter-relação à inter-relação, são os opostos da outra vocação ontologizante, realizante, que é a vocação metafísica. A dor real não pode ser realizada na série numérica que dispõe a duração, nem na eliminação da série numérica como eliminação da pulsão própria à dor na objetividade pensada (que seria já passada), essa não é a objetividade da dor, ela não é uma coisa, não é um ente, não é um número em uma série, nem a supressão da série na “falta” qualitativa, nem indica a mudança contínua nem a mudança descontínua. De onde se podem derivar os sentidos particulares das outras teleologias. Há só uma aparência de evolução na psicologia qualitativa bergsoniana. É assim que segue a tese da teleologia

---

<sup>46</sup> Será objeto do terceiro capítulo.

politzeriana<sup>47</sup> como crítica de uma teleologia metafísica da duração, como crítica da psicologia dos “processos”. De se notar que em Bergson não há solução para os problemas colocados pelo associacionismo, que ele apenas avança a imagem da psique que este tem, na figuração ontológica.

O verdadeiro caráter da tentativa bergsoniana se esclarece então definitivamente. O que Bergson faz não é a restituição da realidade, mas a substituição de uma mitologia por uma outra mitologia. [#] Isso quer dizer que Bergson se equivoca inteiramente sobre o sentido da *démarche* que seu pensamento seguiu efetivamente. Ele não foi, como ele o crê, da superfície à profundidade, dos dados bastardos aos dados imediatos, do abstrato ao concreto: ele partiu da psicologia clássica para realizar, conservando inteiramente todos seus dados e todas as suas *démarches*, o sonho do concreto (ibidem, pp. 41-42).

Os dados imediatos são uma expressão material deslocada do concreto de fato, trata-se de realismo.

Como ele é realista, não pode submeter às “coisas” da introspecção senão uma operação que em si mesma é material. Pois, na verdade, se eu não compreendo como uma ideia pode atrair uma outra ideia, eu não compreendo mais como ela pode se fundir em uma outra ideia, e se eu não compreendo como os estados psicológicos podem ser imóveis, eu não compreendo tampouco como eles podem ser moventes, porque ao dizer que são moventes eu lhes aplico ainda um esquema que não convém senão a “processos”, pois um rio único, ou em geral realidades podem só “fluir”. Bergson bem o sente: é por isso que ele põe o todo no vivido para esquecer que é *operando sobre coisas que se ensaiou reconstituir isso que não é coisa*. Ele crê então que ao colocar seu próprio eu no interior do abstrato, esse último se tornará concreto! (ibidem, p. 42).

A física das ideias, em Bergson, fica entre coisas-ideias. A teoria, crítica da espacialidade, não chega a entender o concreto.

---

<sup>47</sup> “É evidente que a vida psicológica de um outro indivíduo nos é sempre dada sob a forma de uma ‘narrativa’ ou de uma ‘visão’: narrativa, quando constitui uma expressão ao nível da linguagem (em todos os sentidos da palavra); ‘visão’, quando se trata de gestos ou, em geral, da ação. Suponhamos que estou a escrever: encontramos aqui uma narrativa e, simultaneamente, uma visão. Com o auxílio da escrita exprimo os meus ‘estados de alma’, mas alguns deles já se podem adivinhar pela visão daquilo que faço: pela atitude que tomo ao escrever, pelo jogo fisionômico etc. A narrativa e a visão têm uma função prática e social e, devido a isso, a sua ‘estrutura’ é ‘finalista’: a linguagem corresponde em nós a uma ‘intenção significativa’, e as ações a uma ‘intenção ativa’. É antes de mais nada sob esta forma ‘intencional’ que a narrativa e a visão se inserem na vida cotidiana. A narrativa propriamente dita é tomada por aquilo que é; por outras palavras, à nossa intenção significativa corresponde, nos outros, uma ‘intenção compreensiva’. ... No primeiro caso, compreendem-me; no segundo, a minha ‘ação’ é seguida de uma ‘reação social’. Em resumo, as nossas relações cotidianas não saem do âmbito da ‘teleologia da linguagem’” (POLITZER, Crít. Fund. Psic. *apud* FURLAN, 1999). Portanto, aqui se está em uma base teleológica e técnica distinta da metafísica da alma, por exemplo.



Prova ser efetivamente assim o fato de que Bergson pretende, não somente descobrir “sob a crosta” os dados imediatos, mas ainda mostrar como os dados bastardos provêm dos dados imediatos. Bergson mostra sempre, com efeito, não somente a ilusão, mas ainda a maneira como ela é engendrada pelas necessidades da ação, do espaço, da linguagem, etc... E se se tem a impressão de ter atingido as profundezas, é justamente porque se pode retornar com uma maravilhosa facilidade do heterogêneo ao homogêneo, da duração à mudança descontínua. Mas esta facilidade não tem nada de surpreendente. *Não se faz então senão refazer em sentido inverso o caminho da construção que se efetuou* (ibidem, pp. 42-43).

A reificação, ou a suposição de que o vivido é a diferença qualitativa em relação ao abstrato espacial, que “operando sobre coisas” (“dados bastardos”) ensaia “reconstituir isso que não é coisa” (“dados imediatos”), deve à abstração a sua diferença. Então, ocorrem versão e reversão (se não se sabe como uma ideia pode ser imóvel não se sabe como pode ser movente) do assim fabricado segundo mundo, em uma atitude teórica que debalde “sonha com o concreto”. O segundo mundo é abstrato, formal e realizado, em último caso estruturado por uma vocação metafísica histórica sustentada pela necessidade ideológica de último momento de sustentação de noções tradicionais e escolásticas, ainda úteis e especuladas devido a necessidades concretas e institucionais de “mistificação filosófica”, em resumo sustentadas pelas necessidades de distinções escolásticas e, por que não dizer?, de carreira. É por essas necessidades que se ritualizava o processo normal institucional francês, que implica a disputa escolástica como disputa sobre a melhor revisão dos elementos teóricos tradicionais, as revisões nocionais, as novidades e as defesas ideológicas, notadamente da sabedoria, da maior “vida interior”, da capacidade sintética dos elementos teóricos tradicionais, da maior ou menor boa redação técnica – todas elas davam a autoridade ao bergsonismo como ideologia filosófica da burguesia escolar francesa. Por mais que se dispusessem os continuadores de Bergson a deter-se em sua doutrina, para Politzer existe uma falsidade básica no bergsonismo, que nosso autor estende até o seu limite mostrando o sem saída dela. Há então um capítulo histórico do bergsonismo.

Se Sr. Bergson não viu [o concreto], isso não pode ser um acidente individual. E não se tem o direito de dizer que é preciso esperar. Esperar o quê, com efeito? Que se submeta o bergsonismo a uma crítica interna mostrando que ele não é fiel a seu próprio dinamismo, que, por exemplo, ele não tem o direito de falar de plano de consciência, porque “plano” é um esquema espacial? que se substitua a sua teoria da

associação, da memória, da atenção, da afetividade, do esforço, por teorias ainda mais *dinâmicas* que as suas? Mas se a inspiração fundamental do bergsonismo é abstrata, os discípulos podem vir a depurar a doutrina do Mestre; eles a depurarão de tudo *salvo* da abstração, pois ao se encarregarem mesmo de depurá-la, eles estarão, como ele, na abstração (POLITZER, 1946, p. 34).

É distinta a posição de Politzer em relação a “descrever realidades” (esse inclusive era um vício da letra de Bergson, que inflava a realidade psicológica de coisas que não podem existir), em se tratando de psicologia, da de Bergson e mesmo talvez da fenomenologia. “Pois se há verdadeiramente realidades, será preciso estudá-las como se estudam as realidades em geral, quer dizer descrevendo-as, e por esta descrição nos colocaremos necessariamente no ponto de vista formal, e então não se saberá o que fazer do indivíduo” (ibidem). Em se tratando de psicologia, conclui Politzer, “estados” e “realidades” não devem servir a uma descrição senão de uma abstração feita do drama concreto individual.

Se restam dúvidas de como o formalismo e o realismo se implicam, assim como a falta do concreto, parece absolutamente convincente o argumento de Politzer abaixo, que se detém no formalismo, e uma defesa de Bergson teria que se haver principalmente com este argumento. De se notar o lastro histórico do formalismo (provavelmente associado à história da metafísica).

Eis portanto o realismo que está na base da abstração; o formalismo aparece antes como uma consequência. Mas se se pretendem colocar dificuldades quanto a esse ponto, que se considere então o formalismo nele mesmo. Como, com efeito, quer-se distinguir o indivíduo trabalhando com o formalismo? Pois o formalismo faz precisamente que se seja não somente incapaz de utilizar a experiência individual, mas que não se veja mesmo no que ela pode consistir. Então, não tendo nunca feito intervir o indivíduo, como se poderia obter algo do individual, quer dizer do concreto? É precisamente disso que Bergson não se apercebe. Atenuando-as na forma, ele conserva no fundo as noções e as divisões da psicologia clássica que encerram vários séculos de formalismo. Então se, conservando totalmente o formalismo, têm-se pretensões ao concreto, não se pode se instalar no individual, pois ele escapa eternamente ao formalismo (ibidem, pp. 36-37).

O formalismo é histórico, e é na psicologia que se faz o teste do formalismo metafísico. A qualidade é formal e acusa a abstração mesmo em uma teoria moderna como é a de Bergson. Bergson encena o concreto.

Tudo o que se pode fazer é ensaiar em pôr nos produtos do formalismo o individual que não está neles, e se será obrigado a recorrer a um meio opaco como a qualidade que será então, não o concreto mas isso que

falta ao formalismo para ser concreto. Que se entenda bem portanto: não se trata para Bergson de se instalar realmente no individual, mas de encontrar o meio de individualizar os produtos do formalismo; e como ele se serve do formalismo, não poderá mesmo ir buscar esse meio no individual: ele terá recorrido a um meio que não implica nenhuma verdade determinada sobre os indivíduos. Esse meio é precisamente a qualidade, e então a teoria bergsoniana da qualidade, no lugar de ser concreta, mede somente a distância entre o concreto e a abstração da psicologia clássica, e se terá “contraído” em qualidade inefável seu impulso de encontrar o concreto. De onde provém aliás o caráter clamativo e sentimental da teoria bergsoniana do concreto (ibidem, pp. 37-38).

O que diz Politzer do “cênico” em Bergson implica colocar, pelo menos, dois blocos de questões em relação ao texto de Bergson, que não implicarão a verificação exaustiva no texto desta tese das posições do prêmio Nobel; vemos abaixo o que Bergson exatamente diz do associacionismo. Isso é útil para não tomar nenhuma caricatura; à vocação ontologizante então da linguagem e a origem espacial dela mesma, deve-se então opor a teoria da significação de Politzer – esse espaço lógico obtido por hábito não diz respeito, segundo Politzer, aos usos concretos da linguagem. Se Bergson se opõe eventualmente ao princípio da conservação de energia, ele mesmo se manifestaria de maneira não clara sobre o concreto e suas potências verdadeiras.

Chegamos assim à distinção que acima estabelecemos entre a multiplicidade da justaposição e a multiplicidade de fusão ou de penetração mútua. Tal sentimento, tal ideia encerra uma pluralidade indefinida de fatos da consciência; mas a pluralidade só aparecerá por uma espécie de desdobramento no meio homogêneo que alguns chamam duração e que, na realidade, é espaço. Perceberemos então termos exteriores uns aos outros, e estes termos já não serão os factos da consciência, mas os seus símbolos ou, para falar com precisão, as palavras que os exprimem. Há, como demonstramos, uma correlação íntima entre a faculdade de conceber um meio homogêneo, tal como o espaço, e a de pensar por ideias gerais (BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, p. 114).

A duração em primeiro momento é espaço, e espaço é um meio homogêneo do qual saem as ideias gerais. Essa é, bem entendido, a tese básica de Bergson. E ele deriva sua análise da linguagem e sua análise dos estados como correspondentes. É essa tese que Politzer não aceita.

A partir do momento em que se procura cair na conta de um estado de consciência, analisá-lo, tal estado eminentemente pessoal decompor-se-á em elementos impessoais, exteriores uns aos outros, em que cada um

evoca a ideia de um gênero e se exprime por uma palavra. Mas porque a nossa razão, equipada com a ideia de espaço e com o poder de criar símbolos, separa estes elementos múltiplos do todo, não se segue que nele estivessem todos contidos. Pois, no seio do todo não ocupavam espaço e não procuravam expressar-se por símbolos; penetravam-se, fundiam-se nos outros. O associacionismo comete, portanto, um erro ao substituir continuamente o fenômeno concreto, que ocorre no espírito, pela reconstituição artificial que a filosofia lhe fornece, confundindo assim a explicação do facto com o próprio facto. Aliás, é disto que nos aperceberemos mais claramente à medida que considerarmos os estados mais profundos e mais compreensivos da alma (ibidem, pp. 114-115).

Vê-se que Bergson vai da concepção (não formalizada conscientemente) pelo indivíduo da espacialidade da linguagem, aos gêneros então e depois ao uso explícito mesmo, a que caberia a colocação da espacialidade. Há um déficit diante do concebido. Ele quer assim somente recuperar a função das semelhanças e das diferenças, para uma função espiritual mais alta do discernimento filosófico, e que já é, na concepção e na expressão, uma quarta dimensão do espaço – a impessoalidade do convencional, em último caso, ou a construção a partir da heterogeneidade de uma duração homogênea interna, que estruturariam o ser para uma alteridade, que não pode ser autêntica, eis todo o fato da consciência. É duvidosa a abordagem ainda mais que os estados correspondentes originais seriam “fusões”, e o concreto, em vez de ser a relação concreta do indivíduo com o mundo, é o “fenômeno concreto que ocorre no espírito”. Então, quanto à duração, assim Bergson elabora o seu conceito, e eis também o caráter cênico que Politzer lhe atribui, ele confunde o fato com a explicação do próprio fato segundo Politzer. Notar, em todo caso, que as fusões são endosmoses físicas do externo no interno, do interno no externo – do externo interno, uma mescla assim cremos que não pode se dar. Veja-se esta “encenação” típica:

Quando sigo com os olhos, no mostrador de um relógio, o movimento da agulha que corresponde às oscilações do pêndulo, não meço a duração, como parece acreditar-se; limito-me a contar simultaneidades, o que é muito diferente. Fora de mim, no espaço, existe somente uma posição única da agulha e do pêndulo, porque das posições passadas nada fica. Dentro de mim, prossegue-se um processo de organização ou de penetração mútua dos factos de consciência, que constitui a verdadeira duração. É porque duro desta maneira que represento o que chamo as oscilações passadas do pêndulo, ao mesmo tempo que percepciono a oscilação actual (ibidem, p. 77).

Notar o que é “fusão” aqui. Não é assim um processo químico, segundo Politzer, que caracteriza os modos do pensar concreto. Ou melhor, isso não deve entrar em questão, se é fusão ou outra coisa. A teoria do pensamento aqui foi longe demais, no bergsonismo.

Olhe-se como Bergson continua a encenação de um fato que não tem frequentemente importância para nenhum indivíduo:

Ora, suprimamos por um instante o eu que pensa as oscilações do pêndulo, uma só posição do pêndulo: não há duração, por consequência. Suprimamos, por outro lado, o pêndulo e as suas oscilações; ficará apenas a duração heterogênea do eu, sem momentos exteriores uns aos outros, sem relação com o número. Assim, no nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca, sem sucessão: exterioridade recíproca, pois a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior que já não existe; mas ausência de sucessão, já que a sucessão só existe para um espectador consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou os seus símbolos num espaço auxiliar (ibidem, pp. 77-78).

O espaço auxiliar, para Bergson, coloca o animal-consciência junto do abstrato. É esse animal que sustém a relação com a objetividade. A tese exagera em todos os pontos a percepção do indivíduo. Para Politzer, o indivíduo não é esse dispositivo fenomenológico, mas é alguém que dá importância aos fenômenos do mundo segundo ele compreende o concreto. Bergson continua com seu repertório físico:

Ora, entre a sucessão sem exterioridade e a exterioridade sem sucessão produz-se uma espécie de troca, bastante parecida com o que os físicos chamam um fenômeno de endomose. Visto que as fases sucessivas da nossa vida consciente, que no entanto se interpenetram, correspondem cada uma a uma oscilação do pêndulo que lhe é simultânea, como, por outro lado, estas oscilações são nitidamente distintas, porque uma já não existe quando a outra se produz, adquirimos o hábito de estabelecer a mesma distinção entre os momentos sucessivos da nossa vida consciente: as oscilações do balanço decompõem-na, por assim dizer, em partes exteriores umas às outras. Daí a ideia errada de uma duração interna homogênea, análoga ao espaço, cujos momentos idênticos se seguiriam, sem se interpenetrarem. Mas, por outro lado, as oscilações pendulares, que só se distinguem porque uma desapareceu quando a outra surge, beneficiam de alguma maneira da influência que assim exerceram na nossa vida consciente (ibidem, p. 78).

As oscilações pendulares se confundem com a realidade percebida, mas elas são um aspecto, segundo a tese de Politzer, e não a fusão no atual entre espaço e tempo.

Graças à lembrança que a nossa consciência organizou de seu conjunto, conservam-se e, depois, alinham-se: em síntese, criamos para elas uma quarta dimensão do espaço, que chamamos o tempo homogêneo, e que permite ao movimento pendular, se bem que nele produzido, justapor-se indefinidamente a si mesmo. — Se agora tentarmos, neste processo tão complexo, considerar com exactidão o real e o imaginário, eis o que encontramos. Há um espaço real sem duração, mas onde fenômenos

aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência. Há uma duração real, cujos momentos heterogêneos se interpenetram, podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo e separar outros momentos por efeito dessa aproximação. Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço (ibidem).

Afinal, o que diz Politzer dessa “encenação”? Diz que ela é a falsa problematização do realismo associacionista.

A psicologia associacionista se explica em princípio pelo realismo e depois pelos procedimentos de fabricação que emprega o realismo para obter os fatos psicológicos. Sr. Bergson emprega, ele, os mesmos procedimentos ligeiramente modificados. Em lugar de se contentar em duplicar pura e simplesmente as significações, ele põe antes “fatos” que simbolizam o esquema segundo o qual ele vai repensar as abstrações clássicas. Os sons de um sino distante que se escutam e que não se contam, os passos que ressoam na rua e que se organizam em melodia segundo um ritmo determinado, eis os dados imediatos. Mas isso que Sr. Bergson esquece, é que para uma psicologia verdadeiramente concreta, esses “fatos” têm apenas tanta importância quanto têm na vida de um indivíduo concreto. E então mesmo, é sua *significação determinada* que entrará em jogo [en ligne de compte] e não as notas puramente *formais* sobre a melodia e o ritmo. De qualquer forma, não se podem adiantar esses fatos senão isolando-os do alcance real que eles têm para o indivíduo de que se trata, realizando-os, e, em todo caso, eles não aportam nada; eles não servem, como em geral os “fatos” da psicologia abstrata, senão para ilustrar um esquema que veio de outro lugar; seu alcance mesmo provém unicamente de sua relação com o esquema em questão (POLITZER, 1946, pp. 43-44).

O esquema veio de outro lugar que não a experiência concreta, veio da concepção física. Então ficam expostos, por pouco tratados, dois blocos de questões, sobre a crítica do associacionismo e sobre a encenação.

Poderíamos nos alongar em tratar do cênico em Bergson, mas o que é necessário aqui é observar como a filosofia como campo autônomo estava em crise no período histórico, vê-se mesmo com a recorrência bergsoniana do realismo psicológico, e como a objetividade das questões que o cruzaram com outros campos depende do realismo nesse sentido, do preconceito realista, assim como devemos entender a posição de Politzer em relação a questões do contexto. Somente por um extravio histórico da acepção de “fenomenologia” pode-se associá-lo a essa tradição – para opô-lo a Bergson, ou a ele vinculá-lo, como se o inimigo tivesse diante de si a mesma realidade de campo.

A filosofia bergsoniana não é certamente invulnerável. E seja o que dela se tenha dito, a “filosofia contemporânea” possui tudo o que é preciso, não para refutá-la simplesmente, mas para desmontá-la de uma maneira muito positiva, e sem mesmo lhe fazer violência. – Duas vias, sobretudo, são então possíveis. [*Bergson em relação às ciências.*] Poder-se-ia confrontar com a ciência o bergsonismo que pretende se apoiar em resultados científicos, e mostrar quanto a distância é grande entre as bases científicas das ideias bergsonianas e essas ideias mesmas. Seria preciso tomar então, para que o trabalho fosse verdadeiramente eficaz, as teses bergsonianas uma a uma, levar a sério cada uma de suas teorias e cada uma de suas afirmações. Mas um trabalho desse gênero é inútil: se a inspiração fundamental do bergsonismo é verdadeira, ela sobreviverá a suas encarnações temporais, como o espírito da física cartesiana sobreviveu a suas fórmulas, e se sua inspiração é falsa, as teses cairão por si mesmas (POLITZER, 1946, p. 11).

Politzer pede que confrontemos a filosofia da ciência de Bergson com as próprias ciências que Bergson utiliza como conhecedor científico alargado. Há vários problemas nesse uso e aqui a citação feita é do início do panfleto. Esse uso é verificado em alguns momentos. Mas importa ver como Bergson lida com as lições clássicas da disciplina filosófica, tentando dar-lhes uma nova dignidade no âmbito de questões da ciência psicológica.

Um trabalho de outro modo interessante consistiria em seguir passo a passo a metafísica e a teoria do conhecimento do Sr. Bergson e em submeter à crítica seu método. [*Bergson em relação à teoria do conhecimento.*] A metafísica do Sr. Bergson e sua teoria do conhecimento são de inspiração psicológica. A metafísica sai em *Matéria e Memória* de uma teoria da percepção, e de uma maneira geral, Bergson está no “psicologismo” até o pescoço. Sabe-se que a teoria do conhecimento veio hoje a interditar à psicologia toda incursão no domínio da teoria do conhecimento e da metafísica. Em suma, poder-se-ia fazer uma confrontação sistemática entre Husserl e Bergson: e ainda que Husserl não seja um Deus, a comparação não seria em vantagem do Sr. Bergson: ver-se-ia então com a ajuda de quais artifícios ele passa da psicologia à teoria do conhecimento e à metafísica; que a eliminação do relativismo não é, nele, senão uma ilusão cuja fonte é, deste ponto de vista aqui, a confusão entre a psicologia e a lógica, e que pela mesma razão a crítica do kantismo é, em Bergson, tão superficial que ela não resulta em nada. – Mas esta crítica, mesmo sendo válida, deixaria também escapar o essencial. Pois a questão do concreto e da vida ocuparia um plano extremamente secundário ou mesmo não apareceria de modo algum (ibidem, pp. 11-12).

Então, Politzer aceita haver ainda o campo da teoria do conhecimento, em sua época, e, para ele, Husserl era mais avançado que Bergson, ao tratá-lo. Mas a perspectiva do panfleto é não tratar dessa questão. Aqui o tratamento foi só uma passagem pelo assunto.

É verdade que se poderia, por meio de uma semelhante crítica da metafísica bergsoniana, remover os fundamentos das teses bergsonianas mais importantes e mais características, mostrar a relatividade da intuição e da duração. Mas sempre se poderia falar de uma encarnação imperfeita, querer separar a forma temporal e a inspiração fundamental, e a questão de saber se Bergson verdadeiramente compreendeu a direção onde era preciso buscar o concreto não estaria definitivamente resolvida. Ora, aqui está o essencial. [*Bergson em relação ao concreto, aqui está o essencial.*] Se o bergsonismo verdadeiramente compreendeu o concreto, ele chegará a se justificar, a se desembaraçar de sua superestrutura crítica e simplesmente técnica. Se, ao contrário, ele perdeu o essencial, quer dizer o concreto, submeter suas teses a uma crítica sistemática, mas desinteressada, não tem verdadeiramente muita importância – é mesmo duvidoso que aqueles que seriam capazes de fazer esta crítica apropriadamente tenham jamais a ideia de fazê-la (ibidem, pp.12-13).

Portanto, quanto ao uso bergsoniano dos dados da ciência, vamos ver abaixo. Do essencial sobre o concreto, estamos assiduamente tratando. Mas, e quanto à metafísica? Que Politzer pretende dizer? De fato, a ressalva feita a Husserl teria qual sentido? Vamos nos ater no segundo ponto, sabendo que Politzer só o enuncia de passagem.

Sabe-se que Husserl não se questiona da existência de uma psicologia empírica, senão definindo um “absoluto lógico”, ao combater o psicologismo na lógica, como é nas *Investigações lógicas*. Esse absoluto lógico seria o “em-si material da filosofia” (como o designa e como afirma Theodor ADORNO). Sendo que a fenomenologia parte da tese básica da intencionalidade da consciência, a despeito, contudo, dos seus atos de atitude natural, se esses não passaram pela “redução fenomenológica”, como se apresenta por exemplo nas *Ideias I*. Há uma confrontação dos modelos ontológicos reflexivos e semânticos na definição de intencionalidade (RENAUDIE). Do apriorismo de estruturas eidéticas se apõem os atos, e vai aparecer o intencional, no sentido de um tender a uma objetividade até então encoberta pela atitude natural e pela gramática filosófica. Intencional da estrutura objetiva eidética que “aparece” na análise significacional, na análise semântica, que, trocando em miúdos, tem como problema a intuição pura ou intelectual, como é em Descartes, das evidências surgidas a cada passo da descrição fenomenológica, no constante reducionismo ao constitutivo fenomenológico (ver sobre essa “dinâmica” de procedimentos, por exemplo: HUSSERL, 1955). Portanto, as indicações de Husserl sobre a psicologia nesses contextos são de que fica cabendo à psicologia (ainda que mais à frente vai surgir da pena de Husserl a psicologia fenomenológica, orientada por um pitagorismo, por uma busca do invariável), fica cabendo à psicologia (ainda como ciência do “mundano”) os objetos espontâneos do



comportamento – ao passo que, repitamo-lo, a fenomenologia (poderíamos dizer talvez, fenomenologia da consciência, da condição de ser da consciência, da sua condição transcendental) sempre trabalha com os polos da objetividade eidética e da intencionalidade transcendental. Ambos, Politzer e Husserl, quererão reintroduzir o sujeito na psicologia, mas o sujeito de Husserl encontrará essa oposição entre a sua consideração psicofísica e as estruturas eidéticas, ainda sem *eu* concreto, já que, em primeiro lugar, sua meta é a revelação das estruturas eidéticas da consciência e, em segundo lugar, só conceberá a psicologia como ciência da natureza. O sujeito de Politzer é, por sua vez, estritamente “empírico”, sujeito que pode emergir do interior de um drama em primeira pessoa, na forma do ato psicanalítico, por exemplo. Trata-se nos dois casos de modos diversos de reintroduzir o sujeito na psicologia. Ainda há em Husserl um problema da espontaneidade desse sujeito enquanto proto-Eu; assim entra em crise o tema sobre o que é do ato psicológico, que é a versão problemática, em Husserl, da determinação do campo filosófico (como “absoluto lógico”, como o chama Adorno, pelo fato da ausência de pressupostos da descrição fenomenológica) em relação, exemplo principal, à psicologia de Brentano. O que têm em comum, é que os dois, Politzer e Husserl, procurarão em algum momento uma definição não clássica (não objetivista) da espontaneidade, assim como da determinação teleológica da ação humana. Mas Husserl procura essa definição após o movimento de redução fenomenológica às estruturas essenciais da consciência, e, depois, em um proto-Eu e em sínteses passivas próprios da fenomenologia genética, como é por exemplo nas *Meditações cartesianas*. Se para Husserl importa defender uma posição sobre o mau cruzamento da psicologia com a filosofia, quando estas duas instituições estavam mescladas, agonizantes e mesmo em disputa, parece que Politzer soluciona isso, na filosofia, via correlação criticista, sem maiores especulações sobre as formas superiores dessa correlação, e, quanto à questão do que é próprio a cada campo, parece resolver com a crítica aos sonhos da filosofia quando tentavam ser solucionados no campo da psicologia. E aqui entra todo o peso da tese da anterioridade da experiência externa com relação à interna, como vimos no começo da tese; e daí também por que do maior peso dado ao behaviorismo do que à fenomenologia, da parte de Politzer. Para ele, essa anterioridade deve assumir-se, para a psicologia concreta, como significações convencionais (ou externas ou em espaço público) e como significações em primeira pessoa, conforme a forma de constituição pessoal das significações – é essa espontaneidade que interessa Politzer, sem nenhum recurso à vida interior.

Pessoalmente o autor desta tese elaborou um relato de conceitos junto a Rosim, doutorando da Universidade Nacional Autônoma do México, que tem em vista esclarecer de forma sintética essa citação de Politzer a Husserl (aparentemente a única referência em toda obra de Politzer, mas a quem Politzer possivelmente tomava como referência e como pressuposto crítico – a despeito, notemos novamente, de toda provisoriedade dos enunciados de Politzer, que tinha interesses políticos claros em relação às críticas que elaborava). Segue. É possível que para Husserl os objetos espontâneos do pensamento ficam do lado de uma psicologia empírica própria a uma “atitude natural” – toda atitude que não passou pela redução fenomenológica – e que, portanto, não interessam, *prima facie*, para uma fenomenologia, isso porque a fenomenologia tem um momento prévio que lida somente com as estruturas eidéticas, *a priori*; o interessante é que estas estruturas condicionam a possibilidade do pensamento empírico, dos objetos espontâneos do pensamento empírico, sem que este afete a significação do “absoluto lógico”, e mesmo a espontaneidade ora está do lado da atitude natural ora da redução fenomenológica; a psicologia é para ele uma ciência natural, a filosofia metodologicamente fenomenológica, antes, um desafio à ciência natural, na medida em que põe em questão seus fundamentos. Já para Politzer, interessa justamente essa parte dos objetos espontâneos do pensamento, ou seja, as estruturas eidéticas não são objeto de Politzer, mas seria por seu interesse na espontaneidade que ele não criticaria diretamente Husserl, simplesmente diz “Husserl não é deus”, porque ele não poderia, segundo um critério criticista kantiano, não tendo a intuição intelectual, disso Politzer o privaria, definir o campo transcendental das estruturas eidéticas do pensamento humano – sobre isso, considere-se somente o trato de Politzer das relações entre sonho e vigília, e observaremos a espontaneidade que é objeto da psicologia concreta, considerem-se também o trato da psicologia estandardizada e por fim o drama. Politzer possivelmente criticaria um tipo de “realismo transcendental” em Husserl, mas como Husserl reserva um lugar para os objetos espontâneos do pensamento e os revê em sua objetividade, com a lógica ou com o “absoluto lógico” distintos do psicologismo, mesmo que tendendo a retro-referências em relação à vivência, então até aí tudo bem, Politzer não critica diretamente Husserl nesse ponto, pois nele há essa espontaneidade, a qual seria um dos objetos de uma psicologia concreta. Politzer não critica em Husserl só o fato da vida interior, pois pode ser dito por vezes que ela também passa por um ato constitutivo; começa a criticá-lo mais exatamente quando o eu tem o caráter de absoluto de intuição intelectual, o de mônada. Husserl reservaria assim espaço especulativo na teoria do conhecimento, onde se interditam as relações com a psicologia.

Talvez concordassem mais na definição concreta de intencionalidade proposta por Husserl (herdada de seu mestre Brentano), como sendo consciência de alguma coisa, mais a atitude reflexiva, do que quando propriamente Husserl dá o passo ao campo transcendental da fenomenologia, para constituir a estrutura eidética da consciência; a Politzer interessaria essa parte de Brentano psicólogo, mas não enquanto psicólogo positivista cientificista, mas psicólogo que parte da definição medieval de “intencionalidade”, portanto, psicólogo mais da concretude da consciência constituindo o significado dos objetos empíricos. Brentano utiliza isso como crítica à coisificação da consciência feita pelos empiristas, porque se a consciência é consciência de alguma coisa, a consciência, ela, não pode ser tornada coisa, porque sempre vai ser consciência de alguma coisa – essa é a crítica aos empiristas que faz Brentano, e que Husserl também vai assumir como ponto de partida da fenomenologia, a intencionalidade, ele parte daí para fazer fenomenologia. Enfim, todos os exemplos que Politzer dá, como o da luz sobre a escrivinha em *Crítica dos fundamentos da psicologia*, que tem ora significado físico, ora psicológico, sem transição entre as duas perspectivas, são exemplos que significam que uma intencionalidade em primeira pessoa operando espontaneamente no terreno da experiência concreta é o objeto distintivo da psicologia concreta. Pode ser tomado esse exemplo da escrivinha ainda no campo da psicologia, quando se o aplica a “outras cenas”, que constituem segmentos dramáticos, e notamos assim o que é o objeto da psicologia ainda mais distintamente, pois é essa transformação ontológica que constitui propriamente o objeto da psicologia. Estamos dizendo que Politzer se refere de passagem a Husserl; ele diz que ele poderia ser um crítico de Bergson, isso porque, desde as *Investigações lógicas*, Husserl faz uma distinção entre psicologia e lógica, e em Bergson não há essa distinção, ou essa distinção se perde. Husserl, de fato, rompe com a leitura empirista da consciência, porque há nele o sujeito constitutivo da lógica transcendental, que não tem nada a ver com o sujeito do sentido interno da psicologia, sentido interno que na ascensão fenomenológica ainda sim interessará a Husserl – então, de certo modo, isso já é uma ruptura com a filosofia empirista, no âmbito das descrições fenomenológicas. Contudo, apesar de Husserl fazer essa crítica ao empirismo de Stuart Mill, ou mesmo ela caberia a Bergson, cai ele em um realismo das estruturas eidéticas: a “coisa mesma”, material, como em-si eidético, estrutura da aparição das coisas; idealismo transcendental sem sujeito, não fosse a espontaneidade implícita do eu, do ato de intencionalizar ou de sua estrutura intencional. O problema de uma estrutura eidética sem sujeito manifesta a questão da ausência ou presença de uma ontologia; por exemplo

Husserl quer a estrutura ontológica, já Heidegger e o marxismo (Lukács) dizem de uma ausência de fundamento ontológico na natureza, ele só pode ser histórico-social. Quanto à *hylè*, em Husserl, parte sensível da vivência intencional, ela vai ser, portanto, contato com a transcendência material, por meio da designação de algo como o *noema*. Esse seria o limite da sua fenomenologia, segundo Merleau-Ponty: que os pré-dados são de uma protodoxa irreduzível de fato, redutível de direito. Segundo o mesmo Merleau-Ponty, em *O filósofo e sua sombra*, há então mesmo impossibilidade de reduzir à *hylè* o sentido vivido pela consciência, quanto a ela, a consciência estaria em uma defasagem, que não causa, porém, nenhum déficit do vivido, na medida em que há uma atitude natural que é oposta à “redução”, que, entretanto, é válida *de jure*, pois de fato o pré-teorético é sempre originário em relação à teoria em Husserl. “Continua a haver aqui agrupamento dos fios intencionais em torno de certos nós que os comandam, mas a série de retro-referências (*Rückdeutungen*) que nos conduz sempre para mais fundo não poderia terminar-se pela posse intelectual de um noema: há uma série ordenada de operações, mas que não tem fim nem começo” (Merleau-Ponty, *Sinais*, p. 249), isso ele atribui ao último Husserl. O que Husserl fazia antes, era sair do terreno que pode ser da psicologia, da intencionalidade da consciência no sentido da vivência, no sentido “concreto” da vivência, e então investigava o campo transcendental da experiência, dos objetos eidéticos da consciência, ou das estruturas do fenômeno, quer dizer, daquilo que não é da espontaneidade da consciência empírica concreta, mas daquilo que é condição de possibilidade do seu campo transcendental de constituição de objetos. É certo que a psicologia fenomenológica, na sua redução específica, buscará, também ela, o que é invariável no parque da atuação das almas (ver sobre isso o artigo à *Britannica* e a redução intersubjetiva das *Meditações cartesianas*). E no geral, no geralíssimo, a fenomenologia será “abstração” mesmo, no sentido de ficar apenas com o essencial, e não com o empírico. Agora, para explicar grosso modo, em relação à distinção do campo dos objetos brutos, na redução, daqueles que Husserl vai chamar objetos da atitude natural, os da experiência concreta, que Husserl vai chamar objetos da atitude natural: há oposição no fato de que a consciência vai sofrer uma redução fenomenológica para colocar esse mundo de objetos empíricos entre parênteses; pois bem, os objetos brutos estão de que lado? Evidentemente nos dois; mas insistirá Husserl que, para além desses objetos, estão as estruturas eidéticas que estão pressupostas na constituição desses objetos, por exemplo a dependência da cor em relação com a extensão; os objetos eidéticos são *a priori* materiais da consciência, sem eles a consciência não teria experiência desses objetos. É o mesmo campo da experiência, só

que Husserl pretende definir esses significados pelo que ele chama de vivências intencionais da consciência; elas se deslocam de um campo originário que nunca é pressuposto, e chegam a um campo transcendental, também sem pressupostos. Merleau-Ponty também vai por aí (conclui: não há homem interior, o homem está todo no mundo), trabalhando com as concepções de Husserl. Mas, entendendo as estruturas intencionais na facticidade do mundo, e não como essências (essa é a questão do limite da fenomenologia para ele), como ter certeza da intuição da essência, se ela se mostra na experiência temporal-carnal, e não poderemos variar infinitamente todas as suas possibilidades, de fato, para chegar a seu limite, isto é, esgotá-la? E Merleau-Ponty tem uma tese que assenta as estruturas fenomenológicas husserlianas na motricidade do corpo próprio; não se desfazendo delas, fundamenta-as em última instância ora em um “neutro” ora no quiasma entre natureza e cultura (sobre isso ver *Fenomenologia da percepção*). De qualquer modo, é isto o que Husserl chama estruturas eidéticas intencionais da consciência: que quando a consciência intenciona um objeto necessariamente ela intenciona esse objeto a partir dessas estruturas eidéticas – que se dividem em essências exatas como a relação da cor com a extensão, ou abstratas tais como o significado dos termos que designam as funções, a memória, etc. (Mas permanece a grande diferença entre noesis e noema – atos da consciência e sentido de coisa – subjetivo e objetivo). Ou em Husserl a tripartição-problema é: “Existe incontestavelmente alguma coisa entre a Natureza transcendente, o em si do naturalismo [;] e a imanência do espírito, dos seus atos e dos seus noemas” (Merleau-Ponty, *Sinais*, p. 250) – qual seja essa “alguma coisa”, o percebido. O que Politzer diria dessa problemática? Só deus pode fazer com que o lógico se torne ontológico; então um juízo analítico, como: para ter cor é preciso ter a extensão, se não é em última instância um juízo analítico para Husserl, mas uma intuição de essência; para Politzer, esse juízo, se está na forma do juízo, ou mesmo se se considera ôntico, não é de todo modo intuição intelectual, é simplesmente uma tautologia, diferente do dado no sentido – portanto, Politzer é particularmente um kantiano. Mas, então o que Husserl fez? Se por um lado disse que a psicologia e a lógica são distintas (e somente a fenomenologia se identificará com o campo psicológico mais à frente em seu percurso filosófico), uma não deriva geneticamente da outra como o empirista vai dizer, por outro lado ele erra em transformar a lógica em ontologia, lançando mão de um conceito de noema – se para ter cor tem que ter extensão, Husserl entende isso como uma estrutura eidética da consciência (noema) necessária para, na sua intencionalidade, apreender o objeto da experiência. O que Politzer diria usando Kant, é que isso pressuporia uma

intuição intelectual. Contudo, em Kant, segundo a visão de Politzer, não há uma intuição intelectual, o que há é uma anterioridade da experiência externa com relação à experiência interna, isto é, há uma anterioridade do objeto externo com relação à intencionalidade da consciência. Portanto, o que Husserl chama de estrutura eidética, Politzer considera que é parte do próprio objeto empírico e não da intencionalidade da consciência. Então, é como se ele projetasse toda estrutura eidética de Husserl para fora da consciência, o que é fora da consciência se projeta nela, o que torna a crítica ao realismo muito mais radical, porque ele vai esvaziar a consciência da estrutura eidética, não somente vai esvaziar a consciência dos objetos do psicólogo empirista, mas também vai esvaziar a consciência das estruturas eidéticas que Husserl estava projetando até dentro da intencionalidade, como noema. Politzer teria uma tese de que não há ontologicamente noema, somente noese. Husserl vai recorrer ao noema, mas Politzer diria: o que Husserl chama de noema é parte do objeto empírico, por isso a experiência externa é anterior à experiência interna. (Pode ser dito que não há essa diferenciação em Husserl – ela explode na estrutura intencional). E o que vai ser a consciência? A consciência é um nome que se dá a um fenômeno, em relação ao recalçamento estrutural da consciência. A “espontaneidade” do sujeito reside no fato de que ele é capaz de uma experiência interpretativa do objeto; um objeto que está fora da espontaneidade do sujeito, e com o qual ele lida com uma consciência espontânea, que interpreta sua história, objeto de uma psicologia empírica como teoria histórica.

Para todo efeito, veja-se a posição de Husserl sobre a psicologia em *A filosofia como ciência rigorosa*, e remetemos também ao artigo da *Britannica* para se fechar a ideia do que seja a ciência psicológica para este autor.

Em virtude de seu ponto de partida toda ciência da natureza é simples. A natureza que ela quer estudar está inteira e simplesmente aí. Vai de si que as coisas *são*; como coisas em repouso, em movimento, que mudam no espaço infinito, e que são coisas temporais no tempo infinito. Nós as percebemos, nós as descrevemos em julgamentos simples saídos da experiência. A ciência da natureza tem como objetivo reconhecer de uma maneira objetivamente válida e rigorosamente científica esses dados evidentes. É o mesmo para o caso da natureza no sentido mais amplo do termo, o sentido psicofísico, ou bem para as ciências que o estudam, assim para a psicologia (HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. p/ francês de Quentin Lauer, Presses Universitaires de France: Paris, 1955).

Há aqui uma definição do que é ser ciência da natureza, onde se inclui a psicologia, e que constitui a sua única possibilidade.

A ordem psíquica não é um mundo por si; ela é dada como o Eu ou como a experiência vital do Eu (aliás em um sentido muito diferente), e como tal ela se mostra conforme à experiência ligada a certas coisas físicas, nomeadas corpos. Mesmo isso é um dado prévio evidente. Então a tarefa da psicologia é estudar cientificamente esse psíquico na totalidade psicofísica da natureza, totalidade na qual ele está evidentemente aí, determiná-lo de uma maneira objetivamente válida, e encontrar as leis segundo as quais ele se forma e se modifica, segundo as quais ele aparece e desaparece (ibidem).

Aqui é a experiência vital do Eu que define o objeto da psicologia, da psicofísica. A definição coloca a psicologia como ciência experimental de acontecimentos da consciência.

Toda determinação psicológica é *eo ipso* psicofísica, quer dizer, no sentido o mais amplo do termo (que nós retemos desde agora) que ela tenha sempre um sentido físico que não deixa de acompanhá-la. Mesmo quando a psicologia – esta ciência experimental – se orienta unicamente até a determinação de puros acontecimentos da consciência e não até as relações psicofísicas no sentido habitual e mais estreito do termo, esses acontecimentos são contudo pensados como pertencendo à natureza, quer dizer, às consciências dos homens e animais, e se compreende de maneira evidente que de seu lado essas aqui são ligadas a corpos humanos ou animais. A exclusão desta pertença à natureza privaria o psíquico do caráter de fato natural determinável objetivamente e temporalmente, breve: de seu caráter de fato psicológico. Assim portanto retemos: todo julgamento psicológico contém, em si, explicitamente ou não, a posição existencial da natureza (ibidem).

Vê-se que a definição é exatamente oposta à de Politzer do fato psicológico, que para Husserl é um fato da natureza ligado a animais. Note-se a mais que a fenomenologia trabalha ora com conceitos não objetivistas na definição da consciência, e provavelmente se deve a essa inspiração a ressalva de Politzer – enfim a fenomenologia tem essa inspiração porque define de forma não objetiva nem subjetiva o campo da consciência transcendental, mas ora, em muitos momentos, vai aparecer como essa ciência objetiva. Fim do comentário sobre Husserl, não podemos mais estendê-lo. É para ser notado que é possível pensar uma redução concreto-ontológica em Politzer a partir de uma totalidade histórica que fundamente a sua noção de drama, o que põe, por exemplo, a questão de pensar neste sentido o Édipo freudiano.

Retomando a crítica de nosso autor a Bergson, os grandes elos na apresentação de Politzer talvez sejam: A metafísica é uma psicologia dilatada: “a metafísica, conhecimento do dentro, baseada nesta espécie de simpatia intelectual que é a intuição, não é outra coisa que uma psicologia dilatada que ultrapassa o sujeito psicológico ele mesmo, para se tornar uma ‘auscultação intelectual’, para se instalar ‘direto, por um esforço de intuição no fluxo concreto da duração’” (POLITZER, 1946, pp. 14-15). A explicação daquilo que é falso para Bergson na psicologia clássica: “Pois o que é falso para Bergson, não é o fato de ter posto as ideias, os sentimentos, as emoções, a vontade, etc... como realidades *sui generis*, mas de as ter isolado e de delas ter feito entidades distintas. – E o que ele quer, não é abandonar o realismo em geral, mas substituir o realismo no espaço pelo realismo na ‘duração’. – Da mesma maneira, não é o formalismo em geral que ele reprova em seus predecessores, mas o formalismo estático e ele crê que a psicologia será salva se o formalismo se tornar dinâmico” (ibidem, p. 19). Ou ainda: “... não se trata tampouco de abandonar o ponto de vista formal, mas de substituir um formalismo por outro tipo de formalismo” (ibidem). E eis por que seria necessário um tipo de ocorrência da abstração segundo Bergson: “Insistir-se-á então sobre o fato de que não se pode falar de sentimentos, de ideias, de emoções, senão por uma dupla *abstração*, a primeira consistindo em falar da mesma coisa em dois indivíduos diferentes, enquanto que não se podem assimilar estados tomados em dois indivíduos diferentes senão fazendo abstração da maneira singular na qual eles são vividos; a segunda no fato de que se chamam pelo mesmo nome dois estados que não representam o mesmo segmento da duração, que, por consequência, não têm a mesma essência, não tendo a mesma coloração” (ibidem, p. 28). Em resumo, podemos dizer que a heterogeneidade qualitativa e a duração, como dados imediatos, resolveriam para Bergson a questão, pois são aquém do conceito, são afinal vividas; mas ocorre, se não há mais platonismo do conceito, haver formalismo qualitativo, o tipo de abstração de Bergson, “psicólogo concreto” ou psicólogo da ação, mas ação de um centro nervoso geral animado por um espírito [!], e se trata de filosofia da ação porque corrige a definição do que é próprio à ação? ou porque distingue, como reverso da tese da ação, a especulação como momento próprio da metafísica, da superação da psicologia na metafísica? em um aprofundamento pelos dados imediatos? ou por um aprofundamento que recorre à qualidade melódica dos gêneros de fenômeno e das funções distinguida no indivíduo particular? A duração é uma realidade ou um dispositivo lógico absoluto? Vê-se o resultado da animação do abstrato, assim como geralmente ela se processa nos argumentos de Bergson:



É porque toda a tentativa bergsoniana consiste somente na *animação do abstrato* que ela não significa verdadeiramente nenhum progresso. Pois é da essência da animação não engendrar nada: ela se coloca, com efeito, sobre dados que lhe são anteriores: ela só faz justamente animá-los, mas esta animação é nela mesma a operação a mais estéril e a mais formal que se possa imaginar. Eis aqui diante de mim uma mola espiral. Ela está imóvel: ela está “toda feita”. No lugar de observá-la pura e simplesmente, eu vou me confundir com ela (POLITZER, 1946, p. 44).

A observação da mola ou a atividade do espírito são símiles, são atividades anímicas. Não se poderia reclamar, nesse caso, da falta de dinamismo material, sendo espírito e mola atividades de coisas dinâmicas.

Eu não me a dou [a mola] toda feita, eu vou desenrolá-la gradualmente em um movimento contínuo. Eu começo do alto, eu descrevo um arco, mas neste momento eu sinto que meu movimento deve como se acelerar subitamente, uma decisão brusca e à pena consciente deve me fazer retornar e ao mesmo tempo me fazer deslizar sobre a vertical, meu movimento se acelera a cada volta e a cada retorno eu provo como uma vertigem: eu chego ao fim, chego ao termo: minha velocidade adquirida e a necessidade de me deter fazem-me provar um mal-estar. E a partir desse momento eu poderia dizer mil coisas seja desse movimento seja desta espiral: eu posso dizer que uma espiral cujas voltas são iguais dá o sentimento do inacabamento e exprime o desejo sempre tenso e jamais realizado do infinito, porque a velocidade adquirida ao rolar de alto a baixo demanda continuar-se em movimento segundo a mesma lei; a espiral cujas voltas diminuem pode me dar a imagem de um desejo do infinito que se cansa gradualmente de si mesmo, ou ver nessa espiral o símbolo do acabamento, etc... etc... (ibidem, pp. 44-45).

A mola é a imagem análoga à atividade do espírito. Mas Politzer se questiona dessa imagem bergsoniana:

Mas o que eu fiz na realidade? Eu transformei minha pequena mola em trajetória para mim mesmo; eu me imaginei movendo sobre essa trajetória e fiz em seguida notas formais sobre esse movimento: essas notas formais podem ser absolutamente contraditórias, elas são indeterminadas e em número infinito; nenhuma delas é preferível a seu contrário, todas são igualmente verdadeiras e igualmente falsas. Mas essas notas formais à parte, não produzi nada, nada criei, pois é de fora que conheci a lei da espiral. Eu nem mesmo engendrei a espiral, pois para me mover sobre sua trajetória, breve, para animar a mola, eu tive já necessidade de conhecer sua lei, quer dizer a espiral ela mesma (ibidem, p. 45).

Se uma proposição não é preferível à sua contrária, ela é indeterminada, sobretudo quando se trata de notar sobre o observável, pois sem que essas proposições obedeçam ao princípio de contradição revelam a indeterminação das notas assim tomadas. Bergson força a natureza a ser ela toda intencional, espiritual, chegando próximo do mágico; não se trata nem mesmo de eficácia simbólica, ele crê que o subjetivo controla a objetividade corporal, onde isso não pode ocorrer. “Mitologia formal”, trata-se aqui de emprestar da ciência os dados para uso não científico. Se Bergson é um crítico aquém da ciência, é um animista além de quaisquer dados concretos científicos, com esses empréstimos. A teoria da memória e a teoria sobre o cérebro não exigem de Politzer que considere todos os seus motivos, sua posição é a de que as metáforas de Bergson a esse respeito são também indeterminadas, e que suas notas não têm sentido.

*Antes de tudo Bergson transforma ele também os fatos psicológicos em coisas, porque ele concebe os fatos psicológicos como realidades. Ele também, crê que há uma realidade que se chama a lembrança e que existe, age e persiste. Mas dizer da lembrança que ela existe é tão absurdo quanto dizer que ela está localizada no cérebro e a absurdidade da segunda tese não é senão aquela da primeira. Pois ao dizer da lembrança que ela existe, a posição tem a mesma estrutura lógica que a posição de uma coisa em geral: é uma posição em terceira pessoa, e, em verdade, eu concebo um indivíduo que diz alguma coisa ou que se lembra de alguma coisa, mas eu não concebo uma lembrança que existe, no cérebro, na consciência ou no inconsciente; e se não compreendo como as lembranças podem se atrair umas a outras, não compreendo menos ainda como elas podem se inserir na ação, como elas podem se “pressionar” [se “presser”]: eu não concebo mesmo que há aqui metáforas. Isso que eu concebo é que há aqui mitos sobre a forma de um evento de que apenas o conteúdo me interessa (ibidem, pp. 46-47).*

Veja-se que a animação parte dos dados da ciência, eles vêm de outro lugar. Há uma diferença entre o que a natureza fez do homem e o que ele pode fazer de si. Mas Bergson crê poder se instalar na objetividade corporal, em cada contração do corpo. Isso é, pensa controlar a natureza quase que taumaturgamente.

Quem me ensina que a sensação luminosa se resolve em vibração? É a ciência. Nós iremos portanto conceber a sensação luminosa como uma contração. Eis aí ainda uma operação efetuada sobre coisas. Mas para fazer esquecer o caráter material de nossa operação, nós iremos nos instalar no contraído e iremos imaginar que nós dilatamos gradualmente esta contração. Eis então que o todo nos aparece vivente. E se poderão abrir as comportas da mitologia formal. Mas a animação não engendrou

nada: a *lei* que eu dei à animação vem da ciência, quer dizer de fora (ibidem, p. 46).

Vê-se como Bergson relaciona dados formais (“bastardos”) e “dados imediatos”; não se trata apenas de aprofundar o formalismo, mas de criar toda uma “mitologia formal”. Mas Politzer faz justiça a Bergson, não se atendo por muito tempo nesses tipos de notas.

Pode-se ver o que então é dito da memória, a célebre metáfora do cone sustenta que não há mais montagem justamente no relaxamento do sonho. E aí está para Politzer a vantagem de Freud sobre Bergson, porque em Freud ainda há no sonho montagem e o sonho tem sentido. Ao passo que para Bergson a latência na esfera da lembrança pura é o contrário de uma tensão sensório-motora. É esse objetivismo do psíquico que Politzer critica como sendo o dispositivo clássico principal – evidentemente ele era dependente do repertório ideológico da psicologia daquele meio século. Em vez dos atos integrativos da *Gestalttheorie* temos o “despedaçamento” típico do clássico. Veja-se.

Conhece-se a teoria do plano do sonho e a metáfora do cone. Ora, esta teoria e esta metáfora provêm precisamente do “despedaçamento”. [#] Bergson crê que a cada instante a memória pressiona-se, com todo seu conteúdo, à soleira da consciência. De direito, nós poderíamos ter consciência de todo nosso passado; de fato é restrição porque só as únicas lembranças que podem se inserir nas necessidades presentes da ação são admitidas. O que prova que há seleção é que desde que os alicates da ação se soltem, gradualmente e na medida em que nós nos distanciamos da ação, as lembranças são mais e mais quaisquer umas: no plano do sonho nós temos todas as lembranças pura e simplesmente (ibidem, pp. 48-49).

A tese de Politzer é que há sempre montagem no sonho.

Mas se Bergson pode pensar que é assim, é porque desde que se deixa o plano da ação, ele não pergunta mais, conforme aliás à tradição associacionista, se as lembranças que aparecem não formam um texto inteligível. Colocando-se no ponto de vista puramente formal, ele não vê aqui precisamente senão lembranças, daí porque ele crê se encontrar em face de uma menor determinação cuja extrapolação dá o plano do sonho. Mas se ele não pusesse em seu isolamento as lembranças que aparecem no momento no qual se renunciou às montagens intencionais, quer dizer no momento no qual “o eu (moi) se deixa viver”, ele teria visto que as “lembranças” que aparecem são comandadas por uma determinação, quer dizer uma seleção tão rigorosa quanto nas montagens intencionais e que é assim mesmo no sonho (ibidem, p. 49).

O modelo do cone supõe que as lembranças se encontram em estado de latência, onde elas não são reconhecíveis, e que, de lá, vêm à mente consciente, conforme as necessidades da ação. Mas para Politzer não há esse lugar abstrato onde o Eu não age, e o outro lugar onde o Eu age conforme necessidades da ação, por um instamento sensório-motor.

É evidente então que se se pode falar do relaxamento, é porque não se conhece a montagem que comanda a aparição das lembranças. Mas se é assim, nós passamos, não do plano da ação àquele do “sonho” no sentido bergsoniano do termo, mas do plano das montagens intencionais àqueles que não o são. E porque a diferença é constituída não pela desapareção gradual de toda montagem, mas pela mudança de montagem, por que dizer que o círculo da memória se alarga? De fato, há seleção e restrição nos dois casos. A imagem do cone só é possível supondo que há atitudes onde nenhuma montagem existe mais. Mas esta crença só é justificada pelo despedaçamento precisamente que opera o formalismo que, recusando-se a conceber as lembranças como os elementos de um contexto que tem sentido, as põe sob forma de elementos. Pois por pouco que se deixa de lado o formalismo, a experiência mostra que uma montagem existe sempre (ibidem, pp. 49-50).

Bergson pratica o “despedaçamento”, posso a partir daí separar do sonho do indivíduo o significado do fato psicológico do sonho, abstraio, por exemplo, a imagem onírica do significado do fato do sonho particular; para Politzer porque o sonho forma um texto inteligível, não tem sentido um despedaçamento em nenhum desses sentidos, ele ocorre porque se trata o fato psicológico do sonho como coisa; o mesmo é com as lembranças, e Bergson conecta a teoria da lembrança à teoria do sonho, desse modo, do ponto de vista de uma teoria dos elementos – objetividade que trata o que é da primeira pessoa na terceira pessoa. E a montagem pode ser bem a restrição da memória; seja como for, para Politzer há montagem, e não uma tendente indeterminação.

O realismo de Bergson (Poltzer diz após concluir pela superficialidade de Bergson) toma o símbolo pela realidade, ele que reprovava à psicologia clássica justamente isso. Tal ocorre pelo fato de ter que estar longe do indivíduo – o motivo desse tabu expressivo de Bergson não é claro, talvez seja um trauma “escolástico”, de todo modo não chega a realizar a psicologia, básica de sua metafísica.

Se se quiser agora fazer o balanço da psicologia bergsoniana, ter-se-á somente que considerar o quarto caso, onde ele recai nos defeitos assinalados em seus predecessores. A reprovação mais grave que lhes endereça Bergson não consiste em dizer que eles teriam tomado o

símbolo pela realidade? Mas é claro, depois de tudo isso que nós havemos dito, que *Bergson ele mesmo não fez senão criar símbolos realistas por toda parte onde se fez sentir a necessidade de uma reforma concreta*. As noções da psicologia clássica são impessoais, elas não exprimem o indivíduo? Não iremos refazer integralmente essas noções para encontrar outras que o exprimem. Mas iremos *qualificar* essas noções, iremos simbolizar pela qualidade o indivíduo que falta nelas. Essas mesmas noções são incapazes de fazer a unidade e a continuidade do indivíduo? Não iremos elaborar noções novas que implicam esta unidade e esta continuidade mas iremos fundir as noções clássicas na duração. Mas como essas noções, mesmo fundidas na duração, permanecem *no que exprimem* disso que elas eram antes da fusão, esta fusão na duração é apenas o símbolo realista de uma reforma que estava para fazer, mas que não se fez (ibidem, pp. 50-51).

Com essa qualificação Bergson simboliza a necessidade de reforma e denuncia seu procedimento como insuficiente.

A psicologia clássica não nos diz do indivíduo senão o que é relativo a seu aspecto superficial, voltado para a Sociedade? Não iremos ensaiar de explorar realmente o indivíduo. Como o poderíamos? *As démarches* que nós empregamos não nos permitem. Como nós não conhecemos absolutamente nada do indivíduo em seu aspecto puramente individual, nós iremos fazer um gesto simbólico: iremos nos pôr no interior do indivíduo, iremos viver com ele esta qualidade e esta duração onde vimos agora mesmo a unidade e a continuidade do indivíduo (ibidem, p. 51).

Então, com relação ao indivíduo, há uma série de dificuldades no texto de Bergson, como vimos; algumas principais, notemos de novo, são: indeterminação das notas formais, mitologia formal (instalação no contraído, etc.), simbolismo realista, indeterminação das lembranças no sonho, falta do indivíduo concreto e de suas verdadeiras potências, abstração da intenção de “viver” com um outro indivíduo sua qualidade e sua duração. A constatação de todas essas dificuldades está amparada na crítica geral de Politzer dos fundamentos da psicologia, e eis aí o deslocamento que ele realiza na ontologia a partir da crítica da psicologia, como discutimos no primeiro capítulo desta tese. Veja-se como se expressa Politzer em relação a Bergson, ainda no começo do panfleto aqui em questão neste nosso segundo capítulo: “A questão se põe então da maneira seguinte. Se realmente a abstração da psicologia clássica é um acidente que não é determinado por suas *démarches* fundamentais, a correção bergsoniana poderá ser suficiente, quer dizer que o concreto, tal como o concebe Bergson, poderá ser verdadeiramente concreto” (ibidem, p. 23). Mas, como vimos, a abstração é um procedimento congênito à psicologia clássica, e

isso na medida em que depende da teologia da alma, e há um retorno de alguns temas da teologia da alma em Bergson.

O vitalismo, talvez problema central que Politzer encontra na filosofia de Bergson, e que é talvez o núcleo da posição filosófica de Bergson, significa abstração, vivência do abstrato, e como em todos os outros casos em que ocorrem abstrações, não pode ser concretamente vivido como um autodispositivo, pois, como toda abstração, implica em uma impossibilidade. Remeter ao vivido não deixa de ser abstrato em uma teoria. Eis até onde Bergson chega: “Breve, ao descobrir a abstração nos dados imediatos, não se fará senão reencontrar neles a abstração que se lhes tem posto ao transformá-los em conceitos. A lhes dar ao contrário a vida [no caso de Bergson], essas teses nos engajam precisamente em distinguir o concreto” (ibidem, p. 26). Esse avanço parece corresponder, mas não corresponde ao que é concreto, segundo Politzer, que trata fundamentalmente da questão de se “a afirmação da heterogeneidade qualitativa e da duração nos engajam verdadeiramente no concreto” (ibidem). Se nenhuma informação é retirada de um drama individual, quer dizer de um relato dramático, não há como dizer que o indivíduo está aí, nem como se induzir uma ciência do indivíduo, que deveria ser a psicologia. (Ver neste e nos outros capítulos, sobre a indução). Bergson pretere a indução a partir dos casos individuais, verdadeiro método científico da psicologia segundo Politzer, pela dedução, ele deduz a duração e o seu preenchimento concreto, partindo da visão “qualitativa”.

Não é preciso dizer então que a psicologia concreta, tal como o Sr. Bergson a concebe, quer tomar o indivíduo partindo dele, é preciso dizer que ela quer tomar, ela também, o indivíduo descendendo de generalidades sobre a vida psicológica a uma vida psicológica determinada: ela não generaliza, ela particulariza. [#] É justamente com a ajuda da *qualidade* e do vivido que Bergson pretende bem conduzir este empreendimento. O sentimento estético, dir-se-ia, não existe. Pois a melodia qualitativa não pode nunca ser a mesma em dois indivíduos, nem mesmo duas vezes a mesma no mesmo indivíduo: cada indivíduo é único e único é cada um dos momentos de sua duração: a unicidade é assim duas vezes absoluta (ibidem, p. 28).

Então há fuga do concreto e abstração do drama, no eu geral, ou na individualidade, inclusive em função do estado instantâneo que não corresponde a nada de objetivo, a não ser a uma “coloração individual” que o método simpático erige como sua percepção principal – há aqui déficit de dados devido ao realismo, segundo Politzer. Politzer nos faz acompanhar seu escrutínio do concreto em Bergson, falta, à perspectiva deste, algo que seja individual, que se refira ao indivíduo – o seu discurso falha, em um círculo vicioso.

Em outros termos, a maneira com a qual Bergson quer tornar a psicologia concreta aparenta ser singularmente fácil. Não tem senão que erigir a qualidade em princípio de individuação e então diante de cada indivíduo se farão esforços para distinguir nuances e qualidades. Mas tudo o que se poderá fazer será repetir a respeito de cada indivíduo as generalidades sobre a duração e sobre as qualidades, lamentando-se sobre a insuficiência da linguagem: e o argumento peremptório contra toda crítica será sempre o vivido. Afinal de contas, não se poderá jamais dizer nada de concreto e se será sempre forçado a falar do *concreto em geral*, – reenviando o resto para o vivido (ibidem, pp. 30-31).

Havíamos nos referido ao “inefável” como “qualidade” maior do “vivido”, bem a despeito do individual, quando este individual é utilizado em uma acepção falsa, com o “fato do espírito” do indivíduo sendo uma multiplicidade heterogênea que deve ser vivida metafisicamente, e na sua própria definição, pelo metafísico, quer dizer, Bergson se além a notas formais, as quais não necessitam obedecer nem mesmo ao princípio de não contradição e são cientificamente fundamentadas em informações que não contemplam à ciência psicológica, mas também não mais à filosofia (e aí a tensão propriamente ontológica causada pela leitura de Politzer das novidades de Bergson, e sua crítica de todos os argumentos que visam sustentar “noções”, idealizadas e realizadas, ocorrendo essa hipóstase, em resumo, pela necessidade ideológica do discurso do bergsonismo). De passagem, a versão original diz que: “É toda outra, por exemplo, a atitude de Freud. Ele viu o concreto, em matéria de psicologia. Mas, coisa curiosa, ele não se reclama nem da indistinguibilidade do concreto, nem da insuficiência da linguagem, justamente porque ele tem, a respeito de cada indivíduo, *coisas determinadas* a dizer” (POLITZER, 2013). Retornaremos a Freud. Por ora, continuamos com a crítica a Bergson em POLITZER, 1946. Aqui está o conclusivo sobre o movimento da abstração, não “menos manifesta” do que “a fuga” do concreto, após isso a questão ontológica é mais explícita no texto.

A abstração não é menos manifesta que a fuga. A teoria bergsoniana do concreto é orientada inteira em direção às questões abstratas da psicologia clássica, e, se Bergson se declara satisfeito da primeira, é porque ela dá respostas às questões postas pela segunda. Parece mesmo que nós tenhamos exagerado muito a ambição de Bergson. Pois, no fundo, ele não quer mesmo tomar o indivíduo em sua determinação particular. Esta determinação particular não lhe interessa em nada. O problema do sentido do sonho, por exemplo, é considerado por ele, em seu estudo sobre o sonho, como um problema inteiramente de fato secundário e ele dele fala em parágrafo onde Freud e Yves Delage são postos sobre o mesmo plano! E, de um modo geral, quando Bergson não desenvolve suas ideias sobre a qualidade e a duração, sobre a intuição e o vivido, ele se consagra a problemas puramente funcionais. – O que Bergson quer é compreender não o indivíduo, mas o eu (moi)

em geral, e isso que ele declara triunfalmente é que se conceitos como a unidade, a multiplicidade e a síntese não fazem compreender o “eu (moi) concreto”, a duração permite pelo contrário compreender a unidade, a multiplicidade e a síntese. Mas tendo mostrado isso, não parece desejar nenhuma outra coisa (ibidem, pp. 31-32).

Esse é o resumo das arbitrariedades de Bergson, que compara autores que têm pesos desiguais; é a falta do indivíduo que torna suas comparações abstratas e escolásticas, mas há uma meta no que Bergson visualiza, e mesmo aí ele errou.

O eu (moi) é compreendido, e não resta mais então senão problemas funcionais. – Assim, não se compreende, se alguma vez entretanto se compreende alguma coisa, senão o eu em geral, mas nenhuma verdade determinada sobre o eu particular que se considera: crê-se então ter tudo feito quando se distinguiu a “mobilidade” e se crê precisamente ter compreendido *todo* o concreto, porque se o coloca abaixo da determinação particular, no lugar de colocá-lo nela. Breve, não se distinguiu, no melhor dos casos, senão o concreto em geral. E efetivamente o concreto de Bergson não é senão um concreto em geral, pois é impossível conceber o concreto independentemente de um conteúdo particular: ao colocá-lo na qualidade, na duração, e de um modo geral na maneira e na forma, não se pode jamais obter senão um *concreto em geral* (ibidem, pp. 32-33).

A “duração” fornece o esquema onde a abstração vai se assentar. E sobre a maneira: o homem pode ser escravo se é livre à sua maneira, se atinge a formalidade metafísica de sua própria experiência, se vive no universal metafísico, quer dizer se assume a sua experiência como totalidade biológico-espiritual, pois a liberdade se inseriria na matéria como ato que a modifica, e, por trivial que isso pareça, produz movimentos que se inserem na ordem da natureza, a que o indivíduo escravizado afeta na temporalidade de uma duração metafísica; havendo domínio sobre a matéria o espírito é livre, pois o domínio sobre a matéria convive, com uma interioridade possivelmente desenvolvida, com a vida interior; é bem aqui que o humanismo bergsoniano, o significado “profundamente humano” de sua obra, inverte-se em anti-humanismo. Estamos nos repetindo, e ainda nos repetiremos para que o argumento e seus elos sejam cada vez mais visíveis.

Vimos e vemos desse modo, então, que há constância entre os argumentos de Politzer de pressupostos, um deles, que talvez seja o principal, é a crítica do realismo (vimos no primeiro capítulo: todo realismo implica abstração), e ele diz em *O bergsonismo*: “É, portanto, o realismo que está na base da abstração; o formalismo aparece antes como uma consequência” (ibidem, p. 36). Bem grosso modo se trata de um realismo em Bergson que é o realismo – de um segmento “melódico”, que diz respeito a



um modo de engajamento na “matéria” do “espírito” que para Politzer não tem base, ou não tem nada de concreto, de modo que os segmentos são marcados quase como com colcheias, e são leves como música, são formas de experiência, eis aí o formalismo – a filosofia de Bergson é quase uma estética geral. Resta saber se o concreto se submete a essa abstração do realismo melódico (do formalismo) que é suposto em todos os indivíduos e como se encontra além e aquém deles; esse realismo, ou esse engajamento determinado na forma geral da experiência, portanto metafísico, certamente está enganado sobre seu status natural, sua definição é, já na sua noção, uma autorização ao delírio idealista, que se autodescreve com as categorias da psicologia tradicional em uma determinação vanguardista que tem atrás de si o passado de teorias dessuetas; mas veja-se, Politzer nota a “abstração” como dispositivo comum do realismo arcaico e modernista, e Bergson assume para essa melodia a formalidade eterna da metafísica, e crê reforçar a humanidade com ela. “Atenuando-as na forma, ele conserva no fundo as noções e as divisões da psicologia clássica que encerram vários séculos de formalismo” (ibidem, p. 37). O passo a mais de Bergson consiste em um meio avanço, quando tenta definir a continuidade não pela homogeneidade do fato psicológico ao indivíduo, mas pela duração, ela mesma, que não tem descontinuidade: “Ele crê, precisamente, por causa de seu realismo, que o erro radical da descontinuidade admitida pelos psicólogos clássicos reside no fato de que se cortou em pedaços a duração, ainda que esta descontinuidade derive da maneira na qual o realismo corta dos fatos psicológicos sua sustentação pelo indivíduo concreto” (POLITZER, 2013). O absoluto onde se realiza toda a atividade mental, etc., é a duração. É devido à realização do psicológico em coisa, e não porque se trata de coisa imóvel, ou porque dever-se-ia tratá-la como “se fazendo”, é devido mesmo ao realismo, pois, que Bergson está consoante com a psicologia clássica; devido, portanto, a uma *démarche* que não foi posta totalmente à prova criticamente – e, portanto, Bergson não é rigorosamente um psicólogo concreto, segundo Politzer. “Sr. Bergson restabeleceu a continuidade da vida psicológica como se restabelece a continuidade de uma coisa descontínua, quer dizer fundando os termos: é assim que ele fundou na duração os produtos do realismo da psicologia clássica” (ibidem). Resulta, então, na argumentação de Politzer sobre a falta do indivíduo na psicologia de Bergson, a conclusão principal, que consta somente da versão original (POLITZER, 2013), como segue:

Bergson viu, ou antes falhou em ver, que a psicologia devia retornar ao indivíduo singular. Mas ele não compreendeu que esse retorno

implicava uma reforma radical, uma transformação completa das noções da psicologia clássica. Pois retornar ao indivíduo não significa tomar os dados da psicologia clássica e os fundar em uma individualidade, mas inventar, ou antes construir noções novas para o estudo dos indivíduos singulares, das noções que, implicando a totalidade do indivíduo, tornam manifesto na sua forma e na sua estrutura sua pertença ao eu (je) concreto.

Não elaborando noções novas que dão ao indivíduo qualidades que a ele pertencem, enquanto ele age um drama, Bergson somente traz uma consequência do associacionismo e do realismo psicológico.

Bergson nos diz bem que o indivíduo está todo inteiro em cada um dos seus estados. Mas como ele é realista, ele é obrigado a conceber esse fato por assim dizer materialmente, concentrando efetivamente no presente o passado, embora a solução, sendo inteiramente excessiva, não atinge mesmo isso que ela quer: pois o que é preciso não é a contração dos estados da psicologia clássica, mas das noções que exprimem na sua forma mesma a pertença ao sujeito, quer dizer essas noções mesmas pelas quais nós exprimimos cotidianamente nossas ações. E na medida em que a análise psicológica deve ultrapassar essas noções, é preciso inventar outras, mas que sejam de novo *formas de ações* implicando o eu (je), não porque este aqui se contrai com todo o seu passado, mas porque é preciso um indivíduo inteiro para realizar uma ação. O complexo de Édipo de Freud é uma noção desse gênero. Mas não é assim que Bergson concebe as coisas. Ele fundiu junto os estados da psicologia clássica, mas como a forma desses estados não implica mesmo o “eu” (“je”), mesmo se o todo é fundido em melodia qualitativa, Bergson é obrigado a *animar* esse todo, inerte por si mesmo: eis por que ele tem necessidade da duração e do vivido (ibidem).

Bergson não se arrisca com conjecturas em função de elaborar noções indutivas. Trata-se, como sempre, de animar as abstrações da psicologia clássica (vê-se também a peculiar solução explicativa e dramática que encerra o conceito de complexo de Édipo, bem a despeito da individualidade metafísica, e que, se posto esse conceito dramático em ordem de acordo com uma metapsicologia, seu valor será sempre somente dramático e nunca metapsicológico). É porque a gênese da ilusão “consiste em buscar os meios com a ajuda dos quais o abstrato inanimado foi obtido partindo do abstrato animado” [...] “que tendo simplesmente animado o abstrato, se o reencontrará quando se queira se se suprime dele a animação” (POLITZER, 1946, p. 43). Do mesmo modo é com o “despedaçamento”, vimos acima; mas note-se como aqui está configurado o contexto do concreto, da significação humana, quando Politzer põe frente a frente o dualismo bergsoniano e o

dualismo verdadeiro, que atribui às relações concretas e ao mundo humano uma particularidade que é ao mesmo tempo o todo da experiência humana.

A vida no sentido vulgar da palavra é simples. Ela é um conjunto contínuo de acontecimentos tendo um sentido humano. O indivíduo nasce e o indivíduo morre: entre esses dois acontecimentos que constituem os limites da vida vêm se inserir outros *acontecimentos*. A criança se torna órfã ou não se torna; adulto, ele se casa ou não se casa; ele escolhe tal carreira; ele assassina alguém, etc... eis aí os *acontecimentos*. Mas para obter as realidades das quais ela tem necessidade, a psicologia tradicional faz primeiro, em face de um comportamento humano, abstração da significação humana desse comportamento. Então, subitamente, ela se encontra em face do corpo por assim dizer vazio. Ela toma em seguida à parte a *significação* do comportamento que tornou este último humano e a *realiza*. Ela se surpreende então de que o corpo vazio e a realidade *sui generis* que se têm obtido possam ser misturados, ainda que radicalmente diferentes. A união dos dois lhe aparecerá como um milagre. Ela toma então a significação e a submete a uma análise puramente formal, fazendo abstração agora da significação ela mesma (ibidem, pp. 47-48).

A significação do vivido por si mesma, com seus segmentos e seus acontecimentos, dá o todo de um objeto concreto da psicologia.

É preciso dizer de novo que, para Politzer a vida no sentido humano “tem por suporte indivíduos considerados em sua totalidade”; “é preciso um indivíduo inteiro para vivê-la”; “essa vida se decompõe em segmentos”; segmentos são “as cenas da vida do indivíduo singular”; “não são reais, nem mesmo concebíveis senão para ele” – e aqui está o lugar da significação individual reservado por Politzer: quer dizer que o fundamental do “fato psicológico” diz respeito a eventos que não são concebíveis senão pelo indivíduo ou, por outro lado, um determinado senhor X, nos documentos da psicanálise é sempre alguém; por isso a psicanálise está a frente do bergsonismo. Bem entendido essa é a tese principal que está de acordo com os pressupostos múltiplos que viemos de tratar em vários momentos até aqui, e continuarão sendo tratados. Pode ser dito de um fato psicológico que ele tem uma forma (todas essas maneiras que Bergson capta do fato concreto, para se ater ao universal da forma psicológica) – mas o essencial e o que faz do fato um objeto da psicologia é o seu conteúdo, a psicologia o deve engajar em uma espécie de “enredo”, que seja “significativo” “em primeira pessoa” e “dramático” na sua concepção pelo indivíduo, que o concebe na confrontação de si com o mundo humano em geral; a vida tem esse sentido “humano”, ela frequentemente se resolve por meio de uma técnica de um drama objetivo e humano. Por exemplo, Bergson quer mostrar como as lembranças

podem se inserir na ação, ou como elas se pressionam no limiar do presente do estado da matéria, e a ação é uma decisão existencial, dado o estado do mundo em relação ao indivíduo; mas aqui, logo, como o estado da matéria é universal, a individualidade é universal, etc. Dizer que lembranças “se pressionam”, é usar metáfora, quer dizer, segundo Politzer, há aqui mitos sobre a forma de um evento de que apenas o conteúdo me interessa (ibidem, p. 47). Então assim, acaba por haver, devido ao formalismo desenvolvido de Bergson, uma teoria de “necessidades da ação”, onde há uma movimentação de elementos, de onde se deduzirá que, uma vez no plano do sonho, o psiquismo, abandona o mundo, e abandonando o mundo está em um âmbito no qual não há mais montagem, mas todas as lembranças, porque não há significação convencional nessa dimensão onírica: Politzer diz que Bergson está limitado por sua compreensão na medida em que a significação individual, e também uma significação individual do sonho, de cada sonho, não pode ser definida pelo bergsonismo, pois, nele, ou bem é convencional ou bem inefável. Vê-se como o realismo implica o formalismo, que por sua vez implica o convencionalismo – nestes três casos associados, perde-se o conteúdo individual da experiência individual de alguém, e desse modo, se se define a ciência psicológica como ciência sobre o indivíduo, perdeu-se o concreto em matéria de psicologia, ou a explicação do drama por outros segmentos dramáticos da vida humana do indivíduo (cf. ibidem, p. 50). Está-se, de todo modo, no caso em que se simboliza a experiência, sendo esse caso sempre dependente do convencional e não do individual – que em sua especificidade é perdido, contra as intenções de Bergson, na convencionalidade. Eis a correção que Politzer faz da tese de Bergson fundamental:

Deixar-se viver não significa de forma alguma deixar *livre* curso às lembranças. Isto significa renunciar às montagens convencionais que a “vontade” comanda e deixar agir as montagens individuais. Mas essas montagens individuais, Bergson não as conhece. Daí porque ele crê que tendo renunciado às montagens convencionais nós iremos até o plano do sonho onde não há mais montagem. Mas isso não é aqui outra coisa que o preconceito clássico que não admite senão as montagens e as significações convencionais. É portanto bem verdadeiro que *Bergson ele também se limita ao convencional, e ao superficial*, porque o convencional tem bem esse caráter (ibidem, p. 50).

Eis o tema da convencionalidade, a questão é se Politzer tem outra teoria do sonho diferente da de Freud, mostrado que está que não cedeu ao bergsonismo nesse ponto; diversos outros pontos têm que ser notados sobre a teoria do inconsciente, motivo pelo qual trataremos dessa questão específica no terceiro capítulo.

Sobre o que ocorria na época, era preciso também a pesquisa detalhada sobre o “rumo ao concreto” – de toda maneira, Politzer nos explica como e por que Bergson adquiriu sua fama utilizando-se do repertório da “verdadeira crítica” de maneira falsa, o repertório do “concreto”. Bergson nesse sentido não teria o menor merecimento em relação aos temas a que se propôs tratar. Aqui de novo o nome de Kant aparece, nesta seção curta que citamos integralmente, da qual se retira a posição política de Politzer e a de Bergson, segundo o próprio Politzer, a qual atende evidentemente ao caráter panfletário do texto – há muito ainda a considerar, pedimos que se nos siga. A constatação é correta das duas fontes histórico-filosóficas de Bergson: o espiritualismo francês e o empirismo inglês.

É preciso que se entenda: *o concreto de Bergson é o concreto tal como um psicólogo abstrato pode se imaginar*. Bergson viu algumas exigências do concreto. Mas que não se diga que há aqui um mérito extraordinário. Pois essas exigências, Bergson não as descobriu, elas estavam no ar desde longo tempo como as reflexões sobre a fraqueza da razão humana antes da Crítica da Razão pura. O verdadeiro mérito consiste em dar a essas exigências sua forma rigorosa, e sobretudo em satisfazê-las efetivamente, como o verdadeiro mérito não consistia em lamentar sobre a fraqueza do espírito humano, mas em fazer a Crítica da Razão pura. Mas Bergson permaneceu na psicologia clássica onde ele se fez uma especialidade sonhar com o concreto. Ele então elaborou uma doutrina do concreto para o uso daqueles que estão na abstração: eis aí por que ele choveu. O concreto “faz bem” hoje em dia e começava já a fazer bem, no fim do século XIX. Não se podia portanto senão ser grato a esta filosofia que dava a cada um o sentimento do concreto não exigindo dele nenhuma transformação radical, mas algumas transformações de linguagem somente que implica o ritual bergsoniano do concreto; que permitia a todo mundo conservar suas ideias fundamentais, com a condição de fazer alguns gestos simbólicos e que ligava o concreto a uma *simulação* que estava ao alcance de todo mundo (ibidem, pp. 52-53).

O contexto do concreto é semelhante àquele que exigia a crítica da razão para o declínio de teses metafísicas. Se lá a questão foi resolvida com a questão da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, aqui o contexto do concreto tem um critério claro, não percebido por Bergson, que tentou atingi-lo de maneira a servir uma pequena centena de abstratos – seu concreto é um concreto para os abstratos.

E eis por que Bergson não teria nunca devido pronunciar o nome de Kant. Eu deixo de lado a questão de saber se as doutrinas que Bergson empresta de Kant pertencem efetivamente a Kant. Eu vejo só uma coisa: é que Kant compreendeu a crítica, enquanto Bergson não a

compreendeu. Pois a verdadeira crítica é aquela que arranca as crenças últimas e que destrói as evidências as mais profundas e as mais insuperáveis, ao ponto que é preciso se destruir primeiro e renascer com um espírito novo para poder compreendê-la. E tudo isso em nome de uma evidência que não é ainda, mas que se faz. Do mesmo modo que equipou sua doutrina abstrata de todos os epítetos que convêm ao concreto, Bergson equipou do mesmo modo sua pequena e falsa crítica de todos os nomes que não podem convir senão à grande crítica. Mas que se reflita: quando Bergson fala do alcance de sua crítica, não há aqui senão o desenvolvimento de alguns esquemas convencionais (ibidem, p. 53).

Sua falsa crítica se utiliza do repertório vocabular da grande crítica, o que torna sua atividade metafísica algo peculiarmente falso mesmo que exibido.

Pois, de fato, a crítica bergsoniana é tão pequena que ela se contenta com a forma e não ataca nunca o fundo. Ela não tocou nenhuma *démarche* verdadeiramente fundamental, nenhuma das evidências que devem verdadeiramente se extrair. Nutrido do espiritualismo francês e do empirismo inglês, Bergson pôs todos os problemas desta maneira elementar que é própria a essas duas escolas: é fazendo arabescos na madeira podre da psicologia clássica que ele quis reformar a psicologia. Mas bem longe de ter feito fazer um progresso a quem quer que fosse, no que quer que fosse, Bergson deu, em seu ritual do concreto, um procedimento que dá a ilusão do progresso enquanto que de fato, está-se absolutamente imóvel (ibidem, pp. 53-54).

Para Politzer, essas são as apropriações de Bergson, que segue um movimento histórico. Mas como ele ainda permanece com as teses da psicologia clássica, não pôde romper, mesmo na sua teoria da percepção, com o quadro tradicional, e perceber a direção que indica a ruptura, “a direção para a qual tende o behaviorismo”. De novo aparece uma colocação positiva sobre o behaviorismo; o behaviorismo de que Politzer faz a defesa é o mesmo que fizemos conhecer no primeiro capítulo: a psicotécnica, a psicologia da aprendizagem, etc. “Pensamos nisso que se chama hoje de ‘tecnopsicologia’, na psicologia do trabalho, da profissão, etc., quando, liberadas de toda influência da psicologia mitológica, elas terão tomado uma plena consciência de si mesmas” (ibidem, p. 54). A teoria da ação de Bergson não desemboca nessa direção porque ela é uma distorção do conceito de ação, e o funcionalismo de que Bergson se serve é, para Politzer, o mais abstrato.

Em resumo: a psicologia bergsoniana cai entre dois assentos abaixo do banco: ela não é a psicologia concreta tal como ela deve ser, ela não é a psicologia funcional tal como ela pode ser: entre a psicologia concreta

que estuda o indivíduo com métodos que são adaptados a esse objetivo, e a psicologia funcional que deve estudar certas funções psicológicas tal como elas são realizadas efetivamente, não há lugar para a psicologia de Bergson: ela não convém à primeira, porque ela não se ocupa suficientemente do indivíduo, ela não convém à segunda porque ela dele se ocupa demais; ela não convém nem a uma nem a outra porque ela está presa aos mitos da psicologia clássica (ibidem, pp. 55-56).

Sobre o funcionalismo de Bergson, a autonomização do estudo das funções em relação ao indivíduo perde o concreto, isso pode ser entendido com tudo que foi trabalhado neste capítulo; constitui o mais típico das operações do bergsonismo, na medida em que depende do realismo pressuposto por Bergson, e não de um estudo do contingenciamento das atividades laborais ou técnicas dos indivíduos. O primeiro capítulo do panfleto, sobre a *psicologia bergsoniana*, está tratado.

É no segundo capítulo que veremos a grande transição temática do panfleto, transição entre a perspectiva epistemológica e a perspectiva ética do que se está acusando o bergsonismo. A transição principia com a questão da psicologia, pois é demonstrado por Politzer que “a metafísica bergsoniana, longe de ser uma doutrina saída da psicologia [concreta], só pode ser um retorno a esta abstração geral que engendrou sua psicologia” (ibidem, p. 57). Bergson é um psicólogo clássico, suas iniciativas têm esse caráter, por mais que se iluda que atinja o concreto, e de fato as “*démarches* da psicologia clássica não são, com efeito, senão projeções sobre o plano da psicologia de uma filosofia em geral, e sua abstração é somente uma forma particular da abstração desta filosofia” (ibidem). Bergson não foi da psicologia à metafísica, “foi da metafísica – à metafísica passando pela psicologia” (ibidem, p. 58). Politzer é mais “preciso”, Bergson sendo realista, “a estrutura lógica do ato que fabrica as realidades psicológicas sendo exatamente a mesma que aquela do ato que põe realidades físicas, uma operação efetuada sobre a primeira poderá sempre ser efetuada sobre a segunda”. A “psicologia objetiva no sentido vulgar do termo”, do tipo humeano por exemplo, aplica às “ideias” as leis da atração newtoniana. Ela tenta assimilar a psicologia às ciências da natureza. Por conseguinte, Bergson, de acordo com esta tradição, poderá portanto, ele também, aplicar o esquema da duração a outras realidades além das realidades psicológicas, aplicando, na verdade, o mesmo *esquema* à realidade psicológica e à realidade física (ibidem). O argumento é concluído somente na versão original (POLITZER, 2013), onde Politzer diz:

Mas ainda uma vez não há aqui nada de extraordinário: um esquema realista se aplicará sempre a uma realidade qualquer que ela seja, pois

a condição fundamental desta aplicação, quer dizer a posição em terceira pessoa se reencontra necessariamente em toda realidade.

O esquema abstrato da duração se mostra em seu caráter como um esquema indiferente, “ele não é psicológico antes de biológico ou físico, mas ele poderá receber sucessivamente cada uma dessas aplicações” (POLITZER, 1946, p. 58). A duração, para Politzer, na obra de Bergson, e a despeito de suas intenções, não é um “dado imediato”, ela é antes resultado das *démarches* seculares da psicologia clássica. Então, Bergson não reformou a metafísica pela psicologia, ele usou o esquema da duração começando pela psicologia, o que é diferente (ibidem, p. 59). A análise da duração vem à frente no pensamento, diz Politzer: “Eu concebo mesmo muito bem Bergson começando pela *Evolução criadora* para acabar no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*” (ibidem). Vale a pena citar imediatamente o parágrafo imediato:

Poder-se-ia pôr em evidência isso que precede mostrando que a ideia da duração é obtida no capítulo II do *Ensaio* por uma *análise puramente nocional que não demanda a intervenção de nenhuma experiência sui generis*. Com efeito, o grande problema posto por Bergson concerne à maneira na qual é preciso pensar a multiplicidade de nossos estados de consciência e sua sucessão no tempo. Ele tem diante dele a teoria kantiana segundo a qual o tempo é a forma de nossa experiência interna, ou antes uma combinação da tese kantiana com a concepção de Newton segundo a qual o tempo escorre uniformemente e indefinidamente, concepção que se inspira, como Bergson gosta de o repetir, da imagem da ampulheta. Seja como for, uma certa interpretação dá “a sucessão de nossos estados de consciência no tempo”. Eis aqui o ponto de partida das análises bergsonianas: um certo número de *análises nocionais* vêm intervir em seguida para transformar “a sucessão de nossos estados de consciência” na “duração concreta do eu (moi)” (ibidem, pp. 59-60).

De novo, portanto, o problema posto por Kant e o tratamento de Bergson inspirado pelo empirismo inglês por meio de análises nocionais – no caso, a análise nocional de mais grave consequência, como veremos a seguir. Trata-se agora do ponto mais importante, qual seja: a dedução bergsoniana, a partir dessa análise nocional, ou desse deslocamento nocional, vai colocar o problema do tempo da maneira enviesada própria ao bergsonismo, ainda que ele seja perfeitamente deduzido. E aqui, na crítica de Politzer, voltará a atuar o relativismo, frente à doutrina do absoluto de Bergson, o que terá as consequências éticas referidas.

Não se trata, com efeito, de falar de relações temporais nelas mesmas, mas de saber *como é preciso exprimir, com a ajuda de realidades que*



*estão no tempo, o fato de que essas realidades estão no tempo. E isto faz divisar ao mesmo tempo o caráter simbólico do realismo de Bergson; trata-se de saber com ajuda de qual figuração o caráter temporal de uma série pode se tornar sensível na série mesma; em outros termos, se fosse preciso realizar o tempo, qual é o melhor símbolo que seria necessário empregar. E, finalmente, toda a dedução bergsoniana retorna para dizer que se fosse preciso simbolizar o tempo, o melhor símbolo seria, não a ampulheta, mas a duração (ibidem, p. 60).*

Esta é a questão de princípio de Bergson, bem entendido. A tese é de que o tempo é uma realidade, ele realizou o tempo, e não pode mais haver questão aqui; mas, Politzer, que é um antiobjetivista, como vimos, tem bem exatamente outra posição, e não vale o ceticismo sobre as duas teses. Este doutorando vai tentar mostrar por que Politzer está à frente de Bergson. O tempo sendo *real* seria *cheio*, não se saberia dele que ele seja vazio, “o tempo morde sobre as coisas”, mas essa é a temporalidade metafísica, e há problema aqui, segundo Politzer. Para ver qual o problema, vejamos a dedução de Bergson, assim como Politzer descreve.

Ele demonstra então que *toda homogeneidade implica o espaço*, que homogeneidade e espaço são solidários. Segue-se imediatamente o corolário: *o tempo não saberia ser homogêneo; ele é heterogeneidade pura.* [#] Ora, *a heterogeneidade pura do tempo não saberia ser senão contínua.* A posição sucessiva de termos que não seriam solidários, não constituiria uma verdadeira sucessão, mas um semblante de sucessão que não seria na realidade senão uma presença. *A duração será portanto absolutamente contínua.* [#] Por um lado, *a solidariedade entre os momentos da sucessão não saberia vir do fato que os termos se tocam por suas extremidades.* Os termos seriam então exteriores, e eis aí uma relação espacial. [#] Por outro lado, a série ela mesma seria ordem, *ordem implica espaço*, e nós eliminamos a sucessão. *A duração será portanto progresso, implicando interpenetração recíproca* (ibidem, pp. 60-61).

Poder-se-ia, segundo Politzer, dizer que a intuição vai a frente, nesse caso da dedução ela mesma, não havendo questão sobre a ordem da dedução, mas sim Politzer põe em causa o que Bergson encontra de fato (a intuição ou a dedução? nenhuma das duas, ele faz de tudo objeto de *introspecção*). “Pois de fato para demonstrar que a homogeneidade implica o espaço, eu não raciocino sobre os fatos. Eu raciocino sobre ideias, sobre suas implicações, sobre a estrutura lógica do ato que as põe, mas não sobre os fatos psicológicos” [nota de Politzer: “Dizer que se trata ainda da psicologia é tão absurdo quanto fazer do silogismo um dado da introspecção.”] (ibidem, p. 62). Se quanto à estrutura da dedução temos esse argumento que não a põe em causa, Politzer nota o quanto é vago e formal estabelecer também “que a heterogeneidade pura do tempo não

saberia ser senão contínua, e que esta continuidade deve ser um progresso implicando interpenetração recíproca”. Pois,

E então mesmo que eu tivesse raciocinado efetivamente sobre fatos psicológicos, meu raciocínio não fez intervir *isso que há de propriamente psicológico nesses fatos*: a análise não concerne senão a maneira com a qual esses fatos devem ser postos no tempo, portanto a estrutura lógica da posição e não a natureza disso que é posto (ibidem, p. 62).

Não é a natureza do posto que interessa Bergson, mas a natureza da posição; e ele não trata de lógica, mas nesse caso avança a tese intuicionista. O formalismo intuicionista não se sustém para Politzer, a intuição não existe, ele tem uma tese anti-intuicionista, marcada, em uma dialética, em relação às teses intuicionistas ou formalistas de Bergson. Antes do que um “conhecimento ‘de dentro’”, é um *esquema* que é aplicado: “O que é portanto verdade é que Bergson raciocinou sobre *uma série temporal em geral*: eis porque ele poderá aplicar o esquema da duração cada vez que for questão de uma série temporal” (ibidem, p. 63). A duração, portanto, é este termo que é um dispositivo lógico ou um esquema, que se aplica ao conjunto de fatos, conforme uma lei de um conjunto, e que vale apenas neste mesmo conjunto.

A impressão que se tem de conhecer então de dentro se explica da maneira seguinte. Cada vez que se aplica um certo esquema, forma-se um conjunto segundo uma certa lei, tem-se então a impressão de ter engendrado este conjunto, isso que é perfeitamente verdadeiro. Pode-se dizer que o conhecimento que eu tenho da lei segundo a qual eu engendrei o conjunto é *absoluta*; e é verdadeiro que toda análise parcial, feita de um ponto de vista que não coincidissem com a lei mesma segundo a qual o conjunto foi engendrado, dá somente um conhecimento relativo deste conjunto. Mas é claro que a lei não é um conhecimento absoluto senão do conjunto de qual ela é a lei, e que as análises não são relativas senão precisamente a esta lei (ibidem, p. 63).

Olhe-se como a lei de conjunto é geralmente generalizada, Bergson faz o mesmo.

Eis-me aqui em presença da doutrina de Platão. Eu posso, conforme a uma interpretação superficial, dizer que esta doutrina se explica pela concepção realista do “*meaning*” que caracteriza os Gregos. Eu ensaiaria então engendrar o platonismo segundo esta “lei”. Mas o que é que eu conheceria do dentro, e do que minha “lei” será o conhecimento absoluto? Do platonismo? Não. Mas do platonismo tal como eu o engendrei conforme a ideia que eu fiz dele. Nesse sentido portanto a impressão de conhecer de dentro não é particular ao conhecimento na

duração. Coloque-se na hipótese mecanicista e engendre o Universo conforme esta hipótese. Você terá a impressão de estar nos segredos das coisas e de ter criado o mundo. Você criou, certamente, mas o Universo mecanicista justamente: é este universo que você conhece de dentro, e é deste universo que seu conhecimento é absoluto. Mas a questão é precisamente saber se o Universo é mecanicista. Isso que fez Kant dizer que nós só teríamos a intuição intelectual se nós havéssemos criado as coisas (ibidem, pp. 63-64).

Esse é o caráter principal do anti-objetivismo de Kant, nele não há a intuição intelectual, como vimos no primeiro capítulo, ele é sem metafísica, portanto; Politzer o segue. O absoluto não é intuível, senão como a regra de uma ordem, sendo um absoluto diferente necessariamente pensado diferentemente. Em um outro absoluto atua uma outra reflexão. “Para dizer que a duração é um conhecimento absoluto do eu e da vida *em sua realidade metafísica*, seria preciso mostrar precisamente que o esquema da duração é absoluto nele mesmo” (ibidem, p. 64). Em vez de dar a intuição intelectual *do* absoluto ele mesmo, Bergson faz a crítica à hipótese mecanicista, que para ele não se aplica à vida pensada na duração, ou, como diz Politzer: ele prefere pensar a vida na duração, “mas então, na verdade, nós estamos longe do absoluto” (ibidem, p. 65). Retomando o tema da animação das abstrações, Politzer diz que esse é precisamente o caso aqui: “mas se o engendramento segundo a duração dá, mais que toda outra lei, o sentimento de conhecer de dentro, e desta vez no sentido próprio da palavra, isso não é aqui senão uma ilusão” (ibidem). Há desse modo continuidade no texto de Bergson entre a duração e o sentimento do dentro – que é o absoluto, o imediato absoluto, o próprio do espírito. Mas para Politzer, como já foi notado, e agora mais nuclearmente, a “teoria bergsoniana da duração só faz, com efeito, animar as abstrações da psicologia clássica, e se crê que esta correção basta para reconstituir o indivíduo vivente” (ibidem); tem-se a impressão de conhecer o eu absolutamente, mas essa conclusão se deve ao fato de se começar por afirmar que “o eu vivente não era nada além do que precisamente os ‘estados’ da psicologia clássica animados na duração” (ibidem). “Estados” como realidades internas, não pensados como série conforme uma lei, mas como *experiência interna*, “caso privilegiado onde o conhecimento absoluto nos é imediatamente dado” (ibidem). “Tendo-se imaginado que se tem tirado a duração da experiência interna, dir-se-á que conhecer na duração é conhecer como nós nos conhecemos a nós mesmos, quer dizer de dentro” (ibidem). Duas afirmações estão na base do bergsonismo, no que se referem à duração e à experiência interna: “a duração resulta da experiência interna”; “o conhecimento pela duração é um conhecimento absoluto”. São falsas estas afirmações por motivos já bastantemente

tratados por Politzer: “Ora, essas duas afirmações são falsas, porque a duração, tal como Bergson a concebe, não pode ser concebida como uma experiência interna senão graças a todos os artifícios mitológicos que estão à base da psicologia clássica, e ela não pode ser concebida como um conhecimento absoluto senão na medida em que basta animar os dados da psicologia para obter o indivíduo vivente, isso que implica de novo toda a encenação da abstração” (ibidem, p. 66). Bergson renovou a metafísica e a psicologia pelo uso de um esquema, e não a primeira pela segunda; no caso, então, não uma se sustenta pela outra e a outra pela primeira, elas derivam antes da mesma filosofia abstrata, a que engendrou todas as abstrações tradicionais – Politzer chama o caso do bergsonismo de “simbolismo realista”: “Breve isso que é preciso mostrar, ao estudar a metafísica bergsoniana, não é como ela deriva da psicologia, mas como nela se reencontra a mesma abstração” (ibidem). O argumento geral então é que há a mesma abstração na metafísica e na psicologia bergsonianas. Portanto não poderia ser ressalvado a Bergson que ele somente trata de metafísica propriamente, pois ele trata de psicologia, ou ao menos vale a crítica à sua metafísica feita por Politzer e a qualquer uma de suas derivações.

A metafísica de Bergson pretende superar os relativismos, em especial do criticismo kantiano. Ele o pretende fazer com a colocação de questões que seriam essenciais aos homens. O espectro de Kant e de seu sistema não nos permite viver a angústia metafísica. “De onde viemos? Quem somos? Aonde iremos? Eis as questões vitais, diante das quais nós nos colocaríamos imediatamente se nós filosofássemos sem passar pelos sistemas” (BERGSON *apud* POLITZER, 1946, p. 67). Um qualquer pode ser convencido por essa tese. Mas Politzer diz que Bergson pode ser visto em um sistema também, então o problema não é ter um sistema (POLITZER, 1946, p. 68). O que impede o pensamento de se dilatar como uma esponja é então uma reserva crítica de que Bergson não partilha, para a colocação então da questão fundamental do destino do homem. Politzer diz que Bergson não vê que trata do homem geral e que seu problema é abstrato, portanto. O que faz Bergson: “Então, para ser concreto, ele não precisará reformar os problemas eles mesmos, mas se pôr ingenuamente em face deles tendo contudo em conta dados da fisiologia cerebral e da biologia” (ibidem), portanto seríamos concretos por termos seguido as “linhas de fato” (ibidem), e não uma dedução transcendental, como em Kant na *Crítica da razão pura*; Bergson confunde as condições da estética transcendental, e as limitações metafísicas de um relativismo que ele lê mal e do qual empresta contudo os termos e os temas. O “conhecimento empírico” que ele pretende adiantar para a metafísica é, para Politzer, uma paráfrase de dados científicos, comum na segunda metade

do século XIX. Politzer se refere a Nietzsche, Schopenhauer e Hartmann. Trata-se sempre de revistas a partir de intuições metafísicas. São, nesses casos, as ideias que comandam as paráfrases.

Em uma palavra, o *essencial* em “metafísica” como em psicologia, teria devido consistir, não em uma encenação puramente formal que deixa intacta a abstração fundamental da metafísica clássica; não na condenação de uma certa forma desta atitude, mas desta atitude mesma e em uma orientação verdadeiramente nova. Bergson não fez nada disso. Se ele não fez uma grande dedução sistemática, ele contudo especulou, ele também, “sobre o real, sobre o tempo e sobre o espaço, sobre a espiritualidade e sobre a materialidade” e ele estudou, ele também, o homem *em geral* e a vida *em geral* (ibidem, p. 69).

Ou como consta somente no texto original:

O fato que o realismo psicológico é um mito, e que, *por consequência*, pensar a realidade na duração não dará um conhecimento absoluto senão do resultado desta construção, bastará já para matar a metafísica bergsoniana. Pois uma vez que se removeu desta metafísica o benefício do realismo psicológico, quer dizer uma vez que se demonstrou que a duração é um esquema como outro, esta “metafísica” não é mais que uma simples construção que não está no absoluto *senão com relação a ela mesma* (POLITZER, 2013).

Como nos foi transmitido pessoalmente por Osmyr Gabbi Júnior, a crítica ao realismo psicológico vale aqui como a crítica kantiana da psicologia racional. Politzer tem questão em relação à psicologia empírica, como vimos, (como por exemplo o neokantismo), e com o realismo bergsoniano (que teria tentado realizar a psicologia racional). As questões são postas em relação ao absoluto, e, contra Bergson, o seu absoluto. Há um realismo específico de Bergson, muito embora. Veja-se (somente no texto original, POLITZER, 2013).

Poder-se-ia agora levar a demonstração mais longe. Pois se é verdade que é graças a um artifício somente que a intuição metafísica pode parecer absoluta, é preciso que este artifício se reencontre no detalhe. Era preciso então mostrar que o esforço de Bergson consistiu em *Matéria e memória* em mostrar que o relativismo de nosso conhecimento é um relativismo *reparável*, e que ele não pôde tornar o relativismo reparável senão graças a um artifício. Ele transpôs, com efeito, na sua teoria da percepção, em termos de psicologia a ideia idealista. Ele parte da totalidade das “imagens” que, se se mantém fiel ao método adotado, não pode ser senão *o mundo de todas as percepções possíveis*. Mas sub-repticiamente, Bergson põe um pouco mais e então pode declarar que a percepção é menos que a realidade: a “seleção”

sendo devida às necessidades da ação, e estas aqui podendo ser suprimidas, o relativismo se torna, graças ao ritual bergsoniano, reparável.

Aqui há uma inversão do significado da ideia idealista tal como Politzer a concebeu na “Introdução” de *L’Esprit*? A questão é bem aguda, na medida em que a “ideia idealista” é uma apercepção da categoria geral, no sentido avançativo da práxis concebida ao modo do marxismo – ela é o fundamento ético do marxismo, já que procura vencer os limites da legislação universal, numa determinação histórica de caráter dialético universal; nesse caso, a ideia está posta mas também não posta. Para o caso de Bergson, a ideia idealista é utilizada num sentido estético-moral, essa discussão não é feita por Politzer diretamente, ele simplesmente diz: “Mas nós não temos necessidade desta demonstração. Basta saber que a teoria bergsoniana da percepção não interessa nem a psicologia concreta, nem a psicologia funcional. E isso que nos importa não são os pequenos artifícios e as pequenas demonstrações, mas a inspiração fundamental da doutrina. Trata-se de saber se esta inspiração é concreta” (ibidem). O problema então é o da atitude e da inspiração porque são elas que definem os condicionamentos teórico, existencial e situacional de Bergson, não a teoria da percepção nem mesmo a ética de Bergson.

A inspiração está baseada em uma velha problematização metafísica, aquela que opõe o determinismo à liberdade – problema clássico do livre arbítrio em suas fontes teológicas que é declinado metafisicamente em “liberdade de movimento”. E são as consequências clássicas que estarão postas na problematização de Bergson da psicologia.

O mesmo ocorre quando se põe o problema sobre o plano da “psicologia”. Pois a liberdade se torna então um problema puramente interno; uma questão do eu (moi) com ele mesmo. E de novo se fez abstração da vida concreta do homem. O problema concerne de novo um mundo, mas desta vez aqui esse mundo *sui generis* que fabricou a psicologia clássica. E eis por que a antinomia da liberdade e do determinismo reaparece de novo. Pois o problema concerne agora a *decisão* que é uma realidade psicológica, portanto uma realidade, e posta, por consequência, a despeito de todas as precauções oratórias que se possam tomar, pelo mesmo ato que a realidade física. Então, de novo não é sobre o homem, tal como ele é e tal como ele vive, que se raciocinou, mas sobre uma coisa. E se trata de saber como se pode conceber a liberdade de uma *coisa* (POLITZER, 1946, p. 70).

Qualquer semelhança com o fascismo filosófico no que concerne à *decisão* não é mera coincidência. Que se conceda ao psicólogo clássico que ele quer tirar da realidade física um produto diverso do determinismo físico no que se refere ao indivíduo. Mas a crítica

geral de Politzer (que se pode ver em todo POLITZER, 1978) consiste justamente na observação de que há uma ontologia anti-humanista comum à burguesia reacionária no terço de século que está em questão. Isso tem que ser notado junto à “tática” de Politzer; este doutorando está convencido que ela foi correta, tendo em vista o teor objetivo do anti-humanismo da época – falso do ponto de vista do concreto.

O problema se torna então, muito evidentemente, insuperável. Pois buscando a liberdade de uma *coisa*, quer-se estabelecer a liberdade sobre o plano da realidade; ora, a posição de uma realidade implica sempre a passagem da coisa a coisa, portanto o determinismo. E isso que os filósofos abstratos queriam no fundo é que o mesmo procedimento de fabricação dê dois produtos radicalmente diferentes. [#] Seja como for, que se considere o problema da liberdade sob seu aspecto físico, ou que se o ponha em termos de psicologia, põe-se seja além, ou seja aquém da vida concreta do homem. Fazendo dele um problema de física, *não se está ainda* sobre o plano humano, pondo-o em termos de psicologia, *não se lhe está mais*: tem-se-o eliminado nos dois casos (POLITZER, 1946, p. 71).

A abstração da questão sobre a liberdade e o determinismo é patente. Diz Politzer:

Esta operação comporta uma grande vantagem: a liberdade se torna um problema puramente teórico e se poderá raciocinar sobre ela como se raciocina sobre uma propriedade do espaço, ou da luz. Quer-se então saber se o homem é livre, como se quer saber se o espaço tem uma curvatura ou se a luz é de natureza eletromagnética. E do mesmo modo como, a física demonstra sua natureza eletromagnética, a luz é doravante eletromagnética, e o foi por consequência desde a origem dos tempos, do mesmo modo uma hábil tática permitindo conciliar, de uma maneira ou de outra, liberdade e determinismo, o homem é livre doravante e o foi, de fato, desde a criação. E como a afirmação da liberdade dependerá disso que se terá afirmado da matéria e do espírito, é raciocinando sobre a matéria e sobre o espírito que se querererá estabelecer a liberdade (ibidem).

Aqui está a vantagem do materialismo histórico que concebe que a liberdade não foi possível desde a eternidade, e que ainda não se realizara – não se realizou para o proletariado, e que o esbulho de classe implica uma condição a ser superada. Então, bem entendido, trata-se de perspectivas encontráveis no texto de Bergson e de forte simbolismo para a práxis reacionária.

E é isso que faz Sr. Bergson, como o fez antes dele todos os filósofos. Sua teoria reencerra a abstração tradicional das teorias da liberdade. Ele põe o problema sob suas duas formas: em termos de psicologia primeiro no *Ensaio*, em termos de física em *Matéria e Memória*. Ele explica, em *Matéria e Memória*, como a ação livre se insere nas malhas da

necessidade e no *Ensaio*, como a ação livre se destaca do eu (moi), à maneira de um fruto maduro (ibidem, p. 72).

A hesitação existencial é física, é a matéria do espírito que se acumula como um mundo até a decisão. Para Politzer, isso só pode ter significação no quanto concerne o indivíduo. Mas não por isso que o determinismo é vencido e o homem é livre. A categoria “escravo” não se torna a categoria “homem livre” por uma ação da natureza.

Mas Bergson não vê que ele, não se serve, mas é traído por sua metáfora. A metáfora do fruto revela precisamente que Bergson demonstrou, não a liberdade do homem, mas a liberdade de um pomo por relação aos acontecimentos que são seus antecedentes. Em outros termos, Bergson raciocinou de novo sobre uma sucessão em geral: ele mostrou que se se aplica a esta sucessão o esquema da duração, os termos desta sucessão serão “livres”. A liberdade aparecerá então cada vez que se aplicará o esquema da duração. E eis por que a teoria da liberdade ultrapassa o homem: este aqui será dito livre no mesmo sentido que a vida, porque a teoria da liberdade exposta no *Ensaio* contém em germe a *Evolução criadora* (ibidem, p. 73).

Os termos da sucessão sendo livres, o indivíduo sendo duração é livre, ele se acumula até ser livre da materialidade, que é cortada pela ação de decisão; aqui se é abstrato ainda segundo Politzer.

Que o homem seja assimilado não a uma coisa que *é*, mas a uma coisa que *dura*, isso não muda nada no fato de que ele é assimilado a uma coisa. Pois não é o fato de que você pode se deixar escoar na duração que fará da duração um esquema humano. A melhor prova é que ele se aplica indiferentemente ao homem e ao movimento, e que a liberdade que vem ao homem da duração põe o homem e a vida em geral sobre o mesmo plano. *Ora, na verdade, que importa a um carregador chinês ser livre no mesmo sentido que a vida em geral?* (ibidem, pp. 73-74).

Ser livre como em uma meditação de si e da vida não tem a mesma significação que ser livre politicamente. A liberdade não depende da nossa natureza. De estarmos na duração e conscientes da duração.

*Mas, dir-se-á, você esqueceu o sentido “profundamente humano” da teoria bergsoniana da liberdade. Pois Bergson faz precisamente depender de nós mesmos a liberdade. E diz, com efeito, “se nós somos livres todas as vezes que reentramos em nós mesmos, acontece raramente de o querer”* (ibidem, p. 74).

A atualização real não conta com a significação política da particularidade que estrutura o sujeito e a ação do sujeito. Bem grosso modo, Bergson ignora o fato do trabalho que



não fosse metafísico, como crítico das necessidades da educação – a formação corrigiria a perspectiva do homem no sentido da verdade. Além disso se trataria bem de astúcia para o conhecimento. E há ainda a tese sobre um organismo que se aliena da autenticidade da existência. Bergson diz muito claramente associando:

O eu (moi) enquanto ele percebe um espaço homogêneo, apresenta uma certa superfície, e sobre esta superfície poderão se formar e flutuar vegetações independentes. Assim, uma sugestão recebida no estado de hipnotismo não se incorpora à massa dos fatos da consciência; mas dotado de uma vitalidade própria, ela se substituirá à pessoa mesmo quando sua hora terá soado. Uma cólera violenta sublevada por alguma circunstância accidental, um vício hereditário emergindo com tudo das profundezas obscuras do organismo à superfície da consciência, agirão um pouco como uma sugestão hipnótica. Ao lado desses termos independentes, encontrar-se-iam séries mais complexas das quais os elementos se penetram bem uns nos outros, mas que não chegam jamais a se fundir perfeitamente elas mesmas na massa compacta do eu (moi). Tal é este conjunto de sentimentos e de ideias que nos vêm de uma educação mal realizada, aquela que se endereça à memória antes do que ao julgamento. Forma-se aqui no seio mesmo do eu (moi) fundamental, um eu (moi) parasita que invadirá continuamente o outro. Muitos vivem assim e morrem sem ter conhecido a verdadeira liberdade... (BERGSON *apud* POLITZER, 1946, p. 74).

Politzer faz o esmiuçamento da tese de Bergson.

Esta “verdadeira liberdade” se produz quando “é o eu (moi) de baixo que remonta à superfície” e “a crosta exterior eclode, cedendo a uma irresistível pulsão”, breve, “o ato será tanto mais livre quanto a série dinâmica à qual ela se prende tenderá mais se identificar com o eu fundamental”. Em outros termos, é-se livre quando a ação reflete “toda a história da pessoa”. “É da alma inteira, com efeito, que a decisão livre emana”. Em uma palavra, eu (je) sou livre quando a ação me pertence verdadeiramente, quando eu (je) faço isso que eu (je) quero verdadeiramente (POLITZER, 1946, p. 75).

A ideia é romântica, pós-kantiana, o ato livre é aquele que exprime/expressa o sujeito. O dinamismo de Bergson repete a ideia sobre o plano estritamente realista – trata-se de um realismo pesado como a própria realidade histórica, deformação gritante da existência do homem, que se explica como um expressionismo estético reacionário, deformação na ideia, que prepara para a forma do ato, em uma “liberdade de indiferença”.

E esta ideia é abstrata pois ela não funda, ela também, senão uma *liberdade de indiferença*: é mesmo a liberdade que ela funda que deve ser chamada *por excelência* liberdade de indiferença. Esta liberdade é *indiferente* a isso que é feito, ao conteúdo do ato, e não se interessa

senão na sua forma. Segundo esta teoria, “chama-se liberdade a relação do eu (moi) concreto ao ato que ele realiza”. E ainda que Bergson declare essa relação indefinível, é verdade que qualquer ato pode ser um ato livre; bastará pôr um “caráter” do qual ele será a expressão. A teoria de Bergson permite fazer um ato de liberdade de qualquer ato, porque bastará assimilá-lo para que ele se torne livre (ibidem, p. 75-76).

Bergson se exprime ele mesmo em termos horríveis e médicos, vale a pena fazer essa citação imediatamente.

Mas a sugestão se tornará persuasão se o eu (moi) todo inteiro a assimila a si; a paixão mesmo súbita não representaria mais o mesmo caráter fatal se ele se lhe refletisse, assim como na indignação/no desenganamento de Alceste, toda a história da pessoa; e a educação a mais autoritária não restringiria nada de nossa liberdade se ela nos comunicasse somente ideias e sentimentos capazes de impregnar a alma inteira (BERGSON *apud* POLITZER, 1946, p. 76).

Se o engano é absoluto, não há relatividade do absoluto. No caso do escravo como no do insano ou doente...

Breve, o escravo é tanto mais livre quanto mais é escravo, quer dizer quanto mais a escravidão é interior e profunda. Não é ao se evadir que o prisioneiro se liberta, mas ao se transformar em prisioneiro voluntário. E não é pregando a revolta que se faz propaganda para a liberdade, mas pregando a submissão integral. A liberdade reinará quando os escravos não tiverem mais do que almas de escravos. [#] Compreendam bem portanto: não se trata de dizer que tal ato é necessariamente um ato de escravo, pois o fato que jorre do interior não salva o ato, mas condena o agente. Não se trata portanto de ensinar o homem a não cometer certos atos, mas a não agir de uma certa maneira. Não se trata de dizer aos homens: para se tornar livres, *mudem*. Mas não, a melhor recomendação que se possa lhes fazer é de se afundar mais e mais no lamaçal. Pois eles serão verdadeiramente livres quando a lama se tornar sua carne. Em uma palavra, a liberdade não se define por um conteúdo, mas por uma forma. [#] Sim, eu vejo o sentido profundo da teoria bergsoniana da liberdade. Mas esse sentido não é humano, ele é inumano (POLITZER, 1946, pp. 76-77).

Vê-se até aonde a abstração conduziu o bergsonismo, quanto à psicologia: a psicologia de Bergson, abstrata com sua “interioridade” em relação com um formalismo absoluto, é o símbolo do seu anti-humanismo – da tese anti-humanista da liberdade, para Politzer totalmente utilizável pelo fascismo.

Pois fazer da liberdade um assunto [affaire] puramente interior, um assunto [affaire] do eu (moi) com ele mesmo, é tão abstrato quanto fazer dela um assunto [affaire] entre o homem e a natureza: escamoteou-se

nos dois casos *a vida concreta do homem*. Realizou-se nos dois casos a mesma abstração, fez-se do homem uma coisa. Fez-se dele uma coisa que se move no primeiro caso, fez-se uma coisa “movente” no segundo, pôs-se o problema da liberdade de uma parte sobre o plano da natureza real, mas inumana, e, de outra parte, sobre o plano da vida interior que é inumana e irreal ao mesmo tempo; pôs-se-o sobre todos os planos, salvo sobre o plano da vida humana tal como ela é concretamente. Não é no interior do *homem* que se instala, mas no interior do sujeito psicológico, não é a vida humana, tal como ela é que se revive, mas os mitos com os quais a psicologia abstrata a recobre (ibidem, p. 77).

Sobre a liberdade e a vida, não se trata, para Politzer, de identificá-las a despeito do que é significativo no plano concreto, elas se incluem portanto na dimensão do concreto (e histórico) e não do abstrato-biológico-espiritual-temporal-metafísico.

Pois se realmente se tenha a intenção de se identificar com o homem, colocar-se-ia sobre o plano da vida humana que não é mais “interior” que um nascimento ou um casamento. Ver-se-ia então se o homem que se põe o problema da liberdade se decompõe ele mesmo em movimentos de uma parte, em fatos psicológicos de outra parte. Ver-se-ia então se é verdadeiramente vis-à-vis da natureza que ele se sente limitado ou se é escravo porque ele não quer se aprofundar. Ver-se-ia então se, para libertar o homem, trata-se de lhe dizer *como* ele deve realizar as ações quaisquer que elas sejam antes do que lhe designar *uma ação determinada* a fazer e que o liberará então em seguida. Compreender-se-ia de um só golpe a ignóbil abstração que consiste em distinguir liberdade *política* e liberdade *metafísica*, quer dizer *liberdade de fato* e *liberdade de direito* (ibidem, pp. 77-78).

O que Politzer faz não poderia ser acusado de faltar com os termos clássicos e filosóficos da discussão da liberdade, a questão de fato se põe em termos simples. Ele diz:

Breve, consentindo em se colocar nesse terreno, ser-se-á lembrado do imperativo kantiano: “É preciso que tu trates a pessoa humana como um fim e jamais como um meio”, quer dizer: é preciso tratar o homem como uma *pessoa* e jamais como uma *coisa*. Mas ter-se-ia compreendido ao mesmo tempo a ilusão desta máxima. Pois por mais que você trate, você pessoalmente, o homem como uma pessoa e não como uma coisa: você vive em uma sociedade onde você é, você homem virtuoso, com sua virtude e com o benefício de sua virtude, tratado como coisa; em uma sociedade cujas instituições não têm, diretamente ou indiretamente, senão esse fim (ibidem, p. 78).

De novo estamos nos grandes termos da dialética histórica da categoria – pois passamos de uma definição da máxima moral à constatação de que ela é um termo, e não é senão um imperativo, ainda que concreto. Bergson está raciocinando sobre a ideia do homem, sem captar a dialética histórica que faz do problema da liberdade um problema teórico

ao mesmo tempo que da práxis, a que não cabe mais uma solução de princípio. A liberdade é questão somente de princípio de autogoverno, como filosoficamente evidente – mas, do que transcende este âmbito nuclear do indivíduo, uma ilusão nela mesma, Bergson nada pode dizer. Que fosse o resto da questão da liberdade a questão da práxis, que se reconhecesse a limitação da liberdade metafísica, teria um valor escolástico específico; porém Bergson pretendeu chover no mundo todo; não é, para ele, então, esse resto que é essencial, ele ficou na questão de princípio – Politzer diz que o motivo de Bergson é servir a alguns senhores.

Pois, na verdade, concebe-se muito bem que o Sr. Rockefeller<sup>48</sup> ou o Sr. Paul-Boncour ou o cardeal Dubois, satisfeitos do mundo e da Sociedade, da fortuna e dos homens, liberados das “necessidades da ação” e podendo se alegrar livremente na medida em que seu estômago ou sua bexiga os deixam tranquilos, não se interessam mais senão nas relações de suas terminações nervosas com a matéria e refletindo nas relações de suas ações com seu eu (moi)... concreto. Sr. Bergson deveria se perguntar se a filosofia “moral” devia continuar a divertir precisamente essa gente. Mas não. Sr. Bergson não disse nada disso, e não se perguntou nada desse gênero. Ele não viu qual seria o ponto de vista que reflete o problema tradicional da liberdade: ele não compreendeu que esta maneira de tratar o homem sistematicamente como uma coisa devia ter razões que não são filosóficas e que, desde então, o dever elementar do filósofo consiste *hoje* em não se prestar a esse jogo (ibidem, pp. 79-80).

Filosoficamente, e do ponto de vista da história da filosofia, Bergson está obliterado, quer dizer, não viu a obra de Marx. Politzer vai então transitar à questão política, partindo do significado histórico óbvio dessa obliteração.

Mas, dir-se-á, você reprova no Sr. Bergson um erro comum a todos os grandes filósofos. Somente, se Bergson fosse um grande filósofo, não teria partilhado deste erro. O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* aparece, com efeito, vinte e dois anos depois de o *Capital* de Marx. Bergson não se ocupa de economia política – vocês dizem? Mas eis aí justamente sua infelicidade. Pois um grande filósofo não crê que o problema da sabedoria continuará posto eternamente sobre o plano da “crítica das ciências”, e ele sabe se ocupar quando o é preciso, de *economia política*. Exemplo: Marx precisamente (POLITZER, 1946, p. 80).

---

<sup>48</sup> Nota do apresentador da edição *Contre Bergson e quelques autres*: “Politzer cita esse nome com desígnio sem dúvida quando se sabe quão ativo se mostrou Bergson para a entrada na guerra dos Estados Unidos junto aos Aliados. Por suas intervenções junto a seus amigos americanos, por suas viagens aos Estados Unidos e suas conferências nas universidades americanas, Bergson teve um papel não negligenciável neste engajamento. Ver as obras citadas de Philippe Soulez” (in POLITZER, 2013, p. 201).

Bergson pertence a uma linhagem que inclui o empirismo como prova de teses espiritualistas bem desgastadas, que correm contudo o século XIX; para Politzer, do ponto de vista do concreto, Bergson fez as piores escolhas doutrinárias, expôs ao risco fácil toda sua arte, ao permanecer nas generalidades, para fragmentar, e remontar desde a fragmentação ao todo geral do homem. Nisso, foi muito menos integrativo do que imaginava, e correu por um círculo vicioso, como mencionado acima.

Mas ademais e sobretudo, Sr. Bergson não se riu desses filósofos que raciocinam, não sobre o homem, mas sobre a ideia que eles se fazem dele e não nos prometeu partir de conhecimentos *empíricos*? Sim, mas como ele raciocina sobre *o homem em geral*, ele entende por “conhecimentos empíricos” aqueles que concernem cada um dos fragmentos no qual a abstração decompõe o homem. E eis aí por que o Sr. Bergson se ocupa de psicologia e de biologia, mas não de “Economia política”. Marx poderia pô-lo em guarda contra o ridículo das teorias da liberdade, ensinando-lhe isso que os homens são *efetivamente*. Mas Sr. Bergson avançou pela *outra corrente*: eis aí por que ele instintivamente preferiu Stuart Mill e Spencer a Marx (ibidem).

Não teve por isso que necessariamente recair na abstração, mas não disse nada essencial em psicologia, por exemplo, como vimos – permanece o mito fundamental. Bergson não o detém nem destrói “a corrente que o portava, em lugar de se o destacar ‘à maneira de um fruto maduro’, nele condensando toda abstração” (ibidem, p. 81). Em Bergson, o mito mesmo se destaca à maneira de um fruto, em vez de ser contido e revertido.

Mantêm-se as teses metafísicas, em uma retomada moderna do conceito de vida sem utilidade nenhuma para a definição biológica e para a biologia enquanto ciência.

Podemos esperar agora reencontrar na teoria bergsoniana da vida a mesma abstração. O que interessa a Bergson é a vida em geral. O que é a vida? Eis o problema que ele se põe. E se ele põe mesmo o problema da vida humana, não é senão para responder às duas questões da origem e do destino. Ele crê que tendo aplicado à vida o esquema da duração e nos tendo mostrado que o homem pode bem sobreviver, ele fez tudo isso que era para ter feito. Ele não viu que do ponto de vista das ciências sua tentativa era inútil, e que do ponto de vista humano ela era abstrata. Pois qual interesse as paráfrases bergsonianas podem apresentar para a biologia? Como Bergson não é biologista, como ele vem à biologia desde fora, qualquer que possa ser a precisão de sua documentação hoje, ele não pode saber nada disso que a biologia fará ou não fará amanhã (ibidem).

As visões filosóficas bergsonianas dos fenômenos da vida, para Politzer, não interferem na ciência biológica e não têm nenhum interesse, mesmo a filósofos.

As ideias de Bergson sobre a vida não podem ser verdadeiras senão se a biologia as adote, mas essa não diz respeito à filosofia, pois a filosofia não é a disciplina que luta pela ideia de forma e de fim. E se essas ideias não interessam a biologia, que não se diga que há aqui visões *filosóficas*, mas “visões” simplesmente, pois verdadeiras ou falsas, elas não interessam a filosofia (ibidem, pp. 81-82).

Há então uma suma que Politzer faz da crítica ao fenômeno “vida”, veja-se.

Se a vida, no sentido biológico da palavra, pode apresentar um interesse não somente para o filósofo “especialista em generalidades”, mas ao ponto de vista puramente humano, é graças somente à abstração. Pois, conforme ela, a vida única do homem é de fato duas vidas: vida interior e vida biológica, e a vida concreta do homem, sua vida simples e única, desaparece de novo nesses cerimoniosos truques de engano. Falar-se-á ademais também da “vida social”, mas da vida social em geral, para aplicar à sociedade esquemas emprestados a uma ou a outra dessas duas “vidas” – e para delas dizer generalidades abstratas (ibidem, p. 82).

A visão da vida tem que incluir um sentido crítico materialista, a despeito inclusive da sociologia conservadora.

Pois, na verdade, quando eu digo que a vida é dura para uns e fácil para outros, eu quero dizer sobretudo que uns digerem bem e que outros digerem mal? Eu quero falar dos obstáculos que encontra a vida propriamente humana de uns e que não encontra aquela de outros. Mesmo se eu faço alusão a enfermidades orgânicas, eu me coloco no ponto de vista de sua significação propriamente humana (ibidem).

A vida humana é concreta, irreduzível à psicologia abstrata ou à biologia.

Mas ligar o problema biológico da vida à filosofia não é possível senão fazendo precisamente abstração do ponto de vista propriamente humano e esquecendo que esse ponto de vista é irreduzível àquele da psicologia abstrata ou da biologia (ibidem).

Normalmente, a vida humana interessa a teoria clássica no sentido de que ela está entre dois acontecimentos biológicos, o nascimento e a morte, e ela classicamente se decompõe em dois fragmentos abstratos: a alma e o corpo – aqui Politzer diz que as teorias clássicas que partem do homem como ente biológico e decompõem sua vida em alma e corpo

perdem o sentido humano ou dramático da vida do homem – essa é para ele a estrutura clássica da visão do homem, bem entendido. Para a psicologia concreta, ao contrário, não há eu de um lado e corpo de outro, há eu (moi) simplesmente. Além daquela estrutura clássica há a colocação também clássica de uma origem e de uma sobrevivência da alma, mas diz: “não é o *eu (moi)*, tal como eu (je) sou aqui concretamente, que esses avatares e esta sobrevivência concernem, é alguma coisa que você chama alma e espírito e que eu sei ser um extrato somente do homem concreto” (ibidem, p. 83). A crítica de um além-psíquico aparece de novo nesses termos absolutamente rechaçosos.

E a *sobrevivência* que você pode demonstrar não me interessa absolutamente, então mesmo que fosse aquela de minha pessoa, pois se eu quero sobreviver, é no meu corpo que eu o quereria, e no meu corpo jovem. Os espíritos vivem? Mas é meu filho que me faz falta tal como é diante de mim, que você quer que eu faça de sua alma ou de seu fantasma? Então mesmo que a alma de meu filho sobrevivesse, então mesmo que ela fosse individual, ela não me interessaria, esse não é mais meu filho. E que uma embolia venha me tombar aqui, em meu escritório, antes de haver acabado este estudo, que me importa então a sobrevivência de minha “pessoa”, pois que este estudo ficará para sempre inacabado? (ibidem).

Politzer arremata: “O homem não é uma sombra, mas é precisamente homem, é a vida atual que é sua vida e esta aqui é uma, do mesmo modo que ela é única. É do ponto de vista desta vida que a morte é para sempre *irreparável*. Refletir sobre as origens e o destino do homem é uma ocupação abstrata, porque ela implica a eliminação do ponto de vista propriamente humano; continua-se no aquém e no além disso que não tem sentido senão aqui e agora” (ibidem, pp. 83-84).

Então Bergson tenta legitimar sua doutrina com uma aparência de concretude, interessando-lhe a “vida em geral”. “Após ter dito que ‘a linguagem do transformismo se impõe agora a toda filosofia, como sua afirmação dogmática se impõe à ciência’ [L’*Evolution créatrice*, p. 28.]. Ele junta: ‘Mas então não será preciso falar da vida **em geral** como de uma abstração, ou como de uma simples rubrica sob a qual se inscrevem todos os seres viventes’” (POLITZER, 1946, p. 84). Vemos Bergson falar em linguagem “dinâmica”. “A um certo momento, um certo ponto do espaço, uma corrente bem visível teve nascimento: essa corrente de vida, atravessando os corpos que ela organizou por sua vez, passando de geração à geração, se dirigiu entre as espécies e dispersou entre os indivíduos, sem nada perder de sua força, intensificando-se sobremodo à medida que avançava.’ E Bergson diz ele mesmo: ‘O essencial é a continuidade de progresso que se

prossegue indefinidamente, progresso invisível sobre o qual cada organismo cavalga durante o curto intervalo de tempo que lhe é dado viver” (ibidem). A vida então é um “progresso”, não uma “simples rubrica sob a qual se inscrevem os seres vivos”, antes então um “progresso” “sobre o qual cada organismo cavalga”. Essa tentativa de atenção sobre o que estaria inscrito não disfarça que o importante mesmo para Bergson é mesmo a vida em geral – a aplicação dessa concepção à vida humana e social será um estímulo para que cada homem vivo se abandone à potência do universal – somos uma gota orgástica da potência da vida, somos moralizados pela potência da vida, diante da qual recuamos, ela é o nosso fundo metafísico, físico, que moraliza – isso, seja notado, se assemelha à vontade schopenhauereana, também ao circuito em que deve se embrenhar a vontade de potência de Nietzsche, ou outra coisa, tanto faz, trata-se sempre de mistificação, projeção de uma imago fálica, que nos enreda nas circunstâncias do temporal, sendo o tempo o da guerra de trincheiras (primeira guerra), ou da segunda grande guerra, onde potências tecnológicas também submeteram os povos, mas, em todo caso, homem, tu és um isto da potência nacional; deve haver para cada ato de guerra uma motivação propriamente humana, mas se se coloca frente à chantagem portentosa de um poder de que, de fato, cada um é a sela, confunde-se mesmo sobre quem cavalga a quem, a natureza ou o espírito; a França é a representante do espírito. Acompanhemos Politzer. Ele passa pelo argumento contra a reificação do homem, tendo repetido as teses ontológicas que tantas vezes ensaiamos explicar ou representamos com o texto de Politzer. No texto original, encontra-se de novo o mesmo argumento, no momento da transição temática, já em curto circuito. Ele diz novamente, com outros termos (POLITZER, 2013):

Bergson defendeu também comparar a vida a um objeto. Mas esta defesa tem aqui a mesma significação que em psicologia. Não é preciso comparar um organismo a um objeto, porque “o organismo que vive é coisa que dura”, e nós temos na *Evolução criadora* todas as consequências dogmáticas e críticas da aplicação do esquema da duração. Mas a essência do objeto não é ser imóvel, mas resultar de uma posição em terceira pessoa, quer dizer de ser precisamente uma coisa. Que a coisa seja coisa que *é* ou coisa que *dura*, isso não tem a menor importância. O essencial é que se raciocine sobre uma coisa e que se está, com relação ao homem, na abstração, porque não se deve refletir sobre o homem senão em primeira pessoa e sobre a vida humana senão ao se colocar no ponto de vista do eu (je) concreto, quer dizer do indivíduo singular. Mas ao se colocar nesse ponto de vista, não é a vida orgânica que se encontra, mas a vida dramática.



A psicologia é a ciência que pode fazer frente à reificação do homem, que lhe conhece as emoções concretas.

Ao se transportar sobre o plano da vida em geral, se rouba ao homem a emoção que só ele tem o direito de suscitar: é mesmo nisso que consiste aqui a abstração. E quanto mais se insistirá sobre o dinamismo da vida para mostrar o quão ela é emocionante, mais se estará na abstração, pois mais se farão participar as coisas de uma emoção que somente é devida ao homem (POLITZER, 1946, p. 85).

Há uma certa impostura de Bergson que transpassa seu conceito de vida, veja-se que ele se emociona com um falso universal, e tenta dirigi-lo na direção do homem.

Que não se diga: o fato de ser emotivo diante do dinamismo da vida não impede de o ser diante do homem. O argumento é abstrato. Pois, *de fato*, considerar-se-á a vida em geral e se esquece de considerar a vida humana concreta. Pois é precisamente a emoção que se deverá ter pelo homem que se projetou sobre as coisas. E se se volta em seguida ao homem, o homem não será emocionante senão na medida em que se lhe reencontrar o dinamismo da vida. Então no meio da hipocrisia mais manifesta em face do homem, poder-se-á sempre fazer figura de santo em frêmito diante do dinamismo (ibidem).

A sua impostura lhe atrapalha frente ao homem individual, ou a retomada do conceito de vida exige uma postura quase clerical diante do homem (e vamos ver mesmo que a sua filosofia foi utilizada pela burguesia francesa para uma práxis reacionária).

É portanto claro que sobre a vida também, Bergson não disse *o essencial*. Como os filósofos abstratos, ele não se ocupou senão da vida em geral, ele mostrou que “*em toda parte onde alguma coisa vive, há, aberta alguma parte, um registro onde o tempo se inscreve*” (*L’Evolution créatrice*, p. 17); ele pensou a vida na duração. Mas eis aqui uma tentativa como houve muitas outras, e como as haverá ainda. Bergson preferiu o esquema da duração, Keyserling emprega o esquema da *espiral*. Ora, de duas coisas uma: ou bem se quer ser concreto, mas que se fale então da vida humana tal como ele é, ou bem é preciso renunciar à fachada (*parade*) com o concreto e confessar que se quer servir aos biólogos (ibidem, pp. 85-86).

Então, na verdade, a vida poderia ser designada com muitos tipos de metáforas, a única necessidade aí é a *parade*, uma exibição de entretenimento filosófico que paraliza os trabalhos, somente pela vantagem de um fato social performativo. Pois, quanto aos conceitos está-se sendo concreto sendo abstrato, para os abstratos, e para reforçar a abstração, independentemente do que acontece concretamente; tanto assim que Bergson

vai dar uma resposta articulada mas senil aos processos dos dias contemporâneos. “E, contudo, aqui ainda o essencial estava para ser dito, e no momento em que Bergson se pôs a filosofar, tudo estava já pronto para que fosse dito” (ibidem, p. 86). Vamos ver como a corrente histórica conduziu Bergson. Mas quanto ao resultado daquela atitude abstrata, Politzer conclui:

Em uma palavra, é preciso dizer da atitude de Bergson em face da vida isso que nós já dissemos de sua atitude em face da psicologia: nós não estamos em presença de uma atitude verdadeiramente concreta, mas da atitude concreta tal como pode se imaginar quando se está na abstração; a emoção bergsoniana diante da vida não é a emoção verdadeira, mas a emoção tal como um filósofo abstrato pode experimentá-la. E tudo o que nós podemos dizer diante da teoria bergsoniana da vida se resume nisso: *venham ver, é assim que um filósofo abstrato se emociona da vida* (ibidem).

O essencial, que não foi dito, no momento em que era para ser dito, é que a filosofia tem que ser humana. Bergson extingue-se, nas suas diversas atitudes orientadas pela abstração para tratar do concreto, há um bloqueio cognitivo nele, um bloqueio por razões históricas.

Somente, este essencial não está nem nas nuances nem na delicadeza, nem mesmo no “vivido” bergsoniano: ele está em uma verdade simples onde não há nenhum traço dessas sinuosidades que deleitam o Sr. Bergson: *a filosofia será humana ou ela deverá desaparecer*. A desapareção ela mesma da filosofia inumana não é um “voto”; é um *fato*. As filosofias inumanas reencerram todas um vício radical, elas não podem viver senão graças a artifícios, e sustentadas unicamente por aqueles que são inseparáveis da abstração. Elas corrompem tudo isso no qual elas tocam, mesmo sobre o plano simplesmente técnico e tanto mais quanto elas brincam com vantagem com o concreto e a vida. Pois, na verdade, não é difícil brincar com o concreto. O sonho do concreto é já antigo. Não é difícil tampouco dizer que a filosofia se ocupará do homem. Mas o que é difícil e isso que não se sabe fazer, é dele se ocupar realmente (ibidem, pp. 86-87).

Há um erro fundamental na história da filosofia que se manifesta na época, quando se tratava de tratar do homem; a metafísica do homem é um discurso que pretende avançar desde a metafísica da coisa; esse empreendimento feneceu no momento mesmo onde houve a *parada* com o concreto; foi um falso alarde de um renascimento; quando se tratava de uma cerimônia fúnebre do fim da filosofia.

Os metafísicos creem se inspirar no exemplo dos grandes filósofos. Eles esquecem, contudo, que seu caso não é o mesmo. Os grandes filósofos,

na abstração a respeito do homem, realizaram concretamente a única empresa que lhes restava então: eles constituíram *a ciência da coisa*, quer dizer a ciência simplesmente. Mas quando o metafísico põe a metafísica por ela mesma, como uma doutrina do absoluto, quando ele não reforma mais a ciência, mas quando ele quer completá-la, dar a ela acabamento ao parafrazeá-la, breve, quando ele não busca mais que o “real”, quando para além da marcha ele não busca no homem também senão esse real abstrato, então o papel que ele atua de fato é já totalmente outro que filosófico (ibidem, p. 87).

Há um rebate do “real”, uma crise do realismo, no momento em que se visava o concreto do homem, o homem, como coisa espiritual – o próprio repertório metafísico, eclesial, realista, se satura, a despeito do que há para um filósofo refletir do tempo, e do que há para ele agir em sua época. Veja-se a orientação que o erro positivo dos metafísicos da época tinha, no que se refere à abstração. Politzer diz, notando o que é afinal o instinto vital da abstração, em uma teoria que se explica da ilusão transcendental:

Mas os filósofos abstratos não querem e não podem isso compreender. Eles buscarão sempre retornar à coisa, porque a abstração os torna impotentes em face do homem. E a *ilusão transcendental* não é, de fato, nada além que o instinto vital da abstração. Eis por que ela não tem nenhuma influência sobre aqueles que compreenderam o concreto, eis por que ela arrastará sempre aqueles que têm permanecido na abstração. O fato de que Bergson quis e pôde tirar de sua psicologia uma doutrina do “real” é mais significativo do que se crê. Longe de estarem dele orgulhosos, Bergson e os bergsonianos deveriam dele se afligir: eis aqui a confissão irrecusável da abstração (ibidem, pp. 87-88).

Permanece-se, em um novo registro consequentemente histórico, mas falso, na abstração. A face modernista dessa nova abstração em que estão os metafísicos não chega a justificá-la, há razão, segundo Politzer, na história, uma história que é dialética, onde o erro tem sua contraface dialética – do abstrato justamente quanto mais se exige o concreto. Veja-se que a tentativa tardia da “metafísica do espírito” é essa consequência falsa dessa dialética histórica.

Quanto à “metafísica do espírito”, ela não pode ser senão uma imitação da metafísica da coisa. Ela não é possível senão porque se põe o espírito pela mesma *démarche* que a coisa. Se não, faz-se obra positiva: lógica ou psicologia concreta, mas não metafísica. E no melhor caso a metafísica do espírito será apenas uma tradução na linguagem do formalismo disso que se pensa do homem. Mas então por que esse disfarce? Se se apreendeu o concreto que não o deforma. E se se é abstrato, não se chegará jamais, devido ao emprego de todos os artifícios do mundo, para produzir a ilusão do concreto (ibidem, p. 88).

A mesma *démarche* que a coisa, que a ontologia tradicional, verifica-se na metafísica do espírito, quer dizer o realismo implica o formalismo disso que se pensa do homem – tendência escolástica modernista, que está altamente precipitada sobre a natureza do concreto e do sentido da vida humana – duas atitudes então nós temos que ter: o concreto conduzindo a visão metafísica não deformaria o concreto, mas por que então o formalismo sobre o homem? e se se é abstrato nunca chegar-se-á ao concreto. A moral formal, ou a moral abstrata, bem entendido, deve ser essa moral em nascimento que nunca nasce, ou nasce abstrata, de costas para o concreto, essa é a moral prevista por Politzer que Bergson estaria incumbido de realizar.

Quer dizer também que não se terá *jamais* esta moral bergsoniana que se espera desde tanto tempo! Pois se a metafísica não é mais já senão uma confissão da abstração, esse caráter poderá passar despercebido por seu autor. Mas a abstração retornará necessariamente à superfície no caso da moral, a ponto que ela se tornará manifesta para o autor mesmo. E se Bergson não deu ainda sua moral, não é para evitar acabar o “sistema”, mas porque ele deveu sentir que ele não poderia senão parafrasear a moral a mais tradicional: ocupação que deveu decepcioná-lo ele mesmo. Ele se recusou então a deixar terminar sobre um acordo tão banal seu melodrama do concreto. Não é que esta moral seja impossível. Pois do mesmo modo que Bergson se perguntou como ele precisaria disfarçar a psicologia abstrata para que ela parecesse concreta, fazer uma moral não significa para ele senão encontrar uma iluminação “concreta” para a moral tradicional. É difícil, mas é factível, sobretudo quando se possui, como o Sr. Bergson, a arte do arabesco. Mas se verá então quanto será fácil mostrar a abstração (ibidem, pp. 88-89).

Cabe desta maneira uma única atitude verdadeiramente “concreta”, segundo Politzer, ater-se de modo sempiterno à vida humana, tal é o problema vocabular que Politzer erige como questão insuperável para uma ontologia que queira ser humanista.

Quando não se é abstrato, quando se consente em se colocar em face do problema da vida humana, a vida em geral, devido ela ser uma maravilha de dinamismo, cessa de ser emocionante. Está-se então sobre o plano da vida concreta do homem, e “vida” não significa mais que vida humana e vida humana não significa mais que a vida concreta do homem (ibidem, p. 89).

Portanto não é a duração um objeto da filosofia humanista, não mesmo o principal, não mesmo o secundário – a metafísica histórica da coisa somente encontra seu paralelo, em uma forma superior pelo reconhecimento do próprio humano.

A duração ela mesma é indiferente a seu conteúdo real. Pode-se bem proclamar que cada um dos momentos da vida é único porque a vida *dura*, mas como a teoria da duração é formal, não se poderá senão recomendar o aprofundamento em geral, e como na teoria da liberdade, este aprofundamento poderá ser o aprofundamento de qualquer coisa. Dito de outro modo, ao deduzir da duração a unicidade da vida, você dará à vida humana a unicidade de uma coisa que dura, uma unicidade que não lhe vem de si mesma, mas da duração, uma unicidade que ela partilha com tudo isso que dura, portanto uma unicidade em geral. O ponto de vista propriamente humano desaparecerá de novo. Eis por que falar da duração, mostrar a maneira na qual a vida do homem “dura” – dizer em suma isso que a duração permite dela dizer, é uma coisa infinitamente distante que não poderá ser tomada em consideração senão uma vez o essencial esgotado – mas neste momento aqui, ter-se-o-á já esquecido. Tal é, com efeito, o paradoxo contínuo da abstração (ibidem, pp. 89-90).

A abstração está colocada sobre questões de que se finge haver uma urgência, que na verdade é falsa, e quando reaparecer a urgência esse repertório vai ser liquidado de fato, como causa da reação política, como justificativa encobridora do que está descoberto como a verdadeira urgência.

Ela [a abstração] funda, como em psicologia ou na teoria da liberdade, sobre a questão a menos urgente, sobre aquela que não poderá ser considerada senão quando se terá respondido à questão essencial. Mas a atitude que é requerida para responder a esta última nos conduz longe, ela nos transforma e, no momento onde se poderá retomar a primeira, ela estará já esquecida (ibidem, p. 90).

Se deve haver um programa concreto filosófico e psicológico científico, a orientação para a unicidade deve considerar em primeiro lugar a unicidade da vida humana, sua finitude, a morte; não se deve dar primazia ontológica à duração, ao homem pensado na duração, à liberdade metafísica, às questões de princípio tomadas como *a priori* do que é efetivamente um objeto *a posteriori*. Diz Politzer, que nos seja permitido fazer uma citação ainda um pouco mais longa:

Eis por que [por conta da inviabilidade programática ontológica da duração, da ontologia da coisa] dizer por exemplo que a vida é única por causa da duração ou dizer que a vida é única por causa da morte não implicam o mesmo programa. No primeiro caso, respeitar-se-á tudo indiferentemente por causa da duração e a emoção diante do único se dispersará sobre a unicidade dos momentos, quaisquer que eles sejam, da duração. Quanto mais se afundará na duração mais se distanciará do homem. Mas quando se trata da unicidade da vida ela mesma, quando não se trata mais de dosá-la delicadamente e de deixá-la fluir na duração como um líquido espesso, uma só coisa impressiona então e não deixa

mais nenhum lugar a outras constatações: *nada na ordem onde vive atualmente o homem é adaptado à unicidade de sua vida* (ibidem, p. 90).

São dois tipos de admiração frente à unicidade da vida, em um tudo que se passa na vida, mesmo eventos inumanos, são aceitáveis porque a bem dizer a duração tudo comporta. No outro caso, há um julgamento sobre a relação da unicidade da vida e a frequente desumanidade da ordem social.

Ele [o homem] está imerso em uma ordem social da qual a existência é ligada ao fato de que a maior parte da humanidade é tratada abstração feita da vida única de cada um de seus membros, esses últimos são assim confundidos todos juntos em uma massa que não é mais humana e que se manobra como a matéria; uma ordem que implica em cada instante a ruína irreparável e a destruição das vidas únicas, e isso não emociona mais que o derretimento da neve; uma ordem social onde o homem se defende da responsabilidade da morte de centenas de milhares de homens como se defende de ter quebrado um ladrilho. E ao lado desta ordem, e refletindo-a fielmente, um pensamento que ignora ou que sustém a abstração (ibidem, pp. 90-91).

Quer dizer que o autodispositivo metafísico da abstração vem da mesma consequência e tem a mesma consequência histórica de um mundo onde nada é adaptado à unicidade da vida do homem. Então, mais do que pensar, existem coisas urgentes a fazer – nesse ponto o não conformismo de Politzer se torna uma teoria da práxis, as constatações já não urgiam, urgiam as ações.

Mas o que importa sobretudo não são mesmo essas constatações, é o fato de que elas são inseparáveis da ação. *Pois uma vez que se assume verdadeiramente o ponto de vista humano, não são as coisas a dizer que emocionam, mas as coisas a fazer.* Sai-se precisamente da magia da abstração que crê que basta *dizer*. Percebe-se então que os problemas que concernem o homem não são postos em termos *de ideias* mas em termos *de instituições*; que *a solução não está sobre o plano das ideias, mas sobre o plano dos acontecimentos* (ibidem, p. 91).

O mesmo diagnóstico de que é preciso a disputa institucional, a disputa do que acontece, em primeiro lugar, aparece como a questão aqui desse modo posta, apareceu, de outro modo, nos textos sobre os fundamentos da psicologia vistos no nosso primeiro capítulo. A base da crítica da escolástica e da crítica dos fundamentos da psicologia depende dessa filosofia revolucionária de Politzer. O segundo capítulo termina dizendo, em resumo, essa sua filosofia:

E eis aqui a alma mesma da abstração: fazer questões de fato, questões de princípio, resolver por ideias isso que deve ser resolvido por atos, e pôr desde o início a equivalência entre a ideia e o ato: dar a solução de princípio para uma solução de fato. O que conduz então à conservação do estado presente; e os problemas humanos que contornam a vida concreta do homem da qual os quadros atuais são postos como invioláveis, são absorvidos pela vida interior ou confundidos com os problemas que põe a natureza (ibidem).

Não há equivalência filosófica entre atos e ideias, a prioridade é a ação sobre os problemas humanos, ou a revolução.

É porque ele confunde ele mesmo as soluções de princípio com as soluções de fatos, sem jamais adotar o simples ponto de vista humano, que Bergson está na abstração. E o é porque ele põe de fato, ele também, a eternidade do atual quadro social, como ele põe a eternidade da psicologia abstrata e da metafísica tradicional, porque ele pensa como se a revolução não existisse e como se ela não devesse jamais existir. Eis por que ele distribui os problemas que concernem o homem entre a psicologia e a biologia, sem jamais se deter no homem ele mesmo (ibidem, pp. 91-92).

O terceiro capítulo é uma revisão sobre o essencial em abstração; como é curto, precisou expressar o juízo definitivo sobre o sistema de Bergson, a reforma bergsoniana (que para Politzer significou antes uma reforma a ser feita do que uma que foi realmente feita). O que seria então uma reforma? Politzer começa dizendo o que ela deve ser. “Toda reforma filosófica aporta um certo número de verdades novas, mas determinadas. A reforma bergsoniana não aportou nenhuma verdade nova, nenhum conteúdo: ela imaginou um artifício que permitisse viver de um conteúdo que não é o seu” (ibidem, p. 93). O artifício é *reviver*, procedimento que dá base imaginária à abstração, sendo Bergson quase mágico no uso dele.

Tudo isso que o “sábio” bergsoniano quer é *reviver*, e é a isto que se reporta o ritual metafísico de Bergson. Reviver a consciência, reviver o movimento, reviver a vida em geral. Mas ele não diz nada de novo nem da consciência, nem do movimento, nem da vida: *reformatar* as ideias sobre a consciência, sobre o movimento e sobre a vida, não significa para Bergson senão esta animação precisamente e todas as críticas bergsonianas consistem em mostrar a necessidade desta animação e em pôr a superioridade do abstrato animado sobre o abstrato inanimado. A operação é puramente mágica: tão exterior e tão impotente quanto as operações mágicas. Pois animada ou inanimada, o abstrato continua abstrato, e é porque não se percebe que é o abstrato mesmo que é preciso atacar e que é o conteúdo mesmo disso que foi dito que é preciso mudar,

que se tem recorrido, como na magia, a uma operação exterior (ibidem, pp. 93-94).

A teoria então é simbólica, o individual está na qualidade, ela se reporta a “todos feitos”, ignora o indivíduo contraindo em qualidade o individual, símbolo intuicionista da reforma que não foi feita. “A psicologia bergsoniana não é uma psicologia concreta, mas uma psicologia abstrata que sonha com o concreto, e toda reforma bergsoniana em geral não é senão o sonho do progresso do qual ele não quer se deslocar” (ibidem, p. 94). Sobre por que sua reforma não deu certo, Politzer está dizendo que ela deixa mesmo de ser um conhecimento, pois Bergson tentou ter mais, raciocinando que os conhecimentos da psicologia clássica não representam toda a verdade, e que “a verdade mesma é *mais*”, e que, sem ser comprometida, basta restituir a teoria desses conhecimentos do concreto animado:

Porque Bergson não colocou a reforma na destruição de certas ideias falsas e na aquisição de conhecimentos novos, ele é obrigado a dizer, não que os “conhecimentos” são falsos, mas que eles não representam toda a verdade, e que a verdade mesma é *mais*, mas de uma maneira tal que o sentido fundamental desses conhecimentos não seja comprometido por isso e que a reforma possa consistir pura e simplesmente em *restituir* a esses conhecimentos isso do que eles não representam senão a “película superficial”. É preciso portanto um artifício permitindo transformar os conhecimentos dados em películas. E este artifício é de novo *a animação na duração* (ibidem, p. 94).

O sentido fundamental dos conhecimentos para Bergson tem que ser mantido, devendo esses conhecimentos ser restituídos de profundidade, mas o aprofundamento é a animação na duração, conhecimento formal “superior”.

Esta operação comporta uma dupla vantagem. Ao apresentar o abstrato animado, parecer-se-ia dar mais do que o abstrato puro e simples, mas por outro lado, esse “mais” não é nem a negação da abstração, sem sua substituição por outra coisa, mas precisamente a abstração mais a animação. Existe então um “conhecimento superior”. Ele é mais do que o simples conhecimento, mas ao mesmo tempo outra coisa, pois a animação não é um conhecimento, mas precisamente a animação. E Sr. Bergson pode graças a este artifício, ir do abstrato inanimado ao abstrato animado e retornar, sem ser obrigado a tocar na abstração mesma. É para fundar de direito esse procedimento que o Sr. Bergson inventou esta falsa história que não é senão a sua em “escritura de espelho” e de cujo o herói é a inteligência (ibidem, p. 95).



Eis a vantagem de se colocar mais do que o conhecimento, assim se introduz o debate da inteligência com a intuição, na “escrita de espelho” – dificilmente um leitor de Bergson compreende essa síntese, Politzer a compreendeu e a questionou. Mas como explicar que o animado chegou a perder a animação? Pela mesma estratégia. “Invertendo então a ordem que o pensamento seguiu efetivamente, quer dizer esquecendo todos os procedimentos dos quais se serviu para obter a animação, explicar-se-á a passagem do animado ao inanimado ao se atribuir o contrário desses procedimentos à inteligência” (ibidem). Ele chega aos dados da inteligência, como crítica da inteligência. Poderia parecer interessante essa reversão, mas esse é o mesmo círculo vicioso descrito acima. “Breve, Bergson demanda à Inteligência que refaça em sentido inverso o trabalho de sua própria filosofia, e, a partir desse momento, os dados ‘todos feitos’ dos quais ele partiu lhe aparecem como os produtos da inteligência que divisa/divide e que parcela” (ibidem). Veja-se qual é exatamente a função do conceito de inteligência em Bergson: “Os conhecimentos determinados dos quais Bergson partiu sendo assim transformados em ‘deformações’, a reforma consistirá em restituir às coisas isso que a inteligência lhes roubou [...]” (ibidem, pp. 95-96). Tudo vira questão de restituir, sendo a reforma essa falsa tomada de conhecimento da função da inteligência e da intuição, de um novo circuito; “... o sábio bergsoniano percorrerá o mundo para recolher as queixas e satisfazer os queixosos” (ibidem, p. 96). Que se olhe o círculo vicioso da dialética de Bergson:

Que faz, com efeito, o sábio bergsoniano? Conforme o ritual prescrito por Sr. Bergson, ele se “dilata” e se afunda na duração. Mas, infelizmente, ele se dilata um pouco demasiado. Pois a duração sendo o essencial, ele será sensível a tudo isso que dura, ele será todo emotivo, e como as coisas emotivas “duram” tanto como aquelas que não o são, ele será insensível e sem emoção, pois ele não se emociona das coisas senão porque elas duram (ibidem).

Há uma queda repentina das emoções. O círculo poderia ser vivido como o viveria um sábio, mas as emoções verdadeiras não têm mesmo esse caráter. Bergson falsamente se exige demais e demais de quem quer acompanhar a sua sabedoria. Sendo que há uma guerra pela frente, a qual sua filosofia integradora da maneira falsa da totalidade do que “dura” responde muito embora. Politzer diz sobre esse cenário bergsoniano e o contexto:

Aqui reside, com efeito, o caráter formal da “sabedoria” bergsoniana. Confundir-se com toda a vida, vibrar com toda a vida, é ficar de fato frio e indiferente em face dela: as emoções verdadeiras caem em meio a sensibilidade universal. Um pogrome está na duração tão bem como

uma revolução: buscando distinguir os momentos da duração com sua coloração individual, admirando o dinamismo do encavalamento de seus momentos, esquecer-se-á precisamente que há de um lado um pogrome e de outro uma revolução (ibidem).

Há “mentira” em Bergson. Sua reforma não existiu, segundo Politzer. Há gesticulação em Bergson, segundo Politzer. Ele não dá conta da relatividade de seu discurso, segundo Politzer. Ele pretende ir mais longe que os relativismos, mas não consegue, de acordo com Politzer. Sua ambição não tem correspondência com a importância real da sua filosofia, de acordo com Politzer.

O bergsonismo está, ademais, pleno de pretensões que são grandes, mas que não são senão aquelas dos pequenos: desde o *Ensaio*, Sr. Bergson não faz senão morder de Kant, porque Kant pôs o problema do tempo em grandes termos, enquanto que o Sr. Bergson, declarando-se mais ambicioso o é de fato menos. Leiam *Matéria e Memória* e a *Evolução criadora*: Sr. Bergson legifera sobre todos os problemas e sobre todos os filósofos. Mas ele não se apercebe que não há aqui um verdadeiro julgamento: sente-se sempre atrás das preocupações do Sr. Bergson a teoria ou a espera de um pequeno contemporâneo. Eu mesmo não falo da exatidão das interpretações bergsonianas, da convencionalidade da ideia que ele se faz por exemplo de Kant: basta ver que todas essas revisões consistem no passeio de uma medíocre sensibilidade e de ideias mesquinhas através da história da filosofia. Aliás, Bergson não vê tampouco que não há aqui senão um exercício puramente formal, um hábito, um *gênero*. Nós temos as mesmas revisões, a mesma prestidigitação com os nomes e os sistemas em todas as lições de agregação, em todas as teses, em todos os cursos de filosofia (ibidem, p. 97).

Bergson colonizou provisoriamente a escola francesa, como crítico de Kant. Mas, não fazendo crítica real, tudo para Bergson é então questão de fineza e de corrigir mal-entendidos. E ele tem fé no seu estilo.

Há também a fé de Sr. Bergson no seu estilo. Ele o faz uma parte integrante do método em psicologia e em metafísica. À coisa não falta o cômico: Sr. Bergson se fez um grande estilo tal como podiam imaginá-lo-se os Srs. Lachelier e Darlu, tanto como ele fez uma grande filosofia segundo a intenção dos Srs. Le Roy, Chevalier e seus semelhantes (ibidem, p. 98).

A conclusão da demonstração é, portanto, que: “Ao fazer mesmo abstração de seu conteúdo, o bergsonismo está abaixo do nível dos grandes filósofos: ele põe os problemas

em termos muito pequenos para que as soluções possam ser grandes” (ibidem). O terceiro capítulo está tratado.

“A verdadeira figura do ‘sábio’” é o quarto capítulo, uma denúncia para a história das ações de Bergson. Antes de qualquer questão que fosse sobre essas ações e sobre seu caráter patriótico, convém explicar que o patriotismo nos fins da primeira grande guerra ia a despeito da vida da juventude (embebecida de água ardente) que se perdia no front de guerra. É por esses que perderam a vida e pela vida humana que fala Politzer. O teor do texto é, agora, inteiramente outro e seu significado é muito mais importante no momento em que se vê a aplicação da filosofia de Bergson, pelo próprio Bergson, no contexto – tratava-se para a burguesia de projetar pessoalmente Bergson para uma tarefa específica, veremos qual.

Agora que é bem evidente que o bergsonismo não é de um extremo a outro senão uma promessa não cumprida; que Sr. Bergson, em lugar de *fazer* o que quer que seja, afogou continuamente o essencial na fraseologia pomposa de suas *intenções*, convém mostrar isso que se esconde na realidade na elegante caixa do prestidigitador (ibidem, p. 99).

Está em jogo o sentido específico do retorno do idealismo na França. É bem isso que Politzer principia a explicar no começo desse argumento bem inesperado, quando se consideram os outros capítulos.

O bergsonismo foi produzido por esse movimento do século XIX que representa, em face do aperfeiçoamento definitivo do materialismo, o retorno ofensivo do idealismo: à maneira de todos os vermes/versos (les vers) da filosofia oficial, é no queijo idealista que Sr. Bergson quis cavar para si uma caverna. Esplêndido sentido das realidades em um filósofo “comparável aos maiores”! (ibidem).

O retorno do idealismo é qualificado “ofensivo”, a motivação de qualificá-lo assim é explícita.

Com o materialismo dialético, a filosofia tinha chegado ao giro (au tournant) mais importante de sua história. A ciência não tinha mais necessidade dos filósofos, tratava-se agora de se ocupar do homem. Mas o idealismo tinha vivido sob todas suas formas: no fundo da diferença das teses apareceu claramente a identidade da atitude; sobre o encavalamento dos diálogos e dos monólogos filosóficos, as realidades simples e materiais das quais eles representavam os disfarces. A Ilusão secular, que somente buscava resolver pela lógica

os problemas postos em termos de instituições para [afinal] não os resolver, ia ceder seu lugar a uma distribuição razoável dos problemas entre a razão e a ação. E como são justamente os problemas filosóficos que exigiam a solução pela ação, toda a filosofia clássica ia desaparecer, e a revolução apareceu subitamente como a última palavra da filosofia (ibidem, pp. 99-100).

Bem entendido, há uma falsificação a mais da própria falsidade da divisão entre razão e ação – e, bem entendido, há uma dialética estrutural dessa divisão. Isso é clássico. O que importa explicar nesse momento é essa anterior dialética que pôs o materialismo avante e como problema maior de uma racionalidade falsa como é essa desse idealismo reacionário e retornante. A revolução era a consequência natural da dialética anterior.

Era este um desenvolvimento natural e contínuo. A filosofia terminou na revolução, como a ciência terminara bem antes no mecanicismo. É a partir de Hegel que procede Marx, como Hegel procede a partir de Kant. Se não houvesse sido questão senão de verdade nada teria parecido mais natural. – Somente Marx tinha denunciado o pacto que dava aos filósofos o céu em troca da terra, a lógica em troca do homem, os princípios em troca das instituições, pois é ele justamente que revelou o segredo da prestidigitação milenar (ibidem, p. 100).

O desenvolvimento é também clássico, havia o em si, depois, em Kant o para si, depois em Hegel o em si para si, e em Marx o em si para si em si. Esse era o modo como a filosofia se tornava efetiva, mas seu fim foi falsificado, atrasou por uma estratégia de críticos reacionários; estiveram todos sob o impacto da acusação de prestidigitação.

Mas porque a filosofia não era senão uma prestidigitação, o fim da prestidigitação apareceu muito naturalmente como o fim da filosofia: voltou-se então, como se sabe, contra Hegel, declarando-o responsável da decadência da filosofia, no momento mesmo em que, graças ao materialismo dialético, a filosofia ia se tornar pela primeira vez verdadeiramente *humana* e verdadeiramente *universal*. Era preciso portanto refazer absolutamente esta “evolução”: eis por que, lamentando-se sobre o *epigonismo*, o sinistro Otto Liebmann, filósofo e poeta de circunstância, proclama o “retorno a Kant” a partir de quem começa o “deplorável desvio” (ibidem, pp. 100-101).

Kant tem essa centralidade, vimos mesmo no começo desta tese. Mas o epigonismo questionado por Liebmann é antes uma consequência dessa mesma centralidade, retornar simplesmente era reacionário. Vê-se por quê.

O retorno a Kant, cuja necessidade foi proclamada em nome da razão, da ciência e da prudência, não era senão a expressão da reação universal. Tratava-se de impedir a filosofia de seguir os traços de Marx: a burguesia havia chamado à ordem os filósofos. Ela lhes tinha significado que lhes era proibido passar, não os limites da razão, mas aqueles da ordem burguesa. – O “retorno a Kant” não representa senão uma medida provisória de segurança: seu papel histórico foi de constituir uma primeira linha de defesa atrás da qual devia se reformar todo o exército negro do idealismo. E embora os professores, sempre sinceros e sempre cúmplices, desenterrassem as relíquias kantianas e não desejassem senão a beatitude na crítica das ciências, os rancores metafísicos que se foram acumulando desde o século XVIII, preparavam uma vingança mais estrepitosa (ibidem, p. 101).

O uso de Kant tinha esse caráter de uma estratégia reacionária de retomada atualizada do idealismo, e não do pensamento objetivo da crítica da razão, que no passo a mais de Bergson precisou reaparecer sobre as cabeças da forma dogmática.

A religião, a moral, os valores burgueses e, em geral, o idealismo tinham sofrido muito; eles estavam postos a nu em sua luta contra o materialismo, e sua força de engano havia consideravelmente diminuído: eles foram em princípio desacreditados como nunca. Mas a burguesia tinha por toda parte vencido ou afogado os movimentos revolucionários, e ela adquiriu uma insolência nova. – Havia nela, e em todos os seus aliados, uma formidável necessidade de ataque e de vingança: não é o vegetarianismo neokantiano ou o neopositivista que podia satisfazer um tal apetite. O pudor kantiano não fazia senão agastar as vítimas do materialismo. Eles sonhavam com a renascença da metafísica sem pudor, da desapareção disso que regula ainda, se pode que isso seja, o débito torrencial das especulações metafísicas; eles queriam a ressurreição da alegria cristã e dos velhos bacanais espiritualistas. É dessa missa negra que Sr. Bergson quis ser o oficiante (ibidem, pp. 101-102).

Eis o caráter do retorno ao idealismo/espiritualismo e sua situação histórica objetiva, eis o papel de Bergson.

Mas não se inventa duas vezes o espiritualismo, e no momento em que Bergson apareceu, ele estava inventado desde muito tempo. Não se inventa tampouco uma filosofia abstrata nova, justo depois da morte da abstração, e no momento em que Bergson aparece, o materialismo vinha de matar a abstração. “Uma filosofia nova” era portanto impossível. Ela era também inútil. O velho idealismo tinha feito suas provas. – Inútil era também uma filosofia francamente e abertamente reacionária. Pois não se tratava de se reconhecer entre amigos, pois que se conhecessem desde séculos, mas se tratava de reaparecer brilhantemente nas cabeças e nos corações (ibidem, p. 102).

Continuando com o diagnóstico histórico, Politzer diz que:

O século XIX havia mostrado à burguesia o abismo onde ela seria precipitada pelo século XX. Ela compreendeu muito bem que não se tratava de princípios para desnudar uma filosofia que come o pedaço [de outras], quer dizer uma filosofia francamente reacionária. O que era preciso à burguesia em matéria de filosofia era uma invenção como o “socialismo de Estado”: uma filosofia que atraia a velhas armadilhas em nome de esperanças novas (ibidem).

Para esse diagnóstico, havia então uma reação conjugada de vários setores institucionais da época; reação que se apresentou em alguns momentos estratégicos.

O que era necessário era refazer a partição do velho cerimonial de sedução. Era preciso inventar um novo farisaísmo que substitui, servindo sempre o mesmo jugo, aquele, muito bem conhecido, dos padres; uma nova chantagem que substitui a chantagem milenar do cadáver do Cristo (ibidem, pp. 102-103).

Colocando-se do lado do materialismo, Politzer explica o que ele foi, desde o século XVIII, pois para ele havia um encadeamento entre a Revolução francesa e a Revolução do proletariado – sabe-se que historicamente a burguesia traiu o proletariado, mas seu resto efetivo sempre foi o materialismo, há um desenvolvimento do materialismo no materialismo dialético, uma luta contrária a ele, etc.

O materialismo havia lutado desde o século XVIII contra todo o sistema ideológico e sentimental destinado a desviar a maioria dos homens de tudo isso que é real, a fim de que a minoria possa se aproveitar tanto do real quanto daqueles que se alienam dele. Engendrado pela vontade de voltar-se a isso que é e de viver, ele revelou no homem a vontade do concreto e da vida. Esta vontade não recebe a organização da qual ela tem necessidade para se realizar senão do materialismo dialético; ela era já assaz poderosa contudo para fazer recuar um pouco a forma clássica da chantagem paradisíaca (ibidem, p. 103).

Então, eis o papel de Bergson, que outros filósofos burgueses não puderam realizar, havia uma estratégia para a reconsolidação da burguesia e uma tática para que se morresse a juventude. “*O que era preciso então à burguesia era uma chantagem em nome do concreto e da vida. Sua tática natural devia consistir em se servir da vontade de viver para conduzir as pessoas à morte*” (ibidem). Bergson era o mais útil, tinha tratado da vida, do concreto, etc., no melhor momento para se lhe dar uma dignidade especial.

Os filósofos burgueses se apoderam então da vida para transformá-la em tema. Entretanto Nietzsche perdeu a boa ocasião. Embora profundamente idealista, ele errou em dar à vida um sentido ainda humano. No fundo ele divertia a burguesia, mas sua doutrina não era esse meio de sedução popular de que ela tinha necessidade. Quanto a Guyau, ele era tão besta e havia um contraste tão grande entre a pobreza de seu temperamento e a vida, que valia mais para todo mundo não fazer dele muito caso. Não, era preciso uma filosofia que se adapte exatamente, e sem empafiar como Nietzsche, ao cinismo da burguesia. Como Bismarck fabricou o “socialismo de Estado” era preciso fabricar *lege artis* um “concreto de Estado” e uma “vida de Estado”. E é isso que realizou perfeitamente o Sr. Bergson. “Menos célebre que Nietzsche, diz ele, Guyau sustentou antes do filósofo alemão, em termos mais mensurados e sob uma forma mais aceitável, que o ideal moral deve ser buscado na mais alta extensão possível da vida” (La Philosophie, p. 18). [#] E isto nos revela o que ele pensa de si mesmo (ibidem, pp. 103-104).

A tarefa era, portanto, segundo Politzer, baixa, e em substituição da tarefa tradicional da igreja.

Tratava-se no fundo de cumprir uma tarefa tão baixa, que os padres eles mesmos dela seriam incapazes. Mais exatamente, um desses cães de circo vestidos e pomposos que são os intelectuais burgueses podia só responder ao apelo desse cinismo que buscava seu valete. Esse foi Sr. Bergson. Ele se encarregou de pintar em concreto e em vida as batinas dos curas e as sobrecasacas dos ministros, ele se encarregou de fabricar uma máscara moderna para a fraude clássica. Ele se encarregou de fazer dos reacionários os mais sombrios, os campeões autênticos do concreto e da vida. Ele não fala do vale de lágrimas, mas ele fala das necessidades da ação; ele não fala de fugir do mundo, mas de nos voltarmos às exigências da vida para nos reapreendermos “como uma pura energia criadora”; ele não fala do Espírito Santo, mas ele fala do sopro da vida; não clama sobre o menino Jesus, mas ele se pasma diante do germe da vida; ele não fala da graça, mas ele fala da intuição. Ele encontrou uma folha da vinha para a nudez de seus aliados (ibidem, p. 104).

“Era preciso somente *ter o ar* de dar a vida ao dar a morte”. A precisão era generalizada na ordem da metafísica: “E eis por que em metafísica por exemplo, Bergson se agita repetindo *vocês irão ver isso que vocês irão ver*, para dar somente à velha metafísica o tempo de se preparar”. Foi necessário um ritual. “Eis por que o Sr. Bergson não deu senão o *ritual do concreto e da vida*, a partilha de um conjunto de cerimônias simbólicas” (ibidem, p. 105). Nietzsche não foi suficientemente útil, aparecia louco. “E é isso de que se precisava. A burguesia não sabia o que fazer desse terrível Nietzsche que, com gritos de guerra espantosos, simplesmente lhe tirara o bigode. Era preciso satisfazer uma necessidade mais urgente: elevar ao nível de filósofo universal o farisaísmo muito

particular ao qual estão restringidos os governos burgueses. E é isso que fez o Sr. Bergson” (ibidem). Bergson, portanto, não deu uma filosofia, era somente a ocasião apropriada de dizer o ritual da vida e da morte. Esse fez a fama de Bergson, de novo, e em último momento.

Para entendermos o que fez Bergson, Politzer levanta o quadro histórico maior da traição burguesa ao proletariado, e mostra secundariamente quais eram os procedimentos políticos da classe dominante.

O governo feudal vem de Deus. Seu farisaísmo é de ordem religiosa: Deus se encarregou ele mesmo de enganar o povo, ele basta em enganar Deus, e o governo se explica com os padres. Os governos burgueses são eleitos pelo povo. É preciso atuar aqui uma comédia sobre temas populares, sobre a igualdade, a fraternidade, a liberdade, sobre o trabalho e a justiça. – O que é preciso fazer aqui é desviar a atenção e a emoção das *coisas* até os *temas*. E eis por que os governos burgueses são constantemente obrigados a organizar bacanais históricos em torno de *temas*. Eu vi chorar o prefeito do Sena, enquadrado da polícia, sobre as vítimas da catástrofe de Vincennes. [#] É esse farisaísmo que precisaria fundar em direito, é esta hipocrisia que precisaria magnificar em nome do eterno. Precisaria dar à burguesia a suprema justificação da comédia cotidiana que ela é forçada a atuar: seria preciso disfarçar toda a indiferença, todo o cinismo e toda crueldade dos oportunistas de um regime sob o jogo histórico da emoção. E é isso que fez o Sr. Bergson (POLITZER, 2013).

Bergson deveu pôr mãos à obra da guerra, vê-se tudo de criticável na sua postura e na sua filosofia enfim aplicada à realidade, a distância do simbólico e do real provoca o curto circuito da atitude do filósofo francês mais importante desde Descartes.

Se ele se contentasse em transpor simplesmente nas altas esferas da filosofia a comédia cotidiana da burguesia, se ele pudesse deixar a outros o cuidado de utilizar suas fórmulas como elas devem ser, poder-se-ia ainda afetar de não ver o verdadeiro caráter da empresa de Sr. Bergson. Pois nós teríamos tido diante de nós somente as grandes fórmulas simbólicas planando, pelo menos à primeira vista, muito alto acima de seu sentido verdadeiro. Mas a guerra sobreveio e Sr. Bergson deveu se executar. Ele deveu conduzir o símbolo à coisa que ele simboliza, ele deveu dar abertamente e diretamente a suas fórmulas seu sentido verdadeiro. Ele deveu se pôr concretamente à necessidade de “santificação”, ele deveu marchar ele mesmo, e no grande dia, sua sinistra indústria. – O “grande gênio filosófico” devia repetir a lição inculcada na opinião pela imprensa do governo. “O mais fino e o mais sutil dos psicólogos de todos os tempos” tornou-se um fantoche do qual o estado maior mexia as cordinhas (POLITZER, 2013).



“E o Sr. Bergson marchou. Ele marchou pomposamente e histericamente ao torcer as mãos e com voz trêmula” (POLITZER, 2013).

*“Senhores, diz ele...*

O que Bergson disse à imprensa é de caráter histórico-jornalístico. Portanto, peço ao leitor que termine sua leitura a partir da página 404 desta tese, no Anexo I, a despeito do tom bem diverso desse trecho do texto de Politzer.

*“O traidor está morto, vivam os traidores”* (POLITZER, 2013).

E Nizan disse em *Les Chiens de garde*, num sentido aproximado de “Arouet”: “La guerre devenue Idée, l’objet guerre disparaît. La guerre ne fut point cette série de combats, d’incendies, cet entassement de morts répugnantes, de jours d’ennui et d’assassinats, ces vagues de gaz, ces couteaux des nettoyeurs de tranchées, cette vermine et cette crasse humaines que les combattants connurent, mais la lutte du Droit contre la Force, mais la bataille de Descartes contre Machiavel, de M. Bergson contre la machine allemande. Non point un jeu sanglant au profit des fabricants d’armes mais une croisade philosophique, mais une bataille d’esprits” (NIZAN, p. 72).

### Terceiro capítulo – A hipótese do inconsciente

Tratará da leitura, na *Crítica dos fundamentos da psicologia*, da obra de Freud e da associação desse autor à psicologia clássica, a despeito dos avanços que Politzer identifica na *Interpretação dos sonhos*, com a remontagem que Politzer faz do quadro da psicologia de sua época e com a mostraçãõ de como surge e como ele trabalha com sua perspectiva da ciência psicológica e de sua “orientação” crítica e propositiva.

Há muitas ressalvas que se podem fazer a essa nossa perspectiva, que partiu do projeto de pesquisa; sob o paradoxo-guia de nossa questão mais geral, posta neste capítulo, (da individualidade-convencionalidade) há contradições bem mais palpáveis na própria doxografia freudiana, que trata materialmente de proposições sobre a natureza do sonho (desde a antiguidade) e é preciso admitir que Freud de modo algum se apressa em concluir sobre o sonho, seu sentido e sua forma. Há uma ‘neurologia histórica’ ou uma ‘gramática’ sobre o sonho. Há a questão da descrição, continuidade ou associação das “representações” oníricas. Em Freud, encontra-se um núcleo temático plenamente desenvolvido, e, sim, baseado na Ciência Natural; trata-se, na primeira parte de *A interpretação dos sonhos*, de alongadas citações doxográficas sobre o tema – o que a “heterogeneidade qualitativa” de Bergson cobre pelo alto, Freud encara, o conteúdo da experiência vivida do sonho, sua forma, e em geral sua medicina. A doxografia, pelo menos, já atinge um objeto dialético, sobre o sonho e sobre o inconsciente, inaudito para essa pesquisa, ou nela mesma, para aqueles que se arriscam a tratá-la, mais ainda tratar da obra como um todo. Tomamos como tarefa a revisão contrapontística mínima de *A interpretação dos sonhos* – a *Traumdeutung* na relação com a obra de Politzer. Essa confrontação deve ser feita com o texto de Freud, por assim dizer, *in off*, tendo como foco a revisão da *Crítica dos fundamentos da psicologia*.

Para que possamos nos ater no argumento de Politzer dessa obra, um pouco na contramão do que acabamos de dizer, é preciso ao menos ter uma proposição das proposições conclusivas de Freud sobre a sua técnica de interpretação. Então veja-se:

A psicanálise das neuroses usa da forma mais abundante duas proposições: o domínio sobre o curso de representação, com o cancelamento das representações conscientes de meta, passa para as representações escondidas de meta e as associações superficiais são apenas um substituto de deslocamento para associações suprimidas mais profundas. Sim, ela eleva as duas proposições a pilares de sua técnica (*Traumdeutung*, p. 536-537. 1 FREUD, S. (1900) Die

Traumdeutung. In: Gesammelte Werke, II/III. Frankfurt: S. Fischer, 1976 *apud* GABBI JÚNIOR, *inédito*).

Não sabemos se a técnica é a mesma para a interpretação dos sonhos e das neuroses; ao definir o inconsciente, Freud associa geralmente as duas técnicas, após quando desenvolve a interpretação dos sonhos. Mas representações de meta distinguidas em conscientes e inconscientes reafirmam a tese do inconsciente como dobra de que se perde o ponto de fecho da atividade psíquica; para Politzer esse ponto não se perde dentro de um psiquismo, antes o expressa na atividade de determinação de montagens que necessariamente abrem para a significação, mesmo que a significação coloque o psiquismo abaixo do ideal do eu. O deslocamento e a condensação oníricas podem ser somente homogêneas ao eu – no seu dinamismo relativo a si, não podem aparecer de outro modo senão como cena, ou, se não aparecem, não estarão em si, são relativos ao mesmo fenômeno a qual o eu é, tal como se pensa sem ser intuível como coisa, e sua autorepresentação é relativa e concebida no/pelo mesmo eu, sendo coextensivo seu sentido ao sentido dessa mesma subjetividade. Então vejamos.

É na *Crítica dos fundamentos da psicologia* que Politzer obtém a forma positiva da psicologia, que serve de base às outras múltiplas considerações de caráter negativo que vimos acima nos outros capítulos. Apesar de nesta obra o autor ser também basicamente negativo quanto às teses das novas tendências da ciência psicológica, aqui se encontra a pedra fundamental que servirá de critério dos seus outros desenvolvimentos que vimos nos outros capítulos.

O trabalho não é uma exposição dogmática da psicanálise, mas uma reflexão a partir de uma perspectiva que supõe da parte do leitor conhecimento da psicanálise e que se desenvolve a partir do que interessa sua perspectiva dela – assim a sexualidade não é um aspecto que se trata muito nessa obra. A exatidão do que é argumentado em relação à psicanálise só pode ser verificável por um esforço de “reflexão pessoal” da parte do leitor assim já munido; Politzer não quer poupar o seu leitor. Ele omite tudo “o que não é posição e desenvolvimento das ideias em si” (POLITZER, 1998, p. 33). Criticar a consideração de fatos psicológicos como coisas, como vimos acima é um procedimento contínuo na obra de Politzer; essa censura reaparece aqui: ele diz brevemente que, logo, não se estenderá sobre o significado desta censura, o que faria compará-la com o critério de Bergson, por exemplo, e com o critério do “concreto” afinal. A palavra tem muitos usos, e Politzer não pretende analisá-los. O mesmo ocorre com o termo “fatos

psicológicos” e a “introspecção”. A ideia de “drama” não é eternizada. As construções teóricas de Freud são geradas por fatos concretos tal como a abstração permitiu fazê-las, mas não há sobre cada uma dessas construções uma descrição explanativa no caminho inverso. Mais vezes evitar-se-ão explicações. Os desenvolvimentos serão achados por quem fizer o esforço de reflexão pessoal, diz Politzer. Mas, de fato, esse seria apenas o tomo I dos *Matériaux*; então esses são uns dos escritos preliminares ao projetado e não realizado *Essai critique sur les fondements de la psychologie*. Os *Matériaux* mesmos ficaram incompletos. “Se, por exemplo, não desenvolvemos a ideia de significação e a de drama até o ponto em que sua dualidade, um pouco embaraçosa no presente escrito, cedesse lugar a uma concepção clara das suas relações, é porque os elementos desse desenvolvimento pertencem já ao tomo II dos *Matériaux*, o qual tratará da *Gestalttheorie*. Pela mesma razão, não aprofundamos a ideia de forma, embora nos sirvamos dela algumas vezes” (ibidem, p. 34), etc.

A novidade da abordagem fica assim patente, para Politzer, quando ele tem em vista a literatura psicológica francesa. Se se trata de expor a psicanálise em termos de Gestalt e behavior, Politzer diz que não tinha nada ainda muito claro nesse sentido; e preferia explicar com clareza nos outros escritos que viriam sua posição sobre a *Gestalttheorie* e o behaviorismo.

Como a novidade de Politzer, segundo ele mesmo, é a sua orientação, as fórmulas podem não estar adequadas, e os escritos talvez não sejam inteiramente “originais”. Para ele, “trata-se essencialmente de apresentar os problemas de tal maneira que a discussão, sem nunca poder voltar a essa psicologia que não deve mais existir senão para o historiador, possa partir de uma nova base e seguir um plano renovado” (ibidem, p. 35), assim ele enuncia a sua orientação no seu Preâmbulo.

O texto da Introdução começa pela questão mais geral sobre que existência as ciências têm, uma discussão que Politzer sempre fez. Repetidamente vamos encontrar essa discussão mais geral sobre as ciências quando se tratar de verificar a fundamentação da psicologia; o caso dela merece uma confrontação das suas etapas históricas em cinquenta anos de existência, no sentido de mostrar quão desgastante foi o seu processamento histórico, para que atualmente pudesse-se dizer que ela estava combatida. Sendo que a “filosofia da ciência” e as ciências mesmas devem dar conta do fato moderno da extinção e da criação de novas ciências, mostram-se constantemente resistências em constatar a falência de uma ciência e em admitir novas criações teóricas. É também esse precisamente o caso da psicologia no início do século XX (Cf. ibidem, p. 37). Essa

falência da psicologia precisamente é o fato contemporâneo a Politzer. E ele quer dizer aos psicólogos que sua ciência não se constituiu nos cinquenta anos em nenhuma forma senão desse modo muito conhecido da psicologia oficial, mas que sua tentativa de reconstituição estava sendo a sua dissolução, bem entendido, o que houve, de fato, eram expectativas constantemente frustradas, pesquisas perdidas, apostas no futuro sem fundamento, pactos do que são os campos da psicologia, sem entretanto unanimidade, falsa postura justificadora da sua posição científica, que, entretanto, conjunturalmente, permitia abrigá-los em uma forma cientificamente falsa perante à sociedade (Cf. *ibidem*). A psicologia oficial apesar do seu espírito científico, de suas técnicas que emulam cientificidade, não chegou a resultados concretos (Cf. *ibidem*, pp. 37-38). A psicologia é uma promessa que se abrigou ideologicamente na cultura científica europeia (*ibidem*, p. 38). A história de cinquenta anos da psicologia se explica pela sua criação histórica, pelo seu cotidiano oficial, pela sua expectativa de novos objetos e novas fundamentações, pela sua dissolução de seu objeto fundamental abstrato, pela sua necessidade de encontrar a sua verdade própria com expectativas que se direcionam a todos os lados, e pela sua crítica, que não havia encontrado o termo (Cf. *ibidem*). A história é mais ou menos essa descrita nessa Introdução da obra de Politzer: o máximo atingido foi a introdução da metodologia, ou a possibilidade de manutenção de um objeto já velho e falseado, ou seu máximo foram as descobertas objetivas, contudo com déficits de objetividade, ou o retorno à introspecção, ou a descoberta dos objetos do organismo humano de abordagens originais, etc. (Cf. *ibidem*). A psicologia espera resultados de todos os lados, a cada vez que surge uma novidade. O psicólogo também sabe a que se opor, e tem seu método e seu objeto (sempre novos) (Cf. *ibidem*, pp. 38-39). Havia uma impotência do método científico que estava nas mãos dos psicólogos, eles, por um fracasso objetivo de sua ciência, deixavam que reentrassem as ciências arcaicas no seu contexto, reentrasse a escolástica, bem entendido (*ibidem*, p. 39). Essa é a verdadeira concomitância da psicologia à metafísica, a despeito das formas históricas da psicologia; muito próximas em um sentido humilhante aos psicólogos e, não como eles desejaram, no sentido da superação da metafísica pela psicologia. Veja-se.

Isso explica o fato, hoje reconhecido, de que todas as psicologias “científicas” que se sucederam desde Wundt não passam de disfarces da psicologia clássica [*elas são a psicologia clássica ainda, autor*]. A diversidade de tendências só representa os sucessivos renascimentos dessa ilusão que consiste em crer que a ciência pode salvar a escolástica. Pois, em todos os fatos, fisiológicos ou biológicos, de que se apossaram,

os psicólogos só procuraram isso. É também o que explica a impotência do método científico nas mãos dos psicólogos (ibidem).

Ainda que se haviam de desenvolver todas as ciências, o encontro moderno do método para elas já havia sido favorável a cada um dos desenvolvimentos de ciências particulares; mas, no caso da psicologia, bastou avançar-se (em relação à psicologia da alma) um passo, para que o conjunto se apresentasse tão disforme que podia ser constatada uma fragilidade total da inserção de uma metodologia em psicologia e se manifestasse o seu apego particular à metodologia tradicional de análise nocional da metafísica. A tentativa “numérico-quantitativa” da psicologia tampouco obteve sucesso, antes representou outra das humilhações das pesquisas em psicologia, último extrato científico desse ponto de vista “numérico-quantitativo”. Então, há dois critérios de que a psicologia tenta dar conta sem sucesso científico real, o uso da matemática e a metodologia experimental – tanto falham que o psicólogo tem que se tornar mesmo um “estúpido (ibidem). A originalidade quantitativa cabe à matemática, como a originalidade experimental cabe ao físico, e há seriedade na fisiologia. Mas há queda gradativa do espírito científico. “Entenda-se: os psicólogos são tão cientistas como os selvagens evangelizados são cristãos” (ibidem, pp. 39-40). Definitivamente, não há mais espaço legítimo por essa via à psicologia. Contudo, outras vias se abriram. É isso que ele diz do behaviorismo de Watson, nesse contexto:

A negação radical da psicologia clássica, introspeccionista ou experimental, encontrada no behaviorismo de Watson, é uma descoberta importante. Significa, precisamente, a condenação desse estado de espírito que consiste em crer na magia da forma sem compreender que o método científico exige uma radical “reforma do entendimento” (ibidem, p. 40).

Houve um contexto de “reforma do entendimento”, pois não é possível “transformar a física de Aristóteles em física experimental” (ibidem), é preciso essa compreensão e uma base para confiar nos aperfeiçoamentos do futuro. Isso implica de toda maneira uma exigência de uma nova ciência psicológica, estávamos tendidos diante desse paradoxo, qual seja: “A história da psicologia nos cinquenta últimos anos não é, portanto, como se costuma afirmar no início dos manuais de psicologia, a história de uma organização, mas a de uma *dissolução*” (ibidem). Essa é a fórmula de Politzer que explica o destino da “abstração” e do “abstrato” na cultura ocidental. E ele prognosticou que: “Daqui a cinquenta anos, a psicologia autenticamente oficial de hoje aparecerá como aparecem agora a alquimia e as fabulações verbais da física peripatética. Brincar-se-á ainda com as

fórmulas retumbantes pelas quais se iniciaram os psicólogos ‘científicos’ e com as penosas teorias a que chegaram; com esquemas estatísticos e esquemas dinâmicos, e a teologia do cérebro constituirá um estudo divertido, como a teoria antiga dos temperamentos – logo, porém, tudo será relegado à história das doutrinas incompreensíveis e estranhar-se-á sua persistência, como se faz hoje com a escolástica. [...]” (ibidem). Foi exatamente aqui que chegamos? Isso exige uma longa avaliação histórica, que tem que contar com a descrição do destino da psicologia e da psicanálise. Politzer nos deu um critério para avaliar o progresso, o critério do concreto, ou da dissolução específica da ontologia dualista histórica ocidental. “Compreender-se-á, então, o que parece incrível agora, que o movimento psicológico contemporâneo não é senão a *dissolução do mito da dupla natureza humana*” (ibidem). Desse modo, está dado o novo ponto de partida da fundamentação da psicologia como ciência positiva (nós vimos como ele foi elaborado nos capítulos anteriores, veremos nesse capítulo também essa face positiva da ciência que Politzer desenvolve a partir das suas negações determinadas, suas contradições frente ao clássico). Ele diz, nesse contexto da Introdução, que cada etapa crítica da dissolução se verá no seu texto, e todas as articulações clássicas ficarão evidentes (veremos que isso ocorre na totalidade quando Politzer considera a relação entre a psicologia e a psicanálise freudianas) (Cf. ibidem, pp. 40-41). Pois bem, esse respeito para com a metodologia sustenta pela última vez a mitologia, ou o caráter mitológico da ciência psicológica e seu objeto. Ele diz mesmo, ainda no parágrafo oito da Introdução, que a mitologia já produziu o máximo que podia de tensões que a sustentassem, e que foi um caso semelhante que conduziu Kant a escrever a *Crítica da Razão Pura*; mas agora em um caso pior, trata-se aqui de um retorno ainda *escolástico* de “discussões nocionais sobre um mito” (Cf. ibidem, p. 41). O tema se repete, já algumas vezes, abordando a obra de Politzer, verificamos que, para ele, a psicologia clássica é a elaboração nocional de um mito, de Aristóteles a Bergson. Portanto, reconhecer este ponto tem que ser mais do que mostrar que a literatura psicológica é uma balança que mostra “ora o fracasso da psicologia subjetiva, ora o da psicologia objetiva”; as críticas “preconizam periodicamente o retorno da tese à antítese e da antítese à tese” (ibidem). É preciso criar uma grande evidência, que liquide o que tem sido a psicologia até então. Essa grande evidência não foi dada pelo método objetivo, mas pela tábula rasa que significou o behaviorismo de Watson. Mas seus seguidores acharam que não havia saída, e retornaram à psicologia introspectiva, ou ao “behaviorismo não-fisiológico”, tradução em termos de behavior das noções da psicologia clássica. Trata-se de uma nova forma de ilusão de

objetividade. “O behaviorismo apresenta, então, o seguinte paradoxo: para afirmá-lo sinceramente é preciso renunciar a desenvolvê-lo e, para desenvolvê-lo, é preciso renunciar a sua afirmação sincera; o que, então, despoja-o de toda razão de ser” (ibidem, p. 42). Mas houve aí uma verdade ineludível apesar do encobrimento recalcitrante. “A verdade do behaviorismo é constituída pelo reconhecimento do caráter mitológico da psicologia clássica e a noção de *behavior* só é válida quando considerada no seu esquema geral, anteriormente à interpretação que os watsonianos e os outros lhe dão” (ibidem). Essa interpretação tinha evidenciado que: “Cinquenta anos de psicologia científica só conseguiram chegar à afirmação de que a psicologia científica está apenas começando” (ibidem). Este era o fato que se redespontava para Politzer. “Psicologia objetiva clássica” é essa que chegou a esse resultado. Ela é uma homenagem da ciência da natureza ao gosto da época, da psicologia introspectiva, bem entendido. Se a filosofia e a metafísica pretenderam, sem enganar ninguém, fazer-se experimentais, a psicologia enganou. Entre as direções subjetivas e objetivas, recomeçava-se em outra direção assim que se chegava ao absurdo de um dos lados. Mas os princípios são os mesmos. “Eis por que esses pesquisadores, a quem o método científico devia dar asas, sempre estiveram atrasados em relação aos psicólogos introspeccionistas, pois enquanto os primeiros ocupavam-se em formular ‘cientificamente’ as ideias dos últimos, esses nada mais tinham a fazer a não ser reconhecer as próprias ilusões” (ibidem). Daí a psicologia experimental reconhecer seu vazio e a psicologia introspeccionista continuar com “suas maravilhosas promessas” (ibidem). Mas agora surge a indicação de uma “direção realmente fecunda”, daqueles que abandonam a fisiologia das sensações, os laboratórios e o “devir movente da consciência” (ibidem). Há uma visão clara dos erros da psicologia. Como a nova psicologia se posiciona? “É o tronco que ela irá atacar”, ela se subtrai a essas tendências clássicas subjetivas e objetivas, “*a ideologia central da psicologia clássica*” – não significa, contudo, que é questão de condenar tudo, mas a nova psicologia dá a sua verdadeira significação – é da ideologia da vida interior, mesmo matizada com o experimentalismo, que se faz a crítica, afinal urge constatar que a ciência psicológica não tem uma forma falsa, mas a ciência mesma é falsa inteira. “... pois é a própria ciência que é falsa”, totaliza-se que ela é falsa, mas pode ser que encontre uma forma verdadeira, quem sabe? “A comparação da psicologia com a física de Aristóteles não é totalmente exata, pois nem é dessa maneira que a psicologia é falsa, mas à maneira das ciências ocultas, [Politzer *a rebaixa*] o espiritismo e a teosofia que, também, simulam uma forma científica” (ibidem, p. 43). De novo é “a vida dramática do homem”, sem ressonâncias românticas, que vai



servir de desempate à nova psicologia. Ela é contrária aos preconceitos que vimos sobre a vida biológica do homem, ao fato biológico no homem da vida. A “vida dramática” deve ser estudada como objeto da psicologia, tem todas as características de um objeto científico particular; “é em nome dessa possibilidade que ela deveria ser estudada” (ibidem), qual seja: a possibilidade de um objeto psicológico. Tem-se que considerar os documentos literários que testemunham essa possibilidade. Há uma sabedoria literária desse objeto. Sem segredo, pode ser adiantado, como o fizemos, nos outros contextos acima, nos outros capítulos, que é o drama o objeto da verdadeira psicologia concreta. Beletristas teriam misturado o drama e uma ciência da alma baseados neste polo da “ciência da alma”, no que foram mal. O quadro é o já enunciado antes: “Com efeito, e para dizê-lo em termos realistas, [*a teoria da psicologia oficial*] só representa uma elaboração nocional da crença geral nos demônios” (ibidem, p. 44). A descrição da alma vem de Aristóteles e se confunde com atitudes e saberes escolásticos de camadas retórico-lógico-filosófico-históricas e com a mitologia e a teologia cristãs. Assim como as definições modernas estiveram em apego com o idealismo da modernidade, que buscou desbarbarizá-las (Cf. ibidem). Essa referência ao idealismo merece ser bem tida em conta porque avança a perspectiva politzeriana como um todo, quer dizer, os alemães metafísicos tentaram criar um campo próprio, mas esse não pode ser mais o campo da psicologia; campo que vinha do choque do idealismo metafísico alemão com a noção de alma e a metafísica clássica de Aristóteles; bem entendido, há uma insuficiência clássica da psicologia. Por mais que se amalgamassem questões de diversas tecnologias de saber, o problema vinha pelo menos desde esses metafísicos alemães, dizer-se-ia, então, que a cultura alemã, afeita ao espírito, seria aquela que validou um novo conteúdo; mas a crítica veio logo, da parte de Kant (e isso remonta à ideia inicial desta tese): “A crítica kantiana da ‘psicologia racional’ deveria ter arruinado definitivamente a psicologia” (ibidem, p. 44-45). Vimos no começo do nosso texto como a crítica da psicologia racional indicou um caminho a Politzer. É contra a influência do cristianismo na psicologia que o argumento de Politzer se volta principalmente. Há uma transição específica dessa teologia cristã à ideologia burguesa, que é o fiel do idealismo e de sua ontologia, no contexto avançado do início do século XX.

O culto da alma é essencial para o cristianismo. O antigo tema da percepção jamais teria sido suficiente para gerar a psicologia: é da religião que lhe vem a forma. Uma vez constituída em tradição, a teologia da alma sobreviveu ao cristianismo e continua vivendo dos

alimentos comuns a todas as escolásticas. O respeito de que conseguiu se cercar, graças ao disfarce científico, permitiu-lhe vegetar mais um pouco e, graças a esse artifício, conseguiu sobreviver a si mesma (ibidem, p. 45).

É a base clássica que é questionada, ela é teológica. Trata-se de uma luta sem ainda final, portanto. A ideologia burguesa a adaptou, numa tentativa que deveria ser eterna. Observa-se a gravidade da tematização de Politzer. Que se veja o modernismo adaptativo da tese:

Mas seria errado afirmar que a psicologia clássica alimenta-se apenas do passado. Pelo contrário, ela conseguiu alcançar certas exigências modernas: a vida interior, no sentido “fenomenista” da palavra, afinal conseguiu tornar-se um “valor” (ibidem).

É a religião que está aqui de novo, ou a ideologia da burguesia:

A ideologia da burguesia não teria sido completa se não tivesse encontrado a sua mística. Após diversas tentativas, ela parece tê-la, enfim, encontrado: na vida interior da psicologia. A vida interior convém perfeitamente a esse destino. Sua essência é a mesma da nossa civilização, a saber, a *abstração*: só implica a vida em geral e o homem em geral, e os “sábios” atuais são felizes de herdar essa concepção aristocrática do homem com um maço de problemas de alto luxo (ibidem).

Olhe-se a abstração clássica aqui, quem questionou esses problemas em conjunto e apostou no seu questionamento foi Politzer. Para ele, havia a religião da vida interior, melhor ideologia para quem, como proprietário de meios de produção, pudesse legitimar amplamente, socialmente, seu poderio, em uma sociedade de indivíduos que se desconhecem (Cf. ibidem, pp. 45-46). Podemos dizer que há certa concomitância com o texto da Introdução à *L'Esprit*, no sentido que há uma mesma verificação sobre a falsidade da abstração frente ao espírito; se lá a falsidade da abstração era verificada em relação ao espírito, aqui na *Crítica* a falsidade é verificada frente à ciência – mas vê-se como a crise mais geral é a do espírito, quer dizer da sabedoria – então há esse dispêndio da “gula das qualidades”, a despeito da “compreensão da verdade”. Aqui voltam a se apresentar as “filosofias da consciência”, que atrelam a ciência e a sabedoria em uma só decadência, de uma grande tentativa histórica malograda. O parágrafo dezesseis está dizendo então:

Portanto, a psicologia clássica é duplamente falsa: falsa perante a ciência e falsa perante o espírito. Quantos não se alegrariam por nos ver sozinhos com nossa condenação da vida interior! Que prazer teriam em

nos mostrar as “base científicas” da falsa sabedoria! Todas essas “filosofias da consciência” que fazem malabarismo com as noções emprestadas da psicologia, todas essas sabedorias que convidam o homem a aprofundar-se, quando se trata exatamente de obrigá-lo a sair da sua forma atual, todas elas poderiam ter continuado a ver com grande satisfação a afirmação da legitimidade do seu procedimento fundamental na psicologia. [#] Mas as duas condenações encontram-se. A falsa sabedoria seguirá no tûmulo a falsa ciência: seus destinos estão ligados e elas morrerão juntas, porque a *abstração morre*. A visão do homem concreto expulsa-a dos dois campos (ibidem, p. 46).

Porém, de fato, existem aí duas condenações necessárias, e a condenação da psicologia tinha outros intérpretes constatadores, e Politzer admite não ser apenas ele que julga essas referidas condenações históricas. Mas ele mesmo teria realizado a parte final da história que culmina com essa condenação, apesar de ser, reforce-se, mesmo uma corrente histórica que vem desde antes que levou a psicologia a esse sem-saída. É preciso então fazer a separação material em duas condenações, e atacar sobre a dissolução da psicologia clássica, até onde essa dissolução prenuncia a nova psicologia. E há três casos a se considerar deste ponto de vista (psicanálise, behaviorismo e *Gestalttheorie*). Isso foi esboçado por Politzer nos textos que vimos no nosso primeiro capítulo, mas essas três novas formas da psicologia são importantes pelo ponto de vista crítico, por menores que sejam os tópicos psicológicos que introduzem (na verdade, ver-se-á que o pouco de deslocamento crítico que as três tendências introduzem muda todo o cenário da psicologia).

Grande é o valor da *Gestalttheorie*, sobretudo do ponto de vista crítico: ela implica a negação do procedimento fundamental da psicologia clássica, que consiste em desfazer a forma das ações humanas para tentar, depois, reconstituir a totalidade, que é *sentido e forma*, a partir de elementos insignificantes e amorfos. O behaviorismo consequente, o de Watson, reconhece o fracasso da psicologia objetiva clássica e traz, com a ideia de *behavior*, pouco importando a sua interpretação, uma definição concreta do fato psicológico (ibidem).

Mas, como já vimos, é mesmo a psicanálise a mais importante das tendências. “É ela que nos faz ver claramente os erros da psicologia clássica e nos mostra, desde já, a nova psicologia em vida e em ação” (ibidem, pp. 46-47). Isso já foi mostrado nesta tese, mas é aqui na *Crítica* que se verão os detalhes do posicionamento de Politzer frente à questão dos fundamentos da psicologia. Continuando a mostrar o novo cenário, Politzer escreve: “Ao mesmo tempo em que elas contêm a verdade, essas três tendências encerram o erro sob três aspectos diferentes e, por isso mesmo, conduzem seus discípulos por vias que

afastam mais uma vez a psicologia da sua direção verdadeira” (ibidem, p. 47). Há, portanto, uma derradeira necessidade histórica que configura o problema da possibilidade de uma ciência psicológica positiva. Qual é o cenário triplo? Politzer lista criticamente:

A *Gestalttheorie*, no sentido amplo da palavra (incluindo Spranger), entrega-se, por um lado, como Spranger, a construções teóricas e não parece, por outro, poder libertar-se das preocupações da psicologia clássica. [#] O behaviorismo é estéril ou recai na fisiologia, na biologia, até mesmo na introspecção mais ou menos disfarçada, em vez de esquecer realmente tudo para esperar apenas pelas surpresas da experiência. [#] Por seu lado, a psicanálise viu-se tão sobrecarregada pela experiência que, enfim consultada, só queria falar, não teve tempo de dar-se conta de que esconde em seu seio a velha psicologia, que ela tem por missão suprimir, e alimenta com sua força um romantismo sem interesse e especulações que só resolvem problemas ultrapassados (ibidem).

De fato, esse quadro é o das suas repercussões sociais, não é evidentemente aí que as questões e as contradições mais sérias estão expostas. Em geral, há uma certa timidez nessas e nas outras tendências para corresponder integralmente à condenação que Politzer realiza. Mas é delas mesmas que surgem negações determinadas para o surgimento da psicologia positiva. Não há, entretanto, como conciliar essas contradições que aparecem no trato das novidades psicológicas das tendências. O quadro (ele diz aqui também) é semelhante às reflexões sobre a fraqueza do entendimento humano, no contexto em que Kant escreveu a *Crítica da Razão Pura* (ibidem).

As considerações metodológicas se repetem nesta Introdução. Politzer prefere ousar e ser sujeito a erro a encompridar o trajeto da ciência em manifestações que não se explicitam de todo (Cf. ibidem, pp. 47-48). Vê-se assim que sua dialética se desdobrou até onde lhe foi possível, dado o estado dos preconceitos imbutidos em um ocidental qualquer, seja pela metafísica, seja pela psicologia. Mas a crítica consiste em desmontar evidências arraigadas na cultura. Veremos os postulados constantes das teorias psicológicas históricas e presentes no tempo de Politzer. Os postulados eram próximos de insuperáveis, e mesmo indo à base das teorias, as dificuldades não deixavam de aparecer quando se referiam às evidências. “Isso tampouco está isento de dificuldades. A cada passo surgirá dúvida quanto ao direito de livrar-se de tal evidência ou de determinado problema” (ibidem). A questão ela mesma é uma questão criticista sobre a sensibilidade tornada natural. “Mas em momento algum se deve esquecer que nossa ‘sensibilidade’ é falseada, e que só prosseguindo poderemos adquirir uma visão justa que nos permitirá

reconhecer o que deve ser salvo, e veremos, então, como as evidências que, de perto, parecem incontornáveis não o são quando olhadas à distância” (ibidem), o que coloca a questão crítica da nova perspectiva, que deve realizar a “liquidação da psicologia clássica”. Ainda que esse radicalismo concorresse para um projeto maior não realizado, alguma coisa desse teor vai ficar na obra. Qual era esse projeto maior? Politzer nos explica o que se refere a cada uma das tendências e também como é o projeto: “Serão estudos preliminares que devem preparar a própria crítica, esclarecê-la no plano das suas articulações e fornecer-lhe as peças constitutivas; esses estudos formarão os *Matériaux pour la Critique des Fondements de la Psychologie*” [nota de Politzer: “Os *Matériaux* devem ser apresentados em três volumes. Depois deste, haverá um volume sobre a *Gestalttheorie*, com um capítulo sobre a fenomenologia; o terceiro tratará do behaviorismo e das suas diferentes formas, com um capítulo sobre a psicologia aplicada”] (ibidem). Este plano foi, aqui neste volume, muito bem esboçado. Há mais, ele diz: “A crítica em si, em que o problema que acabamos de expor será tratado em si e sistematicamente, deve figurar no *Essai critique sur les fondements de la psychologie*, o qual virá depois dos *Matériaux*” (ibidem, pp. 48-49). Então há no que vamos ler um material de caráter preparatório, que contudo se tornou definitivo. Não é possível discutir os pretendidos desdobramentos. Ele disse que: “*Esse caráter preparatório e, conseqüentemente, provisório dos Matériaux jamais deve ser esquecido*; eles ainda não contêm a crítica, representam apenas os primeiros instrumentos, ainda toscos, com os quais serão forjados os instrumentos apropriados” (ibidem, p. 49). Esses são os *Matériaux*, mas se tornaram toda a *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Este grande esboço é uma pesquisa sobre a percepção de que na psicanálise há um grande avanço para os assuntos psicológicos. Politzer vai explicitar um pressentimento nada ingênuo, porque percebe boa parte da verdade da crise e da solução da crise da psicologia nas teses da psicanálise e no que há para se dizer sobre seus procedimentos analíticos. “No que nos diz respeito, é refletindo sobre a psicanálise que percebemos a verdadeira psicologia. Isso poderia ter sido um acaso, mas não o é, pois só a psicanálise pode, hoje e de direito, dar a visão da verdadeira psicologia, por ser, e só ela, a sua encarnação” (ibidem). Nós veremos que Politzer em outro momento separará a psicanálise e a psicologia. “Os *Matériaux* devem, portanto, começar pelo exame da psicanálise: tratar-se-á, buscando o ensinamento que a psicanálise comporta para a psicologia, de obter esclarecimentos que nos permitirão não esquecer o essencial no exame de outras tendências” (ibidem). Adiantemos que a verificação da abstração também na psicanálise é que fornecerá o modo

de saída desse longo esboço. Mas é preciso fazer uma longa análise, por vezes contando uma longa história.

A primeira onda de protesto que o surgimento da psicanálise levantou parece, agora, suavizada, embora a tenhamos visto recrudescer com violência na França, recentemente, e a situação tornou-se menos tensa entre a psicologia clássica e a psicanálise. Essa mudança de atitude, que pode ser interpretada como uma vitória da psicanálise, representa, entre os psicólogos, apenas uma mudança de tática. Percebeu-se que a primeira maneira de combater a psicanálise, em nome da moral e das conveniências, equivalia a entregar o terreno, sem luta, aos psicanalistas e que é muito mais elegante, e muito mais eficaz, adquirir, por meio de uma prova de liberalidade – a qual consiste em dar a Freud o lugar que lhe pertence em psicologia, no capítulo do inconsciente – o direito de fazer a respeito da psicanálise as reservas que a “ciência” exige. Trata-se, pois, graças a certo número de assimilações, de fazer recair sobre Freud todo o desprezo que se tem atualmente por certas tendências, e afirma-se, então, que a psicanálise não passa de um renascimento da velha psicologia associacionista; que se baseia na psicologia da *Vorstellung*, etc. (ibidem, pp. 49-50).

Freud era tido como psicólogo da Representação. Esta era uma conclusão. Há outra conclusão, dos adeptos. Adiante-se que para Politzer a teoria da libido, equilibrando-se com a noção de desejo, pode encontrar uma versão metafísica na psicologia dos adeptos de Freud, e não é mesmo somente pela teoria da sexualidade que a psicanálise revoluciona, mas bem mais pela atenção que a psicanálise dá ao discurso do paciente para realizar análises. Isso será revisto. Politzer diz dos adeptos:

No que, por outra parte, diz respeito a seus adeptos, só veem na psicanálise libido e inconsciente. De fato, Freud é para eles o Copérnico da psicologia, por ser o Cristóvão Colombo do inconsciente e, de acordo com eles, longe de reviver a psicologia intelectualista, a psicanálise liga-se, pelo contrário, a esse grande movimento que se esboça a partir do século XIX e que enaltece a importância da vida afetiva; com a teoria da libido, com a primazia do desejo sobre o pensamento intelectual, enfim, com a teoria do inconsciente afetivo, a psicanálise é o coroamento desse movimento todo (ibidem, p. 50).

Mas a verdade é que a psicanálise não é a evolução da psicologia clássica, em que esta se dilata para abarcar tantas novas matérias, mas “revolução copernicana” mais importante do que se imagina (Cf. ibidem). Então há uma revolução psicanalítica e outra pressentida com base no behaviorismo. Os psicanalistas colaboram com seus adversários por uma “fixação” histórica da psicologia clássica, e a psicanálise mesma tem suas fixações. Mas os psicólogos ao acusarem as fixações da psicanálise e admitindo sua novidade em outro

aspecto, denunciaram a própria abstração da psicologia clássica, e o que há de fato na psicanálise é uma inspiração totalmente diversa: “cada passo dado em direção da compreensão da orientação concreta da psicanálise tem, em contrapartida, a revelação de um procedimento constitutivo da psicologia clássica” (ibidem, p. 51). Vê-se a dialética complexa da perspectiva de Politzer, ele afirma a incompatibilidade entre a inspiração fundamental da psicanálise e a psicologia clássica. Ele especifica que sua análise de como se constitui a psicanálise consiste em um estudo da teoria freudiana do sonho, já que para Freud a psicanálise se baseia na teoria do sonho (Cf. ibidem).

O primeiro capítulo é intitulado *As descobertas psicológicas na psicanálise e a orientação para o concreto*. O título sugere esse primeiro bloco de considerações sobre a psicanálise freudiana que há, mas o texto mesmo corresponde menos a essa estrutura clara do argumento de negação da psicanálise do que se pode imaginar à primeira vista. Se o esquema do argumento é simples, o argumento mesmo não o é. Ele começa, novamente aqui, a considerar o que é uma ciência, mais especificamente o que é a potência científica.

O que caracteriza uma ciência é uma certa sabedoria a respeito de uma área determinada e, graças a essa sabedoria, certo poder sobre as coisas pertencentes a essa área. Não há ciência fecunda em que esses dois caracteres de sabedoria e eficácia estejam ausentes. Vejamos um físico: ele conhece mistérios espantosos e fará surgir diante de nós milagres que ultrapassam tudo o que o mágico mais hábil poderia imaginar. Falemos com um químico: ele nos ensinará coisas surpreendentes e o vejamos agir; o mais famoso ocultista nos parecerá pobre de coragem e falta de imaginação. Mesmo que a natureza só nos interesse mediocrementemente, a sabedoria e o poder desses homens nos causarão admiração (ibidem, p. 53)

O que na natureza interessa ao psicólogo? E qual sua potência? O que ele sabe e o que ele pode? As respostas a essas perguntas são historicamente determinadas, destacam-se a impotência e a ignorância do psicólogo. Politzer descreve:

Tomemos agora um psicólogo. Ele nos falará das pretensões da psicologia. Contará a penosa história da sua ciência. Ele nos ensinará que se chegou a eliminar a noção de alma, a teoria das faculdades. Se lhe perguntarmos de que ele se ocupa, responderá que é a vida interior. Se insistirmos, aprenderemos sobre a existência das sensações, das imagens, das lembranças, da associação de ideias, da vontade, da consciência, das emoções, da personalidade e de outras noções desse tipo. Explicará que as imagens não são átomos psíquicos, mas estados mais que tudo “fluidos”; que a associação de ideias, longe de tudo explicar, é apenas um estado de baixa tensão, que não choramos por estar tristes, mas que estamos tristes porque choramos. Ele nos ensinará,

se prestarmos atenção, que nossa personalidade é uma síntese (ibidem, p. 53).

Esse é o quadro quase total dos saberes do psicólogo, a despeito das sutilezas. Há uma sequênciã que é um embaraço, na explicação dos saberes e poderes do psicólogo; ele não chega de modo algum no conhecimento do homem.

Certamente enriqueceremos com alguns meios de expressão, mas resistamos ao desejo de “penetrar mais fundo no conhecimento do homem”, pois para curar-nos de tais esperanças românticas seremos encaminhados a um laboratório de psicologia experimental para ter uma ideia da ciência “tal como deve ser”. E lá aprenderemos coisas sensacionais. Não nos farão objeções sobre nossa reticência quanto ao interesse propriamente psicológico da fisiologia das sensações. Em contrapartida, aprenderemos que associamos mais ou menos rápido, que há um esporte que consiste em reter algarismos fora de sequênciã e a utilizar o pneumógrafo para tirar o diploma de estudos superiores. E se pedirmos de novo para ser iniciados no conhecimento do homem, ouviremos que a ciência é feita de paciência, e que com os progressos da técnica experimental e um gênio sintético semelhante ao de Newton... (ibidem, 53-54).

O psicólogo, entre os cientistas, é o “primo pobre”, ele é um “esteta”, etc. Substitui fabulação por fabulação, pensa que “o conhecimento do homem” é algo remoto, ou um falso problema, afinal. Seu interesse é um avanço de erudição que segue a sorte de ideias ou de noções. A história da psicologia não revela descoberta nenhuma, flutua em trabalhos nocionais até problemas sempre os mesmos, sem concluir nem descobrir nada próprio, e mesmo assim se pretende ser uma ciência. Mudam-se a linguagem e o acento sobre as questões, mas a ciência do psicólogo “de nada lhe serve quando se encontra com o objeto da sua ciência” – serve somente a uma dialética de “colegas”: “sua ciência é apenas uma ciência de discussão, uma erística” (ibidem, p. 54). O critério de Politzer é o da positividade, quer dizer de uma técnica que conhece e se faz sobre a natureza “como um mágico”, ou melhor do que o mágico: com a psicanálise “é a primeira vez que a psicologia ultrapassa o plano da linguagem para captar algo do mistério que seu objeto de estudo encerra” (ibidem). O que torna a psicanálise positiva nesse sentido é que ela tem a contribuir como conhecimento prático do homem (como vimos no primeiro capítulo), pelo menos quanto à revelação do sentido concreto do sonho. Quanto às suas descobertas, Politzer diz:



A descoberta do sentido do sonho é uma dessas verdadeiras descobertas, quero dizer, a descoberta do sentido concreto e individual do sonho. A descoberta do Complexo de Édipo, tão desabonada pelos adversários de Freud, é outra. Confrontemos a psicologia do amor, segundo o freudismo, com tudo o que a psicologia clássica, incluindo Stendhal, pode nos ensinar sobre o assunto; façamos essa comparação a partir dos pontos de vista que uma e outra nos dão para compreender um caso concreto e ficaremos surpresos com a diferença. E não falo, de propósito, do valor terapêutico, tão discutido, do tratamento psicanalítico. Situo-me apenas no ponto de vista do saber que a psicanálise pode trazer à psicologia (ibidem, p. 55).

No começo de seu texto, é normal Politzer apenas ficar com as teses assim “positivas” da psicanálise. “Por certo as descobertas da psicanálise só traduzem em fórmulas científicas certo número de observações que podem ser encontradas nos escritores de todo gênero e de todos os tempos” (ibidem). E Politzer firma o quadro nos marcos que já vimos, no que diz respeito ao conhecimento do homem e à crítica dos sistemas nocionais da tradição metafísica. “Isso [o fato enunciado de que a psicanálise é um saber que explica os escritos clássicos] porque a psicologia oficial, herdeira da teologia da alma, de certas teorias antigas sobre a percepção e, mais tarde, da psicologia filosófica, oriunda das duas, foi inteiramente absorvida por trabalhos puramente nocionais” (ibidem). Quanto à teoria da percepção da antiguidade ainda se espera o esclarecimento em nossa tese. Quanto à teologia da alma, ver o primeiro capítulo. Ele continua: “E a psicologia verdadeira refugiou-se na literatura e no drama [*conceito objetivo e valete do discurso de Politzer, autor*]; teve de viver à margem da psicologia oficial, inclusive fora dela, como a física experimental teve de viver, inicialmente, à margem da física especulativa, oficial” (ibidem). E o concreto, agora então, pôde falar. Há, portanto, por um lado, uma necessidade da ignorância da psicologia clássica, como, por outro lado, na psicanálise, a necessidade do saber.

Então Politzer, na primeira seção do primeiro capítulo, parte para discutir a teoria do sonho de Freud, discussão que tem, já de início, uma importância para ele, e que se mostrará a mais essencial das suas discussões sobre a abstração em Freud e configurará a sua perspectiva sobre o conhecimento prático do homem. Vêm seus primeiros passos nestes termos:

Freud decidiu consagrar o primeiro capítulo da *Traumdeutung* ao histórico do problema do sonho. Acompanha a exposição das observações críticas que devem justificar sua intervenção na questão, e é difícil não reconhecer nesse capítulo a viagem de um homem que tinha um olho numa terra de cegos (ibidem, p. 56).

A questão é que o essencial sobre o sonho não havia sido dito na história. Não há nada aqui de considerações muito particulares a Politzer. Mas seu resumo é bom; pode ser acompanhado, para a averiguação de sua perspectiva de *A interpretação dos sonhos*; a teoria mais aceita era a do “despertar parcial” (em Herbart e em Binz), ou a do “sonho incompleto”. Ela é, seja qual tenha sido, para Politzer, a antítese da concepção de Freud. Ela faz “do sonho algo puramente orgânico e, em todo caso, um fenômeno puramente *negativo*, um defeito ‘que é frequentemente um processo patológico’, como diz Binz” (ibidem, p. 57). Como foi e será dito em muitos momentos desta tese, para Freud, “o sonho é um fato psicológico no pleno sentido da palavra”. Isso implica uma nova atitude frente à questão. Diz Freud:

Considerar o sonho como fato orgânico trai ainda outra intenção. Quer-se retirar do sonho sua dignidade de fato psicológico. Poder-se-ia representar bastante bem o que os biólogos pensam do valor dos sonhos pela velha comparação com o homem que, desconhecendo a música, deixaria os dedos correrem pelas teclas de um instrumento. De acordo com essa concepção, o sonho seria totalmente desprovido de sentido; como poderiam os dedos desse ignorante reproduzir um trecho de música? (FREUD *apud* POLITZER, 1998, p. 57).

O sonho é um fenômeno *positivo*. Contra as teorias orgânicas, Freud sustenta que o sonho é “uma formação psicológica regular que, longe de dever sua existência a uma debandada das funções psíquicas, explica-se por um conjunto de processos regulares e complexos” (POLITZER, 1998, p. 57). É problema então, como vimos na nossa Introdução desta tese, de definir o sonho como fato psicológico. Há uma nova definição do que é fato psicológico na *Traumdeutung* (Cf. ibidem, pp. 57-58). A expressão de Freud pôde parecer dogmática, mas Politzer vai verificar seus fundamentos indutivos, e nós vamos acompanhá-lo. Que o sonho tenha sentido, esse é o material básico da indução; então é preciso a técnica de interpretação de Freud.

O problema do sonho não podia ser resolvido pela psicologia clássica, a não ser pela aceitação da hipótese do sentido. Freud parte precisamente dessa hipótese e descobre que o sonho é um fato psicológico porque tem um mecanismo próprio. Mas, por sua hipótese inicial, saiu da psicologia clássica; e como essa ruptura é plena de consequências, a fórmula que citamos tantas vezes e que quer representar, de alguma forma, o ingresso de Freud no seio da psicologia clássica, consagra, de fato, a ruptura com a definição clássica de fato psicológico (ibidem).

Então não é um dogma que constitui a inspiração da psicanálise, mas uma teoria do sonho baseada em uma verificação que permite uma delicada generalização indutiva do fato psicológico redefinido. A primeira seção termina, e fica a exigência de acompanhar o que Politzer diz dessa tese contrária às teses que objetificam o sonho em si ou o fazem simplesmente parte de um organismo.

A teoria do despertar parcial é abstrata e formal. Trata-se de ponto de vista formal quando, pois, realizam-se as noções de classe como imagens e tipos de estados afetivos. Trata-se de ponto de vista abstrato quando o sonho e seus elementos são “considerados *em si mesmos*”. Trata-se de explicá-los como processos por causas mecânicas. Esses dois procedimentos Politzer chama “*abstração*”. São causas impessoais que são consideradas e o método utilizado é em terceira pessoa, “a abstração elimina o sujeito”, nada aqui lembra o “ato do sujeito”. Freud é quem altera esse modo de proceder (Cf. *ibidem*, p. 60). A perspectiva da terceira pessoa é comum à teoria orgânica e às teorias psicológicas do sonho. Elas são a transposição da psicologia introspectiva clássica. Dugas, por exemplo, apenas encontra um “automatismo funcional”. Esse é um caso extremo, mas em todas estas teorias se encontra a abstração. Nelas, nunca mais se encontra a primeira pessoa, dados os quadros funcionais e mecânicos dessas teorias. A teoria das faculdades da alma é antiga, mas abstrata também. Em vez de faculdades, então, na época de Politzer, fala-se de “funções”, mas são quadros muito semelhantes. “As noções atualmente em moda: consciência, tendências, síntese, ‘atitudes’, etc., são noções que, tanto quanto as faculdades da alma, rompem a continuidade do *eu*, dando lugar, da mesma maneira, ao uso de esquemas na terceira pessoa” (*ibidem*, p. 61). Alguns psicólogos tiveram sentimento de voltar ao “eu”, mas deixaram-se tragar pelas influências clássicas (*ibidem*). A psicanálise, em todas suas partes, vincula o psiquismo ao eu, no sonho, na teoria das neuroses, na dos atos falhos. “O que a psicanálise procura sempre é a compreensão dos fatos psicológicos em função do sujeito. Portanto, é legítimo ver aí a inspiração fundamental da psicanálise” (*ibidem*, p. 62).

Aqui aparece a ocasião crítica mais afim ao aparecimento de teses positivas fundamentais. Veja-se o que é conhecer em *primeira pessoa*.

O caráter mais evidente dos fatos psicológicos é o de estar “em primeira pessoa”. A lâmpada que ilumina minha escrivania é um fato “objetivo”, precisamente por estar “em terceira pessoa”, por não ser

“eu”, mas “ela”. Contudo, na medida em que sou eu (*moi*) que lhe subentendo o ser, a lâmpada é um fato psicológico (ibidem, p. 62).

Então o conhecimento é bem físico ou bem psicológico, não havendo lugar para uma posição intermediária, quando se trata de pesquisar sistematicamente, constituir um sistema científico, e isso implica um trabalho ontológico específico, uma transformação dos fatos que se abordam (Cf. ibidem). Há uma ordem da terceira pessoa que é a ordem em que uma coisa determina a outra, imanentemente a um sistema, aqui a pesquisa vai da coisa à coisa. E há a transformação própria à psicologia, que conhece a primeira pessoa. Só assim pode-se explicar “logicamente” “a necessidade de intercalar na série das ciências uma ciência ‘psicológica’”, que garante sua originalidade, totalmente a despeito de seu passado errante. Vê-se que para Politzer há uma série de ciências, todas com sua necessidade interna e marcando posição original quanto às outras ciências. Mas isso não foi percebido pela psicologia até então. Ela quer ser um tipo de terceira ciência, tratar o que é próprio à primeira pessoa na terceira pessoa. “Ela quer considerar os fatos psicológicos em terceira pessoa e pretende ser uma ciência totalmente original. Seu *realismo* permite-lhe operar esse milagre” (ibidem, p. 63). Eis um tema complexo, há o ato que põe o objeto da psicologia dessa maneira. Há o processo que se lhe segue.

A psicologia ordinária inspira-se muito mais do que se possa imaginar (tendo em vista a terminologia em moda), no velho espiritualismo para a qual a originalidade do espírito é, de alguma maneira, *química*, no sentido de que o espírito, mesmo não sendo (como para os materialistas) uma forma de matéria, é situado por um ato cuja forma é a mesma que a do ato que põe a matéria, e o espírito comporta-se como outro gênero de matéria: os dois estão em terceira pessoa (ibidem).

Esse é o caso do paralelismo psicofisiológico, da teoria das localizações, da psicologia fisiológica. “Enfim, é ainda esse realismo que explica a facilidade com que os psicólogos se esqueceram da relação constitutiva dos fatos psicológicos” (ibidem). Esses casos derivam do realismo espiritualista e da aposta clássica na percepção original do espírito; essa aposta se fez contra a possibilidade do absurdo, mas recaiu constantemente em absurdo (Cf. ibidem). Daí o fato de a psicologia não ter estabilidade científica, mas encontrar subterfúgios.

Contudo, tal método não tem estabilidade científica pois a afirmação inicial, a respeito da originalidade da “percepção psicológica”, libera os psicólogos de toda inquietude, a relação constitutiva deixa de aparecer

no trabalho concreto; criam-se e descrevem-se realidades e processos, conforme o método da terceira pessoa, e, quando não se faz além de elaborar mitos, a afirmação inicial da percepção *sui generis* sempre tranquiliza (ibidem, pp. 63-64).

Os procedimentos, então baseados nesta perspectiva ontológica dualista, são dependentes de uma “percepção” idêntica a que há para a física. Vejam-se alguns passos comuns às psicologias clássicas.

E como tudo precisa passar pela “percepção”, a psicologia e a física encontram-se no mesmo objeto. A psicologia clássica esforça-se para poder considerar a mesma coisa duas vezes em terceira pessoa: projeta o exterior no interior, de onde procura depois, mas em vão, fazê-la sair. Desdobra o mundo para fazer dele, uma ilusão e, em seguida, procura fazer dessa ilusão uma realidade (ibidem, p. 64).

O desdobramento histórico então foi o seguinte:

Finalmente, [a psicologia] cansada dessa “alquimia”, declara que só há falsos problemas, cala-se castamente ou volta a lançar-se sobre as matizes qualitativas e os “atos de vida”. Ao professar, nos últimos cinquenta anos, profundo desgosto pela metafísica, só conseguiu correr de uma metafísica a outra, pois do jeito que é, não pode abordar uma única questão sem que dali jorre imediatamente um problema metafísico (ibidem).

É impossível aplicar o método da terceira pessoa, sem que se perca o caráter psicológico de fatos próprios da psicologia e a continuidade do eu. “... e os psicólogos não perceberam que suprimir o *eu* dos fatos psicológicos é aniquilá-los” (ibidem). Há um caso, o de Spranger, que acusa o isolamento do eu em detrimento de uma especulação com as “formas do plano histórico e social do espírito” (ibidem, p, 65). É claro que deveria aparecer esse tipo de problematização. Mas a afirmação do *eu* como objeto nunca saiu da condição de uma afirmação verbal que nunca atingiu consequências sistemáticas nas teorias que o afirmavam (e Politzer diz desse fato com toda segurança). O ponto de vista de Politzer desse tipo de problematização é o seguinte:

Entenda-se: Spranger tem perfeita razão em fazer essa censura à psicologia. Mas é porque se situa num ponto de vista muito diferente do nosso. Ele preconiza uma psicologia que estudaria as diversas maneiras de o homem entranhar-se nas redes múltiplas dos “valores” ou, caso se quisesse, nas montagens que deles resultam para o homem. O que chamamos de abstração apresenta-se a Spranger sob um aspecto especial. Como a abstração consiste em considerar os fatos psicológicos

como estados *em si*, e como Spranger se situa no ponto de vista das “formas vitais”, ele perceberá essencialmente o isolamento diante das formas objetivas e verá nesse isolamento uma consequência da limitação da psicologia ao indivíduo. Ele não percebeu que a limitação da psicologia ao estudo dos fatos puramente individuais é apenas *verbal* (ibidem).

Ele negou o já renegado. Sobre o destino do *eu* em psicologia, Politzer diz:

Com efeito, uma vez que a psicologia tenha afirmado que seu campo é constituído pelos acontecimentos do eu (*moi*), não sabe mais o que fazer desse eu e, na verdade, nada faz. Tendo-se tornado fenomenista depois da ruína da psicologia racional, só estuda a multiplicidade dos “fenômenos”. Hume, pelo menos, foi franco: ele disse claramente que o eu (*moi*) não passa dessa multiplicidade. Mas os psicólogos modernos não podem resolver-se a enunciar claramente as consequências fundamentais da sua atitude e gostariam de dar um sentido ao eu (*moi*) (ibidem).

Há muitas consequências em procedimentos da psicologia, mas o principal procedimento é o da “reflexão”. E aí que se encaixou a crítica politzeriana da “reflexão” como procedimento da psicologia: “O eu (*moi*) passa a ser a causa dos fatos de consciência e, ao mesmo tempo, o sujeito da introspecção: quem olha e quem é olhado” (ibidem). Politzer faz a descrição e depois explica por que não considera esse procedimento válido em psicologia, ele é abstrato por alguns motivos conexos em termos de compreensão e procedimento analítico.

Na maioria das vezes, aliás, o eu (*moi*) é simplesmente o lugar dos fatos psicológicos, no começo, e sua síntese, no fim. De toda forma, o eu (*moi*) é sempre abstrato. No esquema da reflexão, ele é, por um lado, simples causa, puro *centro funcional* e, por outro, um olho; na segunda hipótese, ele é apenas uma palavra para designar o realismo ingênuo e, na terceira, um feixe de funções abstratas (ibidem).

Então a base do procedimento analítico está deturpada pela abstração, e mesmo aí, em Spranger repete-se o que vimos sobre o “qualitativo” em Bergson (Cf. ibidem). São os atos do “eu” que dão organização a fatos psicológicos, e não a análise em classes de entidades psicológicas, mesmo quando se as reintegra em uma síntese do indivíduo. A totalidade, assim, é funcional, não supõe o ato do sujeito, mas o sujeito como centro funcional de elementos impessoais e abstratos. As noções da psicologia não pertencem ao mesmo plano do “eu”. Os “fatos psicológicos devem ser homogêneos aos ‘eu’”, têm a mesma *forma* do “eu”.

Mesmo o sujeito da *Crítica da razão pura*, da lógica transcendental é abstrato, apesar da sua concepção sintética. Então há uma crítica da psicologia, ao mesmo tempo em que da teoria do conhecimento, neste contexto. Não se encontrou até aqui a “fórmula” da psicologia. Ela é a ciência sobre a primeira pessoa – essa é a fórmula – não a análise da consciência ou da mente.

As exigências que acabamos de desenvolver são, de fato, comuns à psicologia e à teoria do conhecimento e, em geral, a toda análise da mente. Pois o conhecimento tampouco pode ser explicado por esquemas em terceira pessoa. É por isso que Kant não podia aceitar a associação de Hume, concebida à imagem da atração universal de Newton. Ela é algo de cego, que vai “da coisa à coisa”, sem implicar um sujeito. Kant, ao contrário, com sua teoria da síntese satisfaz perfeitamente a exigência da primeira pessoa e da homogeneidade. A síntese, como ele entende, é um ato em primeira pessoa e as categorias são, em última análise, apenas especificações da percepção transcendental, que é a forma pura do ato do *eu*. [#] Mas o *eu* de Kant, ao mesmo tempo em que é um “sujeito”, é o sujeito do pensamento objetivo, portanto, universal; sua descoberta e estudo não só não exigem a experiência concreta, mas a excluem, pois estamos e devemos permanecer no plano da lógica transcendental (ibidem, p. 67).

Kant atinge o pensamento objetivo, mas vai além a tarefa da psicologia, se não, bastava a crítica da razão pura. Daí que vem a definição do que é próprio à psicologia e que seria sua vantagem cognoscitiva.

Ora, caso tenha sua razão de ser, a psicologia só pode existir como ciência “empírica”. Ela deve interpretar a exigência da primeira pessoa e da homogeneidade de maneira apropriada a seu plano. Tendo de ser *empírico*, o *eu* da psicologia só pode ser o *indivíduo particular*. Por outro lado, esse *eu* não pode ser o sujeito de um ato transcendental, como a percepção, pois é preciso uma noção que esteja no mesmo plano que o indivíduo concreto e que seja simplesmente o ato do *eu* da psicologia. Ora, o ato do indivíduo concreto é a *vida*, mas a vida singular do indivíduo singular, isto é, *a vida no sentido dramático do termo* (ibidem).

Portanto, vida e drama são coextensivos à singularidade do indivíduo. Notar bem a definição positiva do objeto da psicologia concreta. Ela tem que aparecer de modo concreto e não do modo do ponto de vista formal – esse é o complemento criticista básico da tese fundamental de Politzer. O conceito de drama parece menos valete e mais definido aqui, assim como a noção do conteúdo de uma vida dramática.

Essa singularidade também precisa ser definida de modo concreto e não do ponto de vista formal. O indivíduo é singular porque sua vida é singular e essa vida, por sua vez, só é singular pelo seu conteúdo: sua singularidade não é, pois, *qualitativa*, é *dramática* (ibidem).

Conferir também a noção de *segmento* (fato psicológico), no quadro dessas definições claras:

A exigência da homogeneidade e da primeira pessoa será respeitada se as noções da psicologia permanecerem no plano desse “drama”: os fatos psicológicos deverão ser os *segmentos da vida do indivíduo particular* (ibidem).

A noção de segmento tem uma função no argumento de Politzer, continuam os conceitos a ser especificados ontologicamente, ver:

*Segmentos da vida do indivíduo particular*, para dizer que o que está acima ou abaixo do drama não é mais um fato psicológico “no sentido pleno da palavra”. A ampola é, claro, algo da lâmpada, mas não é a própria lâmpada, e por ser a lâmpada meu centro de interesse, o lugar em que ela se encontra, minha escrivaninha é também algo da lâmpada. Mas a ampola está “acima” e a escrivaninha, “abaixo” da lâmpada, e, se é a lâmpada que me interessa, não me é permitido romper a unidade do objeto “lâmpada”; pelo contrário, é preciso relacionar tudo a essa unidade, sem deixar o seu plano. O mesmo vale para a psicologia. O que o sujeito vive são *acontecimentos*, e o termo “acontecimento” exprime que se trata do sujeito todo (ibidem, pp. 67-68).

Há na psicologia de então uma substituição do drama humano pelo drama abstrato e impessoal.

Meu filho chora porque o mandam deitar. Mas para a psicologia clássica só há nisso *secreção lacrimal consecutiva a uma representação que contraria uma tendência profunda*. [...] em última análise, a abstração consiste em *admitir a equivalência desses dois dramas* [...] O ideal da psicologia clássica consiste na busca de dramas puramente “nacionais” (ibidem, p. 68).

Há um problema sobre a natureza do que é atual e concreto, portanto. A psicologia que foi definida, ao contrário, não aceita essa substituição. “O acontecimento, ou o ato, se quisermos, representa para ela [a psicologia concreta] o *termo* de análise e é pelo pessoal que procura explicar o pessoal” (ibidem). Então a conclusão sobre qual é a tarefa do psicólogo é nova: “O psicólogo terá, então, algo do crítico de teatro: um ato sempre se



lhe apresentará como segmento do drama que só tem existência no e pelo drama. Seu método não será, portanto, um método de *observação* pura e simples, mas um método de *interpretação*” (ibidem). A conclusão da seção quatro do primeiro capítulo é a favor da psicanálise, direcionou-se para esta conclusão peculiar e marcada historicamente:

Não é difícil adivinhar que a psicanálise caminha exatamente nessa direção. Freud procura o *sentido* do sonho. Ele não se contenta com o estudo abstrato e formal de seus elementos. Não busca um cenário abstrato e impessoal cujos figurantes são excitações fisiológicas e cujo enredo é constituído por suas andanças pelas células cerebrais. O que ele quer atingir pela interpretação não é o eu (*moi*) abstrato da psicologia, mas o sujeito da vida individual, isto é, o suporte de um conjunto de acontecimentos únicos, caso se queira: o ator da vida dramática, não o sujeito da introspecção; enfim, *o eu (moi) da vida cotidiana*. Esse eu (*moi*) não intervém como “proprietário de seus estados”, ou uma causa de uma função geral, mas como o agente de um ato considerado em sua determinação singular. Sobretudo, não há referência a uma causa desprovida de sentido e conteúdo, mas a um sujeito qualificado precisamente pelos acontecimentos e que está inteiro em cada um deles. O sonho é um segmento da vida do indivíduo particular: só pode ser explicado em relação ao *eu*; mas, referido ao *eu*, o sonho significa, então, a determinação do seu sentido enquanto momento no desenrolar de um conjunto de acontecimentos cuja totalidade é chamada vida, a vida do indivíduo particular (ibidem, pp. 68-69).

Eis então que a vida humana é um drama, e os atores são indivíduos em uma atualidade dramática (*drama* portanto definido e bem menos valete).

A prova de Freud passa em primeiro lugar por considerar um caso de puberdade atormentada, ele desvela o sentido do sonho de um adolescente na puberdade, considerando o caso com detalhes. Nesse caso: “Freud... não abandona a forma concreta e individual do sintoma em questão, com todos os seus pormenores particulares, e só faz intervir na explicação fatos individuais, tirados da experiência do sujeito em questão. Portanto, nunca abandona o plano do indivíduo singular” (ibidem, p. 71). Então Politzer afirma que Freud vai mais longe na teoria do sonho do que por exemplo Scherner (Cf. ibidem). A interpretação de Scherner era uma das mais avançadas, porque admite um sentido para o sonho, então o modelo datado é esse, nessa fragmentação de Politzer:

“Em 1861, Scherner fez a mais original e penetrante tentativa de explicar o sonho por uma atividade particular que só podia se manifestar durante o sono” (p. 77). Essa “atividade particular” deve-se à imaginação que, durante o sonho, “liberta-se da inteligência e assume inteiramente o controle” (*ibid.*). Para fabricar o sonho, a imaginação

extrai “seus materiais da memória da vigília, mas o edifício que ela constrói é inteiramente diferente das produções da vigília” (*ibid.*). Ela “não dispõe, no sonho, da linguagem dos conceitos; é preciso que ela mostre plasticamente o que quer dizer” (*ibid.*). “Ela dá uma forma exterior plástica aos fatos da vida interior” (*ibid.*). Essa atividade plástica da imaginação não consiste apenas na substituição de um objeto pela sua imagem. Ela dramatiza o pensamento esboçando sua silhueta (p.88) (*ibidem*).

Os órgãos são representados por “formas simbólicas”. ““Por exemplo, num sonho de enxaqueca, o forro de um quarto (que é visto coberto de enormes aranhas, semelhantes a sapos) representará a cabeça’ (pp. 78-79)” (*ibidem*, p. 72). Diz Politzer: “Ora, todo o pensamento de Scherner se encontra fundamentalmente falseado pela abstração. O sonho tem um sentido, sim. Também em Scherner se pode ver, embora só de maneira implícita, a distinção do conteúdo manifesto e do conteúdo latente, um constituído pelo relato não decifrado, o outro, pelo relato decifrado” (*ibidem*). Mas aqui o “sentido é geral”. Essas excitações aparecem como impessoais, e a latência do conteúdo é geral. Mas Freud precisamente vincula o sonho à personalidade concreta. Freud é o concreto e Scherner o abstrato. Então a tese do “desejo” é a fórmula precisa de Freud. “Esta fórmula tem muitos aspectos, mas todos se resumem no seguinte: ele vincula o sonho à experiência individual concreta” (*ibidem*, p. 73). Sobre a função geral, não é ela que explica o sonho. O conteúdo manifesto é a significação convencional, trata-se de ir a um conteúdo individual. O conteúdo latente quando tornado função geral não é suficiente para explicar o sonho. “O que ele diz é que o sonho é a realização de um desejo. Aí, poderia ter caído na abstração. Pode-se personificar o desejo e fazer dele o Desejo [...]”, mas não foi essa a via de Freud, o pensamento, como um cenário de desejo, pode ser cenário de qualquer desejo, “contanto que seja um, pois acrescentemos, a título de axioma, *o Desejo procura realizar-se...*” (*ibidem*). “Eis por que o pensamento de Freud é totalmente diverso. Não se trata de afirmar que o sonho é a realização do Desejo em geral, mas a realização de um desejo particular, determinado em sua forma pela experiência particular de um indivíduo particular” (*ibidem*). Poderia ser abstrato o desejo também se o “eu” não interviesse: “Mas, precisamente, para Freud o pensamento do sonho é um desejo concreto, não só pelo seu conteúdo individual, mas também pelo fato de ser um desejo *psicologicamente real* e, por isso, o ‘eu’ está sempre presente no sonho” (*ibidem*, p. 74). Psicologicamente real e não “possível” pela ideia de um desejo que se determinaria por materiais mnemônicos. Há um motivo real da determinação do desejo, há o concreto psicológico do sonho. Eis que segue a redescrição por Politzer de um sonho de Freud, que foi tornado

paradigmático, o “Sonho da injeção aplicada a Irma”; o caso é tão clássico que não o retomaremos. Sobre o termo “desejo”, ganho em auto-análise por Freud, Politzer diz:

É claro, portanto, que o termo ‘desejo’ é sugerido a Freud pelo fato de o conteúdo latente descoberto por ele ter a significação de uma realização e como, pela análise, encontram-se precisamente, por um lado, pensamentos pré-formadores dessa realização e, por outro, sentimentos que a chamam – seja diretamente, seja afastando a realização contrária –, Freud acredita poder afirmar que o desejo é, ao mesmo tempo, o conteúdo e a motivação do sonho (ibidem, p. 75).

Então há um problema sério da generalização do termo, assim como houve o de sua cunhagem. É daí que a abordagem dessa generalização vai fornecer a Freud os temas, a partir do capítulo IV de *A interpretação dos sonhos*. Todos os sonhos são sonhos de desejo? Eis a questão que se desdobra nos conceitos fundamentais de Freud.

Com efeito, a objeção mais comum contra a teoria do sonho como realização de desejo consiste em dizer que “o desagradável e a dor são mais frequentes no sonho que o agradável e o prazer” (p. 125). Fora os sonhos “que contêm, durante o sono, os estados afetivos penosos da vigília, há os pesadelos, os sonhos de angústia em que esse sentimento, o mais terrível de todos, atormenta-nos até acordarmos. É precisamente nas crianças, em que encontramos os sonhos de desejo mais nítidos, que esses pesadelos ocorrem com maior frequência” (p. 125). [#] Mas Freud elimina essas objeções alegando que se fundamentam no conteúdo manifesto, enquanto ele fala do conteúdo latente. “É verdade que existem sonhos cujo conteúdo manifesto é penoso, mas já se procurou analisar esses sonhos para descobrir-lhes o conteúdo latente? Caso contrário, todas as objeções caem, pois não é possível que todos os sonhos penosos, todos os pesadelos, sejam de fato sonhos de desejos?” (ibid.). É exatamente para responder positivamente a todas essas questões que Freud introduz a noção de transposição e todas as outras noções que constituem as articulações da sua teoria (ibidem, p. 76).

Aqui temos um raciocínio natural. E naturalmente Freud vai chegar ao “inconsciente”.

A ideia de que o sonho pudesse ser uma realização de desejo revelou-se a Freud em decorrência das suas análises. Mostrou-se logo uma hipótese de trabalho maravilhosa, pois é graças a essa hipótese que se pode abordar o estudo do sonho de acordo com o espírito da psicologia concreta. Freud tem, então, a ideia de dar uma base sólida à psicanálise transformando em princípio sua hipótese de trabalho (ibidem).

E aí que Freud avança na generalização, não estando seguro com a indução feita nesse caso, torna princípio uma hipótese.

Não é mais questão de fornecer provas “analíticas”, mas de demonstrar que o sonho *só pode* ser realização de desejo (cf. p. 560). A última palavra de Freud na discussão é que “o sonho é sempre realização de desejo, porque provém do sistema inconsciente que não tem outra meta senão a realização do desejo e que não tem outra força senão a do desejo”. Finalmente chegamos ao inconsciente (ibidem, p. 77).

É então que Politzer intervém para dizer que a inspiração e a indução são uma coisa e a tentativa de generalização e o sistema psicológico de Freud são outra coisa, ou melhor, Politzer diz que há um problema de consequência no raciocínio que levou à generalização e que Freud o sabe, pelo menos no que diz respeito à afirmação fundamental (Cf. ibidem). E aí que o sonho desejo passa a ser um “ato” do “eu”. Então é assim que esse conflito se modela pela psicologia concreta em confronto com as noções da psicologia oficial. O fato psicológico é atualmente pessoal como condição de sua existência. Mas Freud pôde ser atraído por uma dialética histórica que o vincula à psicologia clássica.

Mas é bem agora que a particularidade de Freud é elogiada, há muitas páginas dedicadas à inspiração freudiana da indução em psicanálise, e se trata de um caso detalhado, especialmente na última seção do primeiro capítulo (a VI) e no segundo capítulo.

Na *Traumdeutung* percebemos o antagonismo entre duas tendências em psicologia: por um lado, o da psicologia oficial, cujo procedimento fundamental é a abstração, e, por outro, o da tendência freudiana que é uma orientação para o concreto, mas para o concreto interpretado, desta vez, de maneira clara, sincera e útil à psicologia. [#] É esse antagonismo que explica o contraste entre o saber da psicanálise e a ignorância da psicologia clássica (ibidem, p. 78).

As questões são desempatadas a favor do procedimento indutivo, só ele contempla os casos e não utiliza para complementações o acaso. Se não se é assim indutivo, cede-se ao acaso mesmo e à tautologia (Cf. ibidem). Para Politzer a psicologia tem que seguir a orientação da psicanálise dos sonhos, porque ela sabe lidar com o mais rico material, e uma ciência do cérebro não pode dar conta desse conteúdo concreto quando se atém em proposições sobre excitações pelas células cerebrais, assim dispensando o material concreto, e dizendo pouco do evento do sonho do indivíduo, dizendo tudo em poucas palavras, esgotando a pesquisa sobre o sonho e sobre o indivíduo. “Se se começar por desparticularizar o fato, a conclusão será necessariamente abstrata e em nada servirá para a compreensão do fato concreto” (ibidem, p. 79). Ser-se-á tautológico, nunca de posse de

uma ciência verdadeira. Nesse caso, sempre se repetem as conclusões gerais da ciência do cérebro, sem nunca atingir a particularidade concreta. Politzer chama sua versão degradada de *Gehirnmythologie*. Já o psicanalista conhece e produz conhecimento psicológico (Cf. *ibidem*). Politzer diz de novo que a sua questão em relação à psicologia clássica é sobre os seus procedimentos constitutivos. O empírico mesmo é *a posteriori*, tira dos fatos o ensinamento que eles têm. A defesa de Politzer é a da indução. “Ora, para fazer induções *fecundas*, é preciso poder utilizar a experiência, não dispensá-la por antecipação” (*ibidem*). Há sempre um “campo empírico” adequado à ciência que está em questão. Sem isso não se chega a um saber explicativo (do plano do indivíduo concreto e de seus atos). Há também a tentativa da escola de Wurzburg, com sua teoria das imagens. A conclusão de Politzer é que a teoria das imagens não tem nada de concreto. O que adianta constatar que “as imagens à maneira de Taine são excessivamente raras” e que “o pensamento não se parece com um filme”, que “o pensamento supera amplamente a imagem”? (*ibidem*, p. 80). Esse é um saber sem aplicação possível. Daí não pode haver a indução. Mas,

Que se abra qualquer obra de Freud, o exposto está sempre assentado em fatos individuais [nota de Politzer: Exceto os escritos “dogmáticos”, como *Jenseits des Lustprinzips* ou *Das Ich und das Es*, e em geral os escritos de “metapsicologia”, mas ainda aí, os fatos analíticos ocupam amplo espaço.], e o que há de essencial é que o caráter individual, longe de sumir no decorrer da explicação, permanece sempre como ponto central (*ibidem*, pp. 80-81).

Então segue uma lista das descobertas de Freud e de suas bases:

A psicologia do sonho fundamenta-se na análise dos sonhos considerados como tendo um sentido individual, tendo em vista os indivíduos concretos que os sonharam. A teoria dos atos falhos baseia-se na consideração dos atos falhos, enquanto atos de um indivíduo singular. O estudo das neuroses não é em Freud, como na psiquiatria clássica, um estudo das *neuroses em si*, dessas maravilhosas entidades nosológicas que os indivíduos só encarnam e para cujo estudo essa encarnação não tem importância alguma. Pelo contrário, cada neurose é como um ato individual que é preciso explicar enquanto individual (*ibidem*, p. 81).

Freud constitui um conjunto de fatos particulares, a partir dos quais raciocina sobre generalizações. Politzer não vê problemas em Freud generalizar a partir de induções, pelo menos nesse momento do texto. E foi bem com induções que Freud desenvolveu uma

simbólica específica dos sonhos e as noções da psicanálise (Cf. *ibidem*). Com esse abono a Freud, Politzer ainda tem muitas ressalvas a se fazer a aspectos teóricos da psicanálise, e ele constrói sua perspectiva dentro dessa oposição que ele nota do sistema de Freud.

Eis, por um lado, o antagonismo verdadeiro entre a psicologia e psicanálise e, por outro lado, a verdadeira inspiração da doutrina freudiana. Passaremos agora a orientar o nosso trabalho em duas direções. Inicialmente, trataremos de esclarecer as afirmações que antecedem mostrando as articulações da teoria como são apresentadas na *Traumdeutung* [nota de Politzer: Principalmente estabelecendo um paralelo entre o método psicanalítico e a introspecção.]. Ao mesmo tempo em que essas considerações irão confirmar a ideia que formamos a respeito da inspiração fundamental da psicanálise, evidenciarão que Freud não lhe foi sempre fiel. Em suas anotações e especulações teóricas, ele recai na psicologia clássica (*ibidem*).

Temos o anúncio do que vai se desdobrar nos próximos capítulos e assim se concluiu o primeiro.

O segundo capítulo é então uma comparação detalhada entre “A introspecção clássica e o método psicanalítico”, ele é sobre o método de interpretação dos sonhos. Ele começa dizendo que o método de Freud consiste em “1º) decompõe-se o sonho em partes; 2º) o sujeito deve relatar sem crítica e sem reticência tudo o que lhe vem à memória a respeito de cada um dos elementos do sonho” (*ibidem*, p. 83). Politzer diz que se surpreendeu por Freud aplicar esse método, pois ele afirma não querer explicar o sonho com métodos fisiológicos, ele trabalha com um método que é psicológico que não utiliza, porém, a introspecção. “Ora, não é a introspecção que ele emprega, mas um método que só pode ser chamado de introspectivo, forçando o significado dos termos, e que, segundo o próprio Freud, é apenas uma variante do método de decifração” (*ibidem*). De fato, a introspecção não elimina a censura, e o objetivo deve ser eliminá-la; o método tem que ter o objetivo de fazer com que o pensamento seja menos falseado pela censura do que no estado de vigília. E é claro que o estado a ser atingido fica parecido com o estado hipnótico, entre a vigília e o sonho, porque quando dormimos é que surgem mais frequentemente “representações involuntárias”, e a vontade e a crítica se afrouxam. Politzer repete então a sua tese: “De fato, Freud afasta a introspecção porque ela não poderia ser o método de uma psicologia concreta, e a oposição entre a introspecção e o método analítico não é senão um caso particular do antagonismo entre a psicologia abstrata e a psicologia concreta” (*ibidem*). O autor começa a crítica da introspecção dizendo que “ela só pode informar quanto à *forma* e ao *conteúdo* do ato que

introspectamos” (ibidem, p. 84). O caso do esquecimento cotidiano, “esqueci um nome”, é tratado diferente pela psicanálise e o psicólogo clássico, no segundo caso deixa-se “totalmente de fora a *explicação do fato em si em sua particularidade*”, afirma-se que foi o acaso, então é descrita a tensão até o relembrar. Diz Freud:

Se perguntarmos a um psicólogo clássico que explique como é possível encontrar-se com tanta frequência na impossibilidade de lembrar um nome que temos certeza saber, penso que se contentará em responder que os nomes próprios caem com maior frequência no esquecimento que os outros contidos na memória. Citará razões, mais ou menos plausíveis, que, segundo ele, explicam essa propriedade dos nomes próprios, sem suspeitar que esse processo pode ser submetido a outras condições de ordem mais geral (FREUD *apud* POLITZER, 1998, p. 84).

É um fato preciso de esquecimento que deve ser considerado segundo Freud. As condições gerais implicam os conceitos de Freud, como censura, recalque, etc. Mas é a particularidade de fatos precisos que interessa a Freud. “O postulado fundamental de Freud, segundo o qual todos os fatos psicológicos são rigorosamente determinados, tem exatamente a mesma significação (POLITZER, 1998, p. 84). O ponto de vista da introspecção é formal, como se fosse o esquecimento de algo ou alguém. “Não levei em conta o fato de que se tratava *precisamente de tal nome e que era precisamente eu (moi)* que o esquecera” (ibidem, p. 85). Teríamos que considerar o momento em que se esquece e por que desse nome preciso, o que significa o nome esquecido para quem o esqueceu nesse momento preciso, o esquecimento é o segmento de uma atividade particular, “como um ato que, vindo de mim, me caracteriza; seria preciso penetrar o *sentido* desse esquecimento” (ibidem). Entra a noção de “materiais psíquicos”, são eles que esclarecem o sentido do esquecimento. Esses materiais são fornecidos por um relato. O relato não apenas é decifrado nele mesmo mas fornece os materiais para a interpretação de contextos e o conjunto do psiquismo concreto. É ele que substitui a introspecção. “Por ser o fato psicológico um segmento da vida de um indivíduo singular, não é a matéria nem a forma de um ato psicológico o que interessa, mas o sentido desse ato, e isso não pode ser esclarecido senão pelos materiais que o sujeito fornece no relato” (ibidem). Isso representa uma subversão dos métodos clássicos. Essa é a novidade, o relato é um material objetivo. E objetividade deve significar outra coisa do que havíamos designado em geral como “objetivo”, agora se refere a “comportamento”. Essa modificação é metodológica no nosso texto, e esperamos que esteja justificada pela marcha das nossas

apresentações. O dispositivo de Politzer não é banal. “O verdadeiro aspecto dessa objetividade só é dado pelo fato de o psicólogo e seu sujeito não terem mais, como acontece na introspecção, a mesma função” (ibidem, pp. 85-86). Os dois ficam em certa posição que tem outra finalidade analítica, e que é mais objetiva e mais científica porque um não se torna o outro, o sujeito não se torna objeto. O psicanalista tem uma técnica própria que o paciente não tem e nem sabe qual é. “O sujeito psicanalisado ignora a interpretação e fala sem suspeitar do sentido que o psicanalista atribuirá aos materiais que ele fornece. O psicólogo introspectivo, pelo contrário, espera do seu sujeito um estudo já psicológico, e ele é sempre obrigado a supor um psicólogo no seu sujeito” (ibidem, p. 86). Na psicanálise o sujeito paciente não pode executar o trabalho psicológico. E o método é mais objetivo porque o psicanalista não revive simpaticamente estados de alma do seu sujeito paciente. O psicanalista interpreta, por exemplo, o sentido do sonho relatado, com tudo aquilo de materiais que o sujeito paciente traz. Sonho e esquecimento são interpretados na sua particularidade a partir do relato e não de uma mimese do que haveria de interno no sujeito paciente. Diz-se mesmo que o psicanalista não tem complexo, porque este já fora analisado.

Dar essa importância ao relato também é parte da crítica do realismo psicológico que Politzer vê na inspiração da psicanálise. Aqui entra em jogo uma tese contrária à introspecção como forma de percepção de uma realidade psicológica *sui generis*, realidade espiritual ou vida interior, a “segunda natureza” e seus estados. Para Politzer é óbvio que não podemos conhecer assim por introspecção, e que não podemos conhecer essa realidade. Vem então a noção da teleologia do cotidiano, que é cortada na sua atualidade concreta pela psicologia clássica.

Ora, é óbvio que a vida psicológica de outro indivíduo só é dada sob forma de “relato” ou de “visão”. Relato, quando se trata de expressão por meio da linguagem (em todos os sentidos do termo); “visão”, quando se trata de gestos ou, em geral, de ação. Estou escrevendo: há aí relato e, ao mesmo tempo, visão. Exprimo, por meio da escrita, meus “estados de alma” entre os quais alguns podem ser adivinhados pela visão do que faço: pela atitude que tomo escrevendo, as expressões de minha fisionomia, etc. [#] O relato e a visão têm função prática e social, sua “estrutura” é, por isso, “finalista”: a linguagem corresponde em mim a uma “intenção significativa” e as ações, a uma “intenção ativa”. [#] É primeiramente com essa forma “intencional” que o relato e a visão se inserem na vida cotidiana. O relato propriamente dito é tomado pelo que é; à intenção significativa em mim corresponde nos outros uma “intenção compreensiva”, e quanto à visão, o dia-a-dia respeita igualmente seu plano. Falo, e a vida diária só vê a intenção significativa. Estendo a mão para pegar a garrafa de água, alguém a apresenta. No



primeiro caso, sou compreendido, no segundo, uma “reação social” responde à minha “ação” e é só isso. [#] Enfim, nas relações cotidianas não se sai da “teleologia da linguagem” e fica-se no plano das significações, compreensões e ações recíprocas (ibidem, p. 87).

Politzer diz em nota que trabalhará apenas com a teleologia do relato e que é para derivarmos as consequências desse trabalho a essas outras teleologias. É desse plano teleológico da intenção significativa que a psicologia clássica faz abstração. Não interessa o que o paciente relata mas o que passou em sua mente enquanto ele falava, quer dizer a psicologia nesse caso pretende ser telepática. Ele desdobra o relato em expressão e expressado, o expressado é o espiritual, um pensamento. Em nota, a 34, Politzer diz: “Ia-se, outrora, muito mais longe e admitia-se um paralelismo completo entre a linguagem e o pensamento” (ibidem). Veremos que Politzer sustenta que a significação “pública” de uma palavra, a do dicionário por exemplo, não é a mesma que a significação para o indivíduo. Então a significação da palavra feita “ideia” é uma ontologização que não pode valer para a pesquisa analítica psicológica, segundo Politzer. Ele diz mesmo, com a seguinte ressalva, que: “Porém, quando se fala da significação da palavra, não se deixou ainda a teleologia da linguagem, enquanto o termo ideia marca precisamente a transformação do ponto de vista teleológico em ponto de vista realista” (ibidem, p. 88), para considerar-se a significação no plano dos “processos mentais”; vê-se que nada há nessa perspectiva de individual, o que favorece uma individuação sem o indivíduo e sai da “dialética da vida corrente”, e constituem-se entidades reais onde não deveria haver nenhum tipo de realismo. A tese geral desse realismo psicológico é essa:

Objetar-se-á que a introdução da *ideia* traz algo novo, pois a palavra é só instrumento de significação e essa significação precisa ser pensada numa consciência individual antes de poder ser expressa [*essa é a tese realista, autor da tese*]. Portanto, a ideia representa algo novo: um ato psicológico que deve ser descrito e estudado. Mas essa objeção nada mais é que a descrição do procedimento da psicologia clássica, o desdobramento da significação uma vez realizada (ibidem).

A crítica da ontologização da significação como nos referimos, nos outros dois capítulos, é um tema comum em toda a obra crítica de Politzer. Aqui é visto do ponto de vista do esgotamento da teleologia imanente à significação, que tenta atingir a maneira formal funcional do vivido. Terminou a primeira seção do segundo capítulo.

A segunda seção trata da introspecção em detalhe. Ela é a base que serve à conclusão sobre o procedimento tradicional. Mas a técnica clássica da introspecção tem

uma dialética histórica, mouca ao que vem do exterior como relato primeiro, e não é ela mesma um bom desdobramento desse primeiro relato. O problema se verifica como mais uma armadilha do realismo da realidade interna.

Parece-nos que o psicólogo clássico procede da seguinte maneira: desdobra o relato significativo e faz do seu duplo uma realidade “interna”. Em vez de conservar a atitude ordinária que convém à teleologia das relações sociais, renuncia de repente e procura no relato a imagem de não sei que realidade “interna”. Essa é sua atitude quando está diante do relato de outro. Mas a retoma depois, quando diante do seu próprio relato (ibidem).

A dialética completa da introspecção deve ser revelada, e isso para poder observar o que significou a mudança paradigmática da psicanálise; deve-se entender bem a diferença entre a compreensão e a interpretação, dos procedimentos assim diversos.

Toda a alteração [na normalidade do primeiro relato quando compreendido no segundo relato] será então representada pelo fato de que não é à intenção “compreensiva”, mas à intenção “significativa” e “ativa” que ele [o psicólogo] deverá renunciar; e, em vez de efetuar o desdobramento para um outro, o fará para si. Uma vez efetuado o desdobramento, ele procurará descrever a realidade interna do ponto de vista do formalismo funcional. Dirá, então, que *se introspecta* (ibidem).

Formalismo funcional que está na base de uma metapsicologia tradicional, que como veremos afeta mesmo o reformador Bergson. Esta metapsicologia mais geral depende da reflexão ou da introspecção, cortando a teleologia do mundo dramático onde está inserido concretamente o indivíduo. A síntese da perspectiva crítica de Politzer é que:

Objetivamente, portanto, *a introspecção é um “segundo relato”, resultante da aplicação do ponto de vista do formalismo funcional ao relato significativo* [o primeiro relato já significativo nele mesmo segundo a tese de Politzer e da psicanálise] e o que a psicologia procura é precisamente substituir o primeiro relato, puramente significativo, por um segundo relato que nada mais tem a ver com a teleologia das relações humanas e que, desse ponto de vista, é puramente “desinteressado” e deve constituir a descrição de uma realidade *sui generis* (ibidem, pp. 88-89).

Essas exigências deformam o objeto da psicologia, bem entendido. Há, então, duas hipóteses problemáticas sobre qual é a ciência psicológica da introspecção diante do que apresenta o relato.

Afinal, é preciso escolher entre duas hipóteses. Pode-se dizer, de início, que o que é primitivo é a introspecção, pois são meus estados psíquicos que conheço em primeiro lugar e não suponho estados psíquicos em meus semelhantes senão graças à minha própria experiência interna. Se isso for verdade, é artificial dizer que desdubro o relato, pois só atribuo a meus semelhantes estados que, em mim, constituem *realmente* a duplicação do relato. O procedimento fundamental da psicologia introspectiva não seria, então, o *desdobramento* do relato, mas um *raciocínio analógico*. [#] A segunda hipótese consiste em admitir que o que é primitivo é, pelo contrário, a realização do relato por meio do desdobramento e não a introspecção; esta, longe de apresentar uma atitude espontânea, só seria a aplicação a si mesmo de uma atitude tomada em face do relato significativo pelo “senso comum”. Nesse caso, não seria o raciocínio analógico, mas o desdobramento, que caracteriza a psicologia. Contudo, esse desdobramento pode dirigir-se para os outros, ou para nós, e é esse segundo caso que chamo de “introspecção” (ibidem, p. 89).

As duas são problemáticas, mas uma delas conduz a uma crise da noção de interioridade, e a outra é a visão do psicólogo clássico. “Sabe-se que a psicologia adota a primeira dessas hipóteses. E é essa hipótese que inspira os ataques dirigidos contra ela: é precisamente o raciocínio analógico que os behavioristas rejeitam na psicologia clássica” (ibidem). Há pretensões introspectivas que não se justificam frente à dialética desse tipo de observação do relato que quer a “realidade” do pensamento. “Muitas considerações orientam-nos para a segunda hipótese” (ibidem). Mas é preciso distinguir o que é em princípio e o que é de fato a introspecção, não portanto as promessas da introspecção. Há um conhecimento dramático das necessidades cotidianas da vida.

Além do mais, é preciso distinguir as “percepções internas” simples, como a dor orgânica, das necessidades orgânicas, tais como se produzem *na continuidade da vida cotidiana*, da *introspecção sistemática* tal como empregada em psicologia. Essa distinção é necessária, primeiro porque o “sofrimento” está ligado à “vida”, enquanto a introspecção pertence ao conhecimento, mas sobretudo porque a introspecção, método psicológico, vai muito além dos quadros da simples percepção ordinária dos nossos estados “internos”. Pois o fato de falar da “percepção dos meus estados internos” já implica a abstração. O que é imediato é o sofrimento, tal como se produz no encadeamento da minha vida cotidiana (ibidem, pp. 89-90).

Há uma pragmática da queixa e isso modifica a compreensão da relação da expressão da dor e da palavra que se refere a ela, o que é interior assim pode ser algo difícil de determinar e não contribui com o drama da dor.

Agora Politzer passa à consideração do “lógico” no desdobramento concreto do relato, o que muda a consideração da silogística do raciocínio como realidade interna, e é mais uma crítica à noção de realidade interna.

Se considerarmos a questão assim delimitada, notaremos, talvez, que a introspecção não procede do interior de maneira tão espontânea e tão sincera quanto os psicólogos costumam afirmar. Pois é claro que os psicólogos da geração anterior à nossa, quando apresentam o silogismo, no capítulo “Psicologia do raciocínio”, não nos revelam coisa verdadeiramente “interna”, pois foi a lógica, a lógica de Aristóteles, cujo método nada tem de introspectivo, que nos ensinou a existência do silogismo (ibidem, p. 90).

Não é a descoberta do raciocínio, portanto, um feito da psicologia da interioridade; os psicólogos, aplicando a lógica do silogismo, desdobram, a bem da verdade, o relato. Nesse caso o segundo relato desdobra o primeiro, nada contendo este último de nuclear intro-pático. E aí de novo Politzer chega à teoria de Bergson e sua tentativa de renovação. Bergson mantém o decalque da linguagem de realidades psicológicas, sua “introspecção” não é exatamente a correção da introspecção clássica.

Só que se pensa – Bergson é o primeiro a fazê-lo – que há um erro na maneira como foi utilizada a introspecção, pois a verdadeira é outra coisa. [#] Mas só há uma *hipótese* a qual somos levados pelo caráter ingênuo do realismo psicológico. Mas nada condena, e é o mínimo que se pode dizer, a ideia segundo a qual o que é chamado de erros cometidos no uso da introspecção seja só a revelação da sua essência verdadeira, a qual aparece tanto melhor quanto mais simplista são os que a empregam. Não seria a primeira vez que o verdadeiro caráter de um procedimento científico apareceria com clareza exatamente numa teoria já condenada (ibidem).

Bergson se condenou junto com a condenação da introspecção clássica. Vejamos o que ele mostrou de fato sobre a introspecção.

Por outro lado, Bergson mostrou que a introspecção dos seus predecessores não era sincera, que seus relatos introspectivos alimentavam-se da realização de exigências teóricas. Mas só viu nisso um *erro* evitável e, tendo em vista o caráter do seu empreendimento, não podia enxergar outra coisa. Todavia, a crítica bergsoniana poderia significar que o caráter “exógeno” da introspecção já fora demonstrado em relação a *certo gênero* de “segundo relato”, o que faz intervir no cenário personagens “estáticas”. Ora, Bergson só inaugura um *novo gênero de segundo relato*, uma nova técnica para elaborar dramas impessoais: trabalha com personagens “dinâmicas” e “qualitativas”; e os temas que *seu* formalismo desenvolve e a linguagem na qual *seu*

realismo se expressa são diferentes. Mas há *ignoratio elenchi* em supor que essa espécie de segundo relato escapa da crítica que arruinou a primeira, pois a introspecção bergsoniana nunca foi submetida a um exame semelhante àquele a que ele submeteu a introspecção dos seus predecessores (ibidem, pp. 90-91).

Desse modo, Politzer elabora um critério que vale aos dois tipos de introspecção – o critério da teleologia das significações cotidianas. “Ora, seja qual for a última palavra a respeito do verdadeiro mecanismo da introspecção, ela sempre estará indissoluvelmente unida à abstração e ao formalismo” (ibidem, p. 91). Em resumo, a segunda seção do segundo capítulo diz que “a opinião clássica [realista e introspeccionista] é desmentida pela atitude teleológica” (ibidem). Mas há a teleologia individual, que seja bem entendido.

Então Politzer argumenta a favor da psicanálise porque ela com a sua distinção entre o conteúdo manifesto e o latente atinge, segundo ele, a psicologia do indivíduo, em contraposição à convencionalidade do significado. O realismo da psicologia consiste em um realismo da significação, que toma o termo significado “público” como a chave do psiquismo. E o sentido deve ser buscado na teleologia individual, quer dizer, da significação individual. Há imanência do sujeito ao signo, e não do significado público ao signo, que pudesse ser objeto de uma metapsicologia, mesmo uma metapsicologia que se diga intérprete, essa mesma seria dominada pelo postulado realista (Cf. ibidem, p. 92). Então precisamos nos ater às modificações vocabulares de Politzer: a teleologia individual não é a mesma teleologia social. E há uma diferença do segundo relato do psicanalista e o do psicólogo clássico. “Portanto, o psicanalista terá, também, um ‘segundo relato’ a opor ao relato puramente significativo. Mas seu segundo relato não será resultado da desarticulação do primeiro; ele representará o aprofundamento dele” (ibidem). Vemos qual é o segundo relato legítimo e concreto.

Também nesse caso, só será considerada, em princípio, a intenção significativa, uma intenção significativa que não nos conduz à região das interações sociais, mas à psicologia do indivíduo concreto. Em resumo, o segundo relato da psicologia clássica leva-nos às *realizações*, enquanto o da psicanálise nos conduz, simplesmente, à *interpretação* (ibidem).

Vamos tentar mostrar que essa modificação que a psicanálise introduz muda todo o modo de considerar o sujeito. Essa diferença é enunciada por Freud mesmo: “As teorias científicas do sonho não dão lugar ao problema da interpretação, pois para elas o sonho não é um ato psíquico mas um fenômeno orgânico só registrado por certos sinais

psíquicos” (FREUD *apud* POLITZER, 1998, p. 92). Trata-se aqui, segundo Politzer, de “ligar o fato psicológico à vida concreta do indivíduo” (POLITZER, 1998, p. 92). Isso define a concepção concreta da psicanálise da psicologia. Politzer reapresenta a tese geral:

Por considerar o sonho abstratamente, a teoria “científica” restringe o sonho ao que está contido nas fórmulas verbais que constituem o seu relato. Consequentemente, essa teoria não poderá completar o relato feito pelo sujeito, a não ser por um relato conforme o ponto de vista formal. Não precisará fazer intervir a hipótese de conteúdo manifesto e conteúdo latente. Freud, pelo contrário, considera o sonho como “fato psicológico, no sentido pleno da palavra”, como um segmento da vida concreta individual; portanto, é-lhe necessário admitir que fórmulas verbais não exprimem, no relato, o que exprimiriam fora do sujeito, mas precisamente alguma coisa do sujeito; será forçado a remontar além da significação convencional das fórmulas utilizadas pelo sonho, a fim de encontrar a vida individual concreta (*ibidem*).

A diferença da recepção do relato é essa, Freud precisará “opor ao relato em termos convencionais um relato feito em termos de experiência individual; ao relato superficial, um relato profundo: será obrigado a fazer intervir a distinção entre o que o sonho *parece* expressar e o que ele significa *realmente*” (*ibidem*, pp. 92-93). Apesar de estranho à primeira vista, Politzer está dizendo que, e está dando suas referências bibliográficas: “Freud chama o relato convencional de conteúdo manifesto e é a tradução desse relato em termos de experiência individual que ele chama de latente (cf. capítulo II, pp. 79-104 e *passim*)” (*ibidem*, p. 93). Note-se que Politzer não está considerando de maneira invertida a relação dos conceitos freudianos de conteúdo manifesto e conteúdo latente; o primeiro não é a tradução do segundo, na *Interpretação dos sonhos*, mas o segundo é que é a tradução do primeiro. Pois para ele é necessário aprofundar nesse sentido indicado por Freud a distinção. É preciso ir mais longe no ponto de vista da significação do que Spranger (*ibidem*). É de outro modo que a psicologia clássica caracteriza o sonho:

Freud gosta de repetir que a maneira como a psicologia clássica tem por hábito caracterizar o sonho, dizendo que ele é incoerente, fantasista, ilógico, em suma, desprovido de sentido, provém do hábito de considerar apenas o seu conteúdo manifesto. Com efeito, após ter dado ao sonho alguns qualificativos pouco lisonjeiros, a psicologia clássica passa imediatamente às constatações formais e funcionais (*ibidem*).

A psicologia clássica contudo não abstrai totalmente a exigência de significação, já que qualifica negativamente o sonho, constatando a impossibilidade de “dar sentido a uma construção tão louca quanto o sonho” (por exemplo: Binz e Dugas). A chave no caso só

é encontrada pelo que o sonho tem de sinais de significações públicas (Cf. *ibidem*). Politzer faz uma descrição de um ato, para observarmos como é o ponto de vista clássico.

Converso com uma senhora e, de repente, enxugo os lábios; esse gesto não tem outra significação além do “gesto-em-geral-de-enxugar-os-lábios”, e tudo o que a explicação psicológica poderá fazer será um relatório conforme o ponto de vista do formalismo funcional. É esse postulado, também, que está na base de todos os juízos sobre os fatos psicológicos que parecem ter errado sua significação convencional. O sonho não pode ser medido com as categorias das significações convencionais, portanto, não tem sentido. Esqueci um nome próprio que conheço muito bem: a psicologia clássica só vê nisso um ato falho, portanto, algo puramente negativo (*ibidem*, pp. 93-94).

Há aqui um postulado geral que será desdobrado na forma de juízos, haveria uma estrutura judicativa dos atos e um “sentido de relação” abstrato em relação a cada ato do sujeito, mas de acordo sempre com uma significação convencional.

Estamos diante de um verdadeiro postulado geral da psicologia clássica, *o postulado da convencionalidade da significação*. É a intervenção desse postulado que Freud destaca dizendo que a psicologia clássica só quer considerar o conteúdo manifesto [#] Esse postulado está intimamente ligado ao realismo e à abstração. Indica o caminho à abstração porque são as significações convencionais que são realizadas, enquanto o realismo procede por desdobramentos e o que é desdobrado é a significação convencional. Digo “porquê”. Para os psicólogos, há um “sentimento de relação”. Por outro lado, uma vez realizada a significação convencional, é a abstração e o formalismo funcional que intervêm. Abstração, porque a realização numa consciência individual determinada em nada altera essa mesma significação e o fato de se encontrar *nessa* consciência, precisamente *agora*, não tem a menor importância para a psicologia clássica; quer se trate de mim ou de outro qualquer, a psicologia vai fazer constatações idênticas (*ibidem*, p. 94).

O “formalismo funcional” é a abstração comum a toda psicologia clássica.

Essas constatações são feitas no espírito do formalismo funcional. Trata-se de ligar a significação realizada à sua “classe”: ligar o “porquê” à classe dos “sentimentos de relação”, e descrever as circunstâncias gerais de produção e a maneira como esse sentimento de relação é “vivido”. Sabemos que muitos psicólogos desenvolveram muita sutileza nesse gênero de exercício (*ibidem*).

O argumento contra o qualitativo tem outra versão (assim como outros argumentos, como se pode ver nos capítulos precedentes desta tese). Aqui aparece mais claramente a

designação do que é clássico na psicologia clássica, principalmente o modo de conceber a significação psicológica.

Compreende-se porque a psicologia clássica reivindica a qualidade e não é capaz de procurar a individualidade dos fatos psicológicos, a não ser na irredutibilidade qualitativa na qual são vividos. Assim, tudo acontece para ela como se todas as consciências individuais tivessem exatamente o mesmo conteúdo de significações, como se cada consciência individual fosse apenas uma intuição de significações sempre as mesmas para todo mundo; significações que a intuição só captaria, sem nada alterar. É evidente que, nessas condições, só há “conteúdo manifesto”, isto é, significações convencionais, e todo o trabalho efetivo está reservado ao formalismo funcional: como explicar, se assim não fosse, que os psicólogos se desinteressam do “sentido” e se interessam apenas pelo estudo abstrato e formal da significação realizada (ibidem).

Há uma dialética correta, contrária a essa.

Pois o ponto de vista do sentido está cheio de consequências e teria pura e simplesmente levado a psicologia a descobertas psicanalíticas. De todo modo, não foi uma graça especial que atuou em Freud quando ele descobriu a psicanálise: tratava-se, “simplesmente”, de ver que o método clássico da psicologia arrebentava-se no choque com certos casos privilegiados que impunham um ponto de vista concreto, e esse ponto de vista teria levado qualquer um às mesmas descobertas (ibidem, pp. 94-95).

Mas não havia anunciações, e Freud descobriu mesmo essa dialética; esse é seu mérito histórico. Veja-se a dialética da psicologia judicativa quando intervém o ponto de vista do sentido, então uma novidade, como é outra e conduz ao absurdo psicológico:

[O ponto de vista da psicologia clássica do sentido é] Comandado pela abstração quando se trata de preparar os materiais do estudo psicológico. Uma vez completada a realização, procede-se a uma primeira transformação: de acordo com suas significações, ordenam-se os termos do relato segundo as noções de classe. Acabo de exclamar: “Bolas, mais um fósforo que não acende!” – “bolas” significa “estado afetivo”, “de novo”, “sentimento de relação”, “fósforo”, “imagem”, “não pega”, “percepção”. O conjunto é um “juízo”. A preocupação estará em descobrir se é análise ou síntese; que tenha havido síntese precedida de análise ou análise de síntese primitiva da percepção, de qualquer modo, a significação terá sumido (ibidem, p. 95).

Que a psicologia não esteja mais neste ponto, é admitido por Politzer. Mas ele diz que há ainda o mesmo procedimento nas psicologias contemporâneas, mesmo que seja outra a



linguagem; trata-se de formalismo funcional da abordagem do “inefável” qualitativo quando se refere à significação, trata-se de um concreto em geral. Mas é o convencionalismo da significação que está por toda parte na psicologia que Politzer chama de clássica. Politzer vai mostrar a origem desse postulado psicológico. A resposta é que a sua origem é uma projeção do realismo da vida interior. Politzer se pergunta mesmo: “Por outro lado, por que será que é exatamente a significação convencional que é realizada?” (ibidem, p. 96). A questão implica uma explicitação desse seguinte preconceito, veja-se:

O que é primitivo, em princípio, é, como já dissemos, a teleologia das relações humanas. Mas o “senso comum” adota perante essa teleologia o mesmo realismo ingênuo que perante “dados da percepção”. A diferença está apenas no fato de a percepção desdobrar-se para o “exterior”, enquanto a significação convencional o faz para o “interior”, mas há “hipóstase” nos dois casos, e ao realismo ingênuo da metafísica corresponde o realismo ingênuo da psicologia (ibidem).

Metafísica, psicologia e senso comum se correspondem nesse ponto. A tese é um preconceito antropológico-social do mesmo modo ou a essência do realismo é o “antropomorfismo social” (ibidem). Todas as ciências eliminaram essa tese de seu interior, mesmo a sociologia, mas a psicologia a manteve. Os psicólogos ainda não estão estilizados para a ciência, conclui assim Politzer a terceira seção do segundo capítulo.

Politzer fará considerações sobre as dialéticas científicas da psicologia, para tratar da novidade da psicanálise do sonho, mas também da psicanálise do cotidiano. À abordagem das dialéticas da psicologia clássica, deve ser aposta a dialética que a psicanálise aborda, a dialética da significação individual. Esta coloca um problema para a abordagem clássica que tem como postulado a convencionalidade da significação. Politzer diz:

O postulado da convencionalidade da significação não tem, aliás, a mínima relação com a experiência. As diferentes “dialéticas”, das quais uma palavra pode ser portadora, são dadas pela linguagem por um lado e, por outro, pelo estado das ciências; podem ser catalogadas a qualquer época. Ora, com o postulado da convencionalidade da significação, a psicologia supõe precisamente que essas dialéticas, cuja lista podemos estabelecer sem consulta nenhuma aos dados realmente subjetivos, são as únicas existentes. É com razão, portanto, que falamos de “postulados”, pois a crença em foco não pôde ser sugerida pela experiência, sendo que, por causa da abstração, a questão nem pôde ser levantada. Consequentemente, a ideia de que poderia haver uma dialética puramente individual, à qual os atos individuais emprestassem

uma significação puramente individual, é totalmente estranha à psicologia clássica: esta não concebe, por exemplo, que a palavra situada na rede de significações de um contexto individual possa adquirir uma função significativa original, nem quando situada numa rede de significações convencionais ela adquire uma significação convencional (ibidem, pp. 96-97).

Eis que vem a imagem da “pirâmide invertida dos sentidos”, de que Politzer se utiliza para melhor explicar o que é a significação individual e porque a psicanálise é quem a compreende. Há uma necessidade que opõe a linguagem convencional e o significado que ela pode ter para o indivíduo.

Evidentemente, as significações convencionais não se situam todas no mesmo plano. Constituem camadas superpostas, que vão de significações absolutamente convencionais às que o são menos, e supõem uma crescente experiência individual. É possível constituir, para cada termo, o que se poderia chamar de “pirâmide dos sentidos”, uma pirâmide invertida, cuja base seria representada pelo sentido que a palavra tem para todas as pessoas e o vértice pelo sentido dado graças à experiência de um único indivíduo. Entre o vértice e a base, situam-se os sentidos que, embora não determinados pela experiência de um único indivíduo, não pertencem a todas as pessoas. Por exemplo, “chapéu” significa para todos “agasalho para a cabeça”; “presente”, só para alguns; e “partes sexuais do marido”, só para a senhora cujo sonho Freud analisou em *Traumdeutung* (ibidem, p. 97).

A indução espontânea dos sujeitos em sociedade é uma indução coletiva, a indução que Freud faz do sonho dessa senhora é uma extensão interpretativa até a individualidade de um fato psicológico de alguém (Cf. ibidem, pp. 97-98). É todo outro o campo da necessidade psicanalítica; é esse em suma o argumento da quarta seção. Veja-se:

A psicanálise, ao contrário, não se satisfaz com isso: é precisamente a significação individual que sua interpretação procura. Seu método pode parecer fantasista e arbitrário: na realidade, só prolonga essas interpretações que praticamos todos os dias, mas em vez de fechar-se dentro dos limites traçados pela teleologia das relações humanas e pelas induções espontâneas que só podem fornecer materiais para encontrar a *significação* convencional, o psicanalista organiza uma investigação para obter os materiais necessários para a constituição da *significação individual*. O método psicanalítico não é, portanto, senão uma técnica que permite aprofundar as significações de acordo com as exigências da psicologia concreta. É a partir desse ponto de vista que devem ser explicados os diversos procedimentos que a constituem (ibidem, p. 98).

Então a teoria do sonho deve considerar essa diferença do fato individual psicológico para a decifração, foi ela que exigiu esse passo metodológico de Freud.

O texto do sonho precisa ser decifrado, assim como o que atua no psiquismo do indivíduo frequentemente. Freud tem um método de propor “associação livre”, mas Politzer diz que ela não tem nada a ver com a associação no sentido clássico, e que ela não é exatamente livre, pois “o sujeito gira sempre em redor de certos temas íntimos” (ibidem, p. 99). Politzer desenvolve a dialética de Freud com uma tese de que há a dialética individual, a que se acessa dados um “contexto” e os “pontos de referência” de uma “experiência secreta”. Não há na estrutura da significação diferenças entre a significação íntima e a significação convencional, somente que a primeira é secreta (Cf. ibidem, p. 98). Há um uso específico em Freud da “associação livre”, ela significa outra coisa do que entre os psicólogos clássicos, como já foi dito.

O termo “associação” pode criar um mal-entendido, ou melhor, uma ilusão. A ilusão existe em Freud, e isso foi explorado pelos que, imbuídos do “mobilismo moderno”, sobressaltam-se à simples vista da palavra “associação”. [...] [#] De todo modo, nas “associações livres”, não há nem associação nem liberdade (ibidem).

Aprofundar a questão sobre a associação já fornece o discernimento entre o clássico e a psicanálise (Cf. ibidem, pp. 98-99). Há um tipo de pensamento que não segue nenhuma dialética convencional e que não é associação no sentido clássico, o de uma mecânica associativa.

Dir-se-á, então, que tenho *associações*, e imagina-se que as ideias se encadeiam conforme afinidades, aliás, puramente mecânicas. Fica bem claro, nesse exemplo, que só se fala de associação porque não foi possível reconhecer nenhuma das dialéticas clássicas, em virtude do postulado da convencionalidade da significação. Se ignorássemos a dialética convencional, o que costumamos considerar uma sequência racional parecer-nos-ia, da mesma maneira, “poeira mental” (como, por exemplo, quando ignorantes chamam de “algaravia” escritos difíceis de filósofos) e se, conseqüentemente, falamos de associação e de poeira mental, talvez seja porque ignoramos essa dialética que age quando renunciamos a toda dialética intencional, essa é uma ideia estranha à psicologia clássica (ibidem, p. 99).

Poltzer cita Freud sobre representações infraobjetivas, em uma dialética que especifica a função de associação tal como ele compreende:

“É totalmente inexato pretender”, diz Freud (p. 503, cf. p. 521, § 3, à p. 524, § 2), “que deixamos as nossas representações descontrolar-se quando, por ocasião do trabalho de interpretação, meditamos e

deixamos aparecer em nós as imagens involuntárias. Podemos mostrar que, naquelas ocasiões, renunciamos apenas às representações de objetivo que conhecemos e que, uma vez conhecidas essas representações, outras, desconhecidas ou, de acordo com expressão menos exata, inconscientes, manifestam sua força e determinam o curso das imagens involuntárias. Nossa influência pessoal sobre nossa vida psíquica não permite imaginar um pensamento desprovido de objetivo; desconheço o estado de abalo psíquico que poderia permiti-lo” (ibidem).

Politzer verifica nesta posição de Freud:

Vê-se que Freud vai optar pela hipótese contrária à da psicologia clássica: supõe que mesmo que tenhamos renunciado a toda intenção significativa e a toda dialética convencional, nosso pensamento continuará sendo regido por uma dialética e a traduzir uma intenção significativa, mas uma dialética e uma intenção originais, que deixaram de ser convencionais para ser íntimas. Portanto, o pensamento continua tendo significação embora, convencionalmente, não queira ter nenhuma. Ele tem uma estrutura, embora pareça ter renunciado a toda estrutura e, por isso mesmo, é tão rico de ensinamentos quanto quando funciona conforme as dialéticas convencionais (ibidem, pp. 99-100).

Esse nível de representações não convencionais é concreto e objetivo, mesmo que aparentemente não diga respeito a uma meta significativa, ele tem outra teleologia do que a convencional. Não é necessário dizer que há aqui associações mecânicas, pois, como “associações”, têm também uma estrutura. Existiu uma ilusão em Freud e outra nos psicólogos clássicos sobre o significado do termo “associação”. A realização, procedimento que muitas vezes vimos ser um equívoco ontológico clássico, cabe aos psicólogos, a Freud cabe o engano terminológico, mas não de avaliação desse ponto clássico, há um fato fundamental psicológico que apoia a psicanálise.

Não há nenhuma necessidade de falar de associação e nem é lógico falar dela. Todavia, Freud o faz tanto quanto os psicólogos tradicionais. No que diz respeito aos psicólogos, conhece-se, atualmente, o procedimento que produz sua ilusão. Tomam-se os termos do relato e projeta-se seu conteúdo na “vida interior” para ali realizá-lo e fazer uma ideia dele. Inverte-se, a seguir, a ordem dos acontecimentos e imagina-se que os fatos seguiram um caminho inverso ao da análise: a palavra expressa a ideia, e se as palavras encadearam-se, é porque as ideias de que são os veículos se tinham “associado” primeiro. Quando Freud fala de associação é em virtude desse procedimento e porque, conforme às exigências da psicologia clássica, gostaria de traduzir, conforme o texto que acabamos de citar o mostra claramente, em linguagem associacionista, a suposição, ou melhor, o fato fundamental no qual seu método se apoia (ibidem, p. 100).

Mas Freud acaba recaindo na tese de uma interioridade. Diz Politzer: “Ora, ao optar pelo procedimento associacionista, Freud abandona a inspiração do seu próprio método. Não pode interessar-se senão pelas significações das fórmulas verbais que constituem o relato” (ibidem). Há uma prioridade nesse caso das fórmulas verbais, e há o realismo da vida interior. Politzer cria um imperativo: “Não deve [Freud], portanto, deixar o plano teleológico para cair no realismo, deve limitar-se à interpretação comum da linguagem, não deve ultrapassar o sentido para penetrar na vida interior” (ibidem), isso porque ela não é mais verificável, nem particular, nem universalmente. O forte de Freud são a sua inspiração e o início do método: “Quando o psicanalista pede ao sujeito para dizer tudo, o que lhe vem à cabeça, sem crítica e sem reticência, está pedindo que ele abandone todas as montagens convencionais, livre-se de toda técnica e toda arte, para deixar-se inspirar pela sua dialética secreta” (ibidem). O sonho nesse caso é o melhor exemplo. Vê-se que Politzer tem uma tese sobre o significado do sonho tal como reverbera no indivíduo, e é somente um contexto significativo, retirado de um relato que se desvia dele, que dá sua significação precisa. Essa vantagem do método psicanalítico encerra um ensinamento.

Um ensinamento essencial desprende-se dessa comparação da introspecção com o método psicanalítico. [#] Há duas maneiras de utilizar o “relato” do sujeito. Podemos desarticulá-lo pela abstração e pelo formalismo para projetá-lo de uma maneira ou de outra na vida interior. É a atitude da psicologia clássica. [#] Também podemos utilizar os dados psicológicos simplesmente como o contexto de um sentido que procuramos: reconhece-se aqui a atitude da psicanálise (ibidem, pp. 100-101).

São as hipóteses de estrutura e a vida interior que estão interdidas nesse contexto (Cf. ibidem, p. 101). Em Freud, vai sobreviver a abstração. Este é o esquema de Politzer, Freud é essencialmente concreto, mas nele sobrevive a abstração. Assim termina o segundo capítulo, e a tese vai ser melhor explicada nos capítulos que seguem.

É agora que todo o paradoxismo da tese de Politzer se manifesta. Se até aqui vimos que Politzer vê em Freud a sua vantajosa teoria do relato frente a outras teorias psicológicas, em último caso Politzer não deixa de negar a teoria que postula uma versão narrativa do vivido, sendo que para ele não há a mesma extensão entre o vivido e a linguagem que o descreve; isso se aplica à teoria do sonho em uma atitude que vem do seu contrário, pois se Freud abriu a via real de acesso ao inconsciente pela teoria da narrativa, em último caso Politzer é contrário à tese do inconsciente, ou: ele diz que o

inconsciente é consequência do movimento do abstrato na teoria psicanalítica, aliás, a derradeira abstração dos sistemas metafísico-psicológicos do ocidente. Vejamos o passo a passo dos seus argumentos.

No terceiro capítulo é onde Freud é mais citado. Politzer considera o modelo do aparelho psíquico estruturado em três instâncias – tratado na *Psicologia dos processos oníricos*, final de *Interpretação dos sonhos*. O modelo é complicado mas bem franco, separado em instâncias e sistemas (sistemas motores e perceptivos) – parecido com o modelo neurológico do *Projeto de psicologia para neurólogos*. Politzer assinala a abstração do modelo, apesar de que, até o terceiro capítulo, o modelo não é muito questionado detalhadamente, a não ser em geral, quer dizer, o modelo não faz parte da psicologia concreta porque não diz respeito ao *eu*. Ele se chama “O arcabouço teórico da psicanálise e as sobrevivências da abstração”. Politzer começa então por dizer que há um antagonismo entre Freud e a psicologia clássica em vários aspectos, a começar pela teoria do sonho e pela tese da interioridade (ibidem, p. 103). São as descobertas e a atitude de Freud que interessam nesse caso. “Graças a essa atitude concreta, Freud é levado a fazer algumas descobertas tanto mais espantosas quanto mais inacessíveis à psicologia clássica: essas descobertas exigem imperiosamente uma explicação” (ibidem). E são as explicações teóricas de descobertas legítimas que atravancaram a metapsicologia de Freud. É preciso ver, com Politzer, os limites teóricos de Freud para fazer efetivamente a revolução que o autor esperava do pai da psicanálise. Na verdade, a psicanálise reproduz em seu seio o antagonismo entre duas formas da psicologia.

Ora, as especulações psicanalíticas decepcionam a essa expectativa. De fato, tudo ocorre como se Freud quisesse, por suas explicações, refazer em sentido inverso o caminho que a inspiração concreta da psicanálise o fez percorrer e quer, de alguma forma, fazer-se perdoar pelas descobertas concretas, dando uma explicação que agrade à psicologia clássica. O antagonismo fundamental entre as duas formas da psicologia encontra-se, então, no seio da própria psicanálise, que parece dilacerada entre a psicologia antiga e a psicologia nova (ibidem).

No que se refere à leitura de Politzer da obra de Freud, o essencial e o esquema do argumento são ditos nestes termos, que muitas vezes se repetiram, quer dizer a psicanálise tem nela toda a questão da abstração: “Não basta constatar a presença de uma inspiração concreta na psicanálise; é preciso mostrar até onde vai, como e por que sua influência cessa quando se abordam as explicações” (ibidem, p. 104). Assim Politzer enuncia

também o que seguirá nas seções do terceiro capítulo; a questão da abstração é a questão do caráter científico da psicanálise, o que exige a abordagem da teoria freudiana do sonho.

O que há de comum nos sonhos é que eles são realização de desejo, ou seja, desejo infantil; há um cenário infantil do desejo no sonho. Então as proposições mais gerais sobre o sonho são essas, que abrem a primeira seção (Cf. *ibidem*). Então seguem as primeiras determinações, como determinações de um fato como é o desejo infantil. Já aqui faz-se exigência de intuições e já começa o afastamento do concreto, mas ainda se trata de fatos (*ibidem*). Freud encontra realmente um fato, e começa a discernir a sua estrutura. “Eis por que, quando Freud diz ‘Temos a surpresa de encontrar’, não se deve pensar tratar-se de simples maneira de falar; pelo contrário, é para acreditar que ele estava sendo perfeitamente sincero” (*ibidem*). Suas outras primeiras determinações também são discernimentos de particularidades da memória do sonho, até então nunca explicadas e só marcadas. Mais discernimentos fez Freud, dada essa particularidade da intervenção do recente; não é a sua marcação simplesmente que explica o sonho, quer dizer, o sonho nesse caso é ainda como um fenômeno negativo.

Ora, a intervenção do recente, isto é, a presença no sonho de acontecimentos da vigília aparentemente indiferentes, é um fato a ser explicado, e não é, como muitos pensam, a própria explicação do sonho. Explicar o sonho pela força de persistência das lembranças recentes não nos dá a razão do cenário preciso realizado no sonho e nada nos ensina sobre a vida individual do sujeito cujo sonho queremos explicar. A particularidade em questão, Freud a explica pelo *deslocamento* (*ibidem*, p. 105).

O que é o deslocamento? Politzer cita o texto de Freud:

O conteúdo manifesto só representa o conteúdo latente, e “o processo psicológico graças ao qual um incidente insignificante chega a substituir-se a fatos importantes pode parecer singular e contestável. Explicaremos, em capítulo ulterior, as particularidades dessa operação aparentemente incorreta. Basta, aqui, examinar-lhe os resultados; inúmeras experiências de análises dos sonhos obrigam-nos a admiti-los. Vendo esse processo, parece que tudo se passa como se houvesse, um *deslocamento* – digamos: do acento psíquico sobre o trajeto da associação. A ‘carga psíquica’ passa das representações com potencial inicial alto para outras cuja tensão é fraca. Estas podem, por isso, ultrapassar a soleira da consciência” (p. 163). Mas o deslocamento é só um instrumento na transposição do sonho. “O fato de o nosso sonho, suscitado por acontecimentos importantes, ser tecido por impressões diurnas indiferentes explica-se, aqui também, pela transposição” (p. 161). O mesmo se dá com a condensação que Freud define um pouco mais adiante (p. 165) (*ibidem*).

Dada esta pré-determinação dos fatos com que a psicanálise faz seus primeiros discernimentos, Politzer reanuncia sua estratégia de abordagem. Mostra-se a legitimidade até aqui do procedimento indutivo de Freud, aos olhos de Politzer. “A observação que fizemos a respeito do capítulo V aplicar-se-á a todos os capítulos, até ‘Psicologia dos processos do sonho’. Tratar-se-á doravante de explicar todos os fatos conforme as concepções que os quatro primeiros capítulos nos dão a conhecer, modelando convenientemente as ideias a partir dos fatos” (ibidem). Mas as noções de Freud são ditadas por mais do que procedimentos indutivos, vê-se a raiz dos procedimentos que Politzer questiona.

Ora, se a maneira como Freud articula seu pensamento é ditada por necessidades “indutivas”, estas últimas nada podem fornecer além do motivo, *mas não explicam a forma precisa das noções que Freud faz intervir*; tais noções explicam-se pela ideia que Freud faz das relações do conteúdo manifesto e do conteúdo latente e da forma da existência psicológica que convém a esse último (ibidem, pp. 105-106).

Então o problema do procedimento freudiano diz respeito à determinação da forma de existência do conteúdo latente. O problema leva ao quadro que Politzer enunciou de uma transição até a abstração no texto de Freud. Politzer mostra como a sua psicologia concreta vai contorná-lo ao reconhecer a essência abstrata no seio dos próprios juízos de experiência (Cf. ibidem, p. 106). Mesmo assumindo Freud que não é necessária toda uma reconstituição do sonho, há o problema de desvendar o que foi pensado efetivamente no sonho (Cf. ibidem). Há uma certa temporalidade dos pensamentos, Freud o admite. Mas o que do material do sonho é efetivamente pensado?

Contudo, algo do “material associativo” foi pensado efetivamente, mas o quê? e de que maneira? Eis o problema. [#] Freud responde: o ato que consiste em pensar o conteúdo latente é um ato psicológico; mas esse ato psicológico é sem consciência. A distinção do conteúdo latente e do conteúdo manifesto leva-nos à hipótese do inconsciente (ibidem).

Com a sua terminologia, Politzer faz a seguinte descrição das consequências da resposta de Freud à questão que vimos. O pensamento do sonho é entregue ao sujeito paciente como anterior ao conteúdo manifesto.



Eis aproximadamente o esquema da resposta freudiana. As “associações livres” ou o *relato* fornecem o material notável sob dois aspectos. Esse material é, primeiramente, relativamente *desproporcional* ao conteúdo manifesto; é, também, *revelador*: permite informar o sujeito de coisas que ele mesmo ignora, embora pertençam à sua vida íntima. Como é o sujeito que fornece o conteúdo latente, rico de pormenores e inesperado em sua significação, é preciso, por assim dizer, entregar-lhe. Freud inverte, então, a ordem temporal: do relato resultante da análise, faz o pensamento do sonho e, a seguir, concebe-o como anterior ao conteúdo manifesto, ao próprio sonho. E, precisamente porque os pensamentos do sonho não pertencem aos *pensamentos disponíveis* do sujeito, eles não têm existência semelhante à maneira de ser dos pensamentos *disponíveis*, mas uma maneira de ser diferente: a forma de sua existência é inconsciente. É assim que, na *Traumdeutung*, surge a noção teórica fundamental da psicanálise, a noção de inconsciente (ibidem, pp. 106-107).

Essa noção de inconsciente vem, então, da descrição da natureza de certas representações e certos pensamentos. Freud induz mais dos fatos assim apresentados, ou deduz mais de seus conceitos assim induzidos.

“O que é sufocado persiste e subsiste no homem normal e continua capaz de rendimento psíquico” (p. 596) e “o sonho é uma dessas manifestações, teoricamente, ele o é sempre; e praticamente na maioria dos casos” (*ibid.*). De modo geral, *Flectere si nequeo superos, acheronta movebo. A interpretação é a via real que leva ao conhecimento do inconsciente na vida psíquica* (*ibid.*) (ibidem, p. 107).

A frase latina representa o modelo da realidade psicológica, com a distinção dos seus conteúdos, a distância entre eles e a “transposição” (“*Entstellung*”). Se não se pode infletir com o superior, movo o inferno. “É essa concepção realista que está na base de todas as especulações de Freud” (ibidem). Politzer nota da dedução freudiana da tese dos dois conteúdos<sup>49</sup> que, ao assim aprofundar a questão, é preciso explicar a forma exata do distanciamento entre os dois. O primeiro fato é que a distinção incide sobre a valoração dos elementos psíquicos. Há grandes e há pequenas intensidades de ocupação psíquica, conforme um critério difícil de ser explicado, ou conforme a condensação e o deslocamento (Cf. *ibidem*, pp. 107-108). Há também outro sentido da “condensação”, uma união dos motivos em todo:

---

<sup>49</sup> É aqui que Laplanche atribui à perspectiva de Politzer um ponto de vista fenomenológico. O conteúdo é um só, uma aparição fenomênica sem precedência de essência. A discutir.

Mas o sonho condensa em outro sentido: “Há na elaboração do sonho uma espécie de constrangimento que une os motivos num todo... Esse constrangimento apresenta-se como parte de outro processo primário: a ‘condensação’” (p. 165) (ibidem, p. 108).

Esses são então os “processos primários”. E Freud continua a descobrir noções novas em função da tese do distanciamento entre o conteúdo latente e o conteúdo manifesto. Politzer continua a explicar sobre as suas especulações, ao citá-lo mais uma vez:

Todavia, a distinção do conteúdo manifesto e do conteúdo latente e a maneira como Freud a concebe necessitam ainda de especulações em outra direção: a causa da transposição. Trata-se de saber qual é a causa do “disfarce no sonho” – “por que sonhos indiferentes que, ao serem analisados revelaram-se como sonhos de desejos, não exprimiam claramente esses desejos? O sonho da injeção aplicada a Irma, que expusemos longamente, nada tinha de penoso, e apareceu na análise como a realização muito nítida de um desejo. Por que era necessário uma análise? Por que o sonho não revela imediatamente o seu sentido? Com efeito, o sonho da injeção aplicada a Irma não dava, à primeira vista, a impressão de realizar um desejo do sonhador. O leitor terá percebido, e eu mesmo não sabia antes de analisá-lo. Se chamarmos esse fato de transposição no sonho, uma segunda questão surgirá logo: de onde provém essa transposição?” (p. 126) (ibidem).

Freud então poderia parar no sem-sentido do sonho, mas ele trabalha com a ideia de que os sonhos têm sentido e não são um tipo de balbucio; ele poderia afirmar ser impossível encontrar “a expressão que corresponda às ideias do sonho”. Mas ele sustenta que a experiência mostra outra coisa. Politzer diz que há outras razões para Freud.

Com efeito, não é só por razões “experimentais” que Freud combate a teoria que aponta. O fato de ele, sem dar importância à teoria apontada [a de que o sonho é um balbucio sem sentido, ou é incapaz de sentido particular], pedir aos fatos outra explicação mostra que sente a abstração da teoria em questão. Se adotássemos essa teoria, o sonho passaria a ser novamente algo geral e a explicação não poderia atingir o sonho de que se trata. A maneira como Freud responde à questão permite, senão satisfazer às exigências da psicologia concreta, pelo menos aproximar-se delas (ibidem, pp. 108-109).

Precisamos explicar novamente quais são essas exigências, mas em geral a psicologia liga o fato psicológico ao eu. Freud está aqui próximo de atendê-las, de outro modo assumir-se-ia uma tese estéril.

Por outro lado, a teoria rejeitada por Freud é *estéril*: ela interrompe imediatamente a pesquisa. Uma vez que se tenha dito “o sonho é um

balbucio”, só se pode, a respeito de qualquer sonho e de qualquer elemento do sonho, repetir essa afirmação geral e espantar-se com as variedades e os caprichos desse balbucio. A maneira como Freud responde à questão leva a novas manobras de interpretação e obriga-o a elaborar hipóteses a respeito da estrutura do “aparelho psíquico”. Eis por que ele pode dizer: “Temos aqui o sentimento de que a interpretação dos sonhos poderia dar-nos, quanto à estrutura do espírito, noções que, até o momento, esperamos em vão da filosofia” (p. 134) (ibidem, p. 109).

Então Politzer conclui como dissemos, e esse é o fim da primeira seção do terceiro capítulo. “Freud empreende, então, trabalhos nocionais que se prolongam paralelamente às manobras ‘indutivas’ que assinalamos e que serão retomadas posteriormente de maneira sistemática na ‘Psicologia dos processos do sonho’” (ibidem).

Desse modo que estamos vendo que a diferença entre “concreto” e “abstrato” em Freud é o novo foco de Politzer. Havia a hipótese do nosso projeto de pesquisa, de que esta diferença se referia a um sentido antropológico da tese da relatividade da consciência, a qual a psicanálise freudiana comportaria, e que é expressa, segundo Politzer (1998, p. 111), na “negação da onisciência do sujeito diante de si mesmo”. Nesse caso, para Politzer, por hipótese, havia uma relatividade do sujeito, que vive uma vida dramática, que dá sentido à ação (aos gestos e aos atos psicológicos), em que o sujeito se refere desde si a si. Haveria uma diferença propriamente antropológica (pois há aí também aquela antropologia de fundo, apresentada em textos antecedentes) entre o “Eu penso” e o “Eu sou” (ROSIM, 2006). O fato antropológico básico seria o reconhecimento problemático de si ou a responsabilidade do sujeito de si consigo mesmo, ao mesmo tempo em que a captação de si imediata do sujeito é parcial, mesmo que dinâmica enquanto se lhe refere em primeira pessoa; nesse sentido, a principal virtude da psicanálise, para Politzer, seria seus procedimentos mediatos, que admitem uma dimensão concreta da psique humana, em oposição à experiência *sui generis* da introspecção no conhecimento imediato de si da consciência, que geraria uma ilusão de absoluto. Em contrapartida, o reconhecimento problemático de si ou a responsabilidade do sujeito de si consigo mesmo se deveria a que “todo fato psicológico consciente é um ato cuja responsabilidade deve ser aceita pelo sujeito” (POLITZER, 1998, p. 110)<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Na nossa compreensão inicial, isso implicava assumir a interpretação psicanalítica pelo motivo de que o opaco ao sujeito é presente, talvez revelado em seu sentido para outro no mesmo momento em que é opaco ao sujeito, ou opaco para outro no mesmo momento em que é claro o sentido para o sujeito; se há distância entre a realidade e a aparência de um significado, trata-se de aproximá-las na hermenêutica psicanalítica, que não estaria excluída junto do realismo do inconsciente. Se fosse, no limite, o drama não seria o objeto

No terceiro capítulo de *Crítica dos fundamentos da psicologia*, Politzer reaborda o recalçamento e a censura em Freud. A relatividade da consciência explicaria a censura e o recalçamento, já que o ato de pensar torna-se “penoso” quando “o sujeito é obrigado a reconhecê-lo como seu, quando aparece como a expressão de uma maneira de ser que implique para ele a indignidade, a decadência, porque contrário ao ‘ideal do eu (*moi*)’, por exemplo” (ibidem, p. 111). Nesse exemplo, o recalçamento tem um sentido “concreto” (e nisso Freud tinha razão, segundo Politzer, pois notava sobre o *comportamento*).

É incontestável que aí se encontra o germe de uma concepção concreta do recalçamento e de todas as atitudes que ele comporta ou, pelo menos, ficamos num plano em que o recalque pode ter um sentido *concreto*. Expressando-nos assim, nossas afirmações, apesar da sua imprecisão, são relativas aos atos de um sujeito particular e estamos em presença, não de simples representações, mas das próprias formas nas quais o sujeito quer inserir-se; na presença de um conflito, não entre representações, mas entre as maneiras de ser, das quais umas são reais, mas condenadas, outras desejadas, mas irrealizáveis. Da maneira como a consideramos agora, a “consciência” não é uma forma da experiência, é essencialmente um ato de reconhecimento, de responsabilidade, mesmo de identificação – em suma, aspecto das ações individuais pelo qual sua pertinência ao “eu” se torna manifesta e seu reconhecimento, efetivo (ibidem).

O recalçamento tem esse sentido. Então, ele não é, para Politzer, comparável ao “esquema clássico da relatividade da percepção” (ibidem); é essa tese comparativa que teria conduzido Freud à abstração. Outra hipótese nossa foi que, exatamente nesse ponto, o esquema crítico de Politzer quanto à “abstração” da teoria freudiana se tornava uma problematização a mais aguda da *Crítica*, com o qual ele traçou um corte epistêmico mais claro e que teve significação nos escritos do final da década de 1920, que tratamos até aqui. Freud, de fato, enunciava mais uma vez a hipótese do inconsciente com estes termos, destacados por Freud mesmo: “O inconsciente é o próprio psíquico e sua realidade

---

da pesquisa pelo significado do comportamento. Pôde ser dito que a responsabilidade do sujeito corresponde à consciência do seu ato. Ou seja, o significado mais amplo implica uma hermenêutica, mas o significado mais imediato é a *Gestalt* do gesto. Não jogo sem as regras do jogo – mas não me pergunto enquanto jogo sobre as regras do jogo. Que exista a realidade abstrata da natureza, sobre isso quase não pergunto; oponho o real ao significado vivido do real. Que a casa seja o lugar em que me protejo do frio não quer dizer que a significo sempre assim, mas senão como drama (no sentido cênico). Do mesmo modo com a natureza. Como a significo, quando a viso abstratamente, engano-me sobre o status ontológico dessa natureza, projeto a metafísica nas linhas de fato da ciência, etc., a explicação tinha a função da crítica superior da metafísica ela mesma.

essencial. *Sua natureza é-nos tão desconhecida quanto a realidade do mundo exterior, e a consciência nos informa sobre ele de uma maneira tão incompleta quanto nossos órgãos de sentido sobre o mundo exterior*” (FREUD *apud* POLITZER, 1998, p. 110). Mas Politzer diz muito claramente:

Se Freud tivesse orientado seus desenvolvimentos nessa direção, teria percebido que *toda essa “dinâmica” das representações que supõem censura, recalque e resistência refere-se ao próprio conhecimento que o sujeito pode ter dos seus próprios comportamentos* e, assim, a limitação da consciência só teria significado a negação da onisciência do sujeito diante de si mesmo, negação que o método psicanalítico já comporta. Nessas condições, Freud não teria tido necessidade de conceber, por um lado, um mundo de entidades psíquicas inconscientes e, por outro, de fazer da consciência um órgão de percepção (POLITZER, 1998, p. 111).

Freud associaria, ou mesmo identificaria, a consciência à “energia psíquica” da censura, à “energia específica dos nervos” (os termos são de Freud). Aqui, segundo Politzer, “Freud não deu atenção a essas possibilidades concretas [talvez essas possibilidades se refiram à relatividade da consciência como algo em que o sujeito conhece seus atos – ou pelo menos os atos psicológicos de um “eu”] e aplicou imediatamente à consciência o esquema clássico da relatividade da percepção” (POLITZER, 1998, p. 111), que o levaria à divisão do aparelho psíquico<sup>51</sup>. Este “esquema clássico” serve de fulcro, pois, a tentativas realistas que têm justamente os déficits que Politzer principalmente acusa nos sistemas do início do século. Vemos como Freud é “dilacerado entre a psicologia abstrata e psicologia concreta” (ibidem, p. 112). Por isso Politzer na terceira seção do terceiro capítulo vai fazer a análise onde esse problema mais geral é desenvolvido, a “Psicologia dos processos do sonho”.

Então, na terceira seção do terceiro capítulo da sua *Crítica*, Politzer considera as páginas da segunda seção (algumas poucas) do capítulo sobre os processos do sonho. O argumento de Freud nesta seção é acompanhado passo a passo. Freud tem já alguns resultados, a partir dos quais vai montar uma relação de sistemas psicológicos (ou instâncias psicológicas). Freud coloca o estado da questão até ali. Ele transita da

---

<sup>51</sup> “Juntos, afeto e representação, segundo regras próprias e impessoais de funcionamento, forneceriam a explicação do comportamento humano, uma explicação que seria em terceira pessoa, porque nela não assistimos à participação central e decisiva do eu enquanto *ato* de apreensão e transformação desses elementos. Ora, o postulado freudiano da divisão psíquica determina, por princípio, que parte do ego é efeito de forças e representações inconscientes desconhecidas” (FURLAN, 1999).

concepção concreta à concepção abstrata do fato do sonho. Sonho como ato psíquico completo. O desejo. A censura. A condensação. As condições do sonho. As representações e o pensamento do sonho. As hipóteses de estrutura. A concepção de intensidades e a das energias. Os sistemas perceptivos motores e sensíveis. O problema e o plano do capítulo de Freud eram esses abaixo:

Reunamos os principais resultados obtidos até agora. O sonho é um ato psíquico completo; seu móvel é um desejo a realizar; o desconhecimento desse fato, as esquisitices do sonho e as múltiplas absurdidades são provenientes da censura por que passa por ocasião de sua formação: a obrigação de condensar o material psíquico, a necessidade de representá-lo por imagens sensoriais e, embora irregularmente, a preocupação de dar a esse conjunto um aspecto racional e inteligível. Cada um desses princípios leva a postulados e conjeturas de caráter psicológico; é preciso examinar as relações do desejo e as quatro condições do sonho, assim como as relações que estas têm entre si; é preciso inserir o sonho no encadeamento da vida psíquica (FREUD *apud* POLITZER, 1998, p. 112).

O primeiro passo é então lidar com a “dramatização” do sonho. Essa particularidade é representada, por um lado pelo pensamento atual, e por outro lado por imagens sensíveis, imagens visuais e discursos. ... “o conteúdo representativo não é pensado, mas transformado em imagens sensíveis” (ibidem). Tem que ser explicada essa transformação. Freud, segundo Politzer, se utiliza problemáticamente da tradição sensualista. “Portanto, é esse esquema clássico do trabalho psicológico, que vai da sensação ao pensamento, que está presente na mente de Freud” (POLITZER, 1998, p. 113). Há também o realismo do conteúdo latente: o trabalho vai do pensamento do sonho às imagens do conteúdo manifesto. Nesse caso, a tendência é que o sonho seja uma “regressão”. Isso exige uma representação tópica. E aí Freud se torna abstrato, de acordo com Politzer. É avançada a ideia de um lugar psíquico da cena onde o sonho atua, por Freud tendo em vista a tese de Fechner (ibidem). Notar aqui: “o reflexo é o modelo de toda produção psíquica”. Esses são os resultados das primeiras análises, elas implicam novas diferenciações: extremidade sensorial e extremidade motora, e com essa diferenciação o sonho será fonte de mais argumentos, pois ele mesmo implica a noção de censura – que por sua vez implica a noção do pré-consciente, que por sua vez implica a noção da consciência como órgão e, por fim, o inconsciente.

Os resultados das análises obrigam Freud a introduzir novas diferenciações no “aparelho psíquico”. “No que dissemos até agora a

respeito da composição do aparelho psíquico à sua extremidade sensorial, não fizemos intervir o sonho nem as explicações psicológicas que podem ser deduzidas. Mas para o conhecimento de uma outra parte do aparelho, o sonho vem a ser uma fonte de argumentos” (p. 533). Essa outra parte é a extremidade motora. É a noção de censura que obriga Freud a introduzir uma nova diferenciação: o *pré-consciente*. Com efeito, “assim como vimos, a instância que critica está em relação mais estreita com a consciência que a instância criticada. Ergue-se como uma tela entre esta e a consciência” (ibidem, pp. 113-114).

As implicações se sucedem, já no espírito da psicologia clássica.

Movido por razões clássicas, Freud situa consciente e *pré-consciente* na extremidade motora. “Encontramos alguns pontos de referências que nos permitem identificar a instância que critica com o princípio diretor de nossa vida desperta, o mesmo que decide das nossas ações voluntárias e conscientes. Se substituirmos essas instâncias por sistemas no sentido das nossas hipóteses, o sistema encarregado da crítica é levado na sequência do que vimos na extremidade motora (...). Chamaremos de *pré-consciente* o primeiro dos sistemas na extremidade motora, para indicar que daí os fenômenos de excitação podem chegar à consciência.” (p. 534). “É também o sistema que contém as chaves da motilidade voluntária (...). Daremos o nome de *inconsciente* ao sistema posto mais atrás; não poderia aceder à consciência *a não ser passando pelo pré-consciente* e, durante essa passagem, a excitação deve dobrar-se a certas modificações” (p. 534 ss.) (ibidem, p. 114).

O comentário de Politzer do andamento até aqui é o seguinte: “O andamento do pensamento de Freud está claro. Ele introduz no aparelho psíquico a noção de inconsciente para incluir o pensamento e a inspiração do sonho, e a noção de pré-consciente para fazer dele o lugar da atividade da censura: transposição e elaboração do sonho” (ibidem). Freud parte de uma dialética para desembocar em outra, bem entendido. Há uma superestrutura metapsicológica sobre esquemas bem plausíveis do concreto em relação a compreensão da censura psíquica, ela vai “junto à consciência” (ibidem). Aqui se satisfaz o critério do concreto, apesar da superestrutura metapsicológica que teve que ser retraduzida em termos concretos por Politzer.

Por outro lado, se Freud põe a consciência em si na extremidade motora, não é só por causa do esquema utilizado, mas essencialmente porque “extremidade motora” significa ação e é a consciência que assume a responsabilidade dela. Portanto, a construção freudiana significa, no fundo: a ação só é possível ao sujeito sob forma *confessável*. No pré-consciente, a responsabilidade está às voltas com as formas, isto é, com os sentidos das ações nascentes. O termo ação é tomado, claro, no seu mais amplo sentido; significa, então, um “fato” do sujeito, qualquer que

seja. Considerando as coisas nesse ponto de vista, estamos, *a rigor*, no plano da psicologia concreta (ibidem, pp. 114-115).

Freud começa a avançar um pouco demais na via abstrata e o concreto desaparece do seu discurso. “Na realidade, Freud expressa-se numa linguagem que faz o concreto sumir” (ibidem, p. 115). Aqui Freud está, como Bergson e os clássicos, no sobreplano do “formalismo funcional”. “[...] Freud intensifica seu esforço para explicar as coisas mediante uma mecânica que deveria ser psicológica mas que, como todas as mecânicas psicológicas, funciona no vazio” (ibidem). Em resumo, a excitação segue via retrógrada, transmite-se em direção à extremidade sensorial, no sistema da percepção, em vez de ir à extremidade motora. E o fato não tem para Freud explicação a não ser mecânica – e assim ele se aproxima de teses sensualistas (sabemos que Bergson também tem essa tese, qual seja o atual e o passado têm diferença apenas pela intensidade), e essas explicam o aspecto ontogenético da alucinação.

Freud veria de bom grado a explicação do “caráter alucinatório” num fato puramente mecânico, pelos menos aparentemente, no *deslocamento das intensidades psíquicas*. Sua ideia beira à tese de acordo com a qual toda a diferença entre o atual e a lembrança está numa diferença de intensidade – a análise mostra-nos que as intensidades psíquicas se “deslocam”. Seria suficiente que a intensidade psíquica se deslocasse de uma representação para uma imagem sensorial para que esta última se tornasse alucinatória. [*E aí vem a explicação da origem e da forma do sonho.*] “Quando falamos do trabalho de condensação no sonho”, diz Freud, “não pudemos fugir da hipótese de que, no decorrer da elaboração, as intensidades inerentes às representações são inteiramente transferidas de uma para outra. Provavelmente, é essa modificação do processo psíquico habitual que permite ocupar o sistema da percepção até a plena vivacidade sensorial, seguindo um rumo inverso, partindo dos pensamentos” (ibidem, pp. 115-116).

Mas a intensidade psíquica não é para Freud a mesma coisa que a intensidade fisiológica daquela tese sensualista, antes parte de uma constatação mais simples.

Na verdade, não há aqui uma identificação pura e simples entre a atualidade e a intensidade. A teoria freudiana, não tendo por origem o problema clássico da diferença entre a sensação e a imagem, não comporta em princípio, essa tese condenada até por psicólogos abstratos, de acordo com a qual a imagem não passa de uma percepção fraca enquanto a percepção é imagem forte. Freud busca o esquema da sua teoria nessa constatação vulgar, a saber, que os pensamentos, por fixar nossa atenção, devem ter certo “interesse”, devem possuir, para usar sua expressão preferida, certa “energia de ocupação”. Falar-se-á,



então, do “nível” psíquico que as excitações devem atingir ou de uma “soleira” que sua intensidade, também “psíquica”, deve ultrapassar, mas fica entendido que essa intensidade psíquica não deve ser confundida com a intensidade fisiológica (ibidem, p. 116).

A tese das intensidades psíquicas é evidentemente abstrata para Politzer, surge do ponto de vista formal. “A partir desse momento, a intensidade transforma-se em algo formal: passa a ser uma ‘quantidade’ ligada a uma representação e, sendo por isso mesmo algo além da representação ‘nua’, passa a ser *móvel*. É exatamente essa mobilidade que explica *o deslocamento*: a intensidade psíquica pode ‘passar’ de uma representação a outra para dar-lhe uma ‘energia de ocupação’ podendo ir ‘até a plena vivacidade sensorial’” (ibidem). Reconhece-se uma propriedade das representações: a intensidade, que tem uma evolução autônoma. Freud “põe um drama impessoal no lugar do drama concreto” (ibidem, pp. 116-117). E há uma conclusão da explicação de Politzer sobre o conceito de regressão.

Freud acaba por dar ao termo “regressão” seu sentido completo, mas completo do ponto de vista sensualista. O sonho refaz o caminho do conhecimento que vai das sensações aos pensamentos. “A reunião dos pensamentos do sonho desagrega-se no decorrer da regressão e é reconduzida a sua matéria primeira” (ibidem, p. 117).

Aqui o processo é geral, no circuito abstrato da abstração. Sensação → pensamento = esquema sensualista. Regressão do sonho = pensamento → sensação. Trata-se de um processo inverso. O valor de hipótese da tese abstrata se perde, pois mesmo que Freud sempre repita que se trata de maneiras de falar e que outra representação poderia ser colocada se se apresentasse mais cômoda, a teoria dele chega até aqui. Os processos descritos acima são todos em terceira pessoa. Esse é o julgamento de Politzer. Aqui termina a terceira seção (Cf. ibidem, p. 118).

Freud faz complementos sobre a regressão nas mesmas poucas páginas que Politzer considera do último capítulo da *Traumdeutung*. Politzer o acompanha para afinal sempre assinalar a abstração. Ele o cita para chegar a esta constatação. “Não há regressão durante o dia. Então, ‘que mudança permitirá a regressão impossível durante o dia? Ficaremos, aqui, com hipóteses’ (p. 537). Mas essas hipóteses são perfeitamente abstratas” (ibidem, pp. 118-119). Então Freud associa a teoria da degradação do pensamento ao fato de esse ser informado por um “sentido”. Há uma associação de

espécies de regressão a uma tópica metapsicológica. Politzer cita Freud dizendo essas espécies.

Com efeito, “podemos distinguir três espécies de regressão: a) uma regressão *tópica*, no sentido do sistema y exposto aqui; b) uma regressão *temporal*, quando se trata da retomada de antigas formações psíquicas; c) uma regressão *formal*, quando os modos primitivos de expressão e de figuração substituem os modos habituais” (p. 542) (ibidem, p. 119).

Então estamos entre a concepção concreta e a abstrata a todo momento. Politzer ainda cita Freud (Cf. ibidem) e julga haver concretude, por isso que “sente-se um alívio”. Há uma performatividade formativa ontológica e não uma estrutura ontológica ou uma ontologia universal; mas como Freud se atém a explicações de processos ainda recairá na abstração. Ainda quanto ao concreto vivo em Freud, ele diz:

Não se trata mais da passagem da ideia à imagem, e da lembrança à percepção alucinatória, mas do renascimento de uma forma anterior de vida do indivíduo, com tudo o que a maneira de ser e de viver de certo modo implica, ultrapassando ideias, imagens e percepção (ibidem, pp. 119-120).

A mesma hierarquia do eu e dos elementos submetidos a sua forma apareceu na matéria de todas as obras de Politzer abordadas, aqui é igual. Isso forma a estrutura crítica que a partir desse ponto reaparece descarregando sua bateria (Cf. ibidem, p. 120). Mais especificamente interessam ao psicanalista as lembranças recalçadas, a atratividade regressiva então é operada por uma montagem paralela ao recalque.

As lembranças de infância que interessam ao psicanalista são as recalçadas. Ora, a entrada da consciência está igualmente interdita aos pensamentos que lhe são vinculados. Então, “essa lembrança acarreta, por assim dizer, o pensamento ao qual está ligado e que fora entravado em sua expressão pela censura, no passado em que ele mesmo se encontra” (p. 539). [...] A regressão não é, então, senão um simples “desvio”. Não se trata de dizer que o sujeito reviveu, segundo antiga forma, certos acontecimentos. Não é o sujeito que age, é a representação que abriu caminho novo para chegar à consciência. [...] Finalmente, toda esperança de ver ressurgir o sentido profundo da regressão desaparece; a mecânica deverá explicar tudo. [Freud conclui sobre as espécies de regressão na estrutura de tópica:] “Essas três espécies de regressão acabam fundindo-se em uma só, convergindo na maioria dos casos, pois o que é mais antigo no tempo é também primitivo do ponto de vista formal e situa-se na tópica psíquica mais perto da extremidade da percepção” [ou situa-se no “reaparecimento

*de uma excitação visual que foi atual em seu tempo*”]. O que leva Freud a suas infelizes ideias sobre o passado filogenético (ibidem, pp. 120-121).

Então, no início estava o desejo e depois a alucinação: [...] “Freud não pode deixar de mostrar-nos a ‘regressão alucinatória’ na origem da vida psíquica” (ibidem, p. 121). Politzer discorda de Freud, mas dando-lhe a corda até o limite. Veremos seguirem-se ainda muitas citações do texto de Freud. Nós vamos acompanhá-lo mais, a despeito de uma boa forma de texto de tese. Isso porque as conclusões estão sempre adiadas a cada vez que Politzer cita o texto de Freud. Agora retorna o modelo do reflexo (Cf. ibidem). A teoria do desejo em Freud é uma teoria ontogenética biológica com base na estrutura alucinatória da falta, que seria mais ou menos superada em uma estrutura superior da organização das forças psíquicas. É evidente que isso diz pouco de acontecimentos concretos que se desenrolam numa vida, ainda que coloca um verdadeiro problema de base ontogenético. Politzer nota e continua a citar:

Ora, o caminho mais curto para a realização do desejo é precisamente essa evocação alucinatória mecânica, por ocasião do aparecimento do desejo, da imagem da percepção que satisfaz. “Nada nos impede de admitir um estado primitivo do aparelho psíquico onde esse caminho é realmente percorrido e onde o desejo, conseqüentemente, acaba numa alucinação” (*ibid.*). Percebe-se como “a adaptação à vida” necessitará das transformações ao revelar o caráter transitório da satisfação alucinatória. Será preciso, nesse momento, barrar o caminho à alucinação e conseguir, para fazer desviar a excitação, “uma melhor utilização das forças psíquicas”, isto é, a manutenção da excitação satisfatória a partir de fora. Mas, então, “toda essa atividade complicada que vai da imagem-lembrança ao restabelecimento da identidade da percepção pelos objetos do mundo exterior é só um desvio tornado necessário pela experiência a fim de realizar um desejo” (ibidem, pp. 121-122).

Aqui Politzer diz que há uma orientação biológica do esquema freudiano. O esquema reflexo passa pela tese do desejo e acaba na fundamentação biológica, em toda parte trata-se de uma mecânica.

A orientação biológica do esquema freudiano aparece nitidamente: no começo foi o desejo que nasce da necessidade orgânica. Um princípio clássico chamado princípio de economia, ou princípio de prazer, logo intervém: o desejo procura, por meio da alucinação, sua realização imediata. Assim é que, no começo, foram o desejo e a alucinação. “A vida noturna recolheu o que foi outrora nossa vida desperta, nossa vida psíquica jovem e inábil, um pouco como os nossos filhos perpetuam as

armas, hoje em desuso, da humanidade primitiva, o arco e as flechas. *O sonho é um fragmento da infância da vida psíquica, hoje ultrapassada*” (p. 538) (ibidem, p. 122).

A notação de Politzer sobre o que há de concreto e o que há de abstrato aqui é a seguinte:

Embora estas fórmulas sejam semelhantes àquelas em que, há pouco, tivemos de reconhecer a inspiração da psicologia concreta, não se pensa que significam a mesma coisa – pois toda a explanação que precede só se destina a dar-lhes uma significação abstrata. A revivescência da infância significava, então, a revivescência de certas atitudes determinadas que caracterizam a infância – a revivescência de uma atitude “de forma humana” que o indivíduo tivera *efetivamente* em sua infância e que reaparece em seus sonhos com uma encenação emprestada à sua vida presente. Mas agora que Freud deu-nos a conhecer os começos do “aparelho psíquico”, a mesma fórmula significa a renascença de um *mecanismo* que não tem mais “forma humana”, a renascença de um “processo” que não interessa mais ao sujeito, mas só à marcha das representações e das excitações (ibidem).

São essas teses que Politzer está encarando de certo ponto de vista, o ponto de vista da psicologia concreta; ela tem um critério do que é abstrato, como vimos e vemos. Esse ponto de vista considera tudo que não é concreto “ininteligível”. Descarregando a sua pilha é que ele continua, agora acusando a contradição performativa das hipóteses de Freud. “*Hypotheses non fingo*” é uma expressão de Newton justificando o sistema de sua mecânica. A psicanálise não pode ter o mesmo sucesso em todas as suas hipóteses psicológicas.

É muito cômodo dizer: as hipóteses são apenas maneira de falar, ou “*hypotheses non fingo*”, e, ao mesmo tempo em que se sustenta esse ponto de vista contra a crítica, agir e escrever como se levássemos a sério tais hipóteses. Tudo isso, aliás, só representa precauções oratórias. Se não tivesse a intenção de levar a sério essas hipóteses, não as faria (ibidem, p. 123).

Rosim (2006) desenvolveu o argumento da comparação das ciências física e psicanalítica. Aqui só trabalhamos com a consequência para Politzer da assunção de um critério heurístico nesse contexto em que as hipóteses estão bem avançadas e Freud não pôde retornar a nada mais cômodo. De onde vem a crítica de Politzer a cada parágrafo que ele explica de Freud, e aqui mais uma vez.

Como não se pode dotar os fatos psicológicos de uma eficácia diferente da que lhes vem do sujeito, é preciso que elas possam aparecer como as

formas da ação do sujeito. Procurar-se-á em vão um ato individual que possa corresponder a essa atração de que nos fala Freud; é impossível formulá-la em primeira pessoa. Assim como a descrição do mecanismo da regressão em momento algum deixa lugar à intervenção do “eu”: o mecanismo funciona no vazio (ibidem).

Politzer tem um critério que podemos chamar de “cartesiano”, o psíquico é o “eu”, não pode não passar pelo “eu”, se não, será considerado psicologicamente inválido. E aqui a avaliação que ele nos oferece ainda parece desequilibrada a favor de Freud. Mas o texto de Politzer ainda não está no final. Aqui nessa seção ele termina por fazer uma espécie de digestiva do que sobrou para considerar. “Aliás, uma longa série de formações, admitidas por Freud nas suas explicações a respeito da elaboração do sonho, apresenta o inconveniente de ser psicologicamente vazia” (ibidem). E Politzer retoma sobre o realismo do conteúdo latente que adiantou tanto Freud na via do realismo. A seção termina. A questão de Politzer é que o pré-consciente não pode ser psicologicamente real. “É verdade que esses desejos inconscientes podem apoderar desses pensamentos, mas a questão é saber como podem ser psicologicamente reais, quando essa ocupação pelos desejos inconscientes ainda não aconteceu” (ibidem). O sujeito de desejos é ainda um “eu”. “É preciso dizer se esses pensamentos abandonados a si mesmos ainda são atos do ‘eu’? Ora, isso é impossível. A continuidade do ‘eu’ está aqui particularmente rompida, pois essas constelações preliminares [à formação do sonho] são apenas pensamentos flutuantes e basta observar a linguagem de Freud para perceber que são dotados de uma espécie de autonomia. Neste caso, não podem ser *psicologicamente reais*” (ibidem).

A seção V é uma avaliação do ponto de vista concreto dos resultados de Freud que se fundamentam na biologia, uma área abstrata e psicologicamente cega. Isso é sugerido já pelos postulados fundamentais de Freud, que exigem que sejam criticados desde seu início estrutural.

A história da posterior diferenciação do aparelho psíquico e o postulado segundo o qual “no começo era o desejo” sugerem-nos as mesmas observações. Embora a eficácia não passe integralmente para noções de terceira pessoa, é verdade, contudo, que ficamos numa região totalmente abstrata. [...] Enfim, penetramos sempre mais na vida interior, na biologia, até mesmo na fisiologia, isto é, numa região psicologicamente cega (ibidem, p. 124).

Freud faz mais evoluções que se precipitam no abstrato, a partir da mesma teoria dos sonhos. Politzer faz a crítica e o cita em mais alguns dos momentos de *A interpretação*

*dos sonhos*. O caráter “heroico” da explicação e do interesse teórico de Freud excede os dados psicanalíticos, que haviam permitido uma boa materialização concreta da atividade psíquica individual (Cf. *ibidem*). Há uma passagem abstrata da teoria do sonho a uma visão da ação do indivíduo, o fato do sono é abstratamente concebido em função de um relaxamento de uma motilidade, e por outro lado de um sonho que força o despertar; nesse caso da ação pelo menos, o critério cartesiano de Politzer serve a repreensão de “abstrato” a Freud, na medida em que este concebe um sistema energético dos sistemas inconscientes como modelo oposto mas similar à da motilidade, de que ele ainda não dava conta. Politzer ainda o cita, sobre quantidades energéticas:

“A tomada de consciência depende da orientação de uma certa função psíquica, a atenção que, ao que parece, só pode ser dada em determinadas quantidades.” [#] “Acreditamos que certa quantidade de excitação, que chamamos energia de ocupação, parte de uma representação de meta e segue vias associativas que esta escolheu. Essa ocupação nunca foi dada aos pensamentos abandonados, negligenciados; foi retirada dos pensamentos abafados, rejeitados; uns e outros são abandonados às suas próprias excitações” (p. 538).

Politzer comenta que essas fórmulas significam alguma coisa que pode ser traduzida em termos concretos, mas Freud avança pela via da terminologia e das explicações abstratas. “De todo modo, evoluindo em meio a essas noções, estamos longe do ‘sentido’ e do fato psicológico ‘segmento da vida individual concreta’” (*ibidem*, p. 125).

A sexta seção é dedicada à explicação freudiana do recalque. Aqui é evidente que Freud elaborava um projeto neurológico para a psicologia. Osmyr Gabbi Júnior (2003) traduziu e explicou o sistema de um *Projeto de psicologia para neurólogos*. Não vamos nos ater a comparação desse sistema com o sistema da *Traumdeutung*. Mas vale notar que Freud já elaborara algo parecido ao que Politzer encontra no último capítulo da *Traumdeutung*. Politzer mostra a base utilitária do sistema metapsicológico referido: “Assim como a regressão, o recalque é um processo primitivo do aparelho psíquico e explica-se, em última instância, pelo grande princípio da busca do prazer e da fuga do desagradável. No começo, o recalque nada tem de intencional e nada tem a ver com a responsabilidade: é o funcionamento de uma simples mecânica biológica” (*ibidem*). O esquema neurológico de Freud é citado:

“Os processos do sistema y, incluindo os do pré-consciente, são carentes de qualidades psíquicas; eis por que só podem apresentar-se como objetos à consciência na medida em que oferecem à sua

percepção do agradável ou do desagradável. Será preciso resolver-nos a admitir que *essas descargas de agradável e desagradável regulam automaticamente a marcha dos processos de ocupação*” (p. 565). “Escrevemos”, acrescenta Freud mais adiante, “que só o desejo pode pôr o nosso aparelho em movimento e que o curso da excitação estava automaticamente regulado pela percepção do agradável e do desagradável” (p. 588) (ibidem).

A assinalação de outro sistema posterior e da relação dos sistemas metapsicológicos de Freud continua, com o que há para notar de abstrato no pensamento de época:

Ora, no momento considerado, a regressão alucinatória é o caminho natural imediato. Porém, como a regressão é estéril, “um segundo sistema” deve intervir a fim de transformar a energia alucinatória estéril em energia útil, isto é, produtora de apaziguamento. Pode-se fazer, aqui, uma aproximação com Bergson. Há no homem uma tendência a refugiar-se no sonho; a necessidade da adaptação à vida o arranca dela. Essa é uma ideia comum em Bergson e em Freud – *e também de toda uma época*. Contudo, Freud faz da necessidade em foco um “sistema do aparelho psíquico” a fim de poder utilizá-lo na explicação do recalque (ibidem, pp. 125-126).

A descrição do que é o recalque é ainda um pouco mais complicada e Politzer escreve:

Essa parada pelo pré-consciente das excitações oriundas do inconsciente, em vista da adaptação, não é, aliás, a imagem do verdadeiro recalque. [#] Na simples fuga diante da lembrança, a causa do recalque reside no desagradável com que a experiência carrega essa lembrança. Acaba-se o desejo, então. Eis por que o verdadeiro recalque não é fuga diante da lembrança. O verdadeiro recalque é aquele em que existe uma “transformação afetiva”, pois embora, primitivamente, a satisfação de um desejo provoque o prazer, existe outro cuja satisfação só pode ser desagradável. Só que a causa desse recalque não é mais simplesmente o desagradável em si, mas um desagradável de um nível mais alto. Depende, com efeito, de um julgamento do pré-consciente (ibidem, p. 126).

Isso exige uma transformação no desenvolvimento do sistema secundário. E Politzer está notando novamente:

Essa explicação evidencia que Freud, mais uma vez, aderiu a esquemas de terceira pessoa. É visível que a explicação ideal da qual quer se aproximar consiste em explicar tudo à maneira “energista”, por deslocamentos de intensidades, transformações de energias, elevações e quedas de nível, cargas e descargas de ocupação, pelas diferentes regulagens das diversas correntes de excitação (ibidem).

O juízo sobre o engenho de Freud é então esse, ele conseguiu fazer o caminho inverso à obtenção de dados analíticos e buscou a síntese da verificação sobre o sonho e, assim, a outra grande síntese entre a novidade que trazia a psicanálise e a psicologia clássica; a síntese diz respeito também à compreensão da função da indução em ciência (Cf. *ibidem*). Freud se aferra a um sistema abstrato no qual a consciência é um mero órgão perceptivo, e em que o fato de tornar-se consciente de algo é uma *qualidade*. Ele leva a analogia da consciência a um órgão de percepção ao extremo. “Que função conserva em nossa concepção a consciência outrora todo-poderosa e que encobria e escondia todos os outros fenômenos? Ela não é mais que um órgão dos sentidos que permite perceber as qualidades psíquicas” (p. 602) (FREUD *apud* POLITZER, 1998, p. 127).

Politzer conclui o capítulo, na sétima seção, dizendo que seu critério do concreto não pode descartar a teoria que foi visualizada no texto de Freud, e que ela encerra mais ensinamentos do que toda a psicologia clássica. Ainda que perfeitamente abstrata, como Politzer julga estar demonstrando, a teoria avança com relação aos limitados elementos teóricos das teses sobre “processos mentais”. O lugar da consciência no sistema freudiano é de fato peculiar.

Um mundo novo decorre dessas explicações: o universo do “psíquico”. Ele tem uma forma de existência diferente da que é própria ao mundo exterior, mas é, todavia, real e exterior à consciência. Assim como a percepção sensível revela-nos o mundo exterior da matéria, assim também a percepção superior da consciência revela-nos o mundo exterior do psíquico. Mas assim como os sentidos são limitados em número, também a consciência só dispõe de poucos “receptores”. Pois “os processos dos sistemas, inclusive os do pré-consciente, carecem de qualidades psíquicas e, por isso, não podem aparecer como um objeto à consciência senão na medida em que oferecem à sua percepção do agradável ou do desagradável” (p. 565). Mas isso só vale para o pensamento, pois a consciência tem tudo o que precisa para receber as sensações (POLITZER, 1998, p. 127).

Ainda Politzer cita Freud, para estabelecer alguma conclusão concreta intermediária no texto da *Crítica*:

Mas no decorrer da evolução, para obter atividades mais delicadas, é preciso tornar a marcha das representações mais independente dos sinais do desagradável. Para isso, é necessário que o sistema pré-consciente tenha qualidades próprias que possam atrair a consciência; adquire-os, provavelmente, ligando seus processos ao sistema das lembranças dos sinais da linguagem que, para ele, é provido de qualidades. Graças às qualidades desse sistema, a consciência que, até



aí, só possuía o órgão de sentido das percepções, torna-se também o órgão de sentido de uma parte dos nossos processos de pensamento. A partir desse momento, passava a ter duas superfícies sensoriais, uma voltada para a percepção, a outra para processos inconscientes de pensamento (FREUD *apud* POLITZER, 1998, pp. 127-128).

A teoria da linguagem de Freud ainda implica muita pesquisa. Mas essa é a posição da consciência, como julga Politzer, como órgão perceptivo; ela implica a psicologia que implica a metapsicologia. Vê-se a distorção do concreto quando se tomou essa via:

Eis que existe todo um mundo psíquico, com um devir, “processos” *sui generis*, dos quais a consciência pouca coisa percebe. Eis também por que, para Freud, a psicologia nos leva a uma metapsicologia, assim como o aprofundamento do problema da percepção em certa direção leva à metafísica (POLITZER, 1998, p. 128).

Essa teoria tem um grande defeito: “E eis também o aparelho psíquico, engenhoso e espantoso. Mas tem um defeito: é condenado à inércia” (*ibidem*). Esse é o ponto. Não há aqui mais o ato de um “eu”.

Estamos diante de uma sucessão de sistemas ou de uma sucessão de processos *impessoais*, de processos em terceira pessoa: desejos inconscientes, elaborações pré-conscientes, percepção seletiva pela consciência; deslocamentos de intensidade e alteração de ocupação... Seria bom se o sistema pudesse funcionar. Ora, só poderia se houvesse aí, para usar um termo de comparação caro a Freud, um microscópio. A luz faria funcionar os diversos sistemas. Ao desejo cabe esse papel no aparelho psíquico. Ora, o aparelho psíquico não é um sistema material; se é aparelho, é precisamente aparelho psíquico. Para poder funcionar, ele precisa do ato do “eu”, mas esse ato é precisamente excluído do sistema freudiano (*ibidem*).

O critério de Politzer é sempre o critério da primeira pessoa, isso deve mostrar-se justificável no que ainda há para interpretarmos na *Crítica*. Em geral, em Freud falta o “eu”, que não pode ser um sistema material.

De fato, os desejos inconscientes nascem e desenvolvem-se, ligam-se às formações pré-conscientes, a consciência os percebe, mas em momento algum há intervenção de uma atividade em primeira pessoa, de um ato com forma humana e comportando o “eu”. Poder-se-ia dizer que o ato do “eu” é dado precisamente pelo desejo. Mas esse desejo é submetido a transformações que deixam de ser atos do “eu”. De qualquer modo, os sistemas excessivamente autônomos rompem a continuidade do “eu”, e o automatismo dos processos de transformação e de elaboração exclui sua atividade (*ibidem*).

Politzer vai ressaltar que “o capítulo ‘Psicologia dos processos do sonho’ contém algo de muito significativo”. Há modificações essenciais no freudismo, no que se refere a introdução de novas noções (Cf. *ibidem*, p. 129) e assim deve-se fazer justiça a Freud:

Foi Freud que, pela primeira vez, tentou introduzir algo novo e exato nesse domínio. Descobre certo número de processos novos que, qualquer que seja a linguagem pela qual nos expressemos, têm uma significação real e, com a regressão, o deslocamento e a condensação, a psicologia sai ao menos, pela primeira vez, dos lugares-comuns do associacionismo, da lógica e das profissões de fé dinâmistas (*ibidem*).

Tendo em vista todo o quadro armado até aqui em nossa tese, a afirmação crítica sobre a psicologia clássica é totalizada. Fazendo justiça a Freud, mesmo assim sua teoria falta com a psicologia concreta (Cf. *ibidem*). O problema então não é meramente ter questões contra intelectualistas, pois é mais profundo. Como vimos no primeiro capítulo o benefício teórico da psicanálise é incorporado na tentativa de formulação da parte de Politzer de uma psicologia concreta, que lidava com um problema fundamental dos fundamentos da psicologia e não com erros individuais eventuais.

Pois os erros a que nos referimos decorrem de uma necessidade que ultrapassa a ordem de grandeza das deficiências individuais. A tentativa teórica de Freud era inevitável, era a primeira que se impunha após a descoberta do ponto de vista concreto. Além do mais, era necessário, para a própria compreensão da essência da psicologia clássica, que os seus procedimentos fossem aplicados a fatos que, oriundos de uma atitude diametralmente oposta, não lhes desse mais vez. Pois sendo puramente verbal a redução dos fatos concretos às teorias abstratas, só podemos enumerar os esquemas e as exigências clássicas cuja lista entregamos à crítica (*ibidem*, pp. 129-130).

Politzer conclui o terceiro capítulo, notando que só fez as teorias de Freud contrastarem com o critério do concreto, que foi o que notamos, mas também colocando a principal questão da obra, sobre um determinado dilema:

Pode-se avaliar, todavia, que enterramos muito cedo as teorias psicanalíticas não procurando nelas senão um ensinamento puramente negativo, e que, nesse ponto de vista, nossas afirmações não são suficientemente comprovadas pelo capítulo precedente. Pois tudo o que mostramos até aqui é o contraste entre o concreto e o abstrato nas teorias que examinamos, mas seja qual for essa oposição, é incontestável que os fatos descobertos por Freud exigem uma explicação psicológica (*ibidem*, p. 130).

E é agora que Politzer vai encarar a questão sobre o inconsciente, que constituirá os dois outros últimos capítulos. Ele termina o terceiro:

Neste caso, é preciso ir até o fim e negar o inconsciente, e, com ele, os fatos psicológicos que o provam – o que nos tiraria o benefício de tudo o que dissemos da psicologia concreta e, conseqüentemente, o direito a qualquer crítica (ibidem).

Então Politzer vai explicar a tese e por que aposta na tese da psicologia concreta e de seu objeto concreto; é no confronto com o conceito de inconsciente que está a chave do dilema. Politzer enuncia que a questão não é irresistível (ibidem).

No fim do terceiro capítulo de *Crítica dos fundamentos da psicologia*, Politzer mostra como vai negar a hipótese do inconsciente no quarto capítulo. Vai ter que lidar com o paradoxo de que do esquema metapsicológico da *Traumdeutung* (por um lado, algo como uma “hidráulica” de um sistema que lida com o desejo, intensidades, forças, energias, estímulos, excitações, descargas, e, por outro, símbolos, representações, imagens, associações, em três domínios, que são inconsciente, pré-consciente e consciência) dependem os aspectos “concretos” da interpretação do que diz respeito ao individual (ao indivíduo e a seu “drama”), em que a psicanálise, segundo ele, se inspirara fundamentalmente (e que constituía o seu impulso inicial). Mais do que a dualidade entre consciente e inconsciente, encontramos em Politzer, para o caso do sentido do sonho, o trabalho sobre a equação entre sua oposição entre linguagem convencional: linguagem individual e a distinção freudiana conteúdo manifesto: conteúdo latente. Diz Furlan:

[...] trata-se de apontar para os limites da linguagem convencional enquanto teoria da expressão e objeto da psicologia, o que Politzer procura fazer através da psicanálise, que encontra, segundo ele, “na base dos *significados coletivos convencionais, os significados individuais* que já não se inserem na teleologia ordinária das relações sociais e que são reveladoras da psicologia individual” [...] “Freud,” diz Politzer, “chama à narrativa convencional conteúdo manifesto, e à tradução dessa narrativa em termos de experiência individual conteúdo latente” (FURLAN, 1999).

A despeito desse avanço de Freud, o quadro metapsicológico da psicanálise é “abstrato” para Politzer e talvez por isso reconsidere, a todo momento, a relação dos conceitos freudianos de conteúdo manifesto e conteúdo latente da perspectiva que estamos vendo: o segundo é a tradução do primeiro, em *A interpretação dos sonhos*. Como dizem os dois

autores citados na sequência, Politzer nota em primeiro lugar a abstração da psicanálise e, em segundo lugar, assume o caráter de drama da experiência individual, em uma ambiguidade que dá o todo da relatividade da atividade da consciência, veja-se: “... todas as engrenagens desta parte das doutrinas psicanalíticas foram notavelmente analisadas por Politzer, quem assinalou a abstração. Parece-nos inútil repeti-lo. Com ele, parece-nos pelo contrário que o aporte essencial, realmente correto, da psicanálise foi o pôr em evidência do ‘conteúdo latente’, o fato de que toda atividade humana tem um sentido dramático concreto que não é sempre o motivo aparente invocado pelo indivíduo para justificar ou explicar seu comportamento; mas ‘conteúdo latente’, cuja importância pode ser determinante...” (FOLLIN e BONNAFÉ *apud* BLEGER, 1965, pp. 32-3). Pudemos, a partir das diferenças de todas as teses e posicionamentos de Politzer, aventar que ele estava, no contexto da redação de *Crítica dos fundamentos da psicologia*, dentro de coordenadas que os críticos marxistas dos anos imediatamente ao pós-guerra chamavam de “burguesas”, e que vai mudar o sistema de coordenadas no sentido do marxismo militante. Mas em todo estado de causa contemporânea, a posição sobre a abstração fornece um esquema crítico que engajou Politzer, como primeira etapa até as suas determinações materialistas dialéticas. De qualquer maneira, essa crítica à “abstração” de uma dimensão propriamente inconsciente, parece-nos, valeu como um esquema crítico contra a “psicologia clássica”, nos últimos anos da década de 1920.

O quarto capítulo começa com a questão do inconsciente – é claro que não se pode voltar aos marcos anteriores à hipótese do inconsciente, mas Politzer quer ir além da hipótese do inconsciente porque ela é abstrata. Politzer discute a diferença entre o inconsciente dinâmico e o latente, partindo precisamente do fim do sistema de Freud, dizendo que não pode ser concreto este sistema – uma coisa é resistir humanamente à representação, outra coisa é criar uma entidade psicológica (uma “consciência inconsciente”, como diz Althusser) atrás do *eu*. Freud teria assumido um caráter heurístico da sua construção metapsicológica mais do que foi indutivo, na *Interpretação dos sonhos*. Este quarto capítulo mostrará a dissolução politzeriana da abstração da psicanálise – Politzer põe a questão de modo a se desfazer do postulado da narratividade do vivido e do inconsciente – isso era previsível pelas páginas anteriores. Politzer assinalou a abstração, e nos parece inútil questioná-lo, mas é útil mostrar que sua tese tem alto valor na dialética da ciência psicológica. O capítulo se intitula “A hipótese do inconsciente e a psicologia concreta”, e contém o argumento central contra a abstração, além de remontar a uma ideia que foi inicial em nossa pesquisa temática no doutorado. O

inconsciente nesse caso não é a principal descoberta de Freud, senão “representa na psicanálise a medida da abstração que sobrevive no interior da psicologia concreta” (POLITZER, 1998, p. 131), sendo a psicanálise a primeira teoria a lidar com dados psicológicos concretos (ver todo este capítulo). Então a crítica dos fundamentos da psicologia será também um desafio à psicanálise e aos psicanalistas.

Mas basta enunciar essas ideias para que elas provoquem imediatamente nos psicólogos uma contradição pelo menos tão violenta quanto as provocadas outrora pela introdução do inconsciente. Pois, desde o final do século XIX, os psicólogos tomaram por hábito considerar o reconhecimento do inconsciente como uma das vitórias mais importantes da nova psicologia e parece, agora, graças a essa convicção, que não se poderia abandonar essa noção sem retornar às velharias da psicologia intelectualista (ibidem).

O intelectualismo é velho, mesmo em Bergson não foi uma novidade. Mas a negação do inconsciente não implica o retorno à velha tese; antes é uma negação determinada que culmina com o “concreto”. Há uma necessidade de reabordagem do problema do inconsciente devido ao fato de que sua ideia é muito arraigada na cultura científica psicológica, e é isso que é feito neste capítulo de nove [!] seções. Não se trata de um retorno à tese da exclusividade da consciência, mas bem mais de uma análise dos conceitos da teoria psicanalítica do inconsciente, que revela uma vez mais uma outra estrutura concreta do mesmo objeto psicológico. Há dois momentos, assim, da demonstração.

É evidente, de acordo com o que acabamos de dizer, que semelhante demonstração não pode produzir a convicção se não conseguir mostrar, também, que a condenação do inconsciente não significa o retorno à afirmação da exclusividade da consciência. Caso contrário, a ameaça de retorno a essa tese da qual os psicólogos conservam má lembrança sempre permitirá levantar, contra qualquer crítica do inconsciente, a questão prévia. A primeira parte da demonstração deve completar-se, portanto, por uma Segunda, cujo objetivo será mostrar que *a psicologia não está de forma alguma fechada entre as duas possibilidades clássicas e que, conseqüentemente, a condenação do inconsciente não significa a volta da consciência* (ibidem, pp. 131-132).

Não se trata de equilíbrio de teses como solução, mas de um desdobramento dialético da análise dos conceitos psicanalíticos, estes que introduziram anteriormente uma novidade conceitual que afinal afetou a compreensão do concreto, mas o concreto exige um pouco

mais em termos de análise psicológica. Trata-se assim de uma única grande demonstração.

Na verdade, cabe uma única demonstração, pois é suficiente mostrar que o inconsciente implica a abstração para que a psicologia concreta se veja situada, precisamente pela sua orientação concreta, num plano onde a oposição clássica não tem mais interesse (ibidem, p. 132).

Então é só uma consequência dialética que é levantada sobre a tese do inconsciente; na abordagem de Politzer, não se trata da questão completa do inconsciente, abordagem que ficara para os outros tomos não realizados. E há tarefas psicológicas que são técnicas, e devem ficar para os técnicos do futuro (o que é uma afirmação irônica, tendo em vista o destino da ciência psicológica e da psicanálise em território francês – talvez valha fazer considerações gerais sobre este destino na conclusão desta tese de doutorado). Mas vamos às seções internas ao quarto capítulo.

A tese da existência do *inconsciente* não é uma constatação empírica, mas uma hipótese. A hipótese, não se fundamentando de todo em fatos, depende da abstração postulada para a interpretação de fatos (Cf. ibidem, pp. 132-133). O postulado é exatamente o da narratividade de toda e qualquer experiência significativa a uma primeira pessoa, como se se tratasse de narrar do mesmo modo que viver, ou de tornar toda experiência psicológica algo público e notório na linguagem, o que é paradoxal por sua exigência intelectualista que julga que o inconsciente do sonho está escondendo algo que tem que se tornar confessável ou racional.

O ponto de partida da hipótese do inconsciente é dado pelo fato de que o relatório que o sujeito pode dar do seu pensamento, por um lado, e seu pensamento completo *no mesmo momento*, por outro, não são, em certos casos, *equivalentes*; em outros termos, o sujeito pensa mais que acredita pensar, e seu saber confessado só representa um fragmento de seu saber verdadeiro. É a esse esquema geral que se reduzem os casos que parecem forçar a introdução da hipótese do inconsciente, e quando Freud fala do inconsciente a respeito do sonho, está apenas pondo essa adequação em evidência. O sujeito sabe mais do que pensa saber; declara primeiro não conhecer o sentido do sonho, mas no decorrer da análise é ele quem fornece todos os elementos necessários à sua compreensão e há, assim, um distanciamento entre seu *saber aparente* e seu *saber real*; e como esse saber real é tão pensamento quanto o saber aparente, embora continue “oculto” ao sujeito, parece legítimo admitir, com Freud, uma “modificação da terminologia”, e dizer, “em vez de oculto, inacessível, (...) dando a descrição exata da coisa, inacessível à consciência do sonhador, ou inconsciente” (ibidem, p. 133).

Esse sujeito do inconsciente é sujeito ao inconsciente necessariamente, necessariamente há um sentido inconsciente. “Portanto, o inconsciente parece ser, no caso do sonho, apenas uma maneira legítima de expressar um fato incontestável. O fato é o contraste em quem sonha entre a ignorância aparente e o saber ‘latente’ a respeito do sentido do seu sonho” (ibidem). Então como essa constatação se daria?

Trata-se, primeiro, de descrever a atitude do sujeito em face de seu sonho. O sonhador começa por dar um *relato descritivo* do sonho; conta o que sonhou. Pode depois declarar o sonho absurdo ou revoltante, ou achá-lo “bonito”, mas é visível que o sentido do sonho lhe escapa. Só que, a ignorância que se quer constatar aqui não é uma ignorância vaga, como a que posso ter diante de um texto escrito numa língua que me é totalmente desconhecida, mas uma ignorância *determinada*, a ignorância de algo que eu poderia e deveria saber, enfim, *a ignorância do conteúdo latente* (ibidem, pp. 133-134).

O sonho assim é um enigma de uma ignorância determinada de que se faz a análise em Freud, que encontrou sua solução com suas noções e articulações psicanalíticas indutivas, que possibilitaram delicadas generalizações psicológicas constatativas de que há pensamentos mais do que há consciência.

Com efeito, a ignorância do sentido do sonho para o sonhador só adquire sua significação após a análise; sua constatação só resulta da comparação de dois relatos, o do conteúdo manifesto e o do conteúdo latente. [#] O conteúdo manifesto mostra-me o que havia na consciência e o conteúdo latente o que havia realmente no sonho; em outros termos, o primeiro mostra-me *o pensamento consciente* do sujeito, enquanto o segundo mostra-me *o pensamento todo*. A proposição de que o sujeito ignora o sentido do sonho significa, portanto, que o sujeito ignora um pensamento que é verdadeiramente dele e que está nele *atualmente*, e então essa ignorância prova precisamente que nem todo pensamento é consciente (ibidem, p. 134).

A prova do realismo do inconsciente implica toda uma ótica realista no momento que se acompanha um determinado significado já como significando mais do que ele, e esse “mais” tem que ser realizado (Cf. ibidem). Isso se estende como prova de outras manifestações do inconsciente latente. “O mesmo acontece com todas as provas do inconsciente latente citadas por Freud: para as lembranças inconscientes e para o inconsciente do saber dos hipnotizados” (ibidem). E Freud diz:

A experiência mostra que um elemento psíquico, isto é, uma representação, não é ordinariamente consciente de uma maneira

durável. O que é mais característico é o desaparecimento rápido da consciência; a representação consciente atualmente não o é mais no instante seguinte, mas pode voltar a tê-lo novamente em certas condições facilmente realizáveis. Contudo, nesse meio tempo ela o foi, não se sabe o quê; podemos dizer que era *latente*, querendo dizer com isso que era, a cada instante, *suscetível de tornar-se consciente*. Da mesma forma, dizendo que era *inconsciente*, damos uma descrição exata do fato (FREUD *apud* POLITZER, 1998, pp. 134-135).

Essa é mais uma figuração da inconsciência no texto de Freud; como se vê, além de uma concepção realista do inconsciente, afirma-se uma certa condição da consciência, que deveria ter, como vimos acima, sua base neurológica e psicológica. Entretanto aqui Freud, segundo Politzer, avança a tese realista do inconsciente, um inconsciente que, mesmo não se apresentando no fenômeno, como se fosse um númeno (uma coisa em si), supõe os riscos interpretativos que fazem a vantagem e a desvantagem da psicanálise. Como veremos: Vantagem porque reconhece que o psíquico extrapola o “para-si”, a intuição imediata de fatos psicológicos; desvantagem por conta de seu realismo que vai além da interpretação concreta. Nesse caso, a concepção é então realista e Politzer vai marcá-la como abstrata. Tem que ser visto onde Politzer fundamenta a “disponibilidade” das lembranças, mas em princípio pode ser dito que na disponibilidade do sujeito a si mesmo. Mesmo nos casos extremos onde aparentemente a consciência não se dá a si mesma. Uma conclusão, talvez, vem abaixo:

É claro que a disponibilidade da lembrança só prova um inconsciente latente se a lembrança for real antes da sua realização consciente, isto é, entre o momento do seu desaparecimento e aquele em que reaparece. Assim, sua disponibilidade não prova a sua “latência” *imediatamente*, só a prova na ótica do realismo, pois é preciso que as lembranças sobrevivam a seu desaparecimento para poder dizer depois que sua reaparição é apenas uma atualização; em suma, a disponibilidade das lembranças não é, tampouco, a prova imediata de um inconsciente latente, pois só impõe essa hipótese graças à exigência realista (POLITZER, 1998, p. 135).

A conclusão ainda exige considerar bem mais. Pelo menos a tese da inconsciência hipnótica. Politzer cita Freud sobre isso (Cf. FREUD *apud* POLITZER, 1998, p. 135). Grosso modo, a situação do hipnotizado é a mesma do caso do sonhador. Politzer descreve, antes de considerar criticamente a inconsciência nesses casos:

Em outros termos, há distanciamento entre duas atitudes sucessivas do sujeito que declara inicialmente não conhecer o conhecimento que



conseguirá mais tarde por si mesmo; portanto, é manifesto que o sujeito não é privado da lembrança em questão, pois é capaz de lembrá-la e que ele, de fato, apenas ignora a extensão do seu saber: *então, sua ignorância comparada com seu conhecimento prova a existência do inconsciente* (POLITZER, 1998, pp. 135-136).

Em vez da consideração das atitudes nelas mesmas tão somente, avançara-se a tese do realismo do inconsciente.

Mas, de novo, a ignorância em questão só é prova do inconsciente se o saber que o sujeito tem apenas na segunda atitude já for *real* na primeira; a ignorância não revela, então, uma ausência pura e simples, mas uma ausência relativa, ausência da consciência e presença no inconsciente, e é novamente mediante o realismo que a ignorância do hipnotizado passa a ser prova do inconsciente: *o relato dado na segunda atitude teve aqui o mesmo papel que o conteúdo latente no caso do sonho* (ibidem, p. 136).

Sobre as provas do inconsciente, Politzer diz em suma:

A ignorância do sentido do sonho pelo sonhador, a disponibilidade das lembranças, a desproporção entre a extensão aparente e a extensão real da memória pós-hipnótica não são propriamente provas do inconsciente; elas não impõem o inconsciente *diretamente* e só tornam legítima sua introdução graças ao realismo. Portanto, o inconsciente, aqui, não é *dado* pelos fatos puros e simples, mas pelos fatos *deformados*, no sentido de procedimentos constitutivos da psicologia clássica (ibidem).

A noção de inconsciente aqui se impõe? Segundo Politzer, não. Há uma tática conceitual em relação ao conceito de inconsciente da parte de Freud.

Os psicanalistas alegam: diga-se o que se disser do *inconsciente latente*, isso não tem importância, pois, se Freud fala dele, é para mostrar que a introdução da noção de inconsciente já se impõe ao exame dos fatos independentemente da psicanálise. Trata-se, por um lado, de preparar o espírito do leitor ao uso amplo que a psicanálise faz dessa noção e, por outro, de impedir a sua utilização para levantar, mais uma vez, a questão prévia contra os fatos psicanalíticos (ibidem).

Não é pelo caminho da discussão sobre o que é definível como psíquico que Freud vai, em uma discussão ontológica. Discussão essa que Freud deixa aos filósofos (Cf. ibidem), assim que chegamos à noção de inconsciente: “[...] chegamos à noção de inconsciente”, diz Freud, “[...] pela elaboração de fatos em que atua a *dinâmica* psíquica” (apud ibidem). Portanto interessa a dinâmica.

Vamos ver como há a introdução da noção de um *inconsciente dinâmico*. Aqui Politzer trabalha com *Das Ich und das Es*, para ver o retrabalho freudiano do conceito de *recalque*. Ele surge no texto da *Crítica* com citações da obra de Freud referida e com uma descrição da parte de Politzer, que tenta ser fiel ao texto; e isso para a reavaliação com o critério do concreto do conceito de *inconsciente*. O que a experiência psicanalítica havia revelado a Freud aparece de maneira direta, nessa segunda seção do quarto capítulo de Politzer.

“A experiência revelou”, diz Freud, “quer dizer que fomos obrigados a suportar a existência de processos psicológicos ou de representações muito intensas (...) que podem exercer sobre a vida mental todos os efeitos das representações ordinárias, inclusive efeitos que podem, por sua vez, tornar-se conscientes sob forma de representação, mas que permanecem inconscientes.” É aí que intervém a teoria psicanalítica para afirmar que representações desse tipo não podem ser conscientes, porque uma certa força opõe-se a elas, que sem isso elas poderiam tornar-se conscientes e que poderíamos ver, então, como elas diferem pouco de outros elementos psíquicos reconhecidos como tais. Essa teoria faz-se irrefutável pelo próprio fato de que a técnica psicanalítica nos deu os meios de vencer a força de resistência e tornar conscientes as representações em foco. Chamamos *recalque* o estado em que se encontram as representações antes de se tornarem conscientes; enquanto a força que produziu o recalque e que o mantivera apresentada a nós, durante o trabalho analítico, como *resistência* (ibidem, p. 137).

Então não é o inconsciente “latente” o objeto em foco, mas o fato do recalado. “Portanto, nossa concepção do inconsciente deriva da teoria do recalque. É o recalado que é para nós o modelo do inconsciente” (FREUD *apud* POLITZER, 1998, p. 137). Esse modelo corresponde ao dinâmico na atividade inconsciente. Há um deslizamento do objeto da psicanálise. “O inconsciente propriamente analítico não é o inconsciente que é simplesmente sombra – isto é, o inconsciente ‘latente’ –, mas o inconsciente vivo, atuante, numa palavra: o inconsciente ‘dinâmico’ que somos obrigados a admitir, tendo em vista a *resistência* e o *recalque*” (POLITZER, 1998, p. 137). Vejamos como se dá o fato da resistência em situação analítica. Politzer descreve o seguinte.

Eis a maneira como o argumento costuma ser articulado: [#] O ponto de partida é dado pela resistência. Durante a análise, o sujeito *resiste* a certos pensamentos. Nega ter desejos homossexuais ou incestuosos quando a presença desses desejos é clara no sonho. É preciso notar de saída que não se trata simplesmente de *evitar a confissão pública de algo que se sabe*, pois a verdadeira resistência é anterior ao saber: *o sujeito resiste precisamente antes do próprio saber*, tudo faz para que a análise não o encaminhe para lá: começa por declarar que nada lhe

ocorre, objeta, depois, contra o método psicanalítico, qualifica-o de fantasista etc., mas como tudo isso acontece antes do aparecimento de um pensamento ou de uma lembrança penosa, é legítimo ver nisso a resistência. Tudo se passa então, “diz” Freud, *como se o sujeito quisesse fechar a entrada da consciência a uma representação condenada*. Portanto, durante a análise, a resistência revela a existência de uma força que recusa a certos estados psíquicos a entrada na consciência. Mas não há razão nenhuma para supor que a resistência seja algo improvisado, sendo que a condenação do estado psíquico ao qual se resiste é anterior à análise, que resulte quer de um juízo de valor de origem social, quer de acontecimentos individuais muito anteriores à análise. Nessas condições, a resistência durante a análise é apenas a manifestação de uma resistência exercida em toda a vida de maneira contínua e que, numa palavra, é uma *força constante* (ibidem, pp. 137-138).

A técnica psicanalítica da interpretação da resistência supõe esse inconsciente dinâmico e chega a essa “força constante” – eis o caso a partir de onde há critério de análise de se há patologia psíquica, mas que é (ou quase é) universal. De onde Politzer dizer que todo caso individual é um drama (Cf. as páginas finais em ROSIM, 2006). Mas sobre a irrefutabilidade do inconsciente, o que Freud ainda sustenta? Descreve Politzer: “Ora, as representações às quais se resiste são reais mesmo quando a resistência as impede de vir à consciência” ou: “*a existência das representações em questão revela-se a nós pela sua ação*” (POLITZER, 1998, p. 138). Politzer faz a crítica do fato de Freud associar o inconsciente dinâmico ao inconsciente latente como prova da realidade da dimensão da instância inconsciente.

Portanto, a verdadeira prova do inconsciente reside no fato de que estados psíquicos não conscientes têm efeitos conscientes. O efeito real requer uma causa real, e assim faz-se necessário introduzir a noção de inconsciente. [...] O fato citado como prova do inconsciente dinâmico comporta-se como as provas do inconsciente latente: só prova o inconsciente pela exigência realista (ibidem).

O dinâmico está associado ao latente no sonho de modo a tentar uma totalização que para Politzer torna abstrata toda a hipótese. Ele dá mais uma vez corda nesse relógio argumentativo, para visualizar todas as suas consequências segundo Freud, e, segundo ele próprio, vão surgir especificações críticas, que separam o concreto do abstrato. Notar como Politzer modula o vocabulário psicanalítico.

Com efeito, que significa a proposição de acordo com a qual uma representação em si inconsciente pode ter efeitos conscientes? [#] Tomemos um exemplo concreto. [#] No sonho da injeção aplicada em

Irma, “Irma está com dor de garganta” significa “desejo um erro de diagnóstico”. Ora, só há “explicação”, inicialmente, no plano das significações, pois estamos diante de uma explicação de texto, ou melhor, diante da análise de uma cena dramática. Então, o desejo do erro de diagnóstico explica a dor de garganta, da mesma forma que o termo latino “pater” *explica* o termo francês “père”, ou que o ciúme explica o gesto de Otelo. Para que a tradução possa transformar-se numa relação de causa/efeito, é preciso realizar os dois conteúdos. Então, “dor de garganta” passará a ser “imagem” e “erro de diagnóstico” será “representação”, e o fato do sentido da “representação” comandar a presença da “imagem” será traduzido no plano “ontológico” fazendo da primeira a causa e, da segunda, o *efeito* (ibidem, p. 139).

A engenhosidade do modelo ontológico não é exatamente posta em questão. Mas há o questionamento da tese que avançou esse modelo.

Assim, a prova do inconsciente dinâmico resulta essencialmente da comparação do conteúdo manifesto e do conteúdo latente. O que se constata positivamente é que uma intenção significativa fez-se representar por um signo imprevisto e que seu signo adequado é de natureza totalmente diferente. Enquanto se permanece no plano da significação, essa constatação não prova o inconsciente<sup>52</sup>. Consequentemente, a afirmação de que uma representação em si inconsciente tenha efeitos conscientes só é a transposição em termos “ontológicos” da adoção, pelo segundo relato, do termo “representação” para o signo adequado do sentido de um ou muitos elementos do sonho (ibidem).

Aqui o problema sobre a definição da “representação” implica todo o conjunto da tese de Freud e o seu questionamento por Politzer avança afinal o que é o “concreto” no sonho, o “concreto” é concreto porque é atualmente concreto (e não por que é atualmente conteúdo latente e conteúdo manifesto) em várias cenas do “drama” individual. Mais exatamente Politzer diz com destaque, em forma de conclusão sobre isso tratado até aqui:

*Só depois que se admite que a relação “linguística” ou “cênica” deve transformar-se imediatamente em relação causal e que o conteúdo latente deve existir tão atualmente como o conteúdo manifesto, só então é que a inadequação dos elementos do sonho às intenções significativas deste passará a ser uma revelação da existência no além psíquico de uma representação* (ibidem).

---

<sup>52</sup> É exatamente oposta a posição de Laplanche, essa diferença significativa implica o inconsciente, assim como para Freud. A discutir melhor.

É bem um postulado ou uma exigência que efetua a prova do inconsciente. “Em geral, só a *exigência realista* transforma os fatos em prova do inconsciente, quer se trate da memória, da hipnose ou dos fatos psicanalíticos” (ibidem). De novo, Politzer vai associar, na percepção tida como natural, o realismo ao formalismo funcional, “para maior clareza”.

Ao realismo é preciso acrescentar o formalismo funcional. Pois, se a exigência realista pode parecer natural a ponto de criar, ao introduzir a noção de inconsciente, a impressão de só obedecer aos fatos, é que esses últimos já são apresentados de maneira que, a partir dessa representação, o procedimento realista e, em decorrência, a hipótese do inconsciente pareçam inevitáveis (ibidem, pp. 139-140).

Há uma justificativa psicanalítica para esse fato, por conta de haver uma situação típica da análise. “Se a noção de censura nos parece tão plausível, é que o fato da resistência apresenta-se logo *em termos de segundo relato*” (ibidem, p. 140). O exemplo seguinte é outro central; refere-se a uma situação *psicanalítica* típica, e vai implicar uma noção do significado do sonho que prescindir afinal da noção de inconsciente. Outra vez, para especificar o formalismo e dar conta do conteúdo significativo individual, Politzer se utiliza do exemplo central da interpretação do sonho.

O sujeito tem muitas dificuldades de abordar certos temas que, depois, se revelam essencialmente significativos. Após ter feito algumas “associações”, ele começa por dizer que nada lhe vem à memória, que não tem nada mais a dizer. Se insistirmos, dirá que acaba de ter algumas ideias, mas sem importância alguma. Diante de mais insistência, ele inicia, com sorriso irônico, uma discussão sobre a psicanálise. Procura desarmar o analista dizendo, por exemplo, que ele, com toda evidência, qualificará tudo isso de resistência, mas trata-se de afirmações arbitrárias etc. Se conseguirmos decidir-lo a investigar, com o analista, se tudo isso é realmente resistência e a continuar suas associações com esse objetivo, veremos aparecer uma ideia que o sujeito só confessa com enorme dificuldade; por exemplo, que ele tem um desejo incestuoso, nitidamente caracterizado etc. [#] Eis o fato da resistência (ibidem).

Politzer se utiliza do exemplo central da interpretação do sonho e da sessão psicanalítica. Então, a resistência típica da sessão analítica será associada a uma entidade psíquica (o inconsciente ou ideias inconscientes), e não se fica somente com sua significação

contextual e individual. É o que Freud faz<sup>53</sup>, onde exatamente começam o formalismo e o realismo que Politzer lhe atribui e que aparecem no “segundo relato”, o do psicanalista.

O que é dado aí é um relato contendo materiais que permitem esclarecer a atitude do sujeito. Com isso, não deixamos ainda o plano das significações e não levantamos hipótese alguma. Só que, em vez de ficar com a *significação*, o realismo procura uma *entidade psíquica para realizar*; diz-se então que o sujeito resistiu à ideia de incesto, e o segundo relato diz imediatamente: resistência a uma *representação*. É do fato apresentado dessa forma que partirão a seguir todas as especulações psicológicas (ibidem).

A definição do que faz o formalismo reaparece nesse contexto, veja-se: “O formalismo substitui imediatamente o drama pessoal por um drama em terceira pessoa em que os atores são os *elementos*; o drama todo desce então ao nível destes, e o fato é enunciado, finalmente, da seguinte maneira: *a entrada da consciência é recusada a uma representação*” (ibidem). Mas há aqui um círculo vicioso na interpretação e no que ela apresenta como seu resultado.

Como, por outro lado, o sujeito resiste precisamente às representações que explicam o sentido do sonho, poderemos dizer que a cena apresentada durante a constituição do sonho é exatamente a mesma, que também aí as representações apresentaram-se à porta da consciência, mas que a entrada lhes foi recusada e, assim, pelo simples desenrolar do formalismo, somos levados à noção de censura e, com ela, a toda mitologia freudiana dos processos e as instâncias (ibidem).

Significações são ontologicamente transformadas em entidades psíquicas.

É claro que, para apresentá-la sob a forma de uma *resistência a uma representação*, é preciso elaborar uma descrição formal dessa resistência, tal como pode ser descrita no plano das constatações cotidianas e, a partir dessa descrição, converter as *significações* em *entidades psíquicas*, transformando os materiais que esclarecem a atitude do sujeito num pequeno drama com esquema mecânico (ibidem, pp. 140-141).

Então a segunda seção do quarto capítulo se direcionou para essa conclusão a respeito do

---

<sup>53</sup> A interpretação psicanalítica pressupõe, grosso modo, uma narrativa, universal, que encadeia elementos do psiquismo em torno de um complexo experienciado e que tem por questão, em último caso, o próprio fato do nascimento, até onde recua Freud na busca do caráter constitutivo do complexo de Édipo (e a identificação).

“realismo associado ao formalismo”; os termos do relato são ontologicamente destacados em vez da sua significação:

Ora, essa maneira de conceber a resistência desequilibra, de certa forma, o próprio fato. Pois o realismo associado ao formalismo obriga Freud a acentuar *os termos* do relato em vez da sua significação e a ver neles o fator verdadeiramente “dinâmico”, quando, na realidade, esse fator dinâmico encontra-se em outro lugar. Assim, *a descrição freudiana da resistência não é uma constatação, mas uma hipótese e, como tal, pode e deve ser criticada* (ibidem, p. 141).

Assim vimos que há na *Traumdeutung* de Freud a distinção de um conteúdo latente, no caso da interpretação do sonho, a que corresponde um segundo relato, de acordo com Politzer, que ele denominou de “formalista funcional” – a interpretação consiste num segundo relacionado a um primeiro relato significativo, ela é um desdobramento significativo, que tem por suposto um conteúdo latente em relação com um conteúdo manifesto do relato do sonho. Vimos também que o relato é o material objetivo do psicanalista, e que essa é uma vantagem em relação ao introspeccionismo. Mas ocorre de a psicanálise, de uma perspectiva da psicologia clássica, fazer a abstração do drama do indivíduo, que está em todo relato, para entificar uma resistência, em um segundo relato conclusivo, sendo que a resistência deveria ser tida como fato manifesto tanto quanto todos os outros aspectos do drama do indivíduo; assim, Freud converteria, e eis uma falta da psicanálise, “significações em entidades psíquicas”.

De fato, afirmar que o sujeito tem dificuldades para confessar que tinha pensamentos incestuosos e dizer que resistiu à ideia de incesto não é, de forma alguma, a mesma coisa, pois no primeiro caso trata-se de uma simples constatação “humana” e, no segundo, de uma descrição *psicológica* implicando realismo e ponto de vista formal. [...] Decorre logo que não são os fatos em si, tais como podem ser constatados “humanamente”, que geram a hipótese do inconsciente, mas uma *interpretação* desses fatos conforme o ponto de vista da abstração (ibidem, p. 141).

Há desse modo uma “deformação realista” na própria consideração dos fatos que foram mencionados como prova do inconsciente; então, a terceira seção do quarto capítulo vai “mostrar a maneira exata como o realismo chega a gerar a hipótese do inconsciente” (ibidem), é a sua gênese que interessa nesse momento, mostrado que está

que ela é baseada em um preconceito muito bem arraigado da nova psicologia e que é ainda tributária de muitos elementos da psicologia clássica, principalmente o realismo.

Vimos que o primeiro ato do realismo é a transformação do relato significativo num conjunto de realidades psicológicas. Uma vez efetuada essa realização, o relato é “imobilizado”, no sentido de que seu valor significativo não está mais em jogo e que passa simplesmente a ser o ponto de partida de um segundo relato feito no espírito do formalismo funcional (ibidem).

O formalismo funcional, nos termos de Politzer, é um tipo de desdobramento do primeiro relato em um segundo relato interpretativo; toda questão de Politzer é o modo funcionalista de se fazer esse tipo de relato da parte do psicólogo.

Há aí, como expliquei acima, um *desdobramento do relato significativo*: assenta-se o plano das significações num outro plano, que é o das entidades psíquicas. Indicamos na mesma ocasião que o desdobramento nada trazia de novo. Que o relato mantenha-se como significativo, que seja imobilizado ou desdobrado; o único dado positivo restringe-se à significação: a ilusão de que o desdobramento traz algo novo vem exclusivamente do fato de que, uma vez completado o desdobramento, os termos do relato significativo passam a ser os temas de um novo relato, que é o *segundo relato* (ibidem, pp. 141-142).

Há em Freud, como vimos, uma tese de dinamismo do “inconsciente”, ou de um *a priori* que é o inconsciente, mas aqui Politzer destaca: “o desdobramento do segundo relato nada trazia de novo”, “assenta-se o plano das significações num outro plano, que é o das entidades psíquicas” (ibidem, p. 141). Há uma ilusão hermenêutica no desdobramento de um relato primeiro mais significativo em um segundo relato menos significativo, e em outro caso de um relato nem mesmo efetivo. Há mesmo um retorno das entidades psíquicas avançadas hermeneuticamente na interpretação (no segundo relato) das significações; as entidades parecem presentes, parecem sair da latência e se tornar conscientes. “Mas acontece que, em certos casos, o realismo é obrigado *a dissociar a dupla constituída pelo relato significativo e seu duplo ‘ontológico’* e, em outros, *a postular um relato que não foi dado efetivamente pelo sujeito*” (ibidem, p. 142). O “inconsciente latente” é a realização de primeiro tipo, um “duplo ‘ontológico’”; “um só grupo de lembranças é atual, os outros são apenas *disponíveis*”. Enfim, eis a definição do dispositivo da “psicologia clássica”, como foi indicado anteriormente: “A psicologia



clássica apela para a noção de latência precisamente para explicar essa disponibilidade” (ibidem).

Ora, exatamente porque, apesar do desdobramento, o único dado real é constituído pelo próprio relato significativo, e porque só se gira em torno desses termos, nada impede que *se volte das entidades às significações*, isto é, que se abandone a dialética do segundo relato para retomar a do relato significativo. Dessa maneira, tem-se a impressão de estar descrevendo realidades que permanecem sempre *presentes* durante a análise e às quais se pode, por assim dizer, dar a volta. Exprime-se esse fato dizendo que as entidades psicológicas em questão são *conscientes* (ibidem).

Tornar-se consciente significa trabalhar sobre o primeiro relato e apresentar o resultado da análise do ponto de vista realista, formalista e funcional. Mas é somente o relato significativo que fornece prova do psiquismo, o outro chega a supor um relato não efetivamente feito.

Como estamos em presença de um desdobramento puro e simples, a afirmação de que tal ou qual fato psicológico é “consciente” significa apenas que o realismo trabalhou sobre um relato efetivamente dado pelo sujeito. [#] Em outros termos, dizer que um fato psicológico é “consciente” é apenas a tradução realista do fato de que o sujeito fez efetivamente um relato determinado no momento em que a realização ocorreu (ibidem)

Então nesta tese sobre o relato está a base da explicação dos dois modos de chegar à hipótese do inconsciente.

Se, por um lado, o realismo pudesse contentar-se com realizar só no relato efetivamente dado pelo sujeito e, por outro lado, efetuar a realização como acabamos de indicar, o problema do inconsciente nunca poderia ser posto. Mas acontece que, em certos casos, o realismo é obrigado a *dissociar a dupla constituída pelo relato significativo e seu duplo ‘ontológico’* e, em outros, a *postular um relato que não foi dado efetivamente pelo sujeito*” (ibidem).

Então há o “duplo ontológico”; esse explica os dois tipos de abstração que existem a partir da hipótese do inconsciente. Politzer explica o primeiro caso e depois o segundo (esta seção tem basicamente esta função). Vejamos o primeiro.

O primeiro caso é dado quando o duplo “ontológico” deve ser realizado não somente à parte, mas anteriormente ao próprio relato. É o que se dá

com o inconsciente latente. As lembranças que constituem os materiais do relato que faço atualmente não são os únicos de que disponho. Posso parar de repente e pensar na viagem que acabo de fazer. Então, outras lembranças surgirão. Da mesma maneira, posso tomar outras atitudes, implicando lembranças que constituem a matéria de relatos muito diferentes. [*Como se vê, para Politzer o sujeito é mais “plástico” do que para Freud.*] Mas no momento, não realizo todos esses relatos; em outros termos, um só grupo de lembranças é atual, os outros são apenas *disponíveis*. A psicologia clássica apela para a noção de latência precisamente para explicar essa disponibilidade. Mas como estamos no plano das concepções realistas, é preciso realizar as lembranças em questão como se os relatos fossem atuais; mas como não o são, seremos obrigados a situar o duplo ontológico do relato fora do próprio relato (ibidem).

Daí vemos como chegamos ao inconsciente latente com a realização do que estaria disponível em termos de lembranças. “*É este fato – a saber, que na ausência do relato fomos obrigado a realizá-lo – que é traduzido pela noção de inconsciente latente*” (ibidem, pp. 142-143). A questão parece ser então sobre os momentos do que é atual ou do que é real em relação ao relato do sujeito.

Isso pode ser ilustrado por exemplos diferentes da latência das lembranças. Trata-se, na memória pós-hipnótica, de realizar um relato num momento em que não é ainda efetivo. O sujeito é incapaz de prestar conta do que aconteceu durante a hipnose; mas sob as fortes injunções do hipnotizador, consegue lembrar do essencial. Conclui-se que soube no mesmo momento em que afirmou nada saber, daí a necessidade de realizar o relato anteriormente a sua realidade; dessa maneira, chega-se à hipótese do *saber inconsciente* (ibidem, p. 143).

O inconsciente latente é baseado em eventos que não são reais e atuais a não ser pela mesma atividade de quem faz injunções ao paciente sujeito, essa presentificação não confirma a sua realidade, senão que há eventos linguísticos que transformam a percepção pelo paciente do que foi vivido por ele, que há uma atividade do sujeito capaz de lembranças, não que haja um duplo para onde toda a atenção psicanalítica deve se voltar e que faz seu desdobramento formalista funcional.

É desse modo que o realismo se vê levado, no caso do inconsciente latente, a só expor, dos dois termos que ele expõe quando trabalha um relato efetivo, apenas o segundo, o que resulta do desdobramento. Mas como o realismo é o procedimento arbitrário, as entidades psicológicas que devem representar os duplos “ontológicos” das significações são inteiramente *fictícias*. Esse caráter fictício do plano ontológico não pode aparecer quando os dois planos coexistem, pois é a presença efetiva da significação que é interpretada como a presença de entidades

psicológicas. Mas quando somos levados, para explicar a disponibilidade das lembranças, por exemplo, a dispensar o termo fictício, o realismo impede os psicólogos de enxergar a ficção e essa, transposta de acordo com o realismo, aparece como “inconsciência”. Enfim, *o termo inconsciente só é a tradução, por tratar-se de entidades psicológicas puramente fictícias* (ibidem).

Se o complexo não aparece realmente na consciência, então tenho que realizar o inconsciente. No caso da situação de psicanálise típica, o psicanalista “na ausência [em relação com as lembranças atualizadas e as disponíveis] do relato é obrigado a realizá-lo”, fato que é traduzido pela noção de “inconsciente latente” (ibidem, p. 143). Mas, para Politzer, falar de “lembranças disponíveis” é diferente de falar de um inconsciente (em último caso) ontológico – o que não exclui, todavia, a possibilidade da interpretação de um psicanalista que encerre um saber mais ou menos empírico e que tenha função terapêutica. (Poltzer não discute a função terapêutica da psicanálise). Com aquela conclusão sobre o inconsciente latente, agora Politzer vai explicar o mesmo mecanismo teórico no inconsciente dinâmico, pois é ele que interessa mais a psicanálise. Lembrar o que Politzer já disse sobre o inconsciente dinâmico logo atrás: ele resulta de um conteúdo determinado denegado, é a análise que determina qual é o pensamento do sonho, já que as imagens do conteúdo manifesto são disfarces. Qual é o caso agora?

O mesmo se dá em relação ao inconsciente dinâmico embora o funcionamento do realismo seja, neste caso, diferente do que acabamos de ver. [#] De fato, o inconsciente não é levado, aqui, pela *necessidade de realizar o duplo ontológico do relato antes do próprio relato*, mas pelo fato de ser levado *a postular um relato que não foi efetivamente dado pelo sujeito* (ibidem).

Talvez se estranhe esta tese de Politzer, pois ela aniquila a hipótese de um sintoma que está atrás do contexto da linguagem explícita utilizada, mas vemos que aqui estamos no limite de uma impossibilidade hermenêutica também. Veja-se sobre o sonho:

Tomemos o exemplo do sonho. O sonho tem dois conteúdos: um conteúdo manifesto e um conteúdo latente. Para ser mais exato, o sonho tem um só conteúdo: resulta precisamente da análise o fato dos termos do relato do sonho não terem suas significações convencionais, mas outra significação que não pode ser determinada senão pela análise; a impressão que se tem do sonho possuir dois conteúdos provém unicamente de que se pode tentar diante do sonho a dialética convencional, que é, como se sabe, ineficaz na maioria dos casos (ibidem).

Aqui se resumem muitos elementos do problema que Politzer põe afinal sobre uma interpretação dos sonhos, mas o problema não é tanto interpretar, mas tentar realizá-lo no inconsciente como *locus* psíquico. É nesse sentido que Politzer, quanto às teses de Freud, discorda da descrição metapsicológica da *Traumdeutung* de algo como o “aparelho psíquico”, ela é “abstrata” e, ele, “abstrato”. Politzer chamou então, como vimos, essa metapsicologia de um “formalismo associado ao realismo” (ibidem, p. 141), no qual o inconsciente seria uma coisa biológica, real, que exige uma descrição formal na medida em que é algo maior do que a consciência. Portanto ele seria algo como um *locus* psíquico, fazendo parte de um aparelho, o aparelho psíquico. E seja notado: para Politzer, o sonho tem um só conteúdo, parece ter dois por se tentar explicá-lo também com a dialética convencional. Acontece que, por não corresponder a essa dialética, pois sua objetividade é outra segundo Politzer, parece que os signos adequados são outros, não revelados na relação do conteúdo manifesto com o conteúdo latente. Se há signo adequado ou não, isso opõe Politzer a Laplanche, devemos fazer essa discussão antes de terminar o texto desta tese. Provisoriamente, veja-se o que Politzer está dizendo. Ele está dizendo que a entidade psíquica não tem valor “real”, vimos antes que para Politzer ela tem valor “dramático”. E também que falar de lembranças disponíveis é diferente de falar de latência.

De qualquer forma, o resultado da análise é que o sonho constitui um relato distinto do que deveria ter sido se *as intenções significativas tivessem usado os signos adequados*. Assim, o relato do sonho tal como dado pelo sujeito, em que as intenções significativas estão *disfarçadas*, deve ser substituído por outro, no qual estas aparecem com seus signos *adequados*. [#] Do ponto de vista do realismo, a questão é a seguinte: é incontestável que o relato manifesto do sonho deve ser realizado, pois o sonho aconteceu efetivamente. Mas é também necessário realizar o conteúdo latente, porque é ele que dá o verdadeiro pensamento do sonho. Enfim, essas duas realizações devem acontecer simultaneamente, pois o sonho, mesmo que o sujeito só lhe conheça o conteúdo manifesto, já tem a significação que a análise fará mais tarde para atualizar. *Encontramo-nos, desta forma, na obrigação de realizar um relato que não é efetivo no momento em que é realizado*. Encontramos o esquema que já conhecemos: falta precisamente o que possa garantir a realidade do duplo ontológico e dar a ilusão de mover-se em meio a fatos psicológicos que existam verdadeiramente, a saber, o relato efetivo, seremos novamente obrigado a falar de *fenômenos inconscientes* (ibidem, p. 144).

Em resumo, a crítica é que “a introdução do inconsciente na teoria do sonho resulta do fato de que, ao lado do relato efetivo, pensa-se haver obrigação de realizar-se um outro relato que não é efetivo, mas que se postula em nome da constatação de que o pensamento

verdadeiro do sonho exige um relato diferente do relato manifesto” (ibidem). Aceite-se ou não o postulado, isso implica uma questão central, a qual foi posta por nós no projeto de pesquisa. Concluiu-se a terceira seção do quarto capítulo. Politzer vê a consequência do postulado quando aplicado ao sonho de Freud, qual seja:

Como com frequência nada corresponde no relato latente ao relato manifesto, as entidades que resultarem do desdobramento do primeiro só podem ser *inconscientes*. Assim é, por exemplo, que *Irma está com dor de garganta* significa no “sonho da Injeção aplicada na Irma”: *espero que seja um erro de diagnóstico*. Esse desejo não é nomeado no sonho; portanto, se for realizado, só poderá sê-lo sob a forma de desejo inconsciente (ibidem).

Seja o que se pense da atualidade do psiquismo, é nessa espécie de realização do que não é atual, ou melhor, é na hermenêutica baseada no realismo, com todos os paradoxos que daí derivam, que Politzer vê os problemas do pequeno sistema metapsicológico de Freud. Aliás, é já um pouco alheio ao texto de Freud que ele considera o realismo do inconsciente, antes ele desenrola uma dialética que pode ser imaginada como começando no texto de Freud; é um trânsito por essa dialética que vemos nestas páginas da *Crítica dos fundamentos da psicologia*, as ideias sobre o “relato” são do próprio Politzer.

Não há dúvida de que o inconsciente latente e o inconsciente dinâmico resultam da realização de relatos. Pois, por um lado, as lembranças realmente disponíveis não podem ser reveladas senão pelos relatos de fato realizados, e é desses relatos que se atinge depois, por uma ficção cujo mecanismo é claro, um momento em que as supúnhamos inexistentes, para afirmar, *depois*, sua *latência*. Por outro lado, o sentido do sonho só pode ser conhecido quando a análise permite dar o relato do conteúdo latente. Não só, mais uma vez, *volta-se atrás* para realizar o relato, mas ainda volta-se, a partir dele, para explicar a gênese do sonho. Ora, nessa explicação, a base de referência é sempre o relato do conteúdo latente e todos os problemas que Freud levanta na *Traumdeutung* a respeito da elaboração do sonho resultam de uma simples comparação entre o *texto* do conteúdo latente e o do conteúdo manifesto. É dessa maneira que a própria dualidade do relato revela, inicialmente, *o disfarce* e *a censura*; que uma comparação feita do ponto de vista da apresentação dos motivos mostra *a condensação*; e que a mesma comparação, mas feita de um ponto de vista formal, levanta o problema da regressão etc. (ibidem, pp. 144-145).

Avançou-se o relato, antes de ele ser efetivo. Ou, se ele foi dado, tem um sentido que só pode ser compreendido pelo formalismo funcional... é essa a variação principal do

argumento de Politzer. “Portanto, é claro também que o inconsciente dinâmico resulta da realização de um relato postulado. Então, o problema verdadeiro não consiste em saber se houve ou não realização do relato, mas em saber se essa realização se justifica” (ibidem, p. 145). A questão sobre o “signo adequado” do que é simbólico no conteúdo manifesto se põe, dela devem-se fazer alguns desdobramentos; mas Politzer diz que é sempre a postulação de um pensamento normal que está por trás das teses de Freud.

Se olharmos de perto, o conteúdo latente não é senão o sonho tal como teria sido se, em vez de ter sido sonhado, tivesse sido simplesmente “pensado”. De fato, o conteúdo manifesto é *simbólico*, as intenções significativas não aparecem com seus signos adequados, enquanto o conteúdo latente é o mesmo texto, mas decifrado, quer dizer, dá as mesmas intenções significativas, mas com seus signos adequados (ibidem).

Então fica claro o que é a análise para Freud.

Ora, segundo Freud, a finalidade da análise é *refazer o trabalho do sonho em sentido inverso, isto é, remontar do conteúdo manifesto para o conteúdo latente*. Consequentemente, está claro que essa concepção da análise acaba por atribuir anteriormente ao sonho um pensamento convencional, expressando o sentido do sonho e dando às intenções significativas seus signos adequados e a partir do qual o pensamento deformou-se por razões que Freud procura indicar com muita engenhosidade. Estamos aqui na presença de um verdadeiro postulado, *o postulado da anterioridade do pensamento convencional* (ibidem).

Então, para Freud, o sujeito do fenômeno onírico está entre o pensamento convencional e a alucinação onírica. Há aqui uma circunscrição assim da parte de Politzer da técnica de interpretação do sonho, ela não pode ir além disso. Na estrutura do fenômeno do sonho e na estrutura do que dele pode ser relatado já deveria estar indicado um círculo vicioso (o que vai anulando aquilo que Politzer diz aprender de Freud na técnica psicanalítica).

É só esse postulado que explica por que Freud se sente obrigado a realizar anteriormente ao relato manifesto, a significação decifrada de um dos seus termos, e que faz com que seja obrigado a postular um relato que não ocorreu efetivamente; como sem essa necessidade não há como chegar ao inconsciente dinâmico, encontramos na base dessa noção o postulado da anterioridade do pensamento convencional que constitui, de alguma forma, a força motora do realismo quando chega ao inconsciente (ibidem).

Então o problema é todo ele referente agora a este postulado, se é afirmado que o postulado do inconsciente é dependente desse da anterioridade do pensamento convencional, o problema é ver se ele é legítimo.

O grande problema é, portanto, o que consiste em saber se o postulado em questão é legítimo ou não. Os freudianos podem alegar essencialmente duas espécies de provas. Pode-se dizer que a diferença essencial entre o pensamento da vigília e o sonho está em que o sonho é simbólico enquanto o pensamento do sonho não o é. É preciso explicar essa mudança de atitude. Pode-se, depois, pura e simplesmente, pôr em dúvida que o que se realiza seja precisamente o relato convencional do pensamento do sonho, e dizer que só realizamos os fatores “dinâmicos”, os quais atuam no sonho sem aparecer, como, por exemplo, as lembranças da infância que o sujeito utilizou no sonho e as ignora, todavia (ibidem, pp. 145-146).

Com isso Freud extravasaria o modelo rígido que vimos Politzer descrever do postulado. Há mais uma exigência interpretativa, pois o sonho oferece um relato original de um evento que ontologicamente tem a estrutura de um disfarce.

A respeito do primeiro argumento [o sonho é simbólico], enuncia efetivamente o que impressiona primeiro no sonho. De onde vem o fato de que, diante de uma formação psicológica, seja preciso recorrer, de repente, à análise em vez de se poder conservar a atitude que assumimos de costume perante relatos? Por que os desejos que o sonho exprime não se nomeiam como fazem de costume, ou por que uma análise é necessária para compreendê-los? Não é prova de que o pensamento ordinário *disfarçou-se*? Somos, então, levados a supor no fundo do símbolo sua significação verdadeira, remontando assim ao texto primitivo. A isso, é preciso acrescentar que o próprio sujeito ignora essa significação verdadeira, que só chega a ela quando a resistência está vencida e o recalque bloqueado, e seremos obrigados a reconhecer *a necessidade de admitir o inconsciente dinâmico* (ibidem, p. 146).

Aqui há o esquema da tradução de texto, em comparação com o simbolismo adequado da obra de arte tradicional. O simbolismo voluntário da arte é justificadamente, uma tradução, talvez. Ou para Freud a tradução simbólica da arte é semelhante ao simbolismo do sonho, mas no sonho o “signo adequado” é inconsciente. Politzer coloca uma questão sobre o simbolismo e outra sobre a simbólica do sonho.

Vê-se que o núcleo desse argumento é constituído pelo esquema da tradução. O sonho é o texto original que, tendo em vista a censura e recalque, só pode aparecer por meio de uma tradução simbólica. Mas algo fica esquecido: é que não é necessário que se conceba todo simbolismo conforme o esquema da tradução. Talvez seja legítimo

conceber na forma de tradução, sobre a forma de disfarce, *o simbolismo voluntário e racional*. Desse modo, pode-se querer traduzir “ideias” ou “sentimentos” pela pintura ou pela música. Aí, vai-se efetivamente do signo adequado ao símbolo. Dizer, porém, que o sonho procede exatamente da mesma maneira, à diferença de que o signo adequado é inconsciente, talvez seja uma afirmação apressada. Pois seja o inconsciente o que for, o certo é que o sonho não resulta de um simbolismo voluntário e pensado. A prova é que o sujeito ignora não só a significação dos símbolos do sonho, mas também que há símbolo em geral, e isso, os próprios psicólogos ignoravam até o advento da psicanálise. Talvez não seja impossível que a simbólica do sonho seja, nessas condições, de natureza totalmente distinta (ibidem).

O sonho é mais próximo de um cenário do que de um texto, as condições do sonho atuam como as regras do tênis numa partida.

Se, considerarmos o sonho como a realização de um desejo, ele nos parece essencialmente como um *cenário*. Cenário que tem precisamente a *forma* do desejo em questão; o sonho segue, por assim dizer, a dialética desse desejo. O mesmo acontece se consideramos que o sonho reproduz montagens infantis com materiais recentes. Ora, para que o arranjo de um certo número de elementos, conforme o cenário do desejo, ou da montagem infantil, possa efetuar-se, não é necessário que o desejo ou a montagem em questão seja, anteriormente ao próprio sonho, o objeto de uma representação distinta para o sujeito, assim como não é necessário pensar que durante uma partida de tênis as regras do jogo ajam “inconscientemente”. Da mesma maneira, é inútil atribuir ao desejo ou à montagem uma *existência psicológica distinta*. Pois esse desejo e essa montagem são tirados da análise do relato e representam resultados de abstrações. O que é verdadeiramente real é a *significação* do relato em si, e se nos limitarmos a essa significação não teremos motivo algum para realizar separadamente e no inconsciente o que é *implicado* como dialética na montagem do sonho (ibidem, pp. 146-147).

Politzer, como dissemos, prefere considerar a simbólica do sonho não como um disfarce de um texto primitivo, mas como resultado de uma dialética individual imprevista. Ele sustenta que o sonho é explicável desse modo.

Nessas condições, a simbólica do sonho não é precisamente “o disfarce de um texto primitivo”. O fato é que esses elementos são tomados numa dialética imprevista, uma dialética individual que devemos analisar para ver qual é essa dialética, qual a forma ou a montagem que explica o sonho, e não procurar remontar a qualquer “texto original” (ibidem, p. 147).

Então a posição de Politzer frente à de Freud é agora explícita. Ele confronta:



Com efeito, estamos diante de duas hipóteses. A freudiana concebe o sonho como uma transposição verdadeira que parte de um texto original que o trabalho do sonho deforma; a outra [a dele], pelo contrário, vê no sonho o resultado de uma dialética individual (ibidem).

Aqui deve ser dada atenção a cada palavra, pois há uma série sintética de vários elementos tratados até aqui. A questão, se pode se tornar inteligível, tem que o ser nesse momento.

A diferença essencial entre essas duas concepções reside em que o sonho, na primeira, é algo derivado, enquanto na segunda é o fenômeno primeiro que basta a si mesmo. [O que implica a colocação sobre a tese de Freud de dois conteúdos.] Nessas condições, o sonho não tem dois conteúdos: um latente e um manifesto (ibidem).

Aqui há um redimensionamento do fenômeno do sonho que implica uma questão maior sobre sua hermenêutica.

Pois, só pode haver um conteúdo manifesto quando se procura interpretá-lo no plano das dialéticas convencionais. Ora, precisamente essas dialéticas são ineficazes no caso do sonho: o sonho não é obra delas, pois explica-se por uma dialética pessoal (ibidem).

O sonho tem um só conteúdo: “Só tem um conteúdo, o que Freud chama de latente” (ibidem). Politzer está frequentemente colocando um problema sobre a “atualidade” do sonho, consistindo nisso sua crítica do realismo de Freud. Ele diz: “Mas esse conteúdo, o sonho o tem imediatamente, não *posteriormente a um disfarce*” (ibidem). Portanto aqui está o ponto essencial, o qual depende do ponto de vista, se realista ou concreto. Para advogar o ponto de vista de Politzer, que se veja agora o passo a passo: “O simbolismo só parece ser um disfarce quando *se substitui a dialética que explica o sonho pelo seu relato* e quando *se realiza esse relato anteriormente ao próprio sonho*” (ibidem). Aqui estão indicados que: 1) a dialética do sonho nunca pode corresponder ao relato realizado, e 2) o limite hermenêutico é o limite do relato. De onde vão se seguindo notas ou conclusões parciais sobre o sonho, com base na teoria politzeriana constante da significação. “Consequentemente, para que a necessidade da realização do conteúdo latente anteriormente ao conteúdo manifesto seja evidente, é preciso dar uma interpretação estática da *forma* do sonho, isto é, *abandonar a significação e realizar o relato*” (ibidem). A significação é dinâmica concretamente, o intérprete tem que saber que sempre se está em meio ao dinamismo do concreto.

É por isso, por exemplo, que os sonhos se explicam, com frequência, por uma lembrança da infância. Mas em vez de se conceber essa lembrança da infância do ponto de vista verdadeiramente dinâmico, isto é, como signo de uma montagem ou de um comportamento, considera-se do ponto de vista estático, fazendo dele a lembrança que se realiza como algo ao qual são obrigados, depois, a atribuir propriedades e efeitos mecânicos (ibidem, pp. 147-148).

A lembrança é dinâmica, a mecânica é estática. O sonho é um comportamento, para Politzer. Finalmente, vem uma conclusão, que no entanto vai apresentar novos conceitos de Freud, e suscita novos problemas, que devem ser mostrados e dos quais se farão as outras derradeiras conclusões. Esse é o movimento geral desse quarto capítulo. Nesse sentido que Politzer conclui sobre o que se tratou até aqui:

É assim que se explica, finalmente, a necessidade de introduzir o inconsciente. Se se interpreta a lembrança da infância do ponto de vista dinâmico como significando um comportamento ou uma montagem, não se pode dizer que esteja ausente do sonho: está presente como as regras do jogo numa partida de tênis. Mas caso se interprete do ponto de vista estático, enquanto lembrança-representação ou lembrança-imagem, isto é, como uma entidade psicológica, ele precisa, então, de um lugar separado, e como não está estaticamente no sonho, somos obrigados a projetá-lo no inconsciente (ibidem, p. 148).

O modelo da representação é o modelo das imagens como entidades, com esse modelo intelectualista e realista Politzer não pode concordar. Um pouco em disparada, Politzer segue novamente com a discussão sobre o postulado da anterioridade do pensamento convencional. Esse postulado está anexado à teoria freudiana do simbolismo do sonho, que por sua vez está associado à teoria do disfarce do sonho. Ele diz agora:

Desse modo, os fatos em que se assenta o argumento que estamos considerando não podem provar a legitimidade do postulado da anterioridade do pensamento convencional, porque, na realidade, esse postulado é anterior a esses fatos. O simbolismo do sonho só prova esse postulado quando se concebe esse simbolismo como um disfarce, como uma transposição, mas isso supõe uma concepção da elaboração do sonho que considera como base referencial o relato realizado do conteúdo latente, o que implica o postulado em questão (ibidem).

Então, Freud considerara o fundamento do pensamento convencional disfarçado numa lembrança da infância. Esse é um segundo grupo de argumentos. E Politzer o desmonta desse modo seguinte, devendo o leitor, na opinião deste doutorando, assumir a avaliação da perspectiva de Politzer:

O mesmo acontece com o segundo grupo de argumentos. Vimos que Freud insiste no fato de que o inconsciente psicanalítico é o inconsciente dinâmico que revela sua existência por uma ação real sobre a consciência, e que a teoria se torna irrefutável pelo fato de que, uma vez levantada a resistência, os elementos inconscientes passam a ser conscientes [#] No que se refere à primeira parte do argumento, o fato fundamental em que se assenta é essencialmente a ação das lembranças infantis. [#] A partir do que acabamos de dizer, é fácil mostrar: é graças a um artifício, ou melhor, a uma ilusão, que se pode declarar que, ao se achar a explicação de um sonho numa lembrança de infância, acha-se, realmente, um “fator inconsciente que produz efeitos conscientes” (ibidem).

Então a questão é sobre a atualidade (como as regras do jogo de tênis são atuais em uma partida).

Mas o que quer dizer a afirmação segundo a qual tal lembrança infantil explica tal sonho? Apenas que, na base do sonho, encontra-se uma montagem que é a significação de uma lembrança da infância. Mas dessa mesma constatação resulta que a montagem existente da lembrança infantil está *presente* no sonho; conseqüentemente, o aparecimento da lembrança não traz *a revelação de uma realidade psicológica distinta do próprio sonho*, mas permite simplesmente *a identificação da montagem atualmente presente no sonho tal como ela é* (ibidem).

Aqui, segundo Politzer, temos uma ampliação do que é o evento do sonho, já que ele tem várias relações, e que ele dispensa a noção do inconsciente como duplo ontológico do sujeito.

Dito de outra maneira: ao tomar posse da referida lembrança, não arrancamos o véu que encobria a entidade, mas obtemos uma luz nova, um esclarecimento decisivo do problema. Não que nossa visão se tenha deslocado *de uma realidade à outra*, mas aprofundamos a nossa compreensão com a ajuda de uma nova relação. Se nos transportamos para o plano da abstração, começamos por realizar o sonho manifesto, realizaremos depois a lembrança infantil e faremos dela algo em que a lembrança que há pouco era só *instrumento de reconhecimento* passe agora a ser *a revelação de uma coisa*, e será então necessário inventar um esquema mecânico para explicar sua ação e falar da volta à consciência de um fato que tinha agido inconscientemente (ibidem, pp. 148-149).

A tese do inconsciente é anterior aos fatos, é *a priori*, como notamos, e Politzer considera a psicologia concreta uma ciência *a posteriori*. “Não se pode interpretar fatos desse

gênero como revelação de um inconsciente realmente atuante. Mais uma vez, o postulado, intimamente ligado ao realismo, é anterior aos fatos que devem justificá-lo” (ibidem, p. 149). Quando Politzer diz “mais uma vez” provavelmente se refere a todo o argumento sobre o caso de Freud que foi apresentado, mas é “mais uma vez” na história da psicologia que o realismo tinha prevalecido. Politzer, examinando as provas do inconsciente, também examina as provas do postulado realista. “O exame das provas do postulado da anterioridade do pensamento convencional leva-nos a uma conclusão análoga à que obtivemos pelo exame das provas do inconsciente” (ibidem). Ou como ele destaca: “*Os fatos que são citados como provas desse postulado são apenas os fatos deformados conforme este último [exame das provas do inconsciente]*” (ibidem). Reaparecem aqui os argumentos sobre a situação analítica.

A primeira deformação dos fatos vem da própria maneira como se concebe o papel da análise. Na mente de Freud e dos freudianos, a análise é essencialmente uma reconstituição, embora o próprio Freud reconheça que nem todos os momentos da análise têm valor histórico. Ora, o fato, tal como é constatado, é que a análise informa o sujeito algo que antes ele ignorava, por exemplo, o sentido do sonho (ibidem).

Para Freud o sujeito sabe o sentido do sonho inconscientemente, pois foi ele que sonhou. Mas para Politzer há uma deformação aqui.

Mas, replica-se, é o sujeito que sonhou e é ele quem fornece os elementos necessários à interpretação; portanto, ele *sabe* e, como esse saber não é manifestamente disponível, sabe de maneira inconsciente. Mas está havendo aí outra deformação do fato. O sujeito afirma não conhecer o sentido do sonho. Não se quer aceitar essa afirmação e diz-se que o sujeito sabe. De fato, não se pode acreditar que o sujeito não saiba, *pois supõe-se realizado o relato do conteúdo latente*, e novamente não são os fatos que provam esse postulado, mas é em nome do postulado que os fatos são deformados (ibidem).

Isso o que é outra constatação sobre os limites da hermenêutica realista do sonho. O postulado, assim, é posto como um *a priori*.

Esta constatação nada tem de surpreendente. Uma vez estabelecido que o postulado é intimamente unido ao realismo e à abstração em geral, é natural que se reconheça nele, não uma constatação empírica, mas um princípio *a priori*. Teria sido absolutamente inútil insistir nesse ponto se os psicanalistas não tivessem se habituado a apresentar o inconsciente como uma hipótese que os fatos impõem *imediatamente* (ibidem).

Aqui então concluiu-se, na quarta seção do quarto capítulo, que Freud ele também recaiu na abstração.

A quinta seção examina rapidamente, agora que o postulado foi visto na base do conceito de inconsciente, a natureza desse postulado. À questão da atualidade da neurose e do sonho, associa-se o que realmente é a primeira pessoa e o que é o seu relato em relação a ela: “*a análise faz o ser passar para o plano do relato em primeira pessoa e, desse ponto de vista, o conteúdo latente de um sonho ou de um sintoma neurótico nada mais é que uma descrição, isto é, um relato convencional cujo tema é precisamente uma atitude vivida*” (ibidem, p. 150). O relato e as atitudes podem se corresponder de um modo descritivo, mas não têm a mesma extensão. A noção “cênica” que os indivíduos têm dessas atitudes é algo do relato, da natureza do relato, e é aí que está posto o acento.

Se a análise é necessária, é que o relato do sonho, tal como feito pelo sujeito, não é uma prestação de conta exaustiva do que foi vivido, e se olharmos de perto, o conteúdo manifesto do sonho só contém a montagem “cênica” da atitude realmente vivida; o mistério do sonho é constituído, em grande parte, por essa inadequação do relato ao conteúdo verdadeiro da atitude que o constitui: *o ser em primeira pessoa contém mais que o relato disponível* (ibidem).

Aqui é que o postulado manifesta sua ação na análise, vê-se, forçando uma identificação do relato e do vivido. Eis também o que a noção de conteúdo latente acaba implicando.

Ora, o postulado da anterioridade do pensamento convencional, ao suscitar a realidade do conteúdo latente, só corrige esse estado de coisas, de tal forma que a distância entre o ser em primeira pessoa e o relato desapareça. Pois o conteúdo latente não é senão o relato adequado da atitude vivida e, ao realizá-lo para fazer dele o ponto de partida da explicação da gênese e do trabalho do sonho, só se põe como princípio que sempre deve haver um relato adequado ao ser em primeira pessoa (ibidem).

Esse é o limite hermenêutico do postulado na base da psicanálise, e vamos ver como ele implica a noção de inconsciente de maneira um pouco forçada, dependente de um esquema intelectualista.

Esse é o sentido verdadeiro do postulado que estamos examinando. Significa, essencialmente, ter por princípio que não se vive mais do que se pensa; em outros termos, todo comportamento supõe um relato adequado de onde ele procede. Eis por que, *quando um comportamento*

*é maior que o indicado pelo relato que o acompanha, projeta-se no inconsciente o que falta ao relato para ser adequado.* A essência desse postulado consiste, portanto, em estabelecer que o fato psicológico não pode existir senão sob forma narrativa e, ao dizer que o postulado da significação convencional não passa, na realidade, do *postulado do pensamento narrativo*, nada mais fizemos, senão enunciar sua verdadeira essência (ibidem).

Os limites hermenêuticos do relato em primeira pessoa significam que ela é inacessível ao outro? Não exatamente; apenas significam que o psicanalista está encerrado no drama assim como o sujeito paciente, o que exige a escuta da cena e dos dados significativos que a constituem, quer dizer que o relato é sempre uma “cena” porque esta é a natureza do narrativo, ele não é absoluto, o absoluto é o vivido, mas vivido dramático que tem um sentido enquanto constituído em primeira pessoa; o constituído em primeira pessoa tem primeiramente um sentido vivido, e somente depois cênico-narrativo. Se não é assim que se considera, implicaríamos sempre no esquema intelectualista, da precedência da representação sobre o sentido e sobre a experiência em primeira pessoa.

Pelas observações que precedem, não é difícil detectar o esquema intelectualista na base do postulado que estamos examinando. Pois essa ideia de que todo comportamento supõe um relato adequado de onde procede afirma precisamente a primazia sobre o *ser* da *representação*, e a da atitude *reflexiva*, isto é, *descritiva*, sobre a *vida* (ibidem, p. 150-151).

Isso remete ao início da formação das ideias de Politzer, como vimos no primeiro capítulo sobre a “Introdução” à *L’Esprit*, isso é certo. A crítica sempre foi sobre o realismo, ele é apontado agora na base da concepção da linguagem da psicanálise. “Na realidade, só há aí uma consequência desse fato: que o realismo trabalha sempre, apesar dos seus protestos e tentativas de sutileza, sobre *relatos*” (ibidem, p. 151). Aquela mecânica do inconsciente em Freud tem, portanto, essa mesma base nos relatos fornecidos pelo sujeito, quer dizer, numa generalização que não é exatamente indutiva, como Politzer sempre exigiu, e que portanto requer para si uma posição original que, de fato, não tem diferenças com o que se pode constatar em termos de técnicas dramáticas ordinárias de interpretação.

O próprio postulado nada representa além da generalização e, de alguma forma, a posição absoluta do que se constata nos relatos ordinários. *É porque os relatos ordinários são efetivamente descritivos, porque é por meio dos relatos descritivos que a psicologia efetua suas primeiras realizações e fabrica suas entidades fundamentais, que esse tipo de fatos psicológicos é erigido, depois, em tipo universal e que se*

*postula, aí mesmo onde o relato adequado não existe, um relato adequado inconsciente (ibidem).*

Então a função do inconsciente na teoria e na prática hermenêutico-psicológicas da psicanálise freudiana é bem essa de vir a cobrir o que o postulado não dá conta (conclui-se a seção V, ela é mais curta).

É assim que se esclarece a verdadeira função do inconsciente. Como ele é o lugar dos relatos postulados em nome da exigência que acabamos de descrever, sua função consiste em assegurar a essa exigência seu valor permanente. Com efeito, fala-se de inconsciente, precisamente, onde o fato, tal como constatado, invalida o postulado. Considerando que o inconsciente sempre leva ao fato o que falta a este para o postulado ser válido, faz com que o postulado passe a ser irrefutável e, por efeito de multiplicação, o próprio inconsciente se torna irrefutável; em resumo, o inconsciente torna irrefutável o postulado e o postulado torna o inconsciente irrefutável (ibidem).

Portanto aqui Politzer afirma que os limites da hermenêutica psicanalítica são os limites do relato, o relato está aberto, as entidades não os podem fechar; não está totalmente aberto se quer dizer algo descritivo do que foi sonhado, algo que o sonho exprimiu do sujeito para ele mesmo. A censura porém não corresponde a uma mecânica puramente neural em que o sentido não se considera, mas o sentido da censura o é no momento em que se exprimiu, as ambiguidades são todas do sonho mesmo, e se reduzem sem se deixarem fixar, pois ao menos na recuperação da cena, é ora ali, ora aqui que se recupera seu sentido; bem entendido há uma primeira pessoa em todos esses atos.

A sexta seção é mais revistadora e conclusiva sobre a situação do postulado da narratividade do vivido, ou de que há uma narrativa adequada ao inconsciente. É justamente o que é suscitado pela “distância entre os fatos e o postulado do pensamento narrativo” que está sendo questionado. Para Politzer, psicanálise e inconsciente não são inseparáveis. Sobre a análise do quarto capítulo até aqui, Politzer diz:

A primeira conclusão a destacar desta análise é que os psicanalistas estão errados quando pensam que psicanálise e inconsciente são inseparáveis. Não pode ser assim, pois a inspiração fundamental da psicanálise é precisamente a orientação para o concreto, enquanto o inconsciente é inseparável dos procedimentos constitutivos da psicologia abstrata. O que pôde ter criado e mantido a ilusão dos psicanalistas neste ponto é que a psicanálise estava obrigada, e ainda o é, a servir-se do inconsciente, mais que qualquer outra doutrina. É um fato incontestável, mas não há certeza de que a explicação seja a dada

por Freud e pelos freudianos, a saber, a de que são os próprios fatos que impõem o inconsciente (ibidem).

Politzer não concorda que os fatos impõem o inconsciente, como vimos; seu ponto de vista então é o seguinte.

Como o inconsciente mede a distância entre os fatos e o postulado do pensamento narrativo, seremos obrigados a recorrer a ele, tanto mais que o ponto de vista em que nos situamos irá se afastando sempre mais da equação clássica entre os fatos psicológicos e o pensamento narrativo. Ora, é precisamente o caso da psicanálise (ibidem).

Não é possível dizer de uma dimensão infralinguística (que tem ainda sentido) de fatos psicológicos e manter a exclusividade do postulado do pensamento narrativo. Politzer diz do ponto de vista concreto, e isso remonta às suas teses principais sobre o concreto.

Situar-se no ponto de vista concreto para só aceitar como fatos psicológicos os segmentos da vida do indivíduo particular, atribuir à análise psicológica, como objetivo essencial, o estabelecimento da significação do fato psicológico no conjunto da vida do *eu* singular, implica, a cada instante, a superação dos relatos imediatos e a necessidade de esclarecê-los pelos dados da análise, a fim de determinar a significação exata do ato do *eu* (ibidem, pp. 151-152).

Politzer está convencido da dualidade do método psicanalítico. “Portanto, a psicanálise orienta-se por sua inspiração fundamental para a inadequação entre o pensamento narrativo imediato e a significação real do ato vivido pelo sujeito” (ibidem, p. 152). É o realismo que leva à noção de inconsciente.

Ora, se não abandonarmos a exigência realista e, em geral, os procedimentos da psicologia abstrata, seremos levados, pelos caminhos que procuramos descrever, à noção de inconsciente. Assim, o inconsciente aparece necessariamente na psicanálise, mas essa necessidade não é necessidade empírica, mas necessidade *a priori*, em função de os psicanalistas, na elaboração dos fatos, servirem-se da psicologia clássica (ibidem).

O fato histórico “curioso” que a psicanálise põe então é esse, segundo Politzer:

Assistimos, então, a esse fato curioso, se não paradoxal, em que a inspiração verdadeira da psicanálise só age no início e na descoberta dos fatos, para cessar logo no momento da interpretação teórica. E é porque, no momento da interpretação dos fatos, a ação da orientação



concreta cessa, para deixar lugar aos procedimentos clássicos, que o inconsciente aparece. Enfim, o inconsciente aparece precisamente no momento em que deveriam aparecer as hipóteses adequadas à psicologia concreta, e faz com que o inconsciente, mesmo dinâmico, longe de ser uma descoberta verdadeiramente interessante da psicanálise, só indique sua impotência teórica (ibidem).

Então Politzer transitou entre a constatação da potência à constatação da impotência da psicanálise. Politzer fala a favor de um verdadeiro dinamismo (vê-se que a negação determinada fez restar conceitos que Politzer em princípio afastava).

Verdade é que Freud pensou escapar de muitas objeções e mesmo criar uma teoria muito moderna ao emitir a hipótese do inconsciente dinâmico. Na realidade, isso não passa de mais um equívoco a ser afastado, pois é visível, à primeira vista, que o inconsciente dos psicanalistas só tem de dinâmico o nome, ou melhor, o dinamismo desse inconsciente não pode ter significação psicológica alguma (ibidem).

O verdadeiro dinamismo se mostra com o repertório de Politzer, que nessa altura da tese já deve estar fixado pelo leitor.

Freud não se interessou pelo que há de dinâmico nos fatos que ele considera, isto é, os *atos*, os *comportamentos* e a *forma*, ou a lei deles. Pelo contrário procura elementos “estáticos” que ele possa realizar. Daí o comportamento dele diante das lembranças infantis de que tanto se fala em psicanálise. Na verdade, o lado dinâmico dessas lembranças, ou seja, a montagem das quais são signos, não é esquecido: mostramo-lo no capítulo anterior e é preciso acrescentar que na recente evolução da psicanálise, como veremos em breve, o verdadeiro dinamismo desempenha um papel crescente (ibidem).

Então não é mesmo a psicanálise toda que deve ser descartada, e diferente do artigo de 1939 sobre o *Fim da psicanálise*, Politzer aguardava ainda aquilo que Bianco chamava de um “novo elã” (Cf. BIANCO, 2016). Mas, sobre o essencial dos fundamentos, a crítica persiste já aqui na *Crítica*, como vemos, como aquela que se realiza sobre a ontologia da imagem ou da representação.

Mas no que diz respeito às realizações fundamentais que desembocam no inconsciente, tudo se passa como se ele [Freud] quisesse reter apenas o aspecto estático, e o que é realizado é só a lembrança-imagem ou a lembrança-representação, portanto, uma entidade e não uma montagem ou uma forma (ibidem, pp. 152-153).

Aqui está como Politzer se utiliza do conceito de forma, independentemente de não ter apresentado uma definição, nem mesmo gestáltica ainda, desse conceito. De todo modo, avançam-se teses positivas nesses momentos do texto de Politzer, apesar, lembremos de novo, da provisoriedade dessas teses. A crítica a Freud agora está sendo sobre sua falta de dinamismo concreto contra o estaticismo do elemento lembrança e contra o dinamismo copiado do dinamismo físico.

A partir desse momento, o dinamismo é concebido apenas na relação causal e na afetividade, e não se procura mais senão um pequeno esquema mecânico em que a lembrança-elemento realizada, reforçada pelas forças afetivas, age à maneira de uma coisa. Chega-se, assim, a um dinamismo copiado pura e simplesmente do dinamismo físico (ibidem, p. 153).

Vê-se que há degradação e não melhoramento da teoria sobre os afetos humanos, aqui nesse caso de um “pequeno esquema mecânico”. Mas para Politzer só há dinamismo no sentido concreto, do *eu concreto*.

Ora, semelhante dinamismo não pode ter significação psicológica. Pois o único dinamismo que pode ser psicologicamente concebido é o do *eu*, isto é, um dinamismo em primeira pessoa, e toda concepção que quisesse dotar de dinamismo *elementos* supostamente psicológicos é necessariamente mitológica (ibidem).

É a mesma coisa com a dinâmica dos elementos-lembrança infantil.

O mesmo se dá com a ação dinâmica das lembranças infantis, com sua “atração” e, em geral, com todas as ações que exercem, de acordo com Freud, porque só podem possuir as propriedades que lhes são atribuídas se concebidas como coisas; mas, então, por terem passado para o plano da terceira pessoa, deixam de ser psicológicas (ibidem).

Quer dizer, deixam de ser as propriedades psicológicas, se esses elementos são realizados, reificados. Aqui conclui Politzer a sexta seção, um pouco irrefletido mas consequente com tudo que foi dito sobre conteúdo latente, relatos significativos e afetividade.

Essa situação em nada é alterada por se afirmar que a essência do inconsciente dinâmico reside na afetividade. Pois os fatores afetivos com que os freudianos povoam o inconsciente resultam, também, das realizações que partem dos relatos significativos surgidos no decorrer da análise, ou dados como conteúdos latentes; portanto, eles também têm origem nos procedimentos clássicos. Por outro lado, para fazer

deles a essência da vida inconsciente é preciso dotá-los de uma atividade própria e independente, mas dessa maneira, fazendo-os passar para o plano da terceira pessoa, só se pode desembocar numa vasta mitologia (ibidem).

A psicologia não é a ciência da terceira pessoa.

A sétima seção é em certo sentido uma repetição do que vimos atentamente. Ele diz que três censuras, que Freud faz aos clássicos, ou três defeitos que ele encontra nos clássicos, se reencontram nele por conta do conceito de inconsciente. Esses defeitos não foram refutados, mas mostrados associados a uma psicologia que não tem a inspiração que Politzer exige da psicologia.

As análises e as reflexões que precedem não constituem, na verdade, uma *refutação* da hipótese do inconsciente. Sua finalidade é totalmente outra. Tratava-se de demonstrar dois pontos, a saber, que *o inconsciente é inseparável dos procedimentos fundamentais da psicologia abstrata* e que, *longe de constituir, na psicanálise, um progresso, indica precisamente uma regressão: o abandono da inspiração concreta e a volta aos procedimentos clássicos* (ibidem).

Vão se seguir observações complementares no sentido de indicar os três defeitos. “O uso da hipótese do inconsciente representa tão pouco progresso que, com ele, Freud recai nos defeitos com que ele estigmatiza nos seus adversários” (ibidem). Então esse longo parágrafo retoma tudo visto até aqui. O que coloca uma questão para a tese: Como seria a consequência de não tratar o sonho como um pensamento convencional deformado?

Veja-se:

A principal censura feita por Freud aos teóricos clássicos do sonho é que eles consideram o sonho como um fenômeno negativo, como um conjunto de operações fracassadas e falsas. Freud não compartilha essa opinião; mostramos como ele conseguiu sobrepor-se a ela. Mas fora desse aspecto da teoria freudiana, em que o sonho se revela essencialmente como “um fato psicológico no sentido pleno da palavra”, é impossível não reconhecer certa intervenção da concepção clássica, trazida pelo uso da noção de inconsciente. De fato, essa noção implica, como o demonstramos, o postulado da anterioridade do pensamento convencional. Em virtude desse postulado, todo pensamento devido a uma dialética individual aparecerá necessariamente como *derivado*, como devendo ser explicado a partir de um pensamento que exprima *o mesmo tema* de maneira *convencional*, isto é, como *um pensamento convencional deformado e desprezado*. Eis por que dois problemas deverão ser encarados: um a respeito do *sentido* e outro a respeito da *causa e do mecanismo dessa deformação*, e sabemos com que cuidado e precisão Freud procurou resolvê-los (ibidem, p. 154).

O que aconteceu então foi que “o sonho volta a ser, em certo sentido, algo de falho, de negativo, portanto, embora as causas de sua negatividade sejam positivas para Freud” (ibidem). As causas dessa negatividade ainda verificada são em Freud positivas. Então Politzer detalha uma de suas conclusões.

O sonho não pode, obviamente, bastar-se e nenhum fato psicológico basta a si mesmo [quer dizer, como explicação do sentido do psiquismo, autor], pois o que importa à psicologia é sua significação enquanto segmento da vida individual, e essa significação não pode ser determinada senão graças a uma documentação fornecida pelo sujeito (ibidem).

Freud documentava sobre os casos, bem entendido. Cremos que podemos dizer que o trabalho do psicanalista tinha essa técnica: para Freud, o trabalho do sonho formula o conteúdo, e tratar-se-ia de desfazer esse trabalho do sonho na análise para se chegar ao pensamento original, na escumalha do sonho. Aqui estaríamos com a hipótese do “texto censurado” ou atribuição de uma entidade psíquica (o Édipo por exemplo) regulando deterministicamente a psique. Segundo Politzer, o erro de Freud seria o de orientar a interpretação do sonho segundo o pensamento da linguagem comum, a compartilhada pelos membros da sociedade, como se essa estivesse na origem do pensamento do sonho; que a moralidade fosse ou não fosse a tendência da significação. É o que Politzer chama de “postulado da convencionalidade da significação”, que estaria na base da metapsicologia freudiana, como se um sentido pudesse existir somente segundo representações e parâmetros da linguagem comum, mesmo que sejam de significação moral invertida, ou que a elas tendesse. A moralidade, ou a censura, é presente nessa psique que sonha, interditando-liberando, em um código alucinado, um desejo, contornando o recalçamento social, as inibições simbólicas, etc., como descreve Freud. Essa “hipótese”, porém, não pode excluir o fato que pode ser o caso de o sujeito viver mais sentidos do que esses convencionados socialmente, mais mesmo do que a inversão dos códigos simbólicos convencionais numa descarga projetiva que tem por motor uma energia libidinal; ainda que para a interpretação da neurose valha mais a pesquisa sobre a interdição, e a ela se acede com os procedimentos de Freud (cremos que Politzer não se oporia a isso); assim, o sonho, para Politzer, pode ser o melhor exemplo de uma significação singular vivida pelo sujeito, quer dizer, não conhecida mas vivida, e talvez não recuperável como vivência, em uma curva que não se repete de sua vida. Ou pelo

menos todos os fatos psicológicos são homogêneos a uma primeira pessoa, sobre que ela pode se calar, por falta de meios expressivos para além da sua própria modulação, sem deixarem de ser significativos. O que significa que não é preciso supor atrás dessa singularidade, como garantia de seu significado para o sujeito, as regras da linguagem comum em sua convenção de significados, para interpretar um segmento do vivido. Conhecer, com as regras do conhecer, não é viver. Assim, que o “mundo da vida”, onde se atua o drama, no significado imediato ou também mais amplo, mesmo quando o indivíduo faz uma experiência psicológica contrária ao ideal do eu, que estaria para ser interpretada para mitigá-la, ou para mitigar o conflito individual dramático, não exista sem a convencionalidade – não significa dizer que existiria uma espécie de “lugar natural” do psiquismo, que seria a dos significados convencionais. Nesse caso, os motivos concretos do indutivismo da teoria freudiana tais como se referem ao individual podem valer em uma psicologia concreta ampliada sem a metapsicologia do realismo, no sentido em que Politzer assume a dialética entre individual e convencional marcando mais o indivíduo na sua experiência em primeira pessoa, mesmo assumindo fatos gerais psicológicos. Do modo como for, Politzer erige um imperativo de não tratar mesmo o sonho como um pensamento convencional deformado.

Quando Politzer recusa o inconsciente freudiano, ele o faz, portanto, apontando para outro tipo de simbolismo que esse da linguagem convencional. Ou seja, as imagens do sonho, ou mesmo as ambiguidades de sentido de todos os nossos atos, devem-se a um simbolismo que não se processa segundo os critérios discriminativos de nossa linguagem. Os termos que Freud usa para dar conta da presença de uma “racionalidade” ou intencionalidade presente em “signos” ou imagens aparentemente destituídos de sentido, termos como “deslocamentos” e “condensações” de sentido, que, em última instância, pressupõem a mesma estrutura teleológica da linguagem convencional, constituiriam, na verdade, um processo simbólico originário que já representa uma dialética de sentido na relação do indivíduo com o mundo, de tal forma que, ao lado dos significados convencionais, poderíamos encontrar os significados individuais que, justamente, representam o espaço epistemológico de uma psicologia concreta que apontaria para fatos individuais (FURLAN, 1999).

Nesse caso, o sonho dispensa interpretação a partir de entidades psíquicas simplesmente associadas como duplos psicológicos, senão no sentido de uma cena dramática (a questão de seu simbolismo, que não tende a representações convencionadas, se aprofunda, portanto) e deve ser lido no sentido que tem para uma psique atual, aquela experiência que faz o sujeito do sonho; supor que o conteúdo da produção desse relato de interpretação

já estivesse sempre presente como pensamento do sonho na origem do trabalho do sonho, isto é, produzindo imagens em relação a esse pensamento ou alucinando esse e exatamente esse pensamento, seria tomar o efeito (da interpretação) como causa... seria duplicar desnecessariamente a realidade psíquica do eu, como se o inconsciente fosse um texto escrito numa linguagem que precisa simplesmente de outra linguagem para descrevê-lo, já que é um texto maior que o da linguagem expressa. Ou seja,

Afirmar a insuficiência do sonho tal como dado e basear-se nessa consideração não levaria a recair no defeito clássico. Mas recai-se ao considerar a insuficiência do sonho, não só do *ponto* de vista do que é necessário para compreender-lhe o sentido completo, mas relativamente a uma outra realidade psicológica que contém os elementos verdadeiramente importantes, para a qual se transporta finalmente todo interesse (POLITZER, 1998, p. 154).

Parece então que se pode pela via freudiana perder o detalhamento de um caso, e que o imperativo básico da *Crítica* é a abstenção do uso de metapsicologias em interpretações do significado do relato de um indivíduo, ou seja, da especulação de entidades psíquicas por trás dos relatos ou sentidos vividos. Quer dizer, não existe nenhum tipo de “apêndice” natural, nenhuma natureza abstrata agindo pelo sujeito, também não deve existir uma instância superior ao vivido, que o autorizasse no âmbito do psiquismo, uma instância reguladora da vivência, do *pathos* irrefletido, quase não reconhecido, do sonho por exemplo. Ou como formula Reinaldo Furlan:

Interpretar essa passagem do sentido vivido para a forma da narração, entretanto, é o ponto crucial para a ultrapassagem da epistemologia clássica e da ontologia na qual ela se apoia (o realismo), ou para a sua manutenção. E é aqui, justamente, que Freud não dá o passo necessário e atravança, segundo Politzer, o que havia de promissor no movimento psicanalítico, porque Freud procura justamente explicar os fatos clínicos segundo os princípios do realismo e da psicologia abstrata. Realismo e abstração que levaram-no a supor, sob o sentido vivido retomado na forma narrativa em análise, um conjunto de entidades psíquicas cujo funcionamento representava a sua causa e assim o sentido vivido tornava-se simples efeito ou sintoma do funcionamento subterrâneo dessas entidades, que passavam, naturalmente, a ser a sua explicação pela ciência [...] O problema é que Freud, ao invés de apontar para os significados individuais que a análise revela, remete para o inconsciente a mesma estrutura das relações convencionais da linguagem para dar conta da quebra ou ausência de sentido dos conteúdos manifestos, o que ele faz, segundo Politzer, movido pelos prejuízos do realismo e, sobretudo, pelo postulado da anterioridade do pensamento convencional em todo comportamento. Postulado que significa que todo comportamento supõe uma narrativa adequada da qual procede, ou que todo fato psicológico só pode existir sob a forma

narrativa. Isto, por sua vez, significa as primazias da representação sobre o ser e da atitude descritiva sobre a vida, ou seja, a impossibilidade de se viver com sentido mais do que aquilo que se pensa. E por isso Politzer diz que encontramos no inconsciente freudiano o mesmo esquema intelectualista que encontramos na sua noção de consciência; mais ainda, que esse modelo de consciência continua a referência do próprio inconsciente, definido, em primeiro lugar, em contraposição a ela, e em segundo lugar na própria estrutura semântica (FURLAN, 1999).

Ainda quanto à primeira censura de Politzer, está dito que:

O ponto de vista concreto teria permitido relacionar tudo exclusivamente ao sonho, sem considerá-lo como algo *que não deveria normalmente ser o que é*. Mas, para a interpretação dos fatos, Freud não soube utilizar a inspiração concreta da sua doutrina e foi obrigado, graças ao postulado da anterioridade do pensamento convencional, a fazer intervir na sua teoria o esquema do preconceito clássico que mais lhe desagrada (POLITZER, 1998, p. 154).

Já quanto à segunda censura que Freud faz, e na qual recai ele mesmo, o caso é semelhante. Aqui está como Freud julga, sem perceber que a própria noção de inconsciente também está guiada por ele, o postulado da significação convencional. “A segunda censura fundamental que Freud dirige a seus predecessores é de só terem levado em conta no estudo do sonho o conteúdo manifesto ou, como dissemos, o postulado da significação convencional” (ibidem). Politzer diz que Freud também não se desgarrou de uma teoria baseada em um ponto de vista do conteúdo manifesto. As informações sobre a periodicidade são mais retóricas e talvez não sejam corretas, de todo modo está dito que:

Ora, sabemos que na primeira fase do seu pensamento, na fase em que ele segue a inspiração concreta da psicanálise, Freud superou esse ponto de vista e chegou à descoberta que está na base da psicologia concreta [nós vimos acima o que isso significa para Politzer, autor]. Mas, ao examinar suas construções teóricas, somos levados a reconhecer que Freud não abandonou tão radicalmente, quanto suas declarações possam acreditar, o ponto de vista do conteúdo manifesto (ibidem, p. 155).

O raciocínio de Politzer é o seguinte:

Com efeito, a hipótese do inconsciente implica, como o temos mostrado, o postulado do pensamento narrativo. Consequentemente, o inconsciente só é introduzido por causa do fato de o sonho estar

atendendo à exigência expressa pelo postulado em questão; em outros termos, só há obrigação de introduzir o inconsciente, porque se esperava encontrar *tudo* no conteúdo manifesto e, como nem tudo está nele, é-se levado *a projetar o complemento no inconsciente*. Dessa maneira, *não se abandonou realmente o conteúdo manifesto pois esse continua como base de referência para situar os fatos psicológicos* (ibidem).

O paradoxo então é dotado por um limite hermenêutico por essa via; o qual, para ser superado, precisa de uma outra orientação, que fosse concreta.

Chega-se, por essa via, a uma espécie de “paradoxo epistemológico”: mais uma vez, a explicação consiste na eliminação do que deve ser explicado. De fato, houve sonho: uma dialética individual funcionou, laços imprevistos e imprevisíveis foram estabelecidos entre intenções significativas e signos: pensamentos que, em vez de assumir suas formas habituais, assumiram formas ordinariamente reservadas a outros pensamentos. Ora, a explicação, ao introduzir o inconsciente e ao expor o relato convencional postulado para a explicação do sonho, *faz desaparecer a dialética individual*. Desse modo, o fato mais interessante fica eliminado; é uma dialética convencional que existiu e continua existindo, mas encontra-se, ainda, no inconsciente (ibidem).

Importa a Politzer a dialética individual do sonho e do psiquismo cotidiano. O que não quer dizer que estes são os segmentos exclusivos que ele tenta abarcar, é a significação individual inteira, que é inteira e verdadeiramente dinâmica, que ele busca abarcar. Quanto à questão do signo adequado das significações, Politzer é gestáltico, não separa forma representacional e significação em dois momentos, e o postulado em questão é um paradoxo que anula seus próprios termos.

Estamos finalmente de volta ao postulado da significação convencional. Pois a estrutura do pensamento projetado no inconsciente é tal que as significações ficam ligadas a seus signos adequados, e é mesmo para achar novamente essa adequação não respeitada pelo sonho que introduzimos o inconsciente, precisamente para realizar os signos de suas significações que, mesmo estando presentes no sonho, fazem-se representar por outros signos (ibidem).

Se os signos são outros ou se são eles mesmos eis a questão; é certo que são por assim dizer sempre “plásticos” nas duas considerações, ou bem cenas; porém para Politzer sua regras são imanentes aos signos; é outra a posição de Laplanche, que é um freudiano que considera o realismo do inconsciente um postulado sem o qual não há psicanálise; cada signo é tradutível em outro mais adequado ao psiquismo do indivíduo. O contexto é o



Colóquio de Bonneval, Outubro de 1959. Não vamos discutir, seja notado desde já, o que é lacaniano no argumento de Laplanche. E vamos considerar apenas o que ele diz sobre Politzer, ou sobre sua *Critique des fondements de la psychologie*. Faremos isso antes de retornar à seção VII do quarto capítulo, e à terceira “censura” de Freud aos clássicos em que ele mesmo, segundo Politzer, recai, pois a discussão até aqui não foi feita por nós e ela urge neste momento em que estamos do texto desta tese.

Consideraremos um pouco longamente a primeira seção do artigo para o Colóquio; ele foi escrito a quatro mãos com Leclair, mas está definido que a primeira seção é de Laplanche e é só ele que iremos levar em conta, pelo limite desta nossa tese. A seção é subintitulada “Sentido e letra. Exame da crítica de Politzer.”. Começa com a homenagem, que se devia à retomada dos escritos de Politzer no debate francês da psicanálise por cerca de 1960. O texto de Laplanche geralmente é tido como mais fácil do que o de Lacan, sabemos pela cultura da filosofia da psicanálise. Mas não é exatamente de fácil estilo de escrita. Veja-se como ele inicia.

Que a situação destacada que reservamos à *Critique des fondements de la psychologie* seja considerada uma homenagem a um autor – ou, pelo menos, ao momento original de seu pensamento – cuja a influência sobre o devir da psicanálise na França não tem sido suficientemente sublinhada. Para toda uma geração, essa obra funcionou como uma verdadeira “introdução à psicanálise”. Ainda hoje, o seu efeito de choque não se atenuou: quem negará o valor libertador do grito de “morte à metapsicologia!”, numa época em que os conceitos metapsicológicos de Freud perseveraram no ser, sobretudo pelo benefício secundário que proporcionam: como meio de defesa contra o pensamento (LAPLANCHE, 1992, pp. 215-216).

A homenagem é feita somente para logo depois já se fazer a defesa do inconsciente freudiano, ele tem para a compreensão de Laplanche esse benefício secundário. Mas o que chama a atenção de Laplanche no texto de Politzer é que ele é uma “introdução clara” ao problema do inconsciente psicanalítico.

Difícilmente se encontraria uma introdução mais clara ao problema do inconsciente do que um debate sobre esse texto. O inconsciente é um sentido ou uma letra? A esta pergunta Politzer responde de forma exemplar, por um radicalismo do sentido que quer tornar seu o conjunto da descoberta freudiana, mas eliminando o realismo do inconsciente. A sua tentativa nos leva de imediato para além das velhas objeções de uma psicologia da consciência, tal como as que Freud refuta, por exemplo, no primeiro capítulo de *O inconsciente* (ibidem, pp. 216-217).

Sentido ou letra? “Letra” como conceito tem status de conceito psicanalítico por Lacan, que introduziu a linguística francesa nas discussões de psicanálise. Mas não é o que está no texto de Politzer, bem entendido. Um “radicalismo do sentido” contra o realismo do inconsciente? Cabe a nós, nesta tese, só apontar o que o leitor pode avaliar, ou apenas facilitar a visualização de questões. O momento mais forte do texto de Laplanche, para dizer da impressão que nos causou, é a explicação dos conceitos de Politzer, marcados negativamente: “realismo” e “abstração”. “Retomemos os termos da crítica de Politzer. [#] À hipótese metapsicológica do inconsciente opõem-se duas críticas principais: a *abstração*, o *realismo*” (ibidem, p. 217). É deste modo seguinte que Laplanche os explica:

A *abstração* é a primeira das queixas. Freud daria provas de incoerência em relação à sua descoberta; isso seria claramente perceptível no modo como progride seu pensamento em *A interpretação dos sonhos*. Enquanto que o essencial da descoberta freudiana consistia em substituir mecanismos impessoais por uma explicação que situa o sonho como ato de um sujeito particular num drama em “primeira pessoa”, Freud, em todas as suas tentativas metapsicológicas, em especial no último capítulo de *A interpretação dos sonhos* (“Psicologia dos processos oníricos”), recairia no nível das entidades psicológicas abstratas, cuja ação se desenrolaria no plano de um mecanismo e não mais da subjetividade. O que passaria aí ao primeiro plano seriam fatores impessoais, instâncias, forças psíquicas cuja maquinaria em vão se esforçaria por reconstituir o fenômeno no que ele tem de concreto. Freud não se teria mantido fiel ao seu desígnio fundamental; o que se exprime no conteúdo manifesto como ato de um Eu [je] não deve ser reduzido, no nível latente, à interação de coisas psíquicas, o conteúdo latente, o desejo do sonho, não deve abandonar o campo que define a psicologia, a subjetividade (ibidem, pp. 217-218).

A explicação sobre a abstração é melhor do que a que demos até aqui. Chamamos de critério “cartesiano” o que para Politzer é notável realmente em psicologia, aqui o critério é denominado o da “subjetividade”, apesar de Politzer não se utilizar de nenhum desses termos categoricamente, e apesar do problema ser evidente como tentativa de trazer o ato auto-positivo do eu no sentido humano e transcendental e constitutivo dos objetos; Politzer flerta bastante com teses assim, isso é fato. Mas Laplanche quer defender a metapsicologia e, na descrição do realismo, vemos já uma deformação. Vemos a sutileza inicial da relação de termos que em Politzer seriam opostos, essa sutileza é um pouco “hegeliana”, chamemos assim a dialética das pessoas gramaticais que Laplanche opera aqui.

[...] Deter-nos-emos aqui somente na expressão “primeira pessoa” para indicar o desvio ou, em todo caso, a restrição que ela traz à descoberta freudiana: não haverá alternativa senão a do mecanismo – o processo desenrolando-se no nível da coisa – e da primeira pessoa? O que Freud descobre sob o termo de pensamentos do sonho, não é, precisamente, um discurso que pode desenrolar-se “em pessoa” sem ser, entretanto, em primeira pessoa mas sob a forma alienada da segunda ou terceira pessoa? O sujeito do discurso, pelo fato de ser apenas, no começo, sujeito gramatical, nem por isso é menos sujeito: quando o “id fala” no inconsciente, encontra-se aquela unidade dramática tão cara a Politzer, sem que esse drama se desenrole necessariamente em “primeira pessoa”. Pode-se até perguntar se não é próprio das estruturas inconscientes incluírem outras vozes que não a da “primeira pessoa” (ibidem).

Então ele se refere à “queixa” de Politzer sobre o realismo: vamos notar. Laplanche encara a perspectiva de Politzer da hermenêutica do sonho.

O *realismo* é a segunda objeção importante. Acompanhemos a demonstração feita por Politzer a propósito do sonho. [#] A análise do sonho dá a impressão de que passamos de um conteúdo manifesto para um conteúdo latente. Ora, “para falarmos exatamente, o sonho só tem um conteúdo” (p.184), o conteúdo latente, tal como se pode dizer que existe um só relato, o relato manifesto: o texto do sonho apenas exprime numa linguagem não-convencional intenções significativas que não encontraram seu signo adequado. A análise do sonho é, sem dúvida, uma tradução, mas o erro do realismo freudiano consiste em supor a existência em si dessa tradução, no próprio momento em que o sonho é elaborado sob a forma de pensamentos inconscientes. {Notar o erro de interpretação de Laplanche do texto de Politzer, autor.} Sob o pretexto de que “as intenções significativas” do sonho podem exprimir-se na linguagem da véspera, supõe-se que elas já estejam realizadas, no momento do sonho, num texto distinto do conteúdo manifesto. {No erro de interpretação de Laplanche, a interpretação é atual ao sonho [o que pode ser ou não ser para Politzer], e logo em seguida o julgamento implícito é incorreto se optamos pela perspectiva de Politzer das “regras imanentes” à cena do sonho e as “regras imanentes” ao psiquismo infralinguístico, o vivido não narrado; somam-se a isso a tese da elaboração secundária e a da significação e o quadro da questão se põe inteiramente, autor.} (ibidem).

Sobre a imanência do sentido ao signo, que foi referida na Introdução desta tese, a posição é afinal esta. Veremos que ela merece uma nota ontológica.

A esse realismo da significação opõe Politzer uma teoria da imanência do sentido que, se não extrai seus elementos da doutrina fenomenológica, poderia perfeitamente ser por ela reinvidicada. {Aqui Laplanche não deixa claro qual é e de quem é essa “doutrina fenomenológica” – sobre isso ver na conclusão da tese.} Politzer nos faz sentir a relação do manifesto com o latente por meio de diversas

comparações: é a relação cênica que liga uma peça de teatro ao seu tema, sem que se tenha de supor que esse tema já esteja inscrito em algum lugar (p. 73); é a relação de imanência que faz com que, numa partida de tênis, as regras já estejam presentes de modo implícito (p. 190); é a relação linguística... mas, neste caso, deixemos a palavra a Politzer [...] {ele dá a palavra a Politzer sobre o sonho de Freud com Irma, autor} (ibidem, p. 219).

Laplanche cita e comenta, e é mesmo aqui que Politzer pode ser advogado, se o pode:

“No sonho da injeção aplicada em Irma, ‘Irma tem dor de garganta’ significa ‘eu desejo um erro de diagnóstico’. Ora, em primeiro lugar, só existe explicação no plano das significações, uma vez que estamos diante de uma explicação de texto ou, melhor, diante da análise de uma cena dramática. O desejo de erro de diagnóstico explica então a dor de garganta, tal como o termo latino ‘*pater*’ explica a palavra ‘pai’ ou, melhor, como o ciúme explica o gesto de Otelo.” (p. 176) [#] Esse duplo “ou melhor”, com que Politzer abandona rapidamente a relação “linguística” em proveito de uma relação expressiva de outra ordem, particularmente, a expressão de um afeto num gesto, é significativo: como estaria Politzer à vontade, em seu exemplo linguístico, numa relação que não é a imanência de uma hipotética intenção significativa a um signo mas, sim, a substituição de um signo por outro? (ibidem)

Essa substituição existiria como tradução no manifesto, ainda mais nos lapsos e atos falhos. A questão da imanência deve significar o que foi sugerido por VIGUERA, Ariel (Tres tesis acerca del inconciente en el Coloquio de Bonneval de 1960: Lacan, Laplanche, Politzer. Revista de Psicología. s/d.). Sobre a imanência do sentido ao signo em Politzer, diz Viguera: “*Imanente* refere a algo que é inerente a algum ser ou vai unido de um modo inseparável a sua essência, ainda que racionalmente possa distinguir-se dela” (VIGUERA, p. 46). Pode-se distinguir o sentido do signo. Há ambiguidade nas teses de Politzer suficiente para dizer: 1) a linguagem é o limite hermenêutico e 2) o sujeito em primeira pessoa é mais que a linguagem.

Com efeito, para Politzer, a significação latente está presente no relato do paciente do mesmo modo que estão presentes as regras do jogo na consciência do jogador durante uma partida de tênis. Quer dizer que o sentido não está em outra parte, em outras representações com outra representação tópica; a significação estaria ali como a recordação de infância que determina um sonho está aí no momento do sonho (ibidem).

É mais compreensiva essa perspectiva da atualidade do sonho, mesmo que Viguera faça a leitura laplanchiana de Politzer; por exemplo é muito casuístico que Laplanche

racionalmente distinga sentido e letra e mantenha as duas faces do manifesto e latente, sustentando sutilmente Freud com um novo repertório. Há uma dimensão de “regras” porque há montagem no sonho, elas estão no ato do sonho, há uma primeira pessoa do sonho que o constitui alienadamente ou como pensamento atual ao sonho e isso não pode ser inteiramente recuperado, todos os admitem, menos Laplanche, daí sua aliança com o texto de Leclair. Laplanche quer a restituição ao mesmo tempo em que admite a opacidade do inconsciente ao sujeito, a questão é que a total restituição não é possível. Politzer dizia mesmo que o sujeito não é onisciente diante de si, e que há vantagem no método psicanalítico pelo que há de assujeitamento paciente do indivíduo. A explicação de Laplanche pressupõe a restituição completa. Ele escreve, depois que achou uma porta entreaberta que constituía a visualização principal de sua teoria no artigo:

Mas voltemos a fechar provisoriamente essa porta entreaberta para a dimensão linguística da substituição de significantes, a fim de indicar agora em que perspectiva Politzer pretendia “fundar” a psicologia. [#] O que Freud teria substantivado sob o termo inconsciente seria apenas um caso particular da categoria geral da significação, ou “do drama em primeira pessoa”, categoria destinada a substituir em psicologia a de causalidade. Essa categoria é, para Politzer, uma categoria científica na plena acepção do termo por ser o resultado de uma elaboração objetiva: em relação a esse conhecimento, o sujeito não é privilegiado em absoluto; por certo, ele mesmo pode ser aquele que interpreta seus próprios atos, mas, para esse ato de conhecimento, sua própria posição subjetiva ser-lhe-ia sobretudo desfavorável: “Com efeito, não nos parece legítimo exigir do sujeito outra coisa senão a própria realização do ato: a significação do ato pode ser-lhe conhecida, mas o sonho e os fatos da patologia mental mostram-nos suficientemente que ele também pode ignorá-la.” (p. 211) (LAPLANCHE, 1992, p. 219, a citação é de Politzer na CFP).

Drama X Causalidade – a interpretação da significação é um aprofundamento da análise do drama, como vimos. A explicação é de novo melhor do que a que demos. A citação de Laplanche adianta o que não citamos ainda, que, para Politzer, “A psicologia concreta, ‘precisamente por não considerar que a ignorância do sujeito a respeito do seu próprio ser seja um fato particularmente notável, não tem necessidade nenhuma da noção de inconsciente’” (p. 214) (ibidem). Ou que a crítica à psicanálise é principalmente que: “... Os fatos do inconsciente não são mais dados imediatamente, mas construídos como os das outras ciências.” (p. 215) (ibidem, p. 220). Politzer quer o “concreto”, o concreto não julga a alienação senão com os recursos do materialismo dialético. Laplanche quer julgar a alienação objetiva com os recursos da psicanálise e da linguística estruturalista, o que

põe a questão althusseriana da dialética das ciências humanas; essa questão será tratada por nós, mas adiantemos que Althusser julga errado a *Crítica dos fundamentos da psicologia* como um texto “idealista” – essa questão remete, também ela, a ideia inicial de Politzer. Veja-se que, por não recomparam o seu percurso inteiro, o juízo desses dois autores fazem ocorrer uma inversão da dialética do texto de Politzer. No caso de Laplanche, ele diz:

Não dissimulamos o que, desses textos, encontra um eco tanto na experiência e na doutrina freudianas quanto numa certa tradição filosófica: cegueira que, em virtude de sua própria posição, atinge o sujeito quanto à significação de seus atos, opacidade radical do *cogito*, essa tese tem seu abonador na teoria de Freud. [#] Quanto à outra vertente da posição politzeriana, a noção de que o inconsciente nada mais é do que a construção do outro como sujeito cognoscente, podemos aproximá-la do artigo de Freud sobre *Construções em análise*, onde se encontra demonstrada toda a importância desse modo de acesso “intelectualista” (ibidem).

Não vamos a *Construções em análise*. Basta observar que a tópica que Politzer visualizou não era sustentável e que ele tentou fazer essa prova. O *cogito* é o objeto do paradoxo politzeriano, antes de sua filiação ao PCF, mais do que radicalmente opaco, e a questão do concreto desdobrou-se no sentido de uma ‘psicologia positiva’, ainda que provisória, como vimos no primeiro capítulo. Relativamente ao indivíduo há a forma do ato, significação imediata, mas principalmente significação mediata. Ele não é só a construção do outro como sujeito cognoscente, atuam a primeira e a segunda pessoa um “drama” (ainda que Politzer não se refira à segunda pessoa explicitamente). Laplanche diz de um “achatamento” em Politzer sobre a “dimensão subjetiva” por ser contrário a toda e qualquer metapsicologia.

E, no entanto, por mais satisfatória e estimulante que possa ser uma perspectiva que, enfim, varresse o velho arsenal metapsicológico, por mais próxima que possa também parecer de uma tese moderna que colocaria em primeiro plano as semelhanças entre o campo da análise e o da linguística ou da decifração, como não perceber a redução, o verdadeiro achatamento operado por Politzer sobre a dimensão subjetiva, tal como Freud a expôs? Em outras palavras, a simples oposição entre o relato e o gesto manifesto e o drama ou a significação que lhe são imanentes, e que a análise deveria simplesmente reconstruir, parece-nos incapaz de explicar os dados da psicanálise. Mostraremos isto tanto no nível do comportamento ou do texto manifesto, quanto do sentido latente (ibidem).

Então Laplanche vai pela via de uma teoria da linguagem ou de uma “linguística” própria, ainda que absolutamente fundamentada em Freud, que seria mais avançada do que a de Politzer por não pressupor a imediatidade e a imanência às quais nos referimos.

No nível do texto manifesto: nossa experiência opõe-se à redução de um gesto, de um símbolo, de uma palavra, tal como nos são apresentados na análise, a serem tão-somente um signo original inventado pelo sujeito para exprimir, numa linguagem única, uma intenção significante, ela mesma marcada de particularidade. O signo, o sintoma, o símbolo, que nos são apresentados extraem sua substância não só do sentido inconsciente que neles temos de descobrir mas também do sentido imediato de que se revestem, em primeiro lugar, para sua expressão (ibidem).

É como se a teoria de Politzer não compreendesse esses fatos, e nós vimos acima que Politzer os compreende. Laplanche dá o seguinte exemplo:

Disse-nos um sonhante: “Sonhei com a Sra. X. Ela usava um lenço de pescoço vermelho.” O lenço vermelho leva-nos rapidamente à mãe do sujeito. Essa pessoa é minha mãe, disse ele. Eis tudo. Não sabemos, então, que ele nos levou simplesmente a um impasse, a um ponto de estagnação de que poderá sair ao compreender por que sonhou com sua mãe sob o signo da Sra. X e por intermédio desse lenço vermelho? Se o signo manifesto exprime, na verdade, uma única significação, não se escapará às seguintes alternativas: [#] 1ª. Ou o sujeito diz: “Quero deitar-me com minha mãe”, o que significa que ele quer se deitar com a mãe e eis-nos no campo da psicose. [#] 2ª. Ou então o sujeito, para exprimir que quer deitar-se com sua mãe, cria um signo absolutamente individual, um neologismo absoluto, um *hapax legómena* [nota do tradutor: Termo grego, usualmente abreviado como “hapax”, para designar a ocorrência única de um vocábulo na obra de um autor.], mas agora a via que nos permitirá, ou que lhe permitirá, aceder ao sentido latente é inteiramente inconcebível (ibidem, pp. 220-221).

É a tese de que a cadeia significante é bem psicotizada (patológica) ou desliza para outra cadeia de signos também patológica. É bem aqui que devemos redizer que Politzer é um humanista – não pode haver o concreto senão com sentido humano. Há outra objeção de Laplanche sobre como Politzer entende o conteúdo latente.

A objeção também é sensível se considerarmos a redução efetuada por Politzer do conteúdo latente a um “sentido” {Nota de Laplanche: Acompanhemos de novo sua demonstração: [#] “Em suma, estamos na presença de duas hipóteses. Uma, a hipótese freudiana, concebe o sonho como uma transposição verídica a partir de um texto original que o trabalho do sonho deforma; na outra, pelo contrário, o sonho é resultado do funcionamento de uma dialética individual. A diferença essencial

entre essas duas concepções reside no fato de que, na primeira, o sonho é algo derivado, ao passo que na segunda é o fenômeno primeiro e auto-suficiente. Nessas condições, o sonho não tem, propriamente falando, dois conteúdos: um conteúdo latente e um conteúdo manifesto. Com efeito, só pode ter um conteúdo manifesto caso se tente interpretá-lo no plano das dialéticas convencionais. Ora, precisamente, essas dialéticas são ineficazes no caso do sonho: o sonho não é obra delas, porque só se explica mediante uma dialética pessoal. Portanto, o sonho tem um único conteúdo, aquele a que Freud chama o conteúdo latente. Mas este conteúdo, o sonho o tem imediatamente e não ‘*posteriormente a um disfarce*’.” (p. 190-191) [#] Embora Politzer pretenda responder assim à teoria do inconsciente “dinâmico”, pode-se muito bem afirmar que é nesse ponto que a teoria freudiana permanece “irrefutável” (*das Ich und das Es*, p. 241): quando ela funda a existência autônoma do inconsciente (isto é, autônoma e não puramente correlativa da expressão consciente) nos fenômenos do recalçamento, da resistência, em última análise na noção de conflito, nessa dialética a que Politzer recorre aqui; mas em vão, já que eliminou a distinção dos planos que lhe permitiria funcionar.} (ibidem, p. 221).

Se o conflito pode se tornar um drama (ver sobre isso sobre a literatura e a *praktische Menschenkenntnis*) é que existem saberes clássicos e afrescos de tudo isso que não pode ser eliminado – Politzer então o sabe e o teorizou. Mas Laplanche interpretou desse modo: em Politzer, para ele, o inconsciente é um sentido de uma letra adequada, não concebendo a inadequação desse sentido com a letra – essa discussão dependeria obviamente de definições mais claras da parte dos envolvidos nesse debate e mesmo de Politzer, para o pesar do dono desta tese.

Para exprimir as coisas sucintamente, pois teremos oportunidade de voltar ao assunto, noções tais como a de conflito, formação de compromisso, etc., são insustentáveis numa estrutura em que as duas únicas dimensões seriam as de uma letra – o conteúdo manifesto – e de um sentido que ocuparia o lugar do inconsciente. Quem nos dirá em que terreno pode alguma vez ocorrer o encontro entre esses dois personagens, um dois quais, como numa farsa, rouba sempre a cena quando ou outro nela entra? Para retomar uma comparação de Politzer, se o inconsciente não deve ser “realizado” mais do que é, no plano da ciência física, a lei construída pelos cientistas para explicar fatos, quem poderá descrever o conflito de  $\frac{1}{2}gt^2$  com a queda da maçã? (ibidem).

O drama para Laplanche é uma “farsa” entre duas dimensões, que precisam da instância do pré-consciente, mas lembremos que Politzer notava sobre dimensões infraobjetivas individuais que podem vir a ser objetivas, a questão é que a tópica pressupõe relações de coisas. Concluímos a abordagem do texto de Laplanche, pois, mais seria excessivo para a tese.



Entre uma única letra e um único sentido, tal como Politzer os concebe, uma letra tão particularmente adaptada ao sentido que as “dialéticas convencionais” “são ineficazes” para interpretá-la, como conceber por definição outra relação que não uma adequada? Como entenderemos também esse testemunho de Freud de que pode existir, em casos excepcionais, uma cooperação do inconsciente e do pré-consciente, a qual, quando se produz, deixa na ação que daí resulta uma marca que não pode ser desconhecida? Trata-se, então, de uma ação particularmente perfeita, que resiste a toda contradição, à maneira do sintoma obsessivo; a possibilidade de uma tal adição dos efeitos do inconsciente aos do pré-consciente fornece a prova fulgurante de que este não é a simples manifestação do outro (ibidem, pp. 221-222).

Lembremos outrossim que segundo Politzer, “Para que uma afirmação possa somente ser considerada como pertencente à psicologia, é preciso já que ela se relacione ao drama; é preciso que ela enuncie alguma coisa de alguém” (POLITZER, 1969, p. 103). Politzer diz mesmo que o modelo de Freud é intelectualista e que não foi ele quem deslocou o acento para o inconsciente, como a história depois de Politzer veio a ler a psicanálise freudiana. Essa é, por fim, a “terceira censura”:

Podemos chegar a conclusões análogas examinando da mesma maneira a terceira das grandes censuras que os psicanalistas fazem à psicologia clássica. O modelo de todo pensamento, segundo esta, é o pensamento consciente. Freud afirma, pelo contrário, ter deslocado o acento do consciente para o inconsciente. [#] Se considerarmos as construções teóricas de Freud, devemos admitir que ele caiu exatamente no mesmo erro. Pois também em Freud – e isso é evidente pelo que acabamos de dizer a respeito do conteúdo manifesto – é a consciência que, apesar de tudo, é a base de referência que permite situar os fatos psicológicos. Pois, se não esperássemos que toda a significação de um comportamento fosse formulado em relato, quer dizer, consciente, não poderíamos considerar como descoberta extraordinária o fato de que nem sempre é assim (POLITZER, 1998, pp. 155-156).

A unanimidade do inconsciente como relatividade da consciência é uma discussão que teve desdobramentos na história da psicanálise na França de forma sutil, como se vê em Laplanche e Lacan, mas em Politzer não há essa mesma sutileza. Para ele,

Mas a consciência não intervém na psicanálise só como *base de referência*; é também o modelo segundo o qual o inconsciente é constituído. De fato, a estrutura do complemento que projetamos no inconsciente é calcada exatamente no pensamento consciente, e é só porque procuramos, ao lado do ato, um relato cuja estrutura é a mesma que a dos relatos que acompanham ordinariamente as ações, que somos levados a postular o inconsciente. [Esse é o paradoxo da psicanálise,

que gerou a leitura também paradoxal do juízo de Politzer, autor.] Que se venha, depois, falar-nos dos processos originais do inconsciente, de seus estados que, talvez, jamais conheceremos exatamente, isso nada muda quanto à verdade da nossa afirmação, pois só há no caso os retoques progressivos que Freud trouxe para um edifício cujos alicerces foram elaborados conforme o pensamento consciente (ibidem, p. 156).

Creemos, para dizer algo sobre o andamento avançado da sétima seção do quarto capítulo, que a crítica pode ser entendida como uma descrição de limites hermenêuticos e como uma discordância ontológico-antropológica. É claro que por volta de 1960, com a hegemonia do anti-humanismo teórico no marxismo francês, Politzer e o humanismo seriam revisados. Antes de entrarmos na oitava seção, vamos tratar da leitura de Althusser, para advogar aquilo que for possível do texto da *Crítica*.

Começemos pelo que traz o editor argentino da edição que encontramos, sobre as correspondências de Althusser com Besse, no contexto em que ele mesmo quis ser editor na nova edição do texto de Politzer. Faltam algumas das referências sobre a *Revue de psychologie concrète*, mas Althusser estava convencido de algumas coisas bem graves sobre o legado de Politzer. Althusser estava preocupado com como Politzer poderia ser lido sem notas bio-bibliográficas. A nota 8 da edição argentina, do editor argentino, diz que:

Louis Althusser se refere fundamentalmente à Crítica dos fundamentos da psicologia de Georges Politzer (Paris, Rieder, 1928). Uma troca de cartas com Guy Besse, então diretor da Éditions Sociales, demonstra que tinha a intenção em Junho de 1965 de reeditar a obra de Politzer, precedida de um “prefácio teórico”, na futura coleção “Théorie”. Depois de ser estudado por Guy Besse o projeto das Presses Universitaires de France (PUF) de uma publicação do texto “simplesmente acompanhada de uma nota biográfica”, Althusser escreve por exemplo em 23 de Junho de 1965: “É realmente demasiado tarde para tentar retomar o projeto? Volto a te falar dele por uma razão de que não se pode subestimar a gravidade. É esta: o texto de Politzer, lançado ao público sem prefácio teórico que todo leitor esteja obrigado a ler, vai ser devastador. Inclusive se publicamos em outro lugar, e a tempo, um texto sobre a Crítica dos Fundamentos, quantos leitores da Crítica lerão nosso texto? Eles se lançarão diretamente sobre a Crítica e os efeitos serão, pode-se prever a simples vista, desastrosos. A Crítica é um texto genial, mas falso, e profundamente idealista. Seu gênio é haver compreendido a importância decisiva de Freud em um momento em que quase ninguém na França nem sequer suspeitava, – seu erro é de haver dado uma exposição e uma crítica 100% idealistas, e muito precisamente existencialistas” (ALTHUSSER).

Numa leitura que se tornou comum, Althusser queria superar a fenomenologia, mas sempre observando que Sartre e Merleau-Ponty eram mais politzerianos do que se costumava reconhecer, mais do que fenomenólogos.

“Não é por uma má leitura de Politzer que Sartre e Merleau [sic.] têm tomado o partido que conhecemos: é, desgraçadamente, por uma leitura fiel de Politzer: o único mestre de Sartre é Politzer, seu único verdadeiro mestre (com... por paradoxal que isso pareça, Bergson! a influência de Husserl é muito mais superficial nele, apesar dos numerosos empréstimos terminológicos que dele fez).” {O editor argentino conclui:} O livro de Politzer será finalmente reeditado na PUF em 1967 (ALTHUSSER).

Althusser diz em uma Conferência que ele tinha chegado a uma síntese (que o autor desta tese ainda não encontrou, mas da qual discorda)<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> A citação é mais longa e inevitável de ser posta neste contexto em nota de rodapé. Segue: “Havia chegado à pequena síntese seguinte, no fundo, tinha por princípios as bases teóricas de Politzer, que reencontravam em Sartre e Merleau-Ponty. Estava um pouco prevenido, por outras razões, contra as sínteses filosóficas de Sartre e de Merleau-Ponty, então tinha a tendência de voltar a Politzer, dizendo-me: vamos às fontes, ao menos ali a água será mais pura. Qual foi o resultado? Politzer era o homem que havia dito: a psicologia não existe, a psicologia é a abstração, a psicologia é a teoria da alma. Por que a psicologia não existe? Porque é ao mesmo tempo uma ciência que pretende ter por objeto a alma, quer dizer um objeto que não existe e, por outro lado, porque é uma disciplina que emprega conceitos que são abstrações. Nem seu objeto, nem seus conceitos existem. As abstrações da psicologia clássica, são conceitos das faculdades da alma: isso não existe; e é de todo normal, posto que o objeto que a psicologia clássica se dá é a alma, e a alma não existe. Assim então, vamos fazê-la [uma psicologia sem alma] e é por isso que Politzer anunciou a chegada dos novos tempos. Seu texto é um verdadeiro manifesto: é agora que isto começa. Este é o sentido de sua Crítica dos fundamentos da psicologia. Deve-se ler, e vocês devem lê-la, porque é fundamental para a cultura de nosso tempo. [...] O que começa é todo o contrário do que existia antes. Em lugar de tratar-se uma psicologia que tinha por objeto a alma, agora se trata de uma psicologia que não tem por objeto a alma. Por um lado, vamos fazer uma psicologia sem alma; por outro, vamos fazer uma psicologia que em lugar de ter conceitos abstratos como as faculdades da alma, a sensação, a memória, etc. terá conceitos concretos. Eis aí o programa. É definido por Politzer a partir de uma realidade existente, a saber, a psicologia clássica e a crítica: este programa é definido em termos puramente negativos. Vamos fazer uma psicologia sem alma, de acordo, mas é preciso que tenha um objeto: este objeto será o concreto, será o drama. A psicologia clássica, dizia Politzer, fazia uma psicologia em terceira pessoa: nós vamos fazer uma psicologia em primeira pessoa. Isso é o concreto. A psicologia clássica empregava conceitos abstratos, conceitos em terceira pessoa: nós vamos empregar conceitos concretos, conceitos em primeira pessoa. Eis aí a ideia mítica de Politzer, que era o conteúdo de seu programa, que coincidia com seu programa: a psicologia só será se é uma psicologia concreta. E isso passou nos fatos, porque Politzer quis fundar uma Revista de psicologia concreta que, segundo acredito, não chegou a sair {como vimos, a revista saiu}. Era impossível, porque o que na verdade Politzer designava, em relação à psicologia clássica, é o que nós chamamos o não-conceito da psicologia clássica, quer dizer, um domínio de realidade que é definido negativamente a partir de conceitos existentes, mas que não é definido conceitualmente. {Para Althusser, Politzer não definiu conceitualmente a psicologia concreta, mas vimos que Politzer estabeleceu a forma de seu campo epistêmico.} E a prova é que, quando Politzer tentou definir qual era o objeto concreto com o qual as via, simplesmente pronunciou, e repronunciou infinitamente até a saciedade, as palavras “concreto, concreto, concreto”, as palavras “drama, drama, drama”, as palavras “primeira pessoa, primeira pessoa, primeira pessoa”. Estas palavras indicam algo (qualquer coisa), mas de maneira negativa: isto não é abstrato, é concreto, não é um fenômeno que atua (qui se joue) fora da vida psicológica concreta do sujeito, atua dentro e é dramático, etc., mas do ponto de vista teórico, quer dizer, do ponto de vista conceitual, isso não aporta nada, podia indicar somente o domínio no qual faltava buscar, e não indicava os conceitos teóricos que

O que foi notado por Althusser aparece nitidamente na oitava seção do quarto capítulo. A questão é muito exatamente se Politzer pode ser advogado também contra Althusser. Quanto a Freud, Politzer diz nesse contexto:

Não há dúvida: por ser o inconsciente tão indissolúvelmente unido aos procedimentos fundamentais da psicologia abstrata, ele conduz Freud de volta aos preconceitos que pretende combater. Por isso mesmo, a

---

definiam o domínio a partir do qual uma investigação teórica era possível. Dito de outro modo, se se tenta pensar o estatuto teórico dos conceitos pelos quais Politzer designava este objeto novo, não se chega a nada. A demonstração se fez hoje em alguns textos, em alguns artigos, em particular no artigo de Laplanche que Tort citou a última vez. [...] o que dizia de essencial Politzer, é que o concreto, a psicologia concreta, está na psicanálise. Em suma, Politzer dizia: a psicologia concreta existe mas não o sabe, eu enuncio sua existência, quer dizer, enuncio sua existência na psicanálise. E Politzer dizia ao mesmo tempo: desgraçadamente a psicanálise mesma está contaminada pela psicologia clássica. Dizia Politzer: para que a psicanálise, que é verdadeiramente a psicologia concreta, sem que a psicologia o saiba, possa jogar seu papel de guia teórico no domínio da psicologia, é preciso que a própria psicanálise seja [a despeito] do que recebeu de herança da psicologia clássica, a saber, suas abstrações, sua teoria do inconsciente como “es”, como “ça”, como “ello”, como realidade interior à consciência, como algo irreduzível, como outra consciência inconsciente. Breve, todos os conceitos teóricos de Freud passavam por aí, inclusive o conceito de complexo, quer dizer, que Politzer rechaçava todos os conceitos operativos de Freud, sob o pretexto de que eram abstratos. De nosso ponto de vista, este ponto é essencial: nenhuma reflexão pode fazer-se sem poder utilizar conceitos abstratos, e o problema não se joga entre conceitos abstratos e os conceitos não abstratos, quer dizer os não-conceitos, mas entre conceitos abstratos científicos e conceitos abstratos não-científicos. E a prova é que os conceitos que Politzer propunha como concretos no lugar dos da psicologia clássica, que declarava abstratos, ou dos conceitos freudianos que Freud havia herdado da psicologia clássica, todos esses conceitos pelos quais Politzer designava o objeto concreto do que deveria ser a psicanálise por uma parte, e no qual se deveria converter a psicologia por outra, todos estes conceitos não são conceitos teóricos, quer dizer não têm nenhum estatuto científico válido que permita utilizá-los para elaborar uma teoria ou empreender uma investigação. Quando Politzer diz que é preciso que os conceitos sejam concretos, é evidente que se pode opôr [a eles] o primeiro capítulo da Fenomenologia do Espírito de Hegel. O conceito de primeira pessoa quer-se concreto, mas é uma abstração. Exatamente igual a como “isto” é uma abstração, uma generalidade. O conceito de drama, que se quer concreto, é um conceito abstrato, é uma generalidade. E no que nos concerne, podemos dizer que estamos muito simplesmente ante um impasse teórico: é uma má abstração porque não conduz a nada. E historicamente não desemboca em nada, ora, em nada mais que Merleau-Ponty e Sartre. Minha síntese pessoal tomava a forma seguinte, muito precisa: a psicologia [...] que está em busca de si no domínio das ciências humanas, existe e existe já, mas a psicologia não o sabe. A psicologia já foi fundada e ninguém se inteirou do fato. Foi fundada por Freud. Basta, pois, que a psicologia atual tome consciência de que sua essência fora definida por Freud para constituir-se, que tome consciência e que tire as consequências. [...] Basta, pois, tomar consciência do fato de que, do mesmo modo que Galileu havia definido a essência da física como tal, dizendo: a física como tal é o corporal que pode ser medido, quer dizer, havia definido a essência de uma região do existente, do mesmo modo a psicologia não pode desenvolver-se senão à condição de tomar consciência da essência do objeto que deve desenvolver; pois bem, a essência do objeto que deve desenvolver é a essência do psíquico, o inconsciente. Dito de outro modo, isto tomaria esta forma desatenta: o objeto da psicologia é o inconsciente. É somente definindo por esta essência o objeto da psicologia como o inconsciente, que a psicologia pode desenvolver-se. Retomaria, em linhas gerais, a crítica de Politzer [...], que consistia em dizer: no fundo a psicologia, até o presente, tem vivido sobre o preconceito da alma, e inclusive diria de outra maneira: a psicologia tem vivido até o presente sobre o preconceito da consciência, ela não tomou consciência do fato que a essência de seu objeto é o inconsciente. Desse modo confrontava um certo encontro da psicologia, da própria psicanálise, com outro encontro que eu fazia, e que todos nós fazemos, que é o encontro da psicanálise com as próprias ciências sociais, quer dizer com uma realidade objetiva” (LOUIS ALTHUSSER Traducción y establecimiento al español: Alejandro Arozamena PSICOANÁLISIS Y CIENCIAS HUMANAS: DOS CONFERENCIAS).

falsidade dessa hipótese fica indiretamente demonstrada (POLITZER, 1998, p. 156).

De fato, a questão se põe da maneira repetitiva que Althusser acusa: “Por ser [a hipótese do inconsciente] ligada aos procedimentos clássicos, assenta-se, como essas, no ponto de vista da terceira pessoa” (ibidem). Isso é o suficiente para que a psicologia seja abstrata e não concreta. “Poderíamos terminar aqui com o exame do problema do inconsciente, pois basta demonstrar, a respeito de um procedimento ou de uma noção, que implica a abstração para que a questão seja excluída da psicologia concreta” (ibidem). O critério é concreto X abstrato. O abstrato é de onde vem o preconceito enraizado da teoria da alma, nas versões materialistas e espiritualistas (vimos no primeiro capítulo). “Mas os procedimentos clássicos são tão enraizados em nós que a hipótese do inconsciente parece ser uma hipótese fácil e cômoda, irresistível mesmo, e não percebemos que essa facilidade e essa comodidade vêm exclusivamente do fato de nos esquecermos da absurdidade fundamental” (ibidem). Qual seja essa absurdidade fundamental: a tese da alma. E como fazer psicologia sem o objeto alma? Essa é a grande questão de Politzer. Para Althusser, ela não termina em nada. Vimos no primeiro capítulo que ela dava em negações determinadas relativamente bem sucedidas. Aqui Politzer é bem menos propositivo, quer mostrar apenas a “absurdidade”. “Nessas condições, não é inútil prosseguir até a demonstração direta dessa absurdidade, embora ela não possa trazer para o debate nenhum elemento verdadeiramente essencial, sendo que a hipótese do inconsciente só será eliminada pela nova orientação da psicologia. Precisamente por essa razão, contentar-nos-emos com uma rápida demonstração” (ibidem, pp. 156-157). A demonstração que segue tem o teor do que vem antes, então não foi com uma muito “rápida demonstração” que estamos tendo que lidar. Mas Politzer faz uma reconfiguração conclusiva na seção VIII e vale notar:

Por mais que se faça, os dados psicológicos só podem ser reconhecidos pelo relato. Embora alguns relatos afiguram-se aos psicólogos como a descrição da realidade *sui generis*, não é mais um *dado imediato*, mas uma *interpretação*, e o dado imediato só pode ser a *significação*; todo o restante é só hipótese: quaisquer que sejam os protestos dos psicólogos introspeccionistas, eles também só filtram, por meio de um aparelho complicado de hipóteses e postulados, os dados dos relatos significativos [nota de Politzer: “Lembramos que o fato de o relato ser feito “interior” ou “publicamente” não tem a mínima importância.”] (ibidem, p. 157).

É no âmbito de relatos que estão os limites da interpretação, no caso da psicanálise, ela precisou definir esse *locus* psíquico que é o inconsciente para dar conta de ambiguidades de relato e atos falhos. Diz Politzer:

Ora, se chegamos ao inconsciente, é porque, não podendo nos contentar com o relato efetivo, somos levados a postular relatos que não acontecem no momento em que são realizados e que são inventados conforme um conjunto de princípios que estão longe de ser resumos de experiência (ibidem).

Se fossem resumos de experiência, estaríamos no concreto, mas os relatos estão realizados ou nem mesmo são dados, também na psicanálise.

De certa forma, substitui-se ao sujeito para fazer, conforme certas exigências, um relato que o sujeito não fez, e é para poder atribuir-lhe esses relatos inventados simplesmente em nome de exigências puramente teóricas que introduzimos o inconsciente (ibidem).

O inconsciente é uma montagem teórica e não de uma atitude do eu.

Por isso, podemos dizer sem paradoxo que, por ser o inconsciente o lugar dos relatos postulados, mas inexistentes, os fenômenos inconscientes representam fatos psicológicos inventados peça por peça “para as necessidades da causa” (ibidem).

Então, como o principal é que o relato em primeira pessoa foi realizado ou foi postulado, o inconsciente é um conceito falso, conclui Politzer a oitava seção.

A falsidade do inconsciente é posta em evidência precisamente pelo fato de que os fenômenos pretensamente inconscientes são inteiramente *aéreos*, inconsistentes. Pois, se é certo que não existe dado psicológico verdadeiro além do relato efetivo, o inconsciente que resulta da realização de relatos que não aconteceram não pode corresponder a realidade alguma; aí está para a hipótese do inconsciente um impasse sem saída (ibidem).

Politzer confirma assim que o paradoxo dos conceitos da psicanálise não encontra saída explicativa racional.

Veremos que é diferente do que foi dito sobre a “consciência inconciente” por Althusser. De fato, os termos de Politzer são outros, são por assim dizer “dialético-negativos”. Vemos isso na última seção do quarto capítulo (a IX).

A conclusão das análises que precedem – a saber, que o inconsciente não é imposto pelos fatos e, tampouco, defensável perante uma reflexão suficientemente esclarecida sobre a natureza dos fatos psicológicos – não significa, de forma alguma, que seja necessário voltar à exclusividade da consciência; e a afirmação de que a psicologia concreta deve virar as costas à hipótese do inconsciente não quer ser o anúncio da volta da antítese à tese (ibidem, pp. 157-158).

Politzer diz que deve sair outra coisa da sequência das oposições.

Longe disso [da volta da antítese à tese], basta considerar essa relação íntima entre a noção de consciência e a atitude realista para compreender que, do ponto de vista de uma psicologia que vira as costas às *realidades* a fim de só estudar as *significações dramáticas*, o problema clássico da consciência é um problema infinitamente distante, e que a verdadeira solução não pode ser encontrada em nenhuma das duas teses clássicas, pois elas se encontram num plano em que a antítese clássica não possui interesse algum nem significação (ibidem, p. 158).

A noção de drama é algo de positivo, ele é um objeto concreto, não só um dispositivo de negação determinada, bem entendido. Agora, quando e onde será tratada a questão sobre a “não exclusividade da consciência”? Politzer diz:

Todavia, a demonstração completa da incompatibilidade entre a psicologia concreta e a tese da exclusividade da consciência excederia muito os quadros deste estudo. Pois um exame, mesmo superficial, das implicações desse problema mostra claramente que semelhante demonstração supõe uma análise geral da noção de consciência. Ora, seria muito imprudente comprometer o alcance de certo número de ideias, em si mesmas válidas, a favor de uma explanação que só pode figurar neste estudo em segundo plano (ibidem).

Politzer quer mostrar somente o que diz respeito ao conceito de inconsciente, neste contexto. Mas que não se tratou de defendê-lo e nem de um anátema contra a psicanálise.

Aliás, não é a essa demonstração geral que o movimento natural das nossas análises nos leva. O que temos demonstrado é que só os procedimentos da abstração permitem afirmar o inconsciente a respeito dos fatos psicanalíticos. Nessas condições, e para afastar da nossa crítica a inculpação de “reação”, bastará mostrar que negar o inconsciente a respeito desses fatos não significa, de forma alguma, haver necessidade de encontrar a maneira de o conteúdo do inconsciente freudiano ser concebido como consciente (ibidem).

Como é isso, quando se pensa no que foi dito por Althusser? Se a questão pode ser estribada em algo, deve-o ser agora.

De fato, *a negação do caráter inconsciente de um fato psicológico só implicaria a afirmação do seu caráter consciente se fosse absolutamente necessário conceber, de um modo ou de outro, a realidade do fato em questão*. Assim, por exemplo, a negação do caráter inconsciente do conteúdo latente do sonho não implicaria sua posição na consciência, a não ser que o conteúdo latente devesse ser absolutamente concebido como psicologicamente real no momento em que o sonho se elabora e ocorre (ibidem).

Nunca aqui é muito claro o que é dito de atualidade e realidade do conteúdo do sonho, mas ele só poderia ser real neste último sentido que Politzer nota e nega; e há esta outra que é a tese dos psicólogos, bem entendido.

É incontestável que o sentimento dessa necessidade existe entre os psicólogos. Estão convencidos de que, se a representação geradora do sonho não é inconsciente, deve ser consciente, de um modo ou de outro. É a esse sentimento que corresponde, por exemplo, a tese de acordo com a qual os fatos qualificados por Freud de inconscientes participam também da consciência, embora de maneira mais fraca que os fatos da consciência clara, tese que Freud cita e refuta no começo do seu recente trabalho, *Das Ich und das Es* (em nora, p. 13ss.) (ibidem, pp. 158-159).

Então está havendo realismo nos dois casos, em Freud e entre os psicólogos. Aqui Politzer é sempre anti-realista, anti-objetivista: “Mas é também evidente que esse sentimento só é válido quando admitido ser preciso conceber como psicologicamente reais os fatos em questão” (ibidem, p. 159). No caso de Freud em comparação com o dos psicólogos, o argumento então de Politzer é o seguinte:

Sabemos que o conteúdo do inconsciente resulta da realização do conteúdo latente. Este é apenas o relato explícito do sentido do sonho, o qual é postulado para o sujeito como conteúdo latente inconsciente. Ora, a negação do inconsciente só pode trazer a afirmação da consciência do conteúdo latente se continuarmos postulando a realidade do conteúdo latente; em outros termos, se continuarmos exigindo do sujeito, ao mesmo tempo, o sonho e o relato explícito do sentido desse sonho, isto é, o sonho simultaneamente ao *conhecimento do sentido do sonho*. Dessa maneira, encontramos na base dessa necessidade, que parece tão imperiosa, o *postulado do pensamento narrativo*, quer dizer, a mesma confusão entre “o ser e o conhecer”, que já registramos a respeito do inconsciente (ibidem).



Mas a crítica de Politzer nada tem a ver com a fenomenologia que veio depois, nem com a de Sartre. Ela pode ser análoga à crítica de Sartre à noção psicanalítica de inconsciente, porém não por isso identifica a experiência em primeira pessoa ao conhecimento, logo, à consciência, o sentido que se vive enquanto sujeito de um ato e a tese fenomenológica próxima de teológica de um acesso a uma consciência integralmente plena na sua realidade ontológica. Aqui é explícita a diferença.

Nessas condições, a condenação do inconsciente só impõe a obrigação de alojar na consciência, de algum modo, os fatos que recusamos a considerar como inconscientes, se a negação incidir unicamente no *caráter* ou na *maneira de ser* de um certo número de fatos dos quais se reconhece a realidade. É o que caracteriza, precisamente, a posição da tese que acabamos de citar (ibidem).

O conceito de inconsciente está ligado a uma “causa” institucional, por isso, não tendo o mesmo objetivo, Politzer mostra que o conceito e os fatos da psicanálise são abstratos.

Ora, a nossa crítica é de natureza completamente diferente. *Fazemos incidir a negação sobre a própria realidade dos fatos pretensamente inconscientes.* Com efeito, esses fatos parecem-nos como inteiramente fabricados, conforme exigências que não somente são incompatíveis com a orientação da psicologia concreta, mas com os próprios fatos, sendo que comportam uma contínua deformação destes (ibidem).

Ou seja, o inconsciente é um “em si”, para a psicanálise, eis sua desvantagem frente à psicologia que Politzer propõe; mas toda a vantagem da psicanálise está em que o problema de uma apresentação atual, para o sujeito, desse em si não implica que seja apresentado imediatamente em um “para si” transparente, tal como é entre os psicólogos.

Não nos parece legítimo exigir do sujeito outra coisa senão o cumprimento do ato. A significação do ato pode ser do conhecimento dele, mas o sonho e os fatos da psicologia mental mostram-nos bem que ele pode também ignorá-la. Ora, obcecados pela ideia que a essência da vida psicológica é o fato de ser “para si”, os psicólogos recusam-se a reconhecer essa ignorância; querem, custe o que custar, salvar o “para si”, mesmo que, em certos casos, esse salvamento equivalha a uma matança. Assim nasce a hipótese do inconsciente (ibidem).

“Matança”, porque se perderam todos os casos possíveis de análise, bem entendido. Mas, como a hipótese do inconsciente nasce desse contexto?

Negando o inconsciente, só renunciamos à exigência absurda que pede ao objeto de uma ciência ser, também, o construtor dessa ciência. É porque renunciamos a todo aparelho da abstração garantidora da realidade dos fatos inconscientes que não precisamos perguntar, após a negação do inconsciente, de que maneira se deva conceber seu conteúdo. *Esse conteúdo não existe*. O sujeito sonhou: é só isso que lhe cabia fazer. Ele não conhece o sentido do sonho; ele não precisa conhecê-lo enquanto sujeito puro e simples, pois esse conhecimento cabe ao psicólogo; enfim, o conteúdo latente, isto é, o conhecimento do sentido do sonho, não pode ser, *antes da análise*, nem consciente e nem inconsciente: ele não existe, porque a ciência não resulta da obra do cientista (ibidem, pp. 159-160).

Politzer é partidário da tese de que a ciência não é obra do cientista, senão, antes, que existe uma objetividade concreta dos sentidos (ou Politzer não considera reais os sentidos psicológicos) que são objeto do cientista. Mas aqui, a destacar, vale mais sua tese da “alienação” e do antiobjetivismo contra a tese da intuição e do absoluto.

Enquanto o fato psicológico for definido como uma simples realidade interna, o caráter paradoxal da exigência da onisciência do sujeito a respeito da sua vida interior não pode revelar-se, pois a ciência de si, por ser simplesmente relativa a uma realidade, pode não só postular, mas constatar, graças a procedimentos que não nos cabe aprofundar aqui, a existência de uma intuição *sui generis* que capte imediatamente as formas da “sexta essência” (ibidem, p. 160).

A tese do estranhamento do sujeito em relação a si, ou da relatividade do sujeito em relação a si reaparece.

Quando não se trata mais de *captar entidades ou qualidades*, mas de *compreender o sentido de um comportamento*; quando se trata não de “assistir ao desenrolar de uma vida dada imediatamente para si”, mas de analisar o drama concreto da vida individual, não se pode pedir ao sujeito que seja, ao mesmo tempo, ator e espectador inteligente, senão exigindo dele o cumprimento de uma obra de conhecimento que só é possível resultar de um método tão complexo que é, precisamente, a análise freudiana (ibidem).

Esta relatividade do sujeito a si é antropológica e não simplesmente psicológica. Politzer tem em vista o sujeito histórico muito mais do que o psicológico, e isso serve como crítica da psicanálise. Já a psicologia concreta abarca um novo objeto de fato. (Mesmo que soem absurdas as seguintes afirmações).

Portanto, é certo dizer que consciente e inconsciente estão envolvidos na mesma condenação: a dificuldade das duas teses vem do fato de

ambas se basearem no postulado do “pensamento para si”, ou pensamento narrativo (ibidem)

Vê-se que aqui há mais dialética do que aquilo que foi notado por Althusser. Repetindo a sua tese, Politzer continua:

É por isso que a negação do inconsciente não nos leva à afirmação da exclusividade da consciência e que a negação dessa exclusividade não comporta a introdução do inconsciente: a confusão gerada pelo postulado em foco é incompatível com a psicologia concreta (ibidem).

Mas qual é o objeto mesmo da psicologia concreta? A resposta está aqui: o fato psicológico. “Pois o fato psicológico original é a vida dramática do homem, e a psicologia concreta que quer conhecê-la só espera do sujeito essa vida dramática” (ibidem). E o que era que fazia a psicologia clássica? “A psicologia clássica, pelo contrário, pede mais: pede-lhe também *uma obra de conhecimento* e, o que é mais, quer fazer dessa exigência a constatação fundamental da psicologia” (ibidem). Então retorna o seu conceito de *vida*. “Ora, *vida e conhecimento não são sinônimos*: o sujeito que tem a vida psicológica não é obrigado a ter também o conhecimento psicológico, caso fosse, a psicologia seria inútil” (ibidem). Esta questão da alienação descobre o lugar da psicologia (mas obviamente não confirma nenhum dos seus conceitos). E há o seguinte paradoxo da atividade do psicólogo, e podemos confirmar o que é uma psicologia concreta (não é possível fazer ciência natural de um relato de uma visão):

O paradoxo da psicologia clássica é de suprimir-se enquanto ciência logo que posiciona seu primeiro princípio. De fato, como qualificar como ciência o que não passa de relato de uma visão? A psicologia concreta, pelo contrário, suprime esse paradoxo, pois *não exige para o conhecimento psicológico estrutura privilegiada*, e, não pedindo que o sujeito seja psicólogo, acha natural que ele não o seja; é precisamente porque não considera que a ignorância do sujeito a respeito do seu próprio ser psicológico seja um fato particularmente notável que ela não precisa da noção de inconsciente (ibidem, pp. 160-161).

A conclusão, portanto, é negativa e absolutamente demarcada em um posição político-filosófica.

Nossa crítica do inconsciente chega, portanto, a uma conclusão inteiramente negativa: o inconsciente só é uma aparência cuja falsidade é fácil demonstrar e a tentativa de Freud, que consiste em querer fazer da noção de inconsciente uma noção *positiva* cuja afirmação possa ter

um valor psicológico verdadeiro, sendo relativa não a simples *ausências* ou latências, mas a *presenças* efetivas, fracassou por completo (ibidem, p. 161).

Trata-se de “Abstração = FIM”? Não exatamente. Politzer conclui o quarto capítulo dizendo que:

Muito enganado ficaria quem quisesse concluir por isso da inutilidade de tudo o que foi feito para o inconsciente pelos predecessores de Freud e pelo próprio Freud. Pois, uma vez bem entendido que o inconsciente não representa um progresso, do ponto de vista *dogmático* – porque é apenas uma maneira de salvar o “para si” com toda a psicologia clássica, e que não é inseparável da psicanálise, porque é incompatível com a psicologia concreta –, enfim, uma vez entendido que as teorias utilizando o inconsciente não podem pretender, tais como são atualmente, representar a verdade, as construções freudianas e, em geral, todo o movimento que tem orientado sempre mais os psicólogos para a noção de inconsciente aparecem-nos, novamente, singularmente interessantes (ibidem).

*Porém há uma dissolução da psicologia clássica no movimento para o inconsciente, e isso no sentido de que ela se constituiu com Freud em verdadeira ciência; assim que Politzer conclui este quarto capítulo tão essencial, foi o “ideal clássico” que se desgatou:*

Vimos que o inconsciente é fabricado conforme a concepção clássica da vida psicológica e à imagem dos fatos que são dados para si. Por outro lado, qualquer que seja a falsidade psicológica do inconsciente, resta que os fatos do inconsciente não são mais dados imediatamente, mas construídos como os das ciências ordinárias. Então, o fato de os psicólogos terem, finalmente, se decidido a aceitar essa noção revelou-nos o enfraquecimento e o desgaste do ideal clássico. Por outras palavras, o movimento para o inconsciente pertence a um momento decisivo da dissolução da psicologia clássica, momento em que, embora querendo ainda salvar a abstração, a psicologia começava a desligar-se dela (ibidem).

O quinto capítulo transita da visão analítica do texto de Freud que vimos ser feita para a afirmação positiva, como concretas, das noções fundamentais de Freud, enquanto nota final técnica sobre a “identificação” e o “complexo de Édipo”. De modo que neste momento não se vê a diferença da psicologia concreta e a psicanálise, a não ser marcada como uma diferença em relação à abstração do conceito de inconsciente. Ele é um capítulo mais curto, com seções maiores. “A dualidade do abstrato e do concreto na psicanálise e o problema da psicologia concreta”. Ele começa com uma discussão sobre a dualidade até agora apontada e reapontada.

Não sobra dúvida, portanto, que a psicanálise apresenta uma dualidade essencial. Pelos problemas que levanta e pela maneira como orienta suas investigações, anuncia a psicologia concreta, mas a desmente a seguir pelo caráter abstrato das noções que utiliza, ou que cria, e pelos esquemas de que se serve. Podemos dizer, sem paradoxo, que Freud é tão espantosamente abstrato em suas teorias como é concreto em suas descobertas. Eis o resultado das análises anteriores (POLITZER, 1998, p. 163).

Os erros, segundo Politzer julga, são históricos, têm determinação histórica.

Ora, seria simples demais, já o dissemos, explicar o contraste pela falta de clareza ou pela falta de consequências do pensamento de Freud. Os erros desse tipo correspondem sempre a necessidades históricas e ultrapassam o poder da lógica individual (ibidem).

Há uma evidência da atitude concreta da psicologia que é o fiel do texto de Politzer (vemos assim que não se trata somente de negação, como o afirmou Althusser).

Mas, por ser assim, não pode haver solução de continuidade verdadeira entre os erros e a verdade em si: após ter condenado a atitude abstrata, por necessidades metodológicas, a crítica deve mostrar, para que não subsista mistério algum, que a atitude de Freud representa uma etapa necessária na evolução que desemboca na evidência da atitude concreta (ibidem).

Politzer considera a questão de se a introdução de sua perspectiva crítica realmente é algo de válido – ele está convencido que sim, como ele explica:

Podemos ser acusados de fazer obra muito fácil. Não damos mostra, de fato, de perceber que o próprio fato da dualidade em foco arrisca comprometer o nosso empreendimento todo, pelo menos enquanto apresentamos, não uma psicologia concreta que teríamos imaginado *a priori*, mas a que a psicanálise nos traz. De fato, a maneira como interpretamos a dualidade em foco, talvez não seja a única possível. Pois essa dualidade pode decorrer do fato de interpretarmos a psicanálise de uma maneira que só é exata até certo limite; então, a dualidade seria relativa a uma interpretação que, não sendo válida para toda a psicanálise, cinde-se necessariamente em duas partes, a segunda medindo precisamente a inexatidão da concepção que temos da psicanálise (ibidem).

Politzer não interpreta como os intérpretes das grandes doutrinas filosóficas, não se trata de uma questão sobre a hermenêutica dos textos de Freud, mas trata-se de encontrar o concreto neles.

Os intérpretes das grandes doutrinas filosóficas, por exemplo, não admitiram, muitas vezes, a dualidade deste tipo, só por causa de ideias preconcebidas e compreensões unilaterais? Por outro lado, não é verdade que fomos obrigado, para evidenciar o que chamamos de inspiração concreta da psicanálise, a deformar continuamente as fórmulas do próprio Freud? Ora, essas deformações são possíveis e podem parecer legítimas até certo limite, mas, cedo ou tarde, o caráter artificial de um método semelhante surge necessariamente. Deve então aparecer a ilusão da dualidade (ibidem, pp. 163-164).

Então o esquema de Politzer é superado na sua atitude de intérprete que quer mais do que a interpretação (a psicologia concreta só pode sair da psicanálise, então é momento de não tocar nas fórmulas de Freud).

Nessas condições, não basta mostrar a necessidade histórica do que chamamos os erros de Freud. Pois essa demonstração pode ser, mais uma vez, apenas uma paráfrase da nossa ilusão. É preciso ir mais longe: é preciso mostrar, *sem tocar, nas próprias fórmulas de Freud*, que, apesar da sua forma técnica com pendência total à abstração, as especulações freudianas implicam uma atitude que precisa ser reconhecida e desembaraçada em sua pureza, para ser a da psicologia concreta (ibidem, p. 164).

Então um problema hermenêutico é colocado em relação ao próprio texto de Politzer e não mais sobre o de Freud, em relação a uma possível acusação à psicologia concreta.

Essa demonstração é possível. Mas sua possibilidade só faz aumentar o perigo resultante dessa dualidade que tivemos de reconhecer no interior da psicanálise. Pois se, por um lado, as especulações teóricas de Freud representam apenas uma atitude concreta, mas disfarçada numa forma técnica abstrata, e se, por outro lado, esse disfarce é necessário, não é mais a exatidão da nossa interpretação que deve ser revista, mas a capacidade da concepção que temos da psicologia concreta (ibidem).

Então o problema que se põe é sobre a relação da psicanálise com a concepção da psicologia concreta em oposição à capacidade teórica da psicologia clássica.

Pode-se dizer que a psicologia concreta, tal como pretendemos vê-la na base da psicanálise, é capaz de revelar-nos coisas que ficaram inacessíveis à psicologia clássica, mas essa, em compensação, desforra-

se quando se trata da elaboração teórica, de tal forma que a pretensa volta à abstração pode ser apenas *a revelação da impotência teórica da nossa psicologia concreta* (ibidem).

Então alguns caminhos (e eles são três) estão evidentes para o julgamento da possibilidade da psicologia concreta.

Se assim é, duas opções oferecem-se: a primeira é que temos adivinhado corretamente a essência da psicologia concreta, mas, então, a dualidade constatada nos mostra que essa psicologia precisa recorrer ao aparelho teórico da psicologia clássica e esta, longe de ser condenada, recebe por isso uma nova vitalidade – o que retira todo o valor à nossa tese fundamental, na medida em que a oposição entre as duas formas da psicologia deixa de ser irreduzível –; a segunda é que, se fazemos questão da morte da psicologia clássica, é a nossa concepção da psicologia concreta que perde interesse, pois mostra-se incapaz de compreender o drama que pretende estudar (ibidem).

Então o fato eminente é complexo, de onde Politzer tirará a sua psicologia como viabilidade atual de uma psicologia.

Além do mais, se a psicanálise anuncia realmente essa psicologia concreta que temos definido, mostra-se, mesmo à luz da nossa interpretação, bastante desprovida de interesse, pois apresenta-se como mais uma tentativa malograda. Enfim, de qualquer lado que olhamos, essa dualidade, cuja constatação podia parecer, inicialmente, uma vitória do nosso método, só representa o fracasso (ibidem, pp. 164-165).

Então é bem uma coisa ou bem outra, sobre haver possibilidade de uma psicologia que fosse “concreta”. Os argumentos acima não valem.

Esses argumentos só valem, obviamente, se a dualidade em foco for verdadeiramente absoluta, isto é, se não formos capazes de mostrar a psicologia concreta, tal como a definimos, atuando de verdade, não só quando se trata da definição do fato e da concepção do método, mas da própria compreensão do drama humano. Mas se pudermos mostrar que, longe de sofrer uma impotência teórica, ela já começou a elaborar suas noções fundamentais, esses argumentos caem por terra (ibidem, p. 165).

Essa aposta é ganha em três seções apenas, de caráter mais definitivo, que se alongam.

Há uma diferença para Freud entre psicologia e psicanálise, que é da estrutura do fato histórico do surgimento da psicanálise; por isso as explicações têm que ser feitas no espírito do que então era a psicologia, mesmo que os dados sejam inteiramente novos e surgiram por conta de uma nova inspiração. Mas Politzer considera a questão do ponto

de vista da possibilidade, então, do objeto da psicologia – que vimos ter que ter outra exigência, a do concreto. Como Politzer diz:

O contraste entre a concepção concreta do fato e do método, por um lado, e a atitude abstrata das explicações, por outro lado, explicam-se em Freud, primeiramente, pela maneira como ele concebe as relações entre a psicologia e a psicanálise. Freud parte da ideia de que a psicanálise é um procedimento particular que, ao mesmo tempo em que permite encontrar resultados novos, aos quais os métodos da psicologia clássica nunca teriam podido levar, não chega à “psicologia” dos fatos em questão. Sua ideia fundamental é que a psicologia e a psicanálise estão em dois planos diferentes: a atitude psicanalítica não é a busca da própria psicologia dos fatos e, por outro lado, a busca da explicação psicológica implica o abandono da atitude propriamente psicanalítica (ibidem).

A atitude devida a um contexto histórico aparece em *A interpretação dos sonhos* (ela tem esse caráter clássico).

Essa atitude traduz-se muito bem na *Traumdeutung*: após ter descrito os fatos que a psicanálise permite descobrir, Freud procura sua explicação numa seção à parte, na seção intitulada “Psicologia dos processos do sonho”. Tratava-se, até aí, de interpretar e analisar o sonho, trata-se, agora, de *explicá-lo*. “Até agora, ocupamo-nos essencialmente de procurar o sentido oculto dos sonhos, que caminho permite encontrá-lo, que meios o trabalho do sonho usa para escondê-lo. Eram as exigências da interpretação dos sonhos que, até agora, estavam no centro do nosso interesse” (4ª ed. Alemã, p. 404). Trata-se agora em enveredar “por um novo caminho”: compreender o sonho enquanto fenômeno psicológico (ibidem, pp. 165-166).

Sem perceber um questionamento que poderia ser feito sobre as leis da psicologia clássica (todas precárias), Freud quer que as suas novidades a elas se adaptem – de maneira despercebida, isso gera uma crise, que tem desdobramentos dialéticos que são observados por Politzer.

Para Freud, explicar um fato psicológico significa *encaixá-lo em leis conhecidas da psicologia*. Diz-nos, a respeito da regressão: “Não temos explicado, como se poderia pensar, o caráter do sonho, não o encaixamos em leis conhecidas da psicologia” (p. 541). Consequentemente, a parte teórica do empreendimento de Freud aparece imediatamente como uma tentativa de aproximar os fatos psicanalíticos da psicologia clássica e o que nos pareceu ser uma mudança de orientação absolutamente radical apresenta-se da maneira mais natural: pelo simples fato de se procurar a explicação, estamos levados de volta à psicologia clássica (ibidem, p. 166).



Isso abre um vão problemático, e não é tão natural quanto pensou Freud. Para Freud, a psicologia clássica é imperfeita e sua imperfeição corrigível.

Nessas condições, a originalidade da psicanálise não poderá mais ser traduzida no plano da explicação, senão pelo fato de não haver, na psicologia clássica, nada pronto para receber os fatos novos descobertos por Freud. “Parece-nos impossível”, diz ele, “explicar o sonho enquanto fenômeno psicológico, pois explicar significa trazer para o que já é conhecido; ora, até o presente momento, nenhuma noção psicológica existe à qual se possa ligar os elementos a que a nossa análise chegou” (p. 508). Essa insuficiência não é *constitutiva*, não revela uma incapacidade original e definitiva, mas apenas uma *imperfeição momentânea* à qual se pode remediar. Mas qualquer que seja a extensão e a novidade do trabalho de alargamento que se impõe, este deixará intactos os fundamentos da psicologia clássica. Portanto, tudo o que resulta da novidade das descobertas psicanalíticas é a obrigação de “levantar novas hipóteses sobre a estrutura do aparelho psíquico e o jogo de suas forças” (ibidem).

A questão é que a conjuntura é um pouco mais disruptiva segundo Politzer, porque há um desgaste do ideal clássico. “Basta a seguir lançar um olhar sobre as ‘implicações’ que Freud desenvolve e as hipóteses que levanta para ver que se trata para ele, exclusivamente, de fazer uma construção conforme o ideal científico dos psicólogos do final do século XIX” (ibidem). O ideal abstrato da ciência do século XIX caiu por terra, isso se mostra com a concepção tradicional energética, por exemplo, da libido. Aqui há demais objetivismo para encaixar um indivíduo ou uma singularidade, tal como exige Politzer.

Esse ideal científico nos é bem conhecido: devaneios fisiológicos, energéticos e quantitativos constituem seus principais traços. O que se procura é uma mecânica psíquica que se assemelhe aos esquemas utilizados pela física nas suas explicações, tanto é que, após o movimento energetista na física, os psicólogos abandonaram os modelos mecânicos para orientar-se mais para os esquemas energetistas. “Libido”, diz ele em *Psicologia Coletiva e Análise do Eu* (tradução francesa, 1924, p. 36), “é um termo tomado da teoria da afetividade. Designamos com ele a energia considerada como uma grandeza quantitativa (não mensurável, ainda) das tendências que se incorporam ao que resumimos sob o termo amor.” E os desenvolvimentos do nosso capítulo III mostram suficientemente com que engenhosidade Freud tenta realizar o ideal em questão (ibidem, pp. 166-167).

Freud é um revolucionário, acompanha a revolução do sol em psicologia, que se quis ser um revisor tardio; isso acaba gerando uma atitude que não pôde ser mudada e vai no sentido de uma reconstrução com vãos problemáticos.

Fica claro que Freud nunca duvidou do edifício central da psicologia clássica. Os métodos desta podem ser imperfeitos, os psicólogos clássicos podem ter se mostrado cheios de preconceitos e limitados sobre certas questões, mas tudo isso só leva a examinar novamente *as teses* e não *os fundamentos*: a psicologia clássica deve, certamente, ser submetida a um trabalho, mas apenas a um trabalho de revisão e ampliação (ibidem, p. 167).

Com isso, Freud tem que fazer um caminho no sentido inverso; também qualquer um que quisesse se justificar frente à psicologia teria de fazer esse trajeto.

Ora, uma vez que se tome essa atitude, é impossível interrompê-la e nunca em qualquer momento poderá surgir a incompatibilidade dos fatos novos com a psicologia antiga, pois será sempre possível levar mais adiante a articulação e a ampliação das suas hipóteses e das suas noções. Eis por que Freud só pode fazer o trabalho especulativo anunciado, sem nunca poder perceber que está refazendo, em sentido inverso, o caminho das suas próprias descobertas. Se ao executar esse trabalho puramente formal, que é apenas o desenvolvimento mecânico de alguns esquemas, ele pode achar que *explicou* realmente, é que estamos “fixados” no ideal científico da psicologia clássica (ibidem).

Há o núcleo do concreto nas descobertas psicanalíticas, há o núcleo abstrato da psicologia clássica em que Freud vai trazer suas descobertas, numa tentativa de ampliação da ciência psicológica; ele o faz com o que foi dito, mas “ela não existe”. Politzer será quem apresenta a nova atitude.

O empreendimento de Freud, considerado em sua fase teórica, representa, portanto, o antípoda do nosso. Para nós, tratava-se de desenvolver a psicologia contida nos fatos e método psicanalíticos, enquanto que, para Freud, o problema é inverso: encontrar a psicologia clássica da qual se podem deduzir os fatos psicanalíticos, e, por ela não existir, é preciso inventar uma (ibidem).

Em Freud, as acepções de conceitos que indicam descobertas e procedimentos estão confusas, pois foi ele o primeiro que impôs a atitude – há nele conflito de atitudes científicas.

De princípio fica evidente que a atitude de Freud é a primeira que se impõe e o faz mesmo da maneira mais natural. Com ajuda da psicanálise, descobre-se um certo número de fatos: eles são *imediatamente* considerados como fatos da vida interior. Essa ideia é tão natural que existem textos em que Freud considera a própria associação livre como forma da reflexão ou da introspecção. Claro que, nessas condições, tudo o que a psicanálise nos traz são informações sobre essa realidade interior que a psicologia clássica pretende estudar: todo progresso nas descobertas psicanalíticas passam a ser, então, um motivo para levar mais adiante o desenvolvimento das nossas ideias sobre “o aparelho psíquico” (ibidem).

É mesmo um pouco mais simples o que Freud quer da psicologia clássica. O ideal é somente um ideal.

Tendo em vista essa “fixação” ao ideal da psicologia clássica, geral em sua época, Freud é necessariamente levado a tomar a atitude que acabamos de descrever. A única coisa que poderia tê-lo impedido era desligar-se desse ideal. Ora, isso foi impossível, sendo que, pela sua própria posição, ele impõe à psicologia clássica um problema puramente formal que não apenas esta, mas *qualquer conjunto teórico, verdadeiro ou falso*, pode facilmente resolver (ibidem, pp. 167-168).

Freud então tem uma atitude desinteressada frente ao clássico, segundo Politzer.

Com efeito, Freud chega à psicologia partindo da psicanálise. Ora, nesse momento, suas descobertas já foram feitas e sua atitude não é mais criadora, mas puramente desinteressada: ele não espera da psicologia a realização de uma obra verdadeiramente fecunda e produtiva, apenas a inserção numa rede de noções e de hipóteses, descobertas já feitas [sic.]. De toda forma, Freud não pode constatar a esterilidade fundamental da psicologia, ao levantar um problema cuja solução só implica para ela uma “dilatação” (ibidem, p. 168).

Esta atitude era inevitável, como julga Politzer, a noção psicológica tinha que ser redefinida:

A atitude de Freud era inevitável, por dois motivos. Primeiro porque, tendo em vista as ideias fundamentais da época, as descobertas psicanalíticas aparecem imediatamente como fatos psicológicos no sentido clássico da palavra; segundo porque, abordando, a psicologia depois que a obra verdadeiramente criadora terminou, a impotência da psicologia não pode ser vista. Em outros termos, um psicanalista puro cuja ocupação essencial é a prática do método psicanalítico só podia chegar a essa contradição que assinalamos na obra de Freud (ibidem).

Então a impotência da psicanálise verificada é a impotência de um sistema teórico que contradiz as descobertas empíricas que hipóteses e verificações realizaram em princípio. Mas se se faz o caminho de Politzer, da psicologia à psicanálise a conclusão do trabalho é outra.

Outro é o problema para quem vai, não da psicanálise à psicologia, mas da psicologia à psicanálise. Pois, sendo o foco dirigido sobre a própria psicologia, não a abordamos *depois* que a obra de criação está concluída, a fim de contentar-se com essa operação enganosa que consiste em elaborar hipóteses *a posteriori* para explicar fatos descobertos sem que essas tenham intervindo, mas é da psicologia em si que se espera o poder e a fecundidade. A história da psicologia e suas ocupações atuais estão aí para mostrar que nunca a concepção clássica do fato e do método teria permitido que os problemas fossem postos dessa maneira que levou os psicanalistas a descobertas onde os métodos clássicos tinham fracassado (ibidem).

Então a atitude da psicanálise é a atitude da psicologia concreta no mesmo sentido que coloca um novo problema.

É evidente, nessas condições, que as descobertas da psicanálise supõem uma concepção da psicologia que não pode coincidir com a psicologia clássica e levantam um novo problema: saber, não por meio de algumas especulações complementares, não como se pode reduzir os fatos novos aos esquemas antigos, mas qual é precisamente essa psicologia nova que fez com que as descobertas fossem possíveis (ibidem).

A psicologia concreta é a psicologia que segue historicamente da psicanálise.

Essa é a atitude que adotamos nesta obra. Mas essa atitude supõe a de Freud e só podia vir depois dela. Pois, em primeiro lugar, foram os psicanalistas que fizeram essas descobertas cuja análise desemboca na psicologia concreta e deviam começar por dar, eles mesmos, uma explicação. Ora, esta não podia concluir, pelas razões que acabamos de ver, à dualidade entre a inspiração fundamental e o aparelho teórico (ibidem, pp. 168-169).

Aqui Politzer julga estar em uma situação de graça histórica, é ele quem enuncia a verdadeira psicologia, diante dos contrastes naturais da área da ciência em que ele veio intervir.

Por outro lado, essa dualidade era necessária para que um empreendimento como o nosso pudesse nascer. Diante do espetáculo da

riqueza das descobertas psicanalíticas e da pobreza da psicologia clássica, as especulações abstratas da psicanálise oferecem um paradoxo que chama imperiosamente a crítica (ibidem, p. 169).

Estamos na segunda seção do último capítulo. Qual é a crítica referida? Há uma situação da questão.

Diante da maneira como o problema da explicação é encarado por Freud, a originalidade da psicanálise só pode ser revelada, já o dissemos há pouco, pela necessidade de ampliar as noções da psicologia clássica e introduzir nela hipóteses novas, porém conforme os procedimentos fundamentais desta (ibidem)

Por outro lado, os trabalhos nocionais de Freud geram crises na ciência psicológica, pois geraram descobertas disruptivas.

Como os trabalhos nocionais precisam moldar-se nos fatos novos trazidos pela psicanálise, seria estranho que, apesar do seu semblante abstrato, não guardassem algo dessa inspiração concreta que faz nascer as descobertas (ibidem).

Há uma relação altamente problemática entre a hipótese do inconsciente e o ideal da psicologia clássica, pois ela foi avançada de uma atitude – e é a atitude inicial que Politzer defende em Freud, não a definição do inconsciente ou sua significação dogmática e a técnica procedimental ela mesma.

Até aqui, o inconsciente apareceu-nos como o cúmulo da abstração. Isto é perfeitamente verdadeiro: deve suas origens aos procedimentos que qualificamos de abstratos; são eles que o geram e sem ele não pode ter sentido algum. Ora, na base de qualquer teoria existe, situada mais profundamente que os procedimentos que lhe dão sua forma técnica, uma atitude geral pela qual a teoria em questão pode extrapolar sua própria significação dogmática. Esse é, precisamente, o caso da hipótese do inconsciente: qualquer que seja a incompatibilidade do seu aspecto técnico com a psicologia concreta, sua aceitação implica uma atitude totalmente contrária ao ideal da psicologia clássica (ibidem).

Eis que o conceito de inconsciente é o principal responsável pela questão que Politzer levanta. Quase concluindo sobre a função concreta que tem o conceito de inconsciente, ele diz:

O que caracteriza essencialmente o inconsciente, em geral e independentemente da teoria freudiana, é que ele se refere a fatos

psicológicos cujo sujeito não tem conhecimento direto, ou que não lhe são fornecidos numa intuição imediata. Conseqüentemente, a introdução do inconsciente significa o fim da hegemonia da introspecção pois, precisamente, os fatos inconscientes, embora sendo psicológicos, não são do domínio da consciência e, por isso mesmo, escapam a qualquer introspecção; admite-se, assim, todo um conjunto de fatos psicológicos que não são dados “para si”, e para a constatação e o estudo dos quais é preciso recorrer a outros métodos (ibidem).

Nós vimos os outros métodos, Politzer os questionou em detalhes. Mas antes de qualquer outro efeito há o fato de que as alterações de Freud na concepção da introspecção, não significando o avanço exatamente o abandono da introspecção, significa em sentido forte uma ruptura com a compreensão dos fatos objetivos como relacionados a fatos em si do para si, e com a báscula introspecção-fisiologia, a qual relega o domínio do psíquico sempre a uma decisão introspectiva sobre seu significado.

O que há de notável nessa consequência da introdução do inconsciente não é o fato de sermos obrigados a renunciar à introspecção. Os psicólogos não têm dificuldade de fazê-lo e abandonam frequentemente a introspecção a favor de métodos “objetivos”, fisiológicos, biológicos e outros. Mas é preciso observar que nesses casos, e com o testemunho dos psicólogos a quem estamos nos referindo, abandona-se o domínio do próprio psíquico. Pois, quando se abandona a introspecção por um qualquer dos métodos “objetivos”, é sempre em virtude de uma definição ou de uma hipótese que permite dar um lugar, ou todo o lugar em psicologia, às excitações e reações fisiológicas, ou ao aspecto puramente motor dos comportamentos. Não se abandona a introspecção para estudar, por meio de métodos objetivos, *os fatos psicológicos em si*, mas apenas fatos objetivos que foi possível relacionar aos primeiros. Isso é tanto mais verdadeiro que, toda vez que se trata do “psíquico” em si, estamos obrigados, quer sim, quer não, sob um ou outro pretexto, voltar à introspecção (ibidem, pp. 169-170).

Como, com a introdução do inconsciente por Freud, há agora fatos psicológicos sem consciência, ocorre uma extrapolação do “para si”, ou uma redefinição do propriamente psíquico.

A hipótese do inconsciente, pelo contrário, significa que a *introspecção tornou-se insuficiente para a exploração do próprio psíquico*. Pois, para todos os que admitiram o inconsciente *psicológico*, este significa um conjunto de fatos que são tão real e tão atualmente *psicológicos* como os fatos conscientes, “com a única diferença”, diz Freud, “que lhes falta a consciência”. Não se trata, então, de renunciar à introspecção porque se quer dar a fatos objetivos uma significação psicológica, mas porque é o próprio psíquico que extrapola o “para si” (ibidem, p. 170).

O conceito de inconsciente prepara a psicologia concreta: há fatos psicológicos fora do “para si”, conhecidos de forma mediata e por um observador externo, com recursos análogos aos de outras ciências bem sucedidas.

É precisamente dessa forma que o inconsciente anuncia, em certo sentido, a psicologia concreta. Primeiramente, uma psicologia que utiliza a noção de inconsciente deve renunciar à afirmação integral da natureza privilegiada do conhecimento psicológico. Não se poderá mais afirmar que seja única na sua espécie por captar imediatamente seu objeto, sendo que é precisamente nessa “captação” que reside o ser próprio do fato psicológico, pois há fatos que, embora psicológicos, estão fora do “para si”. Portanto, só podem ser conhecidos de forma *mediata*, seja graças à intervenção de um observador exterior, seja graças a procedimentos de raciocínio análogos aos utilizados por outras ciências (ibidem).

Essa funcionalidade científica do conceito de inconsciente não deve ser descartada (e isso apesar dos questionamentos que vimos Politzer fazer). Há uma vantagem no fato da construção de dados baseados nessa compreensão do psíquico que Politzer antes não acusara – pois fatos inconscientes têm que ser reconstruídos.

Embora o inconsciente pareça, em certo sentido, mais misterioso que o consciente, em outro sentido, representa o primeiro passo na destruição do mistério psicológico. Pois, pelo menos para certos fenômenos psíquicos, o sujeito do conhecimento não está numa situação mais privilegiada que quando se encontra diante de qualquer objeto. Por isso os psicólogos adeptos da noção de inconsciente perdem, necessariamente, o hábito de considerar todos os fatos psicológicos como dados simplesmente de uma percepção *sui generis*, pois os fatos inconscientes devem ser construídos ou, pelo menos, reconstruídos (ibidem).

O novo fato é que o psíquico não é dado numa percepção; seria compreendido, sim, numa construção, a construção psicanalítica tem esse efeito de mediação, de todo modo. Que nos seja permitido citar o longo parágrafo seguinte, onde veremos bem qual é o “problema da psicologia concreta” derivado da psicanálise:

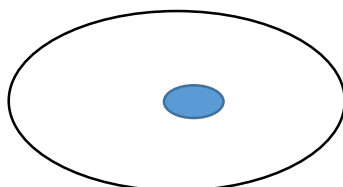
Por esse caminho, chega-se, no interior da psicologia clássica, a uma dualidade que constitui um fermento dialético muito poderoso. Após a introdução do inconsciente, não se pode mais definir o fato psicológico pelo “para si”: a definição clássica do fato psicológico é reexaminada *precisamente no próprio plano do psíquico*. Encontramo-nos, então, diante de duas espécies de “psíquico”: um, cujo conhecimento é uma

“percepção”; outro, que não é mais que uma construção; um, que continuamos a definir pelo “para si”, outro, que não pode ser definido dessa maneira. Ora, é evidente que os fatos psicológicos, sejam eles conscientes ou inconscientes, participam da mesma essência, e essa essência é mais profunda que a consciência, sendo que os fatos conscientes podem, sem perder sua essência psicológica, tornar-se inconscientes. Continuando as pesquisas nessa direção, somos levados, necessariamente, a definir os fatos psicológicos independentemente do “para si”, isto é, independentemente de uma *percepção sui generis*, e o problema que se põe então é o próprio problema da psicologia concreta: *definir o psíquico enquanto psíquico, isto é, evitando toda confusão com a fisiologia, a biologia ou qualquer outra ciência da natureza ou do homem enquanto natureza, fazendo abstração da hipótese de que o psíquico é dado numa percepção sui generis*. Em outros termos, admitir, *simultaneamente*, um psíquico dado e um construído, é impossível, e a ideia da existência de um psíquico construído convida à generalização; somos então levados a procurar a origem do psíquico em outro lugar que não nessa originalidade que podemos qualificar de *química* e que está na base da definição clássica. Enfim, *a atitude fundamental que está na base da hipótese do inconsciente contém a negação do realismo psicológico, e o desenvolvimento consequente dessa hipótese teria levado à procura de uma definição do fato psicológico que exclui o realismo* (ibidem, pp. 170-171).

A passagem é importante porque opera com o conceito de “essência psíquica”, que só ele é a novidade de uma descoberta em cinquenta anos de psicologia, e ele aparece assim porque não pode ser um “para si”, pois é construído mediatamente, significando um campo próprio, campo que surge com o cruzamento do consciente e do inconsciente, mas está mais à base deles. Desse modo, o sujeito vive e não produz conhecimento psicológico: é ele o objeto singular da psicologia concreta. Então que se interdita à psicanálise os dados imediatos. Na continuidade dessa estrutura essencial colocada pela noção do psíquico como inconsciente seguem problemas naturais à psicologia clássica.

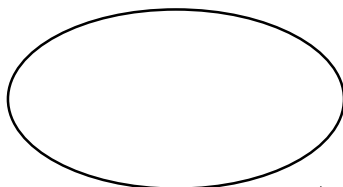
Só que a psicologia clássica nunca chegou ao conhecimento do verdadeiro sentido da hipótese do inconsciente nem ao desenvolvimento sistemático das suas consequências, e, após ter abordado a dualidade em questão, pura e simplesmente a manteve. Tendo em vista o caráter fundamentalmente abstrato da psicologia clássica, o realismo pôde intervir para frear o movimento que teria chegado à sua destruição (ibidem, p. 171).

Entre o inconsciente dado e outro construído, o realismo ficou com o dado, agora invertendo o realismo. O modelo ficou novamente simples.



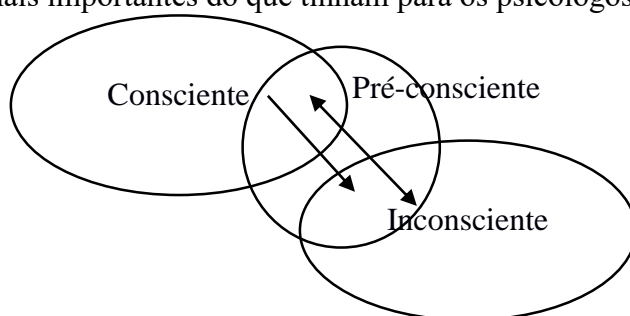


Na elipse maior continente = psíquico. Na elipse menor (azul) = consciência dada ao psíquico – enquanto qualidade do psíquico. Pode também não estar dada a consciência:



Após ter posto o inconsciente ao lado do consciente, inverteu-se a dificuldade, fazendo da consciência uma “qualidade” capaz de acrescentar-se ou não ao “psíquico”, e então a dualidade fica resolvida, definindo o fato psicológico, conforme o realismo, simplesmente pelo psicológico “puro”, mas cuja originalidade permanece, claro, “química” (ibidem).

O modelo de Freud do fato psicológico é atingido por sua vez de forma mediata. “Freud é levado, pelas razões que expusemos acima, a dar ao inconsciente um papel e um lugar muito mais importantes do que tinham para os psicólogos clássicos” (ibidem, p. 172)



“A teoria freudiana traz, do ponto de vista técnico, duas afirmações:

- 1) a consciência é só um órgão superior de percepção;
- 2) o inconsciente é transcendente relativamente à consciência” (ibidem).

Freud está mais próximo de um modelo concreto.

Consequentemente, encontramos em Freud, por um lado, um desenvolvimento mais rigoroso das implicações técnicas da hipótese e, por outro lado, uma aproximação maior da psicologia concreta, no mesmo sentido que indicamos há pouco (ibidem).

As duas afirmações estão na psicanálise e na psicologia clássica, mas há diferenças sobre a concepção do psíquico, já que a introdução do inconsciente pura e simplesmente não dá a complexidade da psicanálise e está mais distante que esta da psicologia concreta.

Politzer diz sobre a primeira afirmação da teoria freudiana:

Uma parte da primeira afirmação, pelo menos, está implicada na própria noção de inconsciente. De fato, só o fato de introduzir o inconsciente implica a ampliação da definição do fato psicológico, e este será definido, em virtude do realismo, como sendo o *psíquico em geral* cuja existência não requer, necessariamente, a consciência. A aquisição do caráter consciente para o “psíquico” pode, então, ser facilmente assemelhado a uma percepção porque, sendo o *ser* do psíquico independente da consciência, o esquema da percepção é aplicável (*ibidem*).

Há na psicanálise uma avanço radical, além de um paradoxo da consciência como órgão e como “ser” mesmo.

Porém, a afirmação de que a consciência é *unicamente* um órgão de percepção implica já a psicanálise. Pois, na psicologia clássica, o inconsciente não desempenha um papel suficientemente importante para que não possamos afirmar que, ao lado dos fatos para os quais a consciência não passa de um órgão de percepção, existem outros dos quais ela constitui o próprio ser. Mas a atitude de Freud é muito mais radical. De fato, a psicanálise foi obrigada a situar no inconsciente todos os processos importantes e verdadeiramente determinantes, de tal forma que, por exemplo, do sonho – se explicado em todos os seus detalhes por atividades pré-conscientes ou inconscientes – só resta para a consciência a percepção pura e simples do psíquico (*ibidem*).

Sobre ser o inconsciente transcendente à consciência (isso que responde ao isolamento do inconsciente tal como interpreta Laplanche), Politzer diz:

A segunda afirmação é baseada em considerações psicanalíticas. Das análises de Freud resulta que o psíquico só é admitido à percepção da consciência sob certas condições. Conseqüentemente, sendo a percepção do psíquico necessariamente relativa a essas condições, o inconsciente é em si mesmo *incognoscível* (*ibidem*).

Aqui há avanço, do abstrato ao concreto, por efeitos indiretos.

Essas duas afirmações fundamentais da teoria freudiana do inconsciente acentuam o progresso da psicologia abstrata em direção a uma psicologia concreta e, por isso mesmo, essa atitude que encontramos na base da hipótese do inconsciente encontra-se quase inteiramente posta em evidência (*ibidem*, p. 173).

Então está havendo uma defesa dos procedimentos mediatos da psicanálise e dos seus conceitos – isso é diferente de qualquer fenomenismo e se trata de uma “revolução”.

Não cabe mais dizer que, ao lado dos fenômenos conscientes, deve-se considerar, também, os fenômenos inconscientes. As análises de Freud provam que a consciência não pode ensinar nada de verdadeiramente interessante, pois tudo o que importa conhecer para a explicação pertence ao pré-consciente ou ao inconsciente (ibidem).

O “para si”, a consciência, são extrapolados metodologicamente. “Longe de poder deter-se na consciência, o psicanalista deve começar por extrapolá-la: se quisermos compreender o sonho, é preciso abandonar o conteúdo manifesto e ir para o conteúdo latente” (ibidem). Politzer está sendo criticista dos conceitos de Freud, que seja notado. Aqui agora o conflito é gerado do choque desses conceitos com o método da introspecção.

Nessas condições, não se pode dizer que a introdução do inconsciente rompe, num ponto particular, a hegemonia da introspecção. Dado o papel do inconsciente na análise, a introspecção *não é mais* um método científico no sentido próprio da palavra, pois o que pode ser conhecido pela introspecção *ainda não é* um conhecimento psicológico: o psicanalista não se detém na “introspecção” do conteúdo manifesto (ibidem).

Todos os conhecimentos psicanalíticos agora são mediatos, pois não há mais dois tipos de fatos.

Dessa feita, o psicólogo não está mais diante de duas categorias de fatos, uns conhecidos imediatamente e os outros conhecidos mediatamente, pois todos os fatos verdadeiramente *eficazes* encontram-se no inconsciente. Por isso mesmo, o psicólogo não tem mais que se ocupar dos conhecimentos que não sejam *mediatos*: o mistério do conhecimento psicológico desapareceu por inteiro e o psicanalista deverá inventar um método que, mesmo sem ser fisiológico ou biológico, mas exclusivamente *psicológico*, seja outra coisa que não a introspecção. Esse método é a técnica psicanalítica, “a via real que leva ao conhecimento do inconsciente” (ibidem).

Por ser um método construtivo, Politzer vai tomar as duas posições que vimos acima: a favor e contra a psicanálise, dependendo do enfoque concreto da situação do sujeito. De todo modo está admitida a “revolução” psicanalítica baseada em uma técnica e dados mediatos, que exigiu de Freud a revisão que estamos vendo da psicologia clássica e de sua ideologia.

Houve, portanto, uma revolução “copernicana”: todo o interesse dos psicólogos deslocou-se dos dados da percepção psicológica imediata para os dados que não podem mais ser considerados como tais, mas que

são construídos e, por isso mesmo, toda a ideologia da psicologia clássica precisa ser retomada (ibidem).

Aqui surge a crítica ao ponto mais delicado: o realismo numenal do inconsciente (esta é a parte negativa da psicanálise verificada por Politzer). O realismo havia prevalecido no seu próprio estertor sofrido com as descobertas psicanalíticas.

Contudo, mais uma vez, ou melhor, pela última vez, o realismo intervém para impedir sua própria destruição. Se continuarmos a interpretar os dados *mediatos* dos quais os psicólogos se ocupam como relacionados a uma realidade e escolhendo a última possibilidade que resta para salvar o realismo, deve-se afirmar que a realidade em questão é *transcendente* e que só a captamos em seus “fenômenos”. Efetivamente, Freud explica o sonho e as psiconeuroses, e em geral tudo, por atividades “numenais” (ibidem, pp. 173-174).

Os passos de agora são essenciais para as conclusões da *Crítica* de Politzer. Anotemos o que diz o revisor técnico da tradução da editora Unimep, em nota de roda-pé, a 77. (É exatamente nossa mesma tese):

Trata-se do conceito kantiano de “númeno”. Politzer realizou sua leitura da obra de Freud num cenário dominado pelo movimento neokantiano. Suas resenhas sobre L. Brunschvicg, J. Nabert e L. Robinson, publicadas na revista *Philosophies*, em 1924, por ocasião do segundo centenário do nascimento de Kant, são exemplos relevantes. As posições do autor sobre o relato em primeira pessoa (psicologia concreta) e em terceira pessoa (psicanálise) sustentam-se na ontologia moderna fundada por Kant. Cf. *A Filosofia e os Mitos, op. cit.* (NRT) (apud POLITZER, 1998, p. 174).

Um cognoscitismo puramente fenomênico tampouco contemplaria as exigências da psicologia que se queira concreta. Sobre a atitude que coloca a realidade de atividades numenais, portanto, ela “não pode ter estabilidade” – vê-se a dialética aqui:

Ora, semelhante atitude não pode ter estabilidade. A afirmação de que uma certa realidade só nos é conhecida em seus fenômenos sempre põe em perigo a própria realidade. Cedo ou tarde, seremos obrigados a limitar os conhecimentos aos fenômenos. Esse “fenomenismo” deve passar longe dos psicólogos da “psicologia sem alma”, pois a realidade à qual nos ligamos não é simplesmente a alma substância, mas o psíquico enquanto realidade, enfim, *a vida interior* (POLITZER, 1998, p. 174).

Há, além da psicologia sem alma ou da vida interior, o desdobramento na psicologia “crítica”, em Freud, em uma dialética com seu “dogmatismo”.

Freud permanece “dogmático”. Com a ajuda do procedimento realista, ultrapassa os fenômenos. Mas o faz muito ostensivamente. O procedimento é articulado com tanta nitidez que seu dogmatismo prepara a crítica a ele correspondente e anuncia uma psicologia “crítica”, que merece esse nome, não porque venha a ser uma psicologia *sem alma*, mas uma psicologia *sem vida interior* e, apesar disso, *sem o menor vestígio de fisiologia e nem mesmo de biologia* (ibidem).

Então a sua dualidade fundamental é a dialética do retorno ao abstrato na psicanálise.

Pode-se mostrar, portanto, que a dualidade no interior da psicanálise, entre o abstrato e o concreto, não é simples ilusão de ótica, mas traduz a natureza particular da atitude freudiana. Não somente a volta ao abstrato devia produzir-se na psicanálise, mas até as teorias que resultam dela implicam, tais como são e apesar da sua forma técnica abstrata, a própria atitude que se encontra na base da psicologia concreta. Enfim, não é em nós, mas em Freud, que se pode constatar uma “ilusão de ótica” (ibidem).

A questão é então sobre até onde chegou ao concreto (à “verdade”) a história da psicologia. Até aqui chegava a “psicologia concreta” (exercício retórico de Politzer).

Se a posição de Freud é, dessa maneira, determinada com uma precisão suficiente, o que não parece sê-lo é a própria psicologia concreta. Pois tudo o que sabemos positivamente dela, até agora, é a maneira de definir o fato psicológico como segmento do “drama” constituído pela vida do indivíduo particular e pelo método que pretende usar para estudá-lo {nós sabemos sobre o objeto e o método da psicologia concreta, autor} (ibidem).

Então a conclusão desta longa seção é a seguinte:

Mas ainda não vimos a maneira como realiza suas promessas; em outros termos, ainda não vimos a psicologia concreta atuando na análise do “drama”, com noções apropriadas a seu plano e a sua inspiração. E, para que o caráter abstrato das especulações freudianas não possa ser considerado como a revelação da incapacidade teórica da psicologia concreta {e já que a associação das duas é exigida, autor} tal como a concebemos, é preciso mostrar que, em meio a todas as noções e hipóteses que Freud foi levado a construir, há algumas que, mesmo estando no mesmo plano das outras, já pertencem à psicologia concreta (ibidem, pp. 174-175).

A última seção vai nesses tipos de formulações psicanalíticas, sobre identificação e complexo de Édipo.

Para mostrar a psicologia concreta em ação, devemos salientar o caráter verdadeiro de um certo número de novas noções que Freud foi levado a introduzir em consequência da análise dos sonhos e das neuroses, e que desempenham um papel preponderante nas explicações técnicas. Consideraremos, essencialmente, duas: a identificação e o complexo de Édipo (ibidem, p. 175).

Em nota Politzer está dizendo que os modelos da psicanálise introduzem noções concretas.

Não se trata de fornecer a lista de *todas* as noções e explicações concretas que se encontram em Freud, mas exemplos, ou melhor *modelos* capazes de mostrar que noções e explicações concretas existem efetivamente na psicanálise. Eis por que não falamos da “transferência”, nem da “introjeção”, nem do “complexo de inferioridade” de Adler, etc. (ibidem).

Dos dois modelos, o autor começa com a identificação.

A identificação consiste no fato de que “o eu absorve, por assim dizer, as propriedades do objeto” (*Psychologie Collective et Analyse du Moi*, tradução francesa, p. 60). Uma criança “que teve a infelicidade de perder um gatinho declara de repente que ele mesmo era esse gatinho, pôs-se a engatinhar e não quis mais comer na mesa etc.” (*ibid.*, p. 63) (ibidem).

Ao contrário da identificação, o conceito da psicologia clássica de imitação é formalista. O juízo é um pouco longo no parágrafo abaixo:

Não se deve confundir a identificação freudiana com a imitação da psicologia clássica, “a passagem imediata de uma percepção, na maioria das vezes visuais, para um movimento que reproduz a causa da percepção”. Embora se possa discutir a nossa definição para substituir os termos “estáticos” por termos “dinâmicos”, o que está claro é que semelhante definição que faz abstração do sentido do ato em questão é inteiramente formal: só se considera o mecanismo geral do ato. O fato de esse mecanismo estar descrito em termos de elementos ou em termos de atitudes não muda nada no seu caráter formal. Além do mais, o sujeito é eliminado não só porque, na maioria dos casos, será feito da imitação um pequeno drama em terceira pessoa cujos atores são os elementos, mas porque, levando em conta o formalismo, não há proposta de considerar a imitação como sendo, no seu próprio teor, algo da vida do indivíduo particular. Longe de orientar-nos para essa vida, a

imitação nos afasta dela: aparece como uma função geral, como o hábito, por exemplo, ou a memória, e tudo o que a psicologia clássica pode fazer é procurar-lhe o mecanismo geral, descrever-lhe o desenvolvimento geral, enfim, estudá-lo em si (ibidem).

A exigência é de novo a de dar conta do conteúdo do ato, ou seja, a significação. O processo de identificação se refere à totalidade de um comportamento.

*A identificação* é, pelo contrário, essencialmente um ato que tem *sentido*: trata-se, para o sujeito, de *ser* outro ou algo outro que ele mesmo, trata-se de conformar-se com um modelo adotando-lhe, por assim dizer, toda a dialética (ibidem, p. 176).

Freud tem a visão que se sabe da homossexualidade, ele a associa a um problema de identificação e do complexo de Édipo. Muitos outros casos (todos) derivariam daí. Politzer comenta concordando, mas dando progresso:

Nessas condições, longe de ficar de fora, o sujeito está implicado integralmente na identificação que passa a ser, não só parte efetiva da sua vida, mas a chave de toda uma série de atitudes que só se compreendem por meio dela. Daí, a identificação nos traz sempre de volta à vida do indivíduo particular, pois é só esta que pode permitir a reconstituição da sua *significação*. A identificação é, portanto, uma noção concreta: é talhada no próprio drama humano; por outros termos, é um *segmento da vida do indivíduo particular* (ibidem).

A disputa pela mãe gera o complexo, um “esquema dramático”, um “comportamento humano”. O que importa a Politzer é que esses conceitos vão além do realismo, e se conformam com a sua categoria de drama. “A realidade à qual se relacionam só é a do drama humano, a da *significação* que faz de um *conjunto de movimentos* uma *cena humana*” (ibidem, p. 177). Como ele já havia dito de várias maneiras e diz de novo:

Nem a identificação nem o complexo de Édipo se assentam na consideração de um conjunto de estados internos ou de mecanismos psicofisiológicos, tampouco são “atitudes mentais”, pois representam *procedimentos integrais* e exprimem a forma humana de uma cena, nada mais. Enfim, essas noções só têm valor no plano das ações dramáticas do homem e são incompatíveis com o realismo da “*sexta essência*” (ibidem).

Elas são “primitivas” e não permitem a psicologia experimental com seus mecanismos sensorio-motores. Dão a chave das atitudes e do destino, mesmo considerada nos casos de psiconeuroses e da análise dos sonhos, como esquemas dramáticos. São noções

explicativas do amor, sem serem impessoais, são dadas em relação a uma primeira pessoa que as integra. Ainda tem do “elementar” e do “formal”, mas constituíram avanço.

Mas essa dualidade é muito mais evoluída que aquela que constatamos ao analisar a teoria do inconsciente [Politzer é contrário à tese do inconsciente, vimos acima, autor]. Com efeito, aí, a atitude fundamental que desvenda a inspiração da psicologia concreta ainda está inteiramente recoberta pela forma técnica produzida exclusivamente pelo abstrato. Aqui, pelo contrário, trata-se de noções que são concretas *em sua própria forma técnica* e sobre as quais vem enxertar-se a atitude abstrata, apesar do fato de, aliás, serem utilizadas da maneira que lhes convém [questão sobre a utilização das noções por Freud, avanço politzeriano crítico, autor]. Mas essas noções não têm mais poder sobre esta e, embora, estejam misturadas indistintamente na própria exposição, a atitude abstrata por um lado [sic.] cristalizam-se, por assim dizer, separadamente. Pois, na verdade, não é necessária muito perspicácia para ver que a análise elementar aplicada a noções como a identificação e o complexo de Édipo desprende-se por si mesma dessas noções e que são elas e a maneira como elas nos permitem a análise do drama que retêm a atenção (ibidem, pp. 178-179).

Antes de chegar às suas vinte e seis conclusões, Politzer conclui o último capítulo deste:

Sejam essas noções definitivas ou não, que tenham exatamente a importância que Freud lhes atribui, isso não tem importância alguma, do ponto de vista da própria vitalidade da psicologia concreta. O essencial é que podem mostrar-nos que a psicologia concreta não só é capaz de formular exigências que não pode cumprir e conceber um método de que é a primeira a não poder aplicar, mas que é apta a analisar, conforme suas próprias exigências, o drama humano do qual faz o domínio por excelência da psicologia. [#] Essas noções e a maneira como Freud as utiliza em suas explicações mostram que uma psicologia que só se ocupa do drama humano, que só faz intervir em suas explicações noções que, mesmo “elementares”, representam atos humanos, e que, numa palavra, *nunca deixa de lado esse plano, nem na investigação dos fatos, nem na sua elaboração teórica*, uma psicologia assim é perfeitamente viável, pois já está viva. Resolvida a questão de princípio, todo o restante não passa de questão técnica (ibidem).

A questão de princípio junto da questão técnica daria a totalidade do estudo politzeriano, vejamos as conclusões desses materiais preparatórios.

As conclusões são numeradas, “As virtudes da psicologia concreta e os problemas que suscita”; nelas encontramos um caráter parcial, mesmo que definições mais claras das questões antinômicas que vimos acima. A primeira conclusão diz respeito ao que sempre vimos acima.



1. – Estudamos a psicanálise na *Traumdeutung* a fim de extrair desse estudo um ensinamento para a psicologia. Encontramos no freudismo uma nova inspiração, contrária à da psicologia clássica, e mostramos que a verdadeira oposição entre a psicanálise e a psicologia oficial está em duas formas irreduzíveis da psicologia: a psicologia abstrata e a psicologia concreta. Aprofundando a maneira como Freud vê os problemas e concebe seu método, chegamos a destacar as principais características da psicologia concreta. Uma vez de posse das suas exigências, pudemos descobrir os procedimentos fundamentais da psicologia clássica, como o *realismo*, o *formalismo* e a *abstração* (ibidem, p. 181).

A instrumentalização da *Traumdeutung* teve esse sentido de ver o que é constitutivo da psicologia clássica, assim como de apresentar alguns princípios. Na segunda conclusão, diz Politzer que a psicologia concreta sai da psicanálise, a despeito da sua hipótese do inconsciente.

2. – Os esclarecimentos a que pudemos chegar, com a ajuda da psicanálise, sobre as exigências da psicologia concreta revelaram-se instrumentos de crítica eficaz no exame da psicologia abstrata. Acontece, todavia, que a psicologia concreta, oriunda da psicanálise, deve começar por virar-se contra a abstrata e servir de princípio a uma crítica interna: tivemos de constatar em Freud, sobretudo no momento da elaboração teórica dos fatos, aberto retorno à abstração. Esse retorno está muito claro e estabelecemos a sua existência não só pelas nossas observações a respeito das noções que Freud introduziu na *Traumdeutung*, mas sobretudo mostrando que só os procedimentos clássicos permitem dar um sentido à hipótese do inconsciente. Reencontramos, assim, mesmo no interior da psicanálise, a oposição entre a psicologia concreta e a psicologia abstrata (ibidem).

A anunciação da vitalidade da psicanálise está no desenvolvimento dialético até o concreto em psicologia, pois nela já há noções e explicações concretas, esta é a terceira conclusão.

3. – Para que a constatação dessa dualidade não se volte contra o nosso empreendimento, mostramos não só que os “erros freudianos” representam uma etapa necessária no desenvolvimento da psicologia concreta, mas que a psicologia concreta, da forma como resulta da psicanálise, pode fazer muito mais que conceber um ideal científico e formular exigências, sendo que ela já é atualmente viva, porque existe na própria psicanálise certo número de noções e de explicações que, estando integralmente conforme às exigências da psicologia concreta, provam por isso mesmo sua vitalidade (ibidem, pp. 181-182).

A quarta conclusão se refere à reforma do entendimento que a psicologia concreta implica, pois ela tem um objeto positivo agora, não somente exigências metodológicas modernizadas e aspirações idealizadas. Vê-se no que consiste o criticismo do título da obra.

4. – Ao longo do estudo, expressamos nossa posição quanto a psicologia concreta, tal como a concebemos, ser chamada a realizar o sonho já antigo de uma psicologia positiva, pois só ela cumpre essa reforma radical do entendimento que a atitude verdadeiramente científica implica e da qual os psicólogos clássicos quiseram fazer economia, substituindo-lhe uma imitação puramente exterior dos métodos científicos.

Essa “reforma do entendimento” consiste, ao formular as exigências da psicologia científica, em ir até o fim, sem reservas e sem piedade. Pois não basta formular exigências. Exigências às quais nenhuma realidade corresponda nada representam, e é só mais tarde, uma vez realizadas, que quem as formulou adquire o mérito de ter sonhado com a verdade. Os psicólogos clássicos confundem a cada instante as exigências e sua realização. Ora, sua psicologia nunca conseguiu cumprir as exigências de uma psicologia positiva tais como formuladas por ocasião do nascimento da psicologia moderna. Eis por que a psicologia positiva só existe na psicologia oficial de hoje como um sonho (ibidem, p. 182).

A psicologia concreta atende às condições de existência de uma psicologia positiva – tem sentido porque existe uma realização que ela leva ou levará a cabo, definindo um novo sentido do que é “psicológico”; essa é a quinta conclusão.

5. – Para demonstrar esse ponto bastaria uma alusão aos nossos desenvolvimentos anteriores, pelos quais estabelecemos que os procedimentos da psicologia clássica não podem ter sentido *psicológico* nenhum. Como poderíamos qualificar de ciência psicológica um conjunto teórico ao qual nenhuma realidade psicológica corresponde? Essa demonstração será excelente quando se perceber a verdade da psicologia concreta. Por enquanto, como ainda estamos longe disso, pode-se tachá-la de puramente formal: por entendermos por psicologia o contrário da psicologia clássica, é natural que os procedimentos desta não possam ter sentido “psicológico” algum. Eis por que é preciso mostrar outra coisa: cabe mostrar que a psicologia concreta é a primeira psicologia positiva, porque conseguiu resolver o problema posto, e apesar do número e da divergência das tentativas, mas nunca resolvido pela psicologia clássica: *atender às condições de existência de uma psicologia positiva* (ibidem).

Ocorre desse modo que a formalidade da psicologia concreta está de acordo com um objeto positivo, *a posteriori*. A sexta conclusão enuncia os critérios e conclui sobre o ponto fundamental posto pela *Crítica*.

6. – Essas condições de existências são três:

- 1) *a psicologia deve ser uma ciência a posteriori, quer dizer, o estudo adequado de um grupo de fatos;*
- 2) *deve ser original, isto é, estudar fatos irreduzíveis aos objetos das outras ciências;*
- 3) *deve ser objetiva, em outros termos deve definir o fato e o método psicológicos, de tal forma que sejam, de direito, universalmente acessíveis e verificáveis.*

Ora, basta lançar um olhar sobre a história da psicologia nos cinquenta últimos anos e lembrar-se das críticas com que as tendências antagônicas se autodestruíram para ver imediatamente que nunca se enunciou um programa psicológico capaz de atender a essas três condições ao mesmo tempo. Muito pelo contrário, tem-se procurado, geralmente, resolver o problema sacrificando a segunda condição ou a terceira. A demonstração precisa desse ponto não passaria de um jogo de erudição. Sabe-se que as psicologias introspeccionistas sacrificaram a terceira condição e as objetivistas, a segunda, isto é, na medida em que uns conseguiam salvaguardar o caráter puramente psicológico do objeto da psicologia, retiravam-lhe toda realidade científica; enquanto os outros só conseguiam pôr na base da psicologia fatos reais, sacrificando a *própria* psicologia.

Dessa maneira, chega-se a psicologias que, não possuindo senão a metade da sua essência, são incapazes de atender à primeira condição: não podem estabelecer-se *a posteriori*, pois são obrigadas a substituir por *mitos*, como fazem os adeptos da psicologia fisiológica, essa *ciência* com que sonham sem poder realizá-la. Por isso mesmo as psicologias em foco devem revelar-se, revezando-se, insuficientes, mas, como a impossibilidade de atender ao mesmo tempo as duas condições em questão continuam [sic.] persistindo, procura-se resolver o problema inventando ou introspecções ou objetividades inéditas. Eis por que a psicologia mostra essa oscilação desesperadora entre a introspecção e a objetividade que caracteriza sua história há cinquenta anos (ibidem, pp. 182-183).

Isso foi tratado em nossa Introdução da tese, não se estabelecem psicologias *a priori* – a sétima conclusão associa essa incapacidade de atender aos critérios da psicologia (que as psicologias subentendiam, bem entendido...) ao apego à tese psicológica realista clássica, mesmo no caso em que se nega a tese fundamental do realismo psicológico – ou da substância-alma

7. – A explicação dessa incapacidade fundamental encontra-se na influência do realismo psicológico. Para a psicologia introspeccionista clássica, diretamente oriunda do realismo, o fato psicológico é um *dado simples, relacionado a uma realidade perceptível chamada psíquico*. O

*próprio* dos fatos psicológicos é dado pela participação dessa realidade que constitui um mundo ou uma vida no mesmo sentido que a natureza, mas que goza de propriedades opostas [Tese escolástica clássica, autor]. Os psicólogos objetivistas, quando protestaram contra o próprio realismo psicológico, só procuraram libertar-se da forma técnica do realismo, não da atitude fundamental que a gera: procuraram, eles também, definir o fato psicológico como um *dado simples relacionado a uma realidade perceptível* e, até aceitando a alternativa clássica do espírito e da matéria, eles encontraram-se diante da exigência de *procurar o fato psicológico nos dados da percepção externa* (ibidem, p. 183).

Então a questão conclusiva da oitava proposição é sobre as teorias objetivistas – sendo que somente o behaviorismo foi capaz de apresentar algo novo, que não esteja cativo dessa propriedade psíquica real que é a alma ou o espírito, e mesmo de sua “forma técnica”. A oitava proposição tem que ser apresentada em cada um dos seus parágrafos, por seu tamanho.

8. – É preciso acrescentar que os primeiros psicólogos a preconizar a psicologia objetiva nem conseguiram eliminar a forma técnica do realismo. Acreditaram ser suficiente estabelecer uma relação de correspondência qualquer entre os fatos psicológicos e os fatos exteriores para que o problema da objetividade fosse resolvido. Não perceberam que uma tentativa desse gênero só podia ser uma vasta *ignoratio elenchi* e uma *petição de princípio*. *Ignoratio elenchi*, porque não se trata de saber qual é a *face objetiva dos fatos da psicologia clássica*, mas, sim, qual o resultado que *o estudo objetivo do psíquico em si* pode propiciar; e *petição de princípio* porque, antes de procurar estudar a face objetiva dos fatos psicológicos no sentido clássico da palavra, trata-se de saber se o estudo objetivo dos fatos psicológicos não desembocará num resultado totalmente outro. [A segunda tese é a da psicologia concreta, autor]. Ao procurar estudar os fatos psicológicos “de fora”, os psicólogos em questão aceitaram *tais e quais* os dados da psicologia clássica, enquanto a psicologia nova devia voltar a examiná-los (ibidem, pp. 183-184).

A única tentativa objetivista com a qual concorda Politzer na *Crítica* é a do behaviorismo.

De fato, houve apenas uma tentativa sincera de psicologia objetiva: o behaviorismo, tal como resulta das ideias fundamentais de Watson. Foi preciso cinquenta anos e os sucessivos fracassos de Wundt, Bechtherev e outros, assim como a revelação do caráter mitológico da psicologia fisiológica logo que extrapola a fisiologia das sensações, para que do estudo do comportamento animal surgisse, enfim, uma concepção positiva no sentido rigoroso do termo (ibidem, p. 183).

É por que leva ao extremo a perspectiva objetivista que Watson pôde trazer algo novo.

O grande mérito de Watson, o dissemos desde o início, é ter compreendido que o ideal da psicologia, ciência da natureza, implica uma renúncia absoluta e sem condições à vida interior. Até aí, as psicologias só eram objetivas nos prefácios e tinham o hábito de reintroduzir no texto, com mais ou menos ingenuidade, as noções introspectivas. Watson compreendeu que a atitude sinceramente científica exigia que fizesse tábula rasa de tudo que é introspecção e espiritualidade, conseguindo o que tinha passado despercebido aos maiores campeões da psicologia objetiva: *pensar até o fim a exigência da objetividade em psicologia*. Dessa mesma maneira o behaviorismo traz uma revelação de valor definitiva, a saber, que seus predecessores em psicologia objetiva, Wundt, Bechetherev [sic.] e outros, são comparáveis a peripatéticos que querem pesar o diáfano e estudar pela estroboscopia a passagem do poder ao ato (ibidem).

Mas há uma perda de objetividade assim que a tese é ameaçada pela sua radicalização, apesar da sua boa concepção teórica.

Mesmo conseguindo apresentar uma concepção da psicologia conforme o ideal da objetividade, a tentativa de Watson é marcada pela mesma insuficiência das anteriores: salva a objetividade, mas perde a psicologia. A prova é que apenas Watson começou a tirar as consequências da sua descoberta, na qual logo os psicólogos americanos puseram-se a procurar um “behaviorismo não fisiológico” (ibidem).

Então há um paradoxo no behaviorismo, entre a concepção da objetividade e o que de fato se mostra como objetividade – paradoxo dos mais interessantes a Politzer.

De fato, só o comportamento e seu mecanismo visto de fora podem interessar a um behaviorismo no sentido próprio da palavra. Mas, então, a psicologia é tão objetiva que se afoga, por assim dizer, na objetividade, e tudo que o behaviorismo poderia ensinar seria da ordem da mecânica animal. Aí está uma solução desesperada; o behaviorismo suprime o enigma do homem e, em seu lugar, precisamente por ter eliminado o que era específico do fato psicológico, só pode oferecer *promessas*. [#] Daí a incapacidade do behaviorismo enquanto psicologia e o problema do behaviorismo não fisiológico (ibidem, pp. 184-185).

A nona conclusão, então, é um complemento sobre o que foi dito acima nesta oitava.

9. – Aqui também a incapacidade é devida ao fato de, na própria posição do problema, ser a atitude motora do realismo clássico que atua. Compreendendo com precisão que a vida interior é incompatível com a objetividade, Watson passou, simplesmente,

para a percepção externa. Claro que, como veremos daqui a pouco, sua proposta objetiva é menos simplista que a dos seus predecessores, mas resta que também aceitou a alternativa “dentro ou fora”, a diferença toda residindo no fato de que o “fora” está, desta vez, mais biológico que fisiológico (ibidem, p. 185).

A décima conclusão mostra o que Politzer pensou até aí do dualismo clássico filosófico-psicológico, que impede a ciência – a ciência se tornou algo de psicólogos médios, pois a antinomia do dentro e do fora não se resolveu; os psicólogos creem que o dado psicológico é dado da percepção. Onde está a originalidade enquanto ciência nesse caso?

10. – O que impede a psicologia de tornar-se ciência positiva é que, não podendo satisfazer senão parcialmente às suas condições de existência, está fechada na antítese da objetividade e da subjetividade. Para escapar, mais que sair do ecletismo vulgar que caracteriza hoje o psicólogo médio, precisa de uma *síntese* no sentido próprio do termo. Se a psicologia clássica é incapaz de realizar essa síntese, é porque acredita que o fato psicológico deve ser um *dado perceptivo*. Só se pode, então, escolher entre a alternativa clássica da percepção interna ou da percepção externa ou ainda recorrer às duas ao mesmo tempo, o que, manifestamente, implica a ignorância do assunto.

Para superar a antítese clássica, teria sido necessário renunciar a ver o fato psicológico numa *percepção* qualquer e consentir em lançar na base da ciência psicológica um *ato de conhecimento numa estrutura mais elevada que a simples percepção*. Era o único meio de atender, concomitantemente, às condições de originalidade e de objetividade, isto é, encontrar um campo original e objetivo, sem que essa originalidade fosse a de uma “matéria” nova e sem que essa objetividade fosse a da matéria física, enfim, escapar da alternativa do “dentro” e do “fora” (ibidem).

A décima primeira conclusão se refere a teoria do gesto: o gesto esclarecido pelo relato é o *drama*, além da fisiologia, aquém da introspecção. Eis a realização da síntese sonhada, isso só pôde ocorrer porque se compreende *o sentido*.

11. – Por ter abandonado o realismo com a atitude fundamental que ele implica, a psicologia concreta encontrou no *drama humano* um grupo de fatos que atendem às condições que acabamos de enunciar; apresenta-se por isso mesmo como *uma verdadeira síntese da psicologia subjetiva e da psicologia objetiva*.

Ao escolher o *drama* como campo de estudo, não é mais uma *percepção qualquer* que é o ato constitutivo da ciência psicológica. Não é a percepção *externa*, porque seus dados *não são ainda* fatos psicológicos, e não é a percepção *interna*, porque seus dados *não são mais* fatos psicológicos.

Com efeito, um gesto que faço é uma fato psicológico, porque é um segmento do drama que representa a minha vida. A maneira como se insere nesse drama é dado ao psicólogo pelo relato que posso fazer a

respeito desse gesto. Mas *é o gesto esclarecido pelo relato* que é o fato psicológico, e não o gesto à parte nem o conteúdo realizado do relato. Certo, o gesto tem um mecanismo fisiológico, mas esse mecanismo nada tem de humano ainda; portanto, não pode interessar ao psicólogo, ainda não é psicológico. Por outro lado, o conteúdo do relato que posso fazer a respeito do meu gesto implica, visto através da psicologia clássica, descrições estáticas ou dinâmicas, mas essas descrições não me interessam tampouco. Implicam o abandono do *sentido* em proveito do formalismo e dos outros procedimentos que temos descrito; e se a consideração do mecanismo puramente fisiológico do meu gesto é *aquém* do ponto de vista psicológico, as descrições introspectivas ficam além: *o ponto de vista do psicólogo é o que coincide com o drama* (ibidem, pp. 185-186).

Se há dúvidas sobre a “construção” individual, anterior mesmo à do ato psicanalítico, é bem com a noção de “comportamento” que Politzer encontrou sua síntese – duplicado em “percepção-autocompreensão”, visto que o gesto comprime a significação junto dele.

12. – De modo geral, a percepção externa só pode fornecer o arcabouço material do drama e, mesmo assim, é preciso que o dado exterior seja definido à maneira de Watson, isto é, pelo comportamento. Ora, o fato psicológico é o *comportamento simples*, mas o *comportamento humano*, isto é, o *comportamento enquanto relacionado, por um lado, aos acontecimentos dentro dos quais se desenvolve a vida humana e, por outro lado, relacionado ao indivíduo, enquanto sujeito desta vida*. Enfim, o fato psicológico é o comportamento com *um sentido humano*. Mas para constituir esse sentido, precisa-se de dados fornecidos pelo sujeito e que chegam a nós por intermédio do relato: o comportamento simplesmente motor só se torna fato psicológico depois de ter sido esclarecido pelo relato. {Obviamente quando não há má fé, e não perdendo nada em ambiguidade ou exatidão, autor. }

De tal forma que a constatação do comportamento humano resulta, para o psicólogo, não de uma simples *percepção*, mas da percepção complicada de uma *compreensão*, conseqüentemente, o fato psicológico não é um dado *simples*: enquanto objeto de conhecimento, é essencialmente *construído* {pelo sujeito paciente, pelo psicólogo, autor} (ibidem, p. 186).

Apesar de o indivíduo estar totalmente implicado na construção, a construção não autoriza a vida interior, mesmo que uma “face interna” revele algo dele, mas ela é do comportamento, é o drama, “que se desenrola diante de nós” – além do drama somente há abstração. Segue-se esta conclusão bem importante:

13. – Mas não se pode dizer que o “sentido do drama” seja dado apenas pela *experiência interna* que o sujeito tenha dos seus comportamentos e que, conseqüentemente, se podemos ultrapassar a simples percepção exterior do comportamento motor para alcançar o comportamento humano, é porque, por assim dizer, do outro lado, *a face interna do*

*comportamento nos é revelada.* É óbvio que se faz aí alusão ao relato que o indivíduo pode dar a respeito do seu comportamento. Ora, o relato em questão é essencialmente um relato *significativo*, e a psicologia só se ocupa dele na medida em que esclarece o drama. Para ver no relato algo além dos materiais destinados a esclarecer o drama, seria preciso cumprir a abstração, realizar o sentido e estudar do ponto de vista formal o sentido assim realizado. Ora, o que caracteriza a psicologia concreta é que não executa esses procedimentos: não deixa o plano do drama e considera o relato como simples contexto que não nos faz penetrar na vida interior, mas que nos faz compreender um drama que se desenrola diante de nós. Enfim, o fato psicológico não pode resultar, tampouco, da *percepção interna*, pois esta já implica o abandono do ponto de vista propriamente psicológico, e isso é o menos que se possa dizer, sendo que ao final da análise revela-se como uma pura ilusão (ibidem, pp. 186-187).

A conclusão sobre a associação do fato psicológico, sentido, vida dramática e o “lugar” deles, se faz na décima quarta conclusão; portanto, vida fisiológica e vida dramática, pois não são a mesma coisa, implicam considerar a originalidade do drama; lá mesmo onde é fisiológico inclusive, ele é individual:

14. – Não sendo o fato psicológico um dado perceptivo, mas o resultado de uma construção, é fácil mostrar que é original e propriamente psicológico sem ser interior, e que é objetivo sem ser da matéria ou do movimento.

O drama é *original*. De fato, ele nada tem a ver com a matéria ou o movimento puros e simples. A extensão, o movimento e mesmo a energia, com todos os seus estados e todos os seus processos, não são suficientes para constituir o drama. Pois o drama implica *o homem* tomado em sua totalidade e considerado como o centro de um certo número de acontecimentos que, por relacionar-se a uma primeira pessoa, têm sentido.

É o *sentido* relacionado a uma primeira pessoa que distingue radicalmente o fato psicológico de todos os fatos da natureza. Enfim, *a originalidade do fato psicológico é dada pela própria existência de um plano propriamente humano e da vida dramática do indivíduo que nele se desenrola.*

Mas o drama não é nada “interior”. Na medida em que requer um *lugar*, o drama desenrola-se no espaço como o movimento ordinário e como, em geral, todos os fenômenos da natureza. Pois o lugar em que estou atualmente não é simplesmente o lugar da minha vida fisiológica e da minha vida biológica, é também o lugar da minha vida dramática e, mais ainda, as ações, os crimes, as loucuras têm lugar no espaço, assim como a respiração e as secreções internas.

Sob outro aspecto, é verdade também que o espaço só pode conter *o arcabouço* do drama {a *mise en scène*, *autor*}: o elemento propriamente dramático deixou de ser espacial. Mas tampouco é *interior*, pois nada mais é que a *significação*. Ora, esta não tem e não pode ter assento em lugar: não é interior, nem exterior; ela está além, ou melhor, fora dessas possibilidades, sem que isso comprometa de maneira alguma a sua realidade (ibidem, p. 187).



O drama é “exterior” no sentido lógico... como Politzer conclui. Eis aí o sentido lógico categorial que atribuímos às suas principais teses:

15. – Se o drama não é exterior e nem interior, no sentido espacial do termo, é todavia “exterior” no sentido lógico. Pois é de fora que o psicólogo aborda o drama e que procura compreender-lhe o sentido e o mecanismo; o drama apresenta-se diante dele como qualquer realidade; deve explorá-lo como se explora a natureza. Sob esse aspecto, o fato psicológico é *objetivo*, embora essa objetividade não seja a da percepção exterior. Com efeito, se o fato psicológico é objetivo, não é por ter extensão ou por ser mensurável, mas porque, no plano do realismo empírico da ciência, é exterior ao ato de conhecimento que o aborda; sob este ponto de vista é-lhe, até, transcendente; tem sua dialética própria e só pode ser conhecido de modo mediato pela ajuda dos dados do relato. Em outros termos, o fato psicológico é objetivo, não por confundir-se com o objeto das ciências da natureza e ser o que ele é, mas porque se *comporta* da mesma maneira diante do conhecimento.

Por isso mesmo, os dados da psicologia concreta, sem serem experimentais no sentido vulgar da palavra, são, de direito, universalmente acessíveis e verificáveis. Qualquer um pode empreender, com ajuda do método do relato, a descrição e a análise do drama (ibidem, p. 188).

Essa acessibilidade universal é devida, como vimos no primeiro capítulo, a capacidade técnica dramática do homem; é a essa tradição que Politzer se vincula. A décima sexta conclusão afirma também a resolução da antinomia que dissemos ser objeto de Politzer mais geralmente, entre subjetivismo e objetivismo – que reproduzia uma dimensão de problemas a que sempre sonharam os filósofos resolver.

16. – É com razão que afirmamos que a psicologia concreta representa a verdadeira síntese entre a psicologia objetiva e a psicologia subjetiva. Dá razão àquela que não quis uma psicologia que não fosse objetiva e à outra por ter optado pela conservação do caráter próprio da psicologia, mas condena as duas por terem sacrificado tudo ao que só representa *uma* das condições de existência da psicologia positiva. Realiza, ao mesmo tempo, o que nenhuma delas pôde fazer: *uma psicologia objetiva, ao mesmo tempo que propriamente psicológica*.

A realidade do fato psicológico tal como definido pela psicologia concreta está livre de qualquer auréola metafísica. Sua afirmação não implica a existência de uma nova essência no sentido realista do termo, mas apenas a de um grupo de fatos que não levam, de forma alguma, à antítese clássica do espírito e da matéria: a psicologia não conhece nem um nem outro, só conhece o drama. Os fatos psicológicos levam-nos à presença de um mundo novo, mas um mundo de *conhecimentos*, não um mundo de *entidades* e de *processos sui generis*; a psicologia não nos libera o acesso a uma realidade que possa ser oposta ou justaposta

à natureza. Em resumo, *a psicologia concreta não conhece a matéria psíquica* e, o que é infinitamente mais importante, não se contenta com a negação puramente formal da tese, mas elimina todos os procedimentos que a geram ou que dela derivam. *Por isso mesmo, a psicologia deixa de ser a ciência da vida interior* (ibidem).

A especificação da novidade que a psicologia concreta traz é que, mais do que síntese das tendências clássicas, ela é inteiramente nova por partir da tese de que não há vida interior; veja-se a décima sétima das conclusões:

17. – O fato de a psicologia concreta ser uma síntese entre a psicologia objetiva e a psicologia subjetiva é uma constatação importante quando se trata de mostrar com precisão sua orientação entre as tendências da psicologia contemporânea. Mas isso é apenas uma virtude clássica. A constatação – que é muito mais importante, por não interessar só as condições do seu nascimento mas a maneira como, uma vez nascida, deve orientar-se – é que a psicologia concreta é uma psicologia sem vida interior. Eis a virtude verdadeiramente fundamental da psicologia concreta; pois esta é essencialmente uma psicologia que renuncia a todos os procedimentos pelos quais o drama humano pode ser transformado em “vida interior”. É a isso que deve sua atual fecundidade; e todo seu futuro depende da consequência e do vigor com o qual poderá manter-se nesta via. Pois não é difícil distinguir o comportamento humano do comportamento simplesmente fisiológico ou biológico. O que é infinitamente difícil, e o será até o desaparecimento desta geração criada na ideologia da psicologia abstrata, é não confundir o drama com a vida interior, ou melhor, não responder a todas as perguntas que o drama faz e que levam necessariamente à vida interior (ibidem, p. 189).

Foi até aqui que a psicologia chegou, se fizermos a análise histórica? Este será o tema de nossa conclusão. Por enquanto, continuemos com as conclusões da *Crítica* (no seu momento histórico). As especificações do “sentido do drama” remontam às teses sobre o *relato* que vimos acima, em detrimento de noções clássicas sobre faculdades humanas e de qualquer fenomenologia delas.

18. – Para conhecer o sentido do drama é preciso recorrer ao relato do sujeito. O conteúdo do relato, visto através da psicologia clássica, implica as célebres noções de imagens, percepção, memória, vontade, emoção etc., cuja procura é, mesmo para um psicólogo que concebe a necessidade da psicologia concreta, uma tentação perigosa. Fecho os olhos e vejo a praça da Concórdia com o Obelisco no meio. A tentação de descrever essa visão e fazer dela um objeto de pesquisa é irresistível. É a mesma tentação que surge em relação a todas as “implicações” do relato. Ora, é nesse momento que se deverá prestar atenção, pois trata-se de segurar-se na vertente dessas implicações.

Com efeito, quaisquer que sejam as questões que se levantem a respeito do sujeito do relato, o psicólogo deve começar por interessar-se apenas pelo *conteúdo*, isto é, pela significação. A significação dos comportamentos humanos só pode ser conhecida porque o homem expressa-se pela palavra, ou, se preferir, porque pensa. Todavia, o que interessa ao psicólogo não é o pensamento em si, não é o pensamento que ele deve procurar captar através das suas encarnações: para efetuar sua pesquisa, não deve fazer abstração da *significação*, pois é ela que importa para a psicologia (ibidem).

A superação da metapsicologia vai passar por essa compreensão do drama, sem dúvida. Pois deve-se interditar toda metapsicologia – tudo aparecerá numa nova luz e os hábitos arraigados serão superados principalmente para a próxima geração de psicólogos, desde que a crítica se faça do modo como Politzer está concebendo, ou seja, de maneira radical, tal como foi com a história da física. Ver bem como a teoria do gesto se configura junto à da significação. Esse esquema quebra a metapsicologia além da simples crítica da alma-substância... Politzer afinal está vencendo num segundo momento, qual seja, no momento da crítica da vida interior – são falsos os problemas desta psicologia da vida interior, ou introspeccionista ou objetivista ou fenomenista, podem ser sacrificados. Fazem parte da mesma “ilusão transcendental”. Além disso, apenas há o conteúdo; a memória, por exemplo, não interessa, senão a lembrança que esclarece o drama, a abstração é secundária no caso em que se considera o fato psicológico. Há esperança de superação nesse sentido indicado.

19. – Portanto, de modo geral, as formas do pensamento, os estados de consciência, enfim, o mundo em que atua a psicologia introspectiva constitui um domínio situado além do drama. É preciso que a psicologia desconfie dele. O domínio em questão, precisamente por estar além do drama, constitui, *em relação à psicologia concreta*, uma *metapsicologia* em que o psicólogo, no sentido positivo do termo, não deve deixar-se levar.

Eis um gesto que faço. Compreendo facilmente que seu mecanismo fisiológico nada tem a ver com a psicologia. Mas, enquanto faço esse gesto, tenho pensamentos que constituem como que o forro espiritual desse gesto, e grande é a tentação de mergulhar no estudo “desinteressado” do “forro”. Será preciso compreender, então, que sou *psicólogo*, e não *metapsicólogo*. Os pensamentos, *em si mesmos*, não podem interessar-me. Em contrapartida, posso fazer, a respeito desse gesto, um *relato* que me dá o sentido do gesto, seu teor humano e individual: eis o que interessa ao psicólogo.

A primeira obrigação do psicólogo concreto é a aquisição da moderação em relação à *metapsicologia*. Ora, o ponto de vista da psicologia introspectiva é tão fundo em nós que chegamos a duvidar da legitimidade do esforço necessário para ultrapassá-lo e resistir-lhe. É preciso saber duas coisas. A primeira é que as ciências que são

consideradas positivas hoje só puderam chegar a isso sacrificando um certo número de grandes evidências. Assim é que a física moderna foi obrigada a ultrapassar as evidências da visão aristotélica do mundo, e é graças a ensaios que duraram séculos que o físico pôde habituar-se à visão quantitativa da natureza. O mesmo se dá em psicologia. A vitória sobre a metapsicologia da alma-substância não representava nada, ou, se preferir, era apenas um começo. O que é preciso é a vitória sobre a metapsicologia da vida interior.

Em segundo lugar, é preciso saber que, sacrificando as evidências em questão, só se sacrificam falsos problemas. Pois uma parte das evidências a serem sacrificadas revela-se – e procuramos demonstrá-lo ao longo do presente trabalho, assim como nos que se seguirem – como o efeito de uma “ilusão transcendental”. Claro, outras poderão ser retomadas, pois parecem ligadas a fatos reais. Assim é, por exemplo, que o “relato” implica a “memória” e parece-nos impossível não estudar esta. Mas é preciso saber que não é a *memória* que interessa ao psicólogo concreto, mas a *lembrança*, enquanto esclarece o drama, e este, por ser o objeto *primeiro* da psicologia – a memória em si só aparece como uma suposição longínqua. De qualquer maneira, é preciso adotar resolutamente a atitude da psicologia concreta com todas as suas consequências e abordar, só depois, certas partes da psicologia abstrata atual, cujo sacrifício aparece hoje como arbitrário. Só depois disso se poderá ver se os problemas em questão podem ou não ter uma significação concreta.

Em resumo, para a geração que assiste a um progresso científico, a vitória sobre as evidências clássicas parece impossível, e os que preconizam sua necessidade são sujeitos a recaídas esporádicas. É que a transformação das evidências opera-se pouco a pouco, mas seguramente ela se opera, e, para a geração seguinte, o problema quase não existe, e tudo aparece numa luz nova (ibidem, pp. 189-191).

A tarefa de aprofundamento que seguiria desta *Crítica dos fundamentos da psicologia* depende de alguns critérios desenvolvidos até aqui.

20. – O que esta pesquisa nos ensina a respeito da psicologia concreta só se refere à sua necessidade e à sua vitalidade, mas a ideia que fizemos dela até agora deve ser aprofundada. Esse aprofundamento não deve ser *a priori*, nem deixado ao acaso. Ele deve ser feito, por um lado, examinando, com a ajuda desse fio condutor que constitui nossa concepção atual da psicologia concreta, aquelas tendências da psicologia contemporânea que denotam para uma orientação concreta; e, por outro lado, adotando o plano que nos é dado pelos problemas decorrentes da psicologia concreta, tal como encaramos até aqui (ibidem, p. 191).

A orientação e os problemas da psicologia concreta se resolvem junto da resolução do que é o verdadeiro behaviorismo.

21. – A psicologia concreta orienta-nos, em primeiro lugar, para o behaviorismo. Na presente obra utilizamos correntemente o termo

“comportamento” e nos agradou totalmente. Mais ainda, vimos desde nossa introdução que atribuímos à tentativa de Watson uma importância capital. É que o behaviorismo deve a sua existência a uma inspiração concreta.

Esqueçamos o lado sensacional e o aspecto escandaloso do behaviorismo, isto é, a negação radical e verdadeiramente impiedosa da consciência, da introspecção e de todas as noções introspectivas, para nos deter nesta proposição fundamental: “O fato psicológico é o comportamento.” Se fizermos depois abstração da interpretação de Watson que se fecha inteiramente na concepção puramente fisiológica da dupla “estímulo/resposta”, achamos que o comportamento é realmente um segmento da vida do indivíduo particular.

De fato, afirmar que o fato psicológico é o comportamento é renunciar a reconstituir o homem pela combinação de um conjunto de conceitos de origem mais ou menos suspeita, como sensação, memória, vontade, caráter, etc., é afirmar a necessidade de partir do que é *verdadeiramente real*, pois o comportamento nada mais é que um *corte* no desenvolvimento contínuo da vida do homem. Em resumo, Watson também quer partir do *todo* e reconstituir o concreto com o concreto, e não com o auxílio do abstrato.

Não é isso uma interpretação arbitrária do watsonismo. Watson dá-se perfeitamente conta do caráter concreto da noção de *behavior*. Sabe-se o quanto insiste sobre a necessidade de considerar o organismo *as a whole* e de renunciar aos cortes tradicionais da psicologia e da fisiologia. Ora, considerar o homem *as a whole*, estudá-lo em suas evoluções concretas, isto é, nos seus comportamentos, aplicar esse ponto de vista sem fraquejar implica, qualquer que seja a interpretação final do termo *behavior*, uma reforma completa do objeto e das noções da psicologia clássica (ibidem, pp. 191-192).

Ainda que o caminho do behaviorismo seja promissor se cruzado com o caminho da psicanálise, o drama é muito mais complexo; mas há espaço na psicologia concreta para os seus procedimentos técnicos.

22. – É desta maneira que se justifica a aproximação inesperada que fazemos entre o behaviorismo e psicanálise. Os dois correspondem a uma revolta contra a abstração, que é o caráter fundamental da psicologia clássica: são duas tentativas para introduzir a análise concreta numa disciplina que só conhece até aí devaneios abstratos. Além da biologia e da psiquiatria, a psicanálise e o behaviorismo alcançam-se na aversão ao abstrato e no esforço para repartir aquilo que, no plano particular de cada um, lhes parece ser a vida concreta do homem.

Claro, o comportamento humano extrapola muito a noção watsoniana de *behavior*. Não só porque este ainda não é o drama, e só pode ser o arcabouço dele, mas porque a maneira como o drama é “estruturado” comporta todos os graus, indo de uma encenação inteiramente “realista” a uma relação tão afastada, que não tem interesse nenhum.

De todo modo, aí está um problema fundamental: aprofundar a noção de comportamento humano indica com precisão seu conteúdo e seus limites. Ora, isso não poderá ser feito senão estudando o

behaviorismo e suas diferentes formas do ponto de vista da psicologia concreta. Esse estudo mostrará em que medida o que não diz respeito imediatamente ao drama pode, todavia, ser estudado do ponto de vista da psicologia concreta. Pois há certamente na psicologia contemporânea, mesmo oficial, resultados que extrapolam o realismo e a abstração – ainda que seja só na psicologia aplicada. Mas, para reconhecê-los de maneira precisa, seria necessário retomar todo o conteúdo da psicologia atual e examiná-lo a partir de um novo prisma. É precisamente para essa pesquisa que o exame do que há de vivo e de morto no behaviorismo será de uma importância capital.

Essa pesquisa mostrará se é oportuno, e em que direção, constituir *uma psicologia geral*, ao mesmo tempo em que os quadros e as noções que a orientação concreta desta supõe (ibidem, pp. 192-193).

As noções essenciais de uma psicologia concreta seriam, caso fossem desenvolvidas, além da de comportamento, “significação” e “forma”, para se dar conta do que o drama implica como conceito psicológico.

23. – Da mesma maneira que as nossas análises nos levaram a utilizar a noção de comportamento, assim também a noção de *significação* e mesmo a de *forma* tiveram, em nossas demonstrações, um papel fundamental. É o drama que temos dado como objeto da psicologia concreta. Ora, o drama comporta essencialmente as noções de *significação* e a de *forma*. Por isso mesmo a nossa pesquisa orienta-se, por um lado, para a tentativa de Spranger e, por outro lado, para a *Gestalttheorie*, em geral. Aí também estamos diante de uma tendência cuja inspiração é nitidamente concreta, mesmo que seja só pela introdução do ponto de vista do sentido e pelo abandono da análise elementar.

Mas, *significação* e *forma*, tais como intervêm na psicologia concreta, não têm o mesmo sentido em Spranger e entre os adeptos da *Gestalttheorie* e, por outro lado, é preciso ir mais longe que o abandono puro e simples da análise elementar, pois é preciso que esse abandono seja, ao mesmo tempo, a renúncia à metapsicologia.

Em resumo, não aprofundamos aqui nem a ideia de *significação* nem a de *drama*, nem chegamos a determinar suas relações com precisão. Ora, são essas as noções fundamentais da psicologia concreta. Para precisá-las, será necessário estudar a *Gestalttheorie* (ibidem, p. 193).

A *Gestalttheorie* questiona principalmente a “análise elementar” – desde o início vimos, apesar de Politzer não apresentar o argumento explícito. Fica subentendido na análise do drama que o elementar nele mesmo tem pouco valor, só pode ocorrer a compreensão do psiquismo quando se considera o que é totalmente relacional do psiquismo.

24. – Esses estudos deverão trazer mais um resultado que, embora não interesse diretamente o futuro da psicologia concreta, interessa à crítica da própria psicologia clássica.

O estudo da psicanálise permitiu isolar um certo número de procedimentos fundamentais da psicologia clássica. Ora, a fim de que a crítica possa esclarecer tudo a respeito desta, é indispensável estabelecer a *lista completa* e a análise “total” dos seus procedimentos. Desse ponto de vista, mais uma vez, o estudo das duas tendências de que falamos há pouco é interessantíssimo. Pois, se cada uma delas participa, em certa medida, do concreto, este mostra-se sob outros aspectos, que não os da psicanálise. Podemos, portanto, descobrir procedimentos clássicos que o estudo da psicanálise não revelou ou aprofundar sob novo ponto de vista os procedimentos que já conhecemos. Essa expectativa é tanto mais legítima que a *Gestalttheorie*, por exemplo, está baseada na crítica desse procedimento clássico, que é a análise elementar. Tratar-se-á, então, de saber qual é o lugar exato desse procedimento na hierarquia dos procedimentos clássicos e se sua negação é suficiente para a constituição de uma psicologia verdadeiramente fecunda – o que nos dará, ao mesmo tempo, um instrumento crítico de primeira ordem para julgar certas tendências da *Gestalttheorie* (ibidem, pp. 193-194).

Realmente, esse era o momento de abordar a *Gestalttheorie*, e nós vimos no primeiro capítulo que os desdobramentos foram bem mais múltiplos, na *Revue de psychologie concrète*. A vigésima quinta conclusão contém os elementos vistos, mas em forma primigênia. Entretanto pode-se ver um grande avanço, pois a psicologia concreta é realmente mais do que o conhecimento prático do homem.

25. – Portanto, a presente pesquisa levanta problemas que só poderão ser resolvidos nos estudos posteriores que temos anunciado na introdução. Desde já, uma coisa está certa: com a psicologia concreta, a psicologia ingressa numa nova via: *o estudo do homem concreto*. Mas essa preocupação só é nova em relação aos psicólogos oficiais; na realidade, só representa a volta da psicologia para esse desejo que é a fonte primeira da confiança da qual a própria psicologia oficial viveu até agora. Esse desejo é o de conhecer o homem. Ao aceitar fazer desse desejo um programa científico, a psicologia concreta sistematiza a grande tradição concreta que alimentou sempre a literatura, a arte dramática e a ciência dos sábios, no sentido prático da palavra. Mas a psicologia concreta, ainda que tendo o mesmo objeto, oferece mais que o teatro e a literatura: oferece *a ciência*. E é assim que chegamos a uma psicologia que não é, como a psicologia clássica, *menos*, mas *mais* que os ensinamentos vulgares do homem (ibidem, p. 194).

Então morreu a psicologia formal, e a barragem feita pela Gestalt e a Psicanálise só pode dar outro resultado (o que exige a avaliação feita nas nossas conclusões da tese). A última conclusão é sobre isso e dá as últimas indicações – e quase todo material está contido na nossa tese de doutoramento.

26. – O desenvolvimento da psicologia reserva-nos, certamente, grandes surpresas, pois a história de uma ciência não se adivinha *a priori*. A psicanálise é um começo e é preciso, agora que se fez luz a respeito da sua essência verdadeira, continuar as pesquisas situando-se num novo ponto de vista. Por outro lado, o behaviorismo e a *Gestalttheorie* devem também reformar-se por completo; pode-se dizer que, do ponto de vista técnico, tudo resta por fazer. Os progressos técnicos influirão, certamente, na maneira de conceber os fundamentos. Mas o certo é que não há possibilidade de volta. A psicologia nunca poderá voltar ao realismo e à abstração: o problema está lançado num terreno completamente novo. Nunca poderá retornar à psicologia fisiológica, nem à introspectiva; dois obstáculos barram-lhe o caminho: o behaviorismo e a psicanálise. Numa palavra, e qualquer que seja a imprecisão das nossas fórmulas técnicas e a ressonância desagradável das fórmulas desse gênero: a metapsicologia morreu, começa a história da psicologia (ibidem).

Morte ou vida da metapsicologia? O fato biológico do homem é sempre registrado no concreto. Isso pode ser decidido epistemológico-politicamente. O sentido do movimento do concreto presente na Gestalt, no behaviorismo e na psicanálise representa, pois, a síntese da negação determinada da psicologia clássica abstrata, e a abertura da psicologia concreta por vir, desembaraçada dos prejuízos abstratos ainda presentes nesse movimento, da presença ainda do velho no que surgia do novo. Operar essa liberação foi a tarefa à qual se dedicou Politzer, enquanto apostou nessa transformação da ciência psicológica.



## ***Conclusões sobre o patamar ulterior das questões da “psicologia concreta”***

O que vimos ser considerado em extensão por Georges Politzer significou para a geração seguinte um novo patamar para as questões referentes à psicologia na França. Essa discussão pode ser enganosa se se a põe tal como Althusser, que reconhece Politzer como o “mestre” de Sartre; isso evidentemente não pode ser provado historicamente. Mas como admitiu Laplanche, a leitura de Politzer foi comum para toda uma geração. Bianco chamou esse fato de “assimilação por obliteração”; já Márcio Mariguela reconhece em Lacan “o passador de Politzer”. Então não é estranho que haja um destino da questão de Politzer sobre a psicologia – como nota também Gabbi Júnior em mais de um momento (em artigo passado por ele mesmo diretamente ao autor desta tese, inédito, e também no prefácio da tradução brasileira, com a qual trabalhamos, da *Crítica dos fundamentos da psicologia*). Já no momento da publicação de *La Structure du comportement*, Merleau-Ponty, sem fazer referência a Politzer, faz um diagnóstico da questão da psicologia que, se não exige o estudo de Politzer, pelo menos parece remeter a ele. Merleau-Ponty aproxima o conceito existencialista de “existência” ao de “behavior”<sup>55</sup> – parecendo

---

<sup>55</sup> Cf. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*. “[...] Quanto à psicologia, o pensamento criticista não lhe permite outro recurso que o de ser por uma parte uma “psicologia analítica” (I. L. Brunschvicg, Spinoza et ses contemporaines.) que, paralelamente à geometria analítica, reencontraria o julgamento por toda parte presente, e pelo resto um estudo de certos mecanismos corporais. Na medida em que ela quis ser uma ciência natural, a psicologia foi fiel (p. 2) ao realismo e ao pensamento causal. No início do século, o materialismo fazia do “psíquico” um setor particular do mundo real: por meio dos acontecimentos em si, alguns no cérebro tinham a propriedade de existir também para si. A antítese espiritualista punha a consciência como uma causa produtora ou como uma coisa: esse foi de início o realismo dos “estados de consciência” ligados por relações de causalidade, segundo mundo paralelo e análogo ao “mundo físico”, segundo a tradição de Hume; depois, em uma psicologia mais refinada, o realismo da “energia espiritual” era que substituía aos fatos psíquicos descontínuos uma multiplicidade de fusão e de interpenetração, uma realidade fluida, – mas a consciência se tornava o análogo de uma força. Via-se bem quando se tratava de explicar sua ação sobre o corpo, e que se reduzia ao mínimo, sem poder suprimi-la, a “criação de energia” necessária (I. Bergson): o universo da física era muito bem tomado como uma realidade em si, na qual se fazia aparecer a consciência a título de segunda realidade. Entre os psicólogos, a consciência se distinguia dos seres da natureza como uma coisa de uma outra coisa, por um certo número de *carâteres*. O fato psíquico, dizia-se, é inextenso, conhecido de um só... Mais recentemente a doutrina de Freud aplica à consciência metáforas energéticas e dá conta da conduta por interações de forças ou de tendências.

Assim se encontram justapostas entre os contemporâneos, na França, uma filosofia que faz de toda natureza uma unidade objetiva constituída diante da consciência, e as ciências que tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidades, e, em sua relação recíproca, como “efeitos” e como “causas”. A solução se encontra em um retorno puro e simples ao criticismo? E, uma vez feita a crítica da análise real e do pensamento causal, não haveria nada de fundado no naturalismo da ciência, nada que, “compreendido” e transposto, deva encontrar lugar em uma filosofia transcendental?

Chegaremos a essas questões partindo “de baixo” e por uma análise da noção de comportamento. Esta noção nos parece importante, porque, tomada nela mesma, ela é neutra a respeito das distinções clássicas do “psíquico” e do “fisiológico” e pode portanto nos dar a ocasião de defini-los de novo (2. Diz-se de um homem ou de um animal que ele tem *comportamento*, não se diz o mesmo de uma ácido, de um elétron, de uma pedra ou de uma nuvem senão por metáfora. Buscamos no presente trabalho elucidar diretamente a noção de comportamento e não seguir a tomada de consciência do comportamento na

retrogradar à novidade mais antiga que é o existencialismo enquanto solução ontológica histórico-universal para a questão do homem e de suas formas inautênticas – todas as atitudes humanas são autênticas se superiores. Essa mudança vocabular representa um ajuste da anti-filosofia de Politzer. Sartre, do mesmo modo, continua Politzer radicalizando o caráter histórico e singular da existência humana. No que há de vísceras da leitura estruturalista de Lacan da obra de Freud, vemos a tendência oposta, se o significante em Lacan rompe com a unidade do que Politzer entendia como ato em primeira pessoa. O ensaio crítico que a obra de Politzer elabora na forma do panfleto é pautado pela exigência da não reificação da consciência – trata-se de um marxismo “para já”, quer dizer onde for encontrável o objeto “primeira pessoa”, e assim ele observa o desgaste das teorias falsas. Subitamente, as condições históricas se tornam emergenciais, e os limites teóricos do autor tornam-se os limites históricos de uma época. É razoável supor que todo o trabalho de Politzer possa ser visto à luz de como ele entendeu e encaminhou as consequências da Crítica da Razão pura (Kant) para um psicologia

---

psicologia americana. Justifiquemos brevemente esse procedimento direto recordando através de qual desordem ideológica a noção de comportamento se desenvolveu em seu país de origem. Como mostra o trabalho recente de M. Tilquin, – que nos chega no momento em que o nosso está em avaliação, – ela fez um caminho em meio de filosofias que não chegam a pensá-la. Já em seu principal iniciador, Watson, ela não encontrava senão uma tradução filosófica insuficiente. Dizia-se que o comportamento não está localizado no sistema nervoso central (A. Tilquin, *Le Behaviorisme*, pp. 72 e 103), que ele reside entre o indivíduo e o entorno (id., *ibid.*, p. 34), que em consequência o estudo do comportamento pode se fazer sem uma palavra de fisiologia (id., *ibid.*, por ex., p. 107) e que enfim ela se sustenta sobre um fluxo de ação (*stream of activity*) que o vivente projeta em torno dele (id., *ibid.*, pp. 180 e 351), que afete os estímulos de um sentido característico (id., *ibid.*, p. 106) e incorpora-os à resposta (id., *ibid.*, p. 346). Mas isso que há de são e de profundo nesta intuição do comportamento – quer dizer, a visão do homem como debate e “explicação” perpétua com um mundo físico e com um mundo social, – se encontraria comprometido por uma filosofia indigente. Em reação contra as trevas da intimidade psicológica, o behaviorismo não busca recurso – a maior parte do tempo – senão em uma explicação fisiológica ou mesmo física, sem ver que ela está em contradição com as definições iniciais, – ele se declara materialista, sem ver que aquilo vem a substituir o comportamento no sistema nervoso. A nosso ver (que não é aquele de M. Tilquin), Watson tinha em vista, quando ele falava de comportamento, isso que outros chamaram de *a existência*, e a noção nova não podia receber seu estatuto filosófico senão se se abandonasse o pensamento causal ou mecânica para o pensamento dialético.). Sabe-se que em Watson a negação da [p. 3] consciência como “realidade interior” se faz, segundo a antinomia clássica, em proveito da fisiologia, e o comportamento é reduzido a uma soma de reflexos e de reflexos condicionados entre os quais não se admite nenhuma conexão intrínseca. Mas justamente esta interpretação atomista falha já na teoria do reflexo (cap. I) e com mais forte razão na psicologia, mesmo objetiva, dos comportamentos superiores (cap. II), como bem mostrou a Gestalttheorie. Ao passar pelo behaviorismo, ganha-se ao menos em introduzir a consciência, não como realidade psíquica ou como causa, mas como estrutura. Restará interrogar-se (Cap. III) sobre o sentido e o modo de existência dessas estruturas”

empírica possível, como um problema a ser resolvido em sua época? Que todas as suas questões se iluminam a partir desse problema, isto é, principalmente, sua crítica a Bergson e à metapsicologia freudiana? Por outro lado, sua militância e leitura de Marx terminou por afastá-lo desse trabalho? Se sim, por quê? Há uma razão teórica para esse abandono? A resposta para estas perguntas nos parece ser, sim. Pois vimos que o critério crítico desenvolvido nos antecedentes exigiu a aposterioridade dos conteúdos; então a crítica que se utilizou de um critério formal derivou em objetos *a posteriori* a consequência para os conteúdos da ciência psicológica. Por fim, a ruptura com a própria ciência se deu com as exigências que foram além da proposta de disputa das instituições burguesas. Em resumo, Polizer desaguou na Revolução, tanto do ponto de vista prático (conforme exigências de suas circunstâncias históricas), quanto do ponto de vista teórico. Foi a Revolução como emergência contextual que exigiu os passos metodológicos assistidos por seus textos e, depois, a ruptura com qualquer instituição civil burguesa. Como no pós-guerra o espírito foi rompido, a questão teve que ser rearranjada a partir de exigências histórico-políticas diversas, e Politzer já não estava mais ali, mas somente o destino da sua questão. Naturalmente, extrair as consequências dessa hipótese exigiria um outro trabalho.

## Bibliografia

ADORNO, T. W. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Trad. Leon Mames. Caracas: Monte Avila Editores. s. d.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70. s.d.

\_\_\_\_\_. *Matéria e memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Versão PDF. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

\_\_\_\_\_. O cérebro e o pensamento. In: *Cartas, conferências e outros escritos*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *L'énergie spirituelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

BIANCO, Giuseppe (ed.). *La signification du concret. Psychologie et philosophie chez Georges Politzer*. Paris: Hermann, 2016.

COELHO, J. G. *Consciência e matéria: o dualismo de Bergson*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Les Éditions du Minuit, 1979.

FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

FREUD, S. *Obras completas. La interpretación de los sueños. Primera parte. V. 4*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. *Proyecto de una psicología para neurologos*. Biblioteca Nueva, 1981.

FULGÊNCIO, L. *O lugar da psicologia empírica no sistema de Kant*. Kant e-prints. Campinas, Série 2, v. 1, n.1, pp. 89-118, jan.-jun. 2006.

FURLAN, R. *Freud, Politzer, Merleau-Ponty*. Psicologia USP. 1999. v. 10. n 2. pp. 117-138.

GABBI JÚNIOR, Osmyr Farias. *Notas a projeto de uma psicología. As origens utilitárias da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. s. d.

\_\_\_\_\_. El artículo “fenomenología” de la Enciclopedia Británica. *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 35-73.

\_\_\_\_\_. *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad. Quentin Lauer. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LAPLANCHE, J. *O inconsciente e o id*. Editora Martins Fontes, 1992.

LEOPOLDO E SILVA, *Dialética e experiência*. dois pontos, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 2, pp.97-112, outubro, 2005.

MARIGUELA, M. *Psicanálise e surrealismo: Lacan, o passador de Politzer*. Piracicaba: Jacintha Editores, 2007.

MOURA, C. A. R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Estela: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

PEREZ, D. O. *A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano*. Manuscrito – Revista do Instituto de Filosofia, Campinas, v. 32, n. 2, p. 357-397, jul.-dez. 2009.

\_\_\_\_\_. *Los límites de la psicología como ciencia y la posibilidad de su uso en la antropología en Kant*. Stud. Kantiana v.15, n.2 (ago. 2017): pp. 51-61.

PIÉRON, Henri. Publié par. *Anné Psychologique*. Vintg-neuvième. (1928) Paris: Librairie Félix Alcan, 1929.

PINTO, Louis. *Phénoménologie et « philosophie allemande » dans les années 1930*. In: Actes de la recherche en sciences sociales. v. 145, décembre 2002. La circulation internationale des idées. pp. 21-33.

POLITZER, Georges. *A filosofia e os mitos. (Textos Reunidos – 1)*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques, 1924-1939*. Paris: Flammarion, 2013.

\_\_\_\_\_. *Crítica dos fundamentos da psicologia. A psicologia e a psicanálise*. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1998.

\_\_\_\_\_. *Le bergsonisme: une mystification philosophique*. Paris: Éditions Sociales, 1946.

\_\_\_\_\_. *Écrits 1. La philosophie et les mythes*. Paris: Éditions Sociales, 1973.

\_\_\_\_\_. *Écrits 2. Les fondements de la psychologie*. Paris: Éditions Sociales, 1969.

\_\_\_\_\_. *Os fundamentos da psicologia*. Trad. Ana Maria Marques de Almeida. Lisboa: Prelo, 1978.

\_\_\_\_\_. *Psicologia concreta*. Trad. Evaristo Ramos. Buenos Aires: Jorge Alvarez Editor, 1965.

PRADO JÚNIOR, B. *Erro, Ilusão, Loucura: Ensaio*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

\_\_\_\_\_. Georges Politzer: sessenta anos da Crítica dos Fundamentos da Psicologia. In: *Freud na filosofia brasileira*. Orgs. Leopoldo Fugencio e Richard Simanke. São Paulo: Escuta, 2005.

\_\_\_\_\_. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.

RENAUDIE, J. *La critique des fondements de la psychologie et le modele semantique*. In: Farges, D. Pradelle (éds.), *Husserl. La phénoménologie et les fondements des sciences*. Paris: Hermann, 2019.

RICOEUR, P. *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RIEDEL, D. C. (org.). Bento Prado Júnior, Jose Américo Pessanha, Luiz Baêta Neves e outros. *Narrativa: ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1988.

ROSIM, A. D. *Georges Politzer e a psicologia: antecedentes do programa para uma psicologia concreta*. Dissertação. UNICAMP. Campinas: 2006.

SILVEIRA, L. *A psicologia é sua própria crise? Sobre o sentido epistemológico da presença da filosofia no cerne da psicologia moderna*. Fractal: Revista de Psicologia, v. 30, n. 1, p. 12-21, jan.-abr. 2018.

WORMS, Frédéric. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson. Suive d'une brève introduction aux autres livres de Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

## Anexo I

### Tradução de O BERGSONISMO

[p.9]

#### O BERGSONISMO

#### INTRODUÇÃO

#Há hoje um filósofo

de quem em toda parte soa o nome, que as pessoas do ofício, – mesmo se o discutem ou o contradizem, – julgam comparável aos maiores, e que, escritor tanto quanto pensador, subvertendo a convenção de barreiras técnicas, encontra o segredo de se fazer ler ao mesmo tempo fora e dentro das escolas<sup>56</sup>.

#Esse filósofo, nós um dia o admiramos, nós também, com nossos contemporâneos. Não se pode dizer que por ele fomos inspirados em algum momento, mas levados pelo entusiasmo de uns e a respeitosa deferência de outros, tínhamos vivido com a ideia de que Bergson era um grande filósofo. Mais tarde, enquanto que nos engajávamos em uma via onde já nos era impossível ter qualquer simpatia pelo bergsonismo, guardamos a ideia de que, na pobreza e falta de originalidade da filosofia francesa contemporânea, a tentativa de Bergson tinha uma certa potência, e guardamos ainda, no fundo de nossa indiferença, a ideia de que o bergsonismo era uma filosofia de primeiro plano.

[p.10]#Mas acabamos por compreender todo o perigo desse tipo de relativismo. Pois se Sr. Bergson encontrou o segredo em questão é porque ele pretende trazer uma filosofia do concreto e da vida, ou, mais simplesmente, porque ele pretende nos fazer apreender diretamente o concreto, ao mesmo tempo que a vida. Dizer então que o bergsonismo é “melhor” que as outras filosofias não pode mais ter nenhuma significação, ou deve ter muita. Isso pode significar que, ainda que não tenha mantido suas promessas, ele é estimado como se as tivesse mantido, ou bem é a aceitação do concreto e da vida tais como ele as dá.

#Ora, é imediatamente visível que Sr. Bergson continua a tradição desses filósofos que fazem profissão de compreender, e que, de fato, não compreendem nada. A filosofia do

---

<sup>56</sup> LE ROY: Une Philosophie nouvelle, 6e. édit, p. 3.

Sr. Bergson sempre foi a aliada zelosa do Estado e da classe da qual ele é o instrumento. Sr. Bergson foi abertamente pela guerra<sup>57</sup>, e, de fato, contra a Revolução russa. Ele não fez escutar em nenhum momento a menor palavra de revolta: toda sua vida, como as indicações que ele deu de sua moral, que ainda não nasceu e que não nascerá jamais, nos permitem compreender que ele se deu integralmente aos valores burgueses. É bem do concreto e da vida que se trata. Mas o concreto e a vida são portanto de uma natureza tão extraordinária que se pode ter dela a visão justa, exprimir esta visão, ensiná-la mesmo, e continuar contudo a nada compreender disso que se passa no concreto e na vida? a se comportar em todos os assuntos que se referem ao concreto e à vida como se destes não se tivesse a menor noção, e como se não se tivesse por eles o menor sentimento?

#Uma questão se põe portanto, e ela se põe nestes termos: ou bem Bergson é um grande filósofo, e então o concreto não é concreto, e a vida não é vida, ou bem não há nele senão uma parada/fachada com o concreto e a vida, e então Sr. Bergson não é um grande filósofo, mas um filósofo a mais, ou mais exatamente, como todos seus predecessores, ao fim das contas bem outra coisa que um filósofo.

#

#A filosofia bergsoniana não é certamente invulnerável. E seja o que dela se tenha dito, a “filosofia contemporânea” possui tudo o que é preciso, não para refutá-la simplesmente, mas para desmontá-la de uma maneira muito positiva, e sem mesmo lhe fazer violência. – Duas vias, sobretudo, são então possíveis. Poder-se-ia confrontar com a ciência o bergsonismo que pretende se apoiar em resultados científicos, e mostrar quanto a distância é grande entre as bases científicas das ideias bergsonianas e essas ideias mesmas. Seria preciso tomar então, para que o trabalho fosse verdadeiramente eficaz, as teses bergsonianas uma a uma, levar a sério cada uma de suas teorias e cada uma de suas afirmações. Mas um trabalho desse gênero é inútil: se a inspiração fundamental do bergsonismo é verdadeira, ela sobreviverá a suas encarnações temporais, como o espírito da física cartesiana sobreviveu a suas fórmulas, e se sua inspiração é falsa, as teses cairão por si mesmas. – Um trabalho de outro modo interessante consistiria em seguir passo a [p.12] passo a metafísica e a teoria do conhecimento do Sr. Bergson e em submeter à crítica seu método. A metafísica do Sr. Bergson e sua teoria do conhecimento são de inspiração psicológica. A metafísica sai em *Matéria e Memória* de uma teoria da

---

<sup>57</sup> Trata-se evidentemente da guerra de 1914-18. (Nota do editor).



percepção, e de uma maneira geral, Bergson está no “psicologismo” até o pescoço. Sabe-se que a teoria do conhecimento veio hoje a interditar à psicologia toda incursão no domínio da teoria do conhecimento e da metafísica. Em suma, poder-se-ia fazer uma confrontação sistemática entre Husserl e Bergson: e ainda que Husserl não seja um Deus, a comparação não seria em vantagem do Sr. Bergson: ver-se-ia então com a ajuda de quais artifícios ele passa da psicologia à teoria do conhecimento e à metafísica; que a eliminação do relativismo não é, nele, senão uma ilusão cuja fonte é, deste ponto de vista aqui, a confusão entre a psicologia e a lógica, e que pela mesma razão a crítica do kantismo é, em Bergson, tão superficial que ela não resulta em nada. – Mas esta crítica, mesmo sendo válida, deixaria também escapar o essencial. Pois a questão do concreto e da vida ocuparia um plano extremamente secundário ou mesmo não apareceria de modo algum. É verdade que se poderia, por meio de uma semelhante crítica da metafísica bergsoniana, remover os fundamentos das teses bergsonianas mais importantes e mais características, mostrar a relatividade da intuição e da duração. Mas sempre se poderia falar de uma encarnação imperfeita, querer separar a forma temporal e [p.13] a inspiração fundamental, e a questão de saber se Bergson verdadeiramente compreendeu a direção onde era preciso buscar o concreto não estaria definitivamente resolvida. Ora, aqui está o essencial. Se o bergsonismo verdadeiramente compreendeu o concreto, ele chegará a se justificar, a se desembaraçar de sua superestrutura crítica e simplesmente técnica. Se, ao contrário, ele perdeu o essencial, quer dizer o concreto, submeter suas teses a uma crítica sistemática, mas desinteressada, não tem verdadeiramente muita importância – é mesmo duvidoso que aqueles que seriam capazes de fazer esta crítica apropriadamente tenham jamais a ideia de fazê-la.

#Uma coisa é portanto verdadeiramente importante: o bergsonismo compreendeu, sim ou não, o concreto – ou antes – o concreto tal como Bergson o entende é verdadeiramente concreto, *a inspiração fundamental do bergsonismo é uma inspiração concreta*. Se sim, o bergsonismo é uma grande filosofia. Se não, deve haver no fundo do bergsonismo um artifício escandaloso, e então é preciso pôr em evidência este artifício.

#Pois é preciso enfim que a questão seja resolvida. O concreto é hoje um clichê. [la tarte à la creme] . Todo mundo dele fala. Pessoas das quais não somente o pensamento, mas o ser inteiro e mesmo físico, é uma organização erudita de tudo o que há de detestável, simulam a emoção diante do concreto e da vida. É preciso então saber se o concreto é suficientemente repulsivo para sair da boca dessas pessoas, ou se, antes, não haveria aí um farisaísmo que é preciso exterminar.

#O bergsonismo se apoia na psicologia: é de uma psicologia concreta que ele quer se elevar a uma metafísica concreta. Nenhuma dúvida é possível [p.14] sobre isso e mesmo falar de dúvida parecerá ridículo a todo bergsoniano. É da psicologia que a metafísica bergsoniana retira seus instrumentos, de fato e de direito. De fato porque é a análise psicológica do *Ensaio* que evidencia a ideia de duração, e porque são análises psicológicas que permitem a Bergson em *Matéria e Memória*, eliminar o relativismo kantiano. A *Evolução criadora* não é mais do que uma aplicação. De direito, porque o conhecimento absoluto é o conhecimento do dentro, e este conhecimento não nos é dado de início senão na intuição da duração de nossa própria pessoa<sup>58</sup>. De toda maneira, a metafísica não é senão uma psicologia que se aprofunda ao se liberar de uma orientação que não é necessária em si e que faz contudo a separação entre a psicologia e a metafísica.

A psicologia, diz Sr. Bergson, tem por objeto o estudo do espírito humano enquanto funcionando utilmente para a prática e... a metafísica não é outra coisa que esse mesmo espírito humano fazendo esforço para se liberar das condições da ação útil e para se reconhecer como uma pura energia criadora<sup>59</sup>.

#E, em outro sentido, a metafísica, conhecimento do dentro, baseada nesta espécie de simpatia intelectual que é a intuição, não é outra coisa que uma psicologia dilatada que ultrapassa o sujeito psicológico ele mesmo, para se tornar uma “auscultação intelectual”, para se instalar “direto, por um esforço de intuição no [p. 15] fluxo concreto da duração”<sup>60</sup>. A filosofia de Bergson vale portanto o que vale sua psicologia: dever-se-á necessariamente reencontrar todos os caracteres de sua psicologia em sua metafísica.

#Cabe aqui mesmo, se bem que isto nos seja totalmente indiferente, fazer justiça a Bergson. Evitar-se-á assim julgá-lo relativamente a um sistema de referência que se ponha como fixo enquanto possa ser falso; “pôr as teses escolásticas como uma cidadela potente e definitiva e de reevocá-las à ocasião de cada ‘erro’ do Sr. Bergson<sup>61</sup>”. Isso significa evidentemente que permanecemos nas posições dele, e é uma *ignoratio elenchi*, pois que opomos àquele que criticamos isso precisamente cuja evidência é questionada.

---

<sup>58</sup> Ver por exemplo “Introduction à la métaphysique”, Revue de Métaphysique, 1903, p.4.

<sup>59</sup> Matière et mémoire, avant-propos, p. 10, sq.

<sup>60</sup> Introduction à la Métaphysique, Revue de Métaphysique, p. 24.

<sup>61</sup> Thibaudet, le Bergsonisme, t. II, 234, sq.

#Mas nada parecido se se julga o bergsonismo começando por sua psicologia. Pois a psicologia não pode constituir hoje um sistema de referência fixa. A psicologia não é ainda constituída, ela está em vias de nascer. Mas ocorre precisamente que a salvação da psicologia está ligada ao concreto. – Pode-se portanto julgar a psicologia bergsoniana em nome desta psicologia que se faz: Sr. Bergson, inimigo do todo feito, pode querer mais que ser julgado em nome do “se fazendo”?

[p.17] CAPÍTULO PRIMEIRO  
A PSICOLOGIA BERGSONIANA

I

#Se é verdadeiro que Bergson renovou a psicologia introspectiva clássica, não parece que essa renovação tenha ido muito longe: Sr. Bergson é, com efeito, um “psicólogo” no sentido o mais clássico do termo, e não há entre sua psicologia e aquela de seus predecessores nenhuma diferença verdadeiramente profunda. Sr. Bergson jamais provou a necessidade de se ocupar de outros problemas que os da psicologia clássica ou de tratá-los de uma maneira que revele uma orientação verdadeiramente nova. E se ele criticou com força a psicologia de seus predecessores, sua crítica nunca visou senão uma doutrina determinada; ela nunca chegou à crítica dos passos fundamentais da psicologia clássica.

[p.18]#Todos os passos desta última se reencontram na psicologia bergsoniana.

#A psicologia clássica pretende estudar realidades *sui generis* por um método *sui generis*: ninguém insistiu mais que Sr. Bergson no caráter *sui generis* do fato psicológico e do método que é próprio a seu estudo; ele foi mesmo nesta via muito mais longe que seus predecessores.

#O psicólogo clássico se desinteressa do conteúdo determinado dos fatos psicológicos para considerá-los de um ponto de vista *formal*, enquanto representativos de uma noção de classe, como sensação, imagem, emoção, vontade, e para então estudar somente essas noções de classe, e falar em seguida, não de acontecimentos psicológicos em sua determinação individual, mas de estados psicológicos em geral – não parece que Sr. Bergson tenha jamais se colocado em um outro ponto de vista do que aquele do formalismo. Que ele estude a memória, o sonho ou o trabalho intelectual, que ele emita teorias sobre os estados normais ou os estados patológicos, ele se coloca sempre no ponto de vista formal – e os dados imediatos da consciência eles próprios são formais, porque a heterogeneidade qualitativa e a duração são generalidades a respeito de todos os nossos

estados psicológicos: elas concernem à *maneira geral com a qual é preciso compreender a vida psicológica* e não ao *conteúdo determinado* desta vida.

#É portanto claro que a crítica bergsoniana da psicologia clássica não atinge de modo algum o fundo mesmo, mas exclusivamente a forma. Pois não se trata de dizer que a psicologia clássica está errada em ser [p.19] realista, mas somente que ela está errada de dar ao seu realismo a forma que ela lhe dá, e não se trata tampouco de abandonar o ponto de vista formal, mas de substituir um formalismo por um outro formalismo.

#Pois o que é falso para Bergson, não é o fato de ter posto as ideias, os sentimentos, as emoções, a vontade, etc.... como realidades *sui generis*, mas de as ter isolado e de delas ter feito entidades distintas. – E o que ele quer, não é abandonar o realismo em geral, mas substituir o realismo no espaço pelo realismo na “duração”. – Da mesma maneira, não é o formalismo em geral que ele reprova em seus predecessores, mas o formalismo estático e ele crê que a psicologia será salva se o formalismo se tornar dinâmico.

#Esta atitude em um psicólogo que quer ser concreto não deixa de ser surpreendente. Pois conservar, enquanto quer fazer a psicologia concreta, os passos da psicologia clássica, implica a crença de que o concreto já se encontra, em potência, na psicologia clássica, ou ao menos que esses passos não são incompatíveis com o concreto.

#Ora, todo mundo está de acordo sobre a definição do concreto e todo mundo define o concreto pelo *indivíduo singular*. A diferença vem somente do fato de que a maioria se contenta com a definição que, por si mesma, não implica nenhum comprometimento.

#De toda maneira, a psicologia clássica se desinteressa do indivíduo singular. Ele não apresenta para ela nenhum interesse por ele mesmo; ela não vê nele senão o sujeito das funções que ela estuda em geral e por elas [p.20] mesmas e o considera somente como um caso particular a respeito do qual suas afirmações concernentes à vida psicológica em geral podem ser reditas uma vez mais. Ela considera que o geral implica o individual e que das generalidades será sempre fácil descer aos indivíduos, mas ela nunca desce a eles. – Ela é aliás perfeitamente incapaz disso, pois nada tendo pedido emprestado ao indivíduo, como poderia ela lhe devolver qualquer coisa que seja? A psicologia clássica é perfeitamente abstrata.

#Desde então, duas atitudes são possíveis: se se permanece fiel aos passos [démarches] da psicologia clássica a abstração desta última aparecerá como um acidente devido, não à natureza, mas ao mau uso de seus empreendimentos [démarches], e poder-se-ia esperar fazer melhor, quer dizer atingir o concreto, com os mesmos empreendimentos [démarches]. – A outra atitude consiste em ver na abstração da psicologia clássica, não

um acidente, mas uma necessidade devida à natureza mesma de suas iniciativas [démarches] fundamentais. A abstração se encontrará então em toda parte onde seus empreendimentos [démarches] serão empregados e são eles precisamente que servirão para defini-la.

#Bergson adotou a primeira atitude. Ele percebeu a abstração da psicologia. (Ver-se-á mais adiante que à visão que Sr. Bergson tem da abstração falta toda precisão porque ele mesmo permaneceu preso à abstração.) Ele viu que a psicologia clássica não era capaz de outra coisa senão pôr o indivíduo como uma ligação ou como um feixe de funções, e que assim que ela tocava nisso o indivíduo caía em pedaços como o cristal mágico. Mas ele acredita ao mesmo tempo que uma simples correção bastará, – que o [p. 21] nascimento da psicologia concreta implica uma *reforma*, não uma revolução.

#Há, segundo ele, e isso aparece muito nitidamente desde o *Ensaio*, uma verdadeira continuidade entre a psicologia abstrata e a psicologia concreta tal como ele a concebe. Pois não se pode dizer que a psicologia clássica seja radicalmente *falsa*: ela é somente *grosseira*, e não se trata de modo algum de fazer tábula rasa desta psicologia, mas de afiná-la e de nuançá-la. Isso que resulta da crítica bergsoniana, é que as teorias da psicologia clássica são as *deformações* de certos *dados imediatos* que a psicologia concreta distingue na sua pureza original. Mas não há abismo entre as duas: ao contrário, faz-se a comuta entre os dados imediatos e os dados bastardos, pois se passa da primeira à segunda por meio de simplificação, e da segunda à primeira por meio de aprofundamento: a deformação ela mesma é necessária e inevitável. – Isso que quer dizer de novo que a psicologia abstrata é uma psicologia concreta grosseira e que a psicologia concreta é uma psicologia abstrata sutil.

#Em outros termos, para poder não atribuir a abstração às *démarches* fundamentais da psicologia clássica, ser-se-á obrigado a encontrar uma outra causa que faça da abstração um puro acidente. – Sabe-se que esta causa reside para Bergson nas necessidades da ação em geral. São elas que deformam os dados imediatos. A diferença entre a psicologia abstrata e a psicologia concreta consistirá somente no fato que a primeira não compreendeu e que a segunda compreendeu que é preciso dar à Ação [p. 22] o que é para a Ação e à Especulação o que é para a Especulação. Ao refazer então em sentido inverso o caminho da deformação, reencontramos no fundo da quantidade a qualidade, no fundo do homogêneo o heterogêneo, e sob a descontinuidade superficial de nossos estados psicológicos “a duração concreta do eu (moi)”. Mas ao seguir esse caminho, não iremos somente da superfície à profundidade: iremos precisamente do abstrato ao concreto. Pois

quando se trata de nossos estados de consciência, a deformação ao termo da qual aparecem a quantidade, a homogeneidade, a multiplicidade numérica e a sucessão temporal, consiste precisamente na eliminação do *proprium quid*, da individualidade de cada um de nossos estados psicológicos, de cada um dos momentos da duração, breve, de suas *qualidades* irredutíveis.

#Graças a esses dados imediatos ao contrário, a psicologia poderá, enfim, tornar-se concreta. Pois a afirmação da heterogeneidade qualitativa permitirá não espoliar os fatos psicológicos de sua individualidade própria e não tomar por fatos psicológicos reais seus simulacros para o uso da coletividade; e a ideia de duração permitirá compreender o indivíduo, porque ela lhe restitui sua continuidade e sua unidade vivente.

#Mas, de outro lado, os dados imediatos são uns inefáveis. – A linguagem sendo um instrumento de comunicação é abstrata por natureza e a duração não pode nem ser apreendida nem descrita de fora. Pois não se poderia apreendê-la de fora senão por análise: ora, a análise [se aplica] ao todo feito, enquanto que a duração é o se fazendo; e não se pode descrevê-la de fora, porque enquanto [p.23] se a descreve ela dura e se vai: os dados imediatos devem ser *vividos*.

#A concepção que Bergson se faz do concreto é portanto muito clara, tão clara e tão conhecida que nós poderíamos começar por aqui: *O concreto reside para Bergson na qualidade e no “vivido”*. O que implica que a psicologia concreta será uma *psicologia da qualidade e do vivido*.

#A questão se põe então da maneira seguinte. Se realmente a abstração da psicologia clássica é um acidente que não é determinado por suas *démarches* fundamentais, a correção bergsoniana poderá ser suficiente, quer dizer que o concreto, tal como o concebe Bergson, poderá ser verdadeiramente concreto. Se não o é, será arbitrário atribuí-lo novamente a um acidente. Pois, ainda uma vez, Bergson se serve exatamente das mesmas *démarches* que a psicologia clássica, e o fato de que essas *démarches* terminem duas vezes em abstração, em sua forma estática nos associacionistas, e em sua forma dinâmica em Bergson, mostrará bem que a abstração é sua essência mesma. Deverá surpreender então tanto a fraqueza da crítica bergsoniana, ademais tão pretenciosa, quanto a maneira econômica com a qual ele quis conquistar o concreto.

## II

#A questão está então em saber se uma psicologia baseada sobre a qualidade, a duração, e em geral sobre o vivido, pode ser verdadeiramente uma psicologia concreta, quer dizer se ela pode verdadeiramente alcançar o indivíduo singular.

[p. 24]#No que concerne ademais a Sr. Bergson ele mesmo, ele manifesta a respeito de problemas que poderiam ser postos pelo estudo de indivíduos singulares o mesmo desprezo que todos os psicólogos oficiais, e então mesmo que ele chegue a considerar fatos individuais, ele tira deles, conforme à tradição, conclusões formais. O melhor exemplo que se pode citar a este respeito, é seu estudo sobre o sonho. – Breve, Sr. Bergson se contenta em dizer como a qualidade e a duração restituem em geral a individualidade, para o resto ele nos reenvia à intuição.

#Mas, dir-se-á, um único homem não pode fazer tudo. Sr. Bergson teve a “grande intuição”, ele pôs os fundamentos, cabe a outros fazer isso que você pede: espere. Mas a questão é precisamente saber se esperar vale a pena, se esta atitude de Bergson não é necessária, se é verdadeiramente possível com a qualidade, a duração e o vivido fazer outra coisa que falar do indivíduo em geral.

#Que a afirmação da heterogeneidade qualitativa de seus estados de consciência e de sua duração não determina nem o indivíduo singular, nem seus atos em seu conteúdo, isso é evidente. Meus estados de consciência são qualitativamente heterogêneos, os de vocês também e todo mundo dura. E, por outro lado, quando eu digo de um sonho, por exemplo, que ele é interpenetração recíproca de momentos qualitativamente heterogêneos que se organizam como uma melodia, ainda nada tenho dito. Pois pode-se dizer a mesma coisa de todos os sonhos que tenham sido sonhados desde que a humanidade existe e que serão sonhados até seu desaparecimento; um sonho determinado que se submete à minha análise não me traz nada de novo, ele não será para mim [p. 25] senão uma ocasião a mais que me permite redizer a propósito de um sonho o que já tenho afirmado *a priori* de todos os sonhos em geral, e se eu me limito à tese da heterogeneidade qualitativa, não tenho nem mesmo necessidade de estudar os sonhos em particular. Após ter estabelecido por alguns exemplos bem escolhidos a tese da heterogeneidade qualitativa, o estudo dos sonhos que são sonhados todos os dias por indivíduos singulares é uma ocupação tediosa e inútil. Pois todo o benefício que eu pudesse retirar deles consistiria em encontrar os exemplos mais marcantes para ilustrar minha tese. A mesma coisa é em relação ao conteúdo da vida psicológica do indivíduo. Só posso repetir a respeito de cada um isso que afirmei de todos, partindo de alguns exemplos, e um indivíduo determinado não constituirá um assunto verdadeiramente original. Pois não há no fundo nada a dizer a seu

respeito. Eu o conheci nisso que ele tinha de mais importante e precioso, antes mesmo de o conhecer. E tudo a mais será para mim um *exemplo*.

#Que a afirmação pura e simples da heterogeneidade qualitativa e da duração não determina o indivíduo singular, e que, por consequência, ela não basta à psicologia concreta, é também o aviso de Bergson. Ele precisa se guardar de erigir a qualidade e a duração em conceitos ou em noções gerais, e de fazer em seguida platonismo, isto é, conceber o indivíduo pelo conceito. Isso seria *confundir* a heterogeneidade qualitativa, enquanto que a tese bergsoniana significa que é preciso *mantê-la*, e nisso que concerne à duração, ela não é mais uma noção genérica, ela é sempre concreta, porque ela é *vivida*.

#Seja. Nós apreenderemos portanto o individual não *pela* [p. 26] afirmação da qualidade e da duração, mas a partir desta afirmação. Iremos desta afirmação aos indivíduos singulares que têm cada um suas qualidades e sua duração separadamente vividas e por isso mesmo irredutíveis. O dever da psicologia concreta será precisamente apreender os fatos psicológicos em suas nuances qualitativas que lhes dão uma “coloração individual”, e cada indivíduo em sua duração nele. Longe de abandonar o indivíduo singular, nós nos instalamos nele e mesmo nos confundimos com ele. Breve, ao descobrir a abstração nos dados imediatos, não se fará senão reencontrar neles a abstração que se lhes tem posto ao transformá-los em conceitos. A lhes dar ao contrário a vida, essas teses nos engajam precisamente em distinguir o concreto.

#Vejamos então a questão desse ponto de vista e nos perguntemos se a afirmação da heterogeneidade qualitativa e da duração nos engajam verdadeiramente no concreto.

#Mas como procederemos exatamente? Partiremos de um conjunto de indivíduos determinados que tenhamos de início, considerados um a um, [como por exemplo Freud considera na *Traumdeutung* os sonhos um a um,] e generalizaremos [como ele generaliza, quer dizer] ao estender a todos isso que constatamos em alguns indivíduos considerados de início cada um à parte? De modo algum. Parece que nós iniciaremos pelo geral e uma só intuição bastaria para todos os indivíduos. Poder-se-iam buscar em Bergson dados emprestados a sujeitos considerados em sua singularidade: não se os encontrariam. Mas isso que se encontra é uma mistura de introspecção e de análises puramente *nocionais*. Parece mesmo que na maior parte dos casos as análises introspectivas não estariam aqui senão para ilustrar a tese que deriva da análise nocional, e então [p. 27] mesmo que o seja de outro modo alguma vez, ou que o seja de outro modo sempre, ocorre verdadeiramente que suas análises introspectivas poderiam pertencer a todo mundo e não pertencer de fato a ninguém. Sua generalidade não foi obtida por generalização: se elas são gerais, se elas



podem pertencer a todo mundo, é porque se está colocado desde logo no geral, porque a análise é formal, e o próprio do formalismo psicológico é fazer abstração do individual. Então, a análise não pertence *de fato* a ninguém, porque não é o fato psicológico, tal como ele estava efetivamente em alguém ou em alguns, que foi analisado, mas um fato psicológico em geral. É assim que no capítulo primeiro do *Ensaio*, onde as análises introspectivas são assaz numerosas, não se começa pela análise de um sentimento estético, mas de todo segue pelo sentimento estético *em geral*, e mesmo pelo esforço em geral e tristeza em geral. Não se pode mesmo dizer que todas essas análises sejam no fundo individuais, porque elas são introspectivas e que a introspecção é a experiência de um sujeito único. Pois a introspecção se coloca, ela também, do ponto de vista formal e é inseparável desse ponto de vista, de tal sorte que a introspecção se instala desde logo no geral e quando o psicólogo clássico se introspecta, não se pode mesmo dizer que seja seu próprio sentimento estético, por exemplo, que ele introspecta, porque se coloca em seguida do ponto de vista formal e se considera como um portador do sentimento estético em geral e não deixa passar isso que há de propriamente individual senão na medida em que ele não o reconheça como tal.

[p. 28]#Não é preciso dizer então que a psicologia concreta, tal como o Sr. Bergson a concebe, quer tomar o indivíduo partindo dele, é preciso dizer que ela quer tomar, ela também, o indivíduo descendendo de generalidades sobre a vida psicológica a uma vida psicológica determinada: ela não generaliza, ela particulariza.

#É justamente com a ajuda da *qualidade* e do vivido que Bergson pretende bem conduzir este empreendimento. O sentimento estético, dir-se-ia, não existe. Pois a melodia qualitativa não pode nunca ser a mesma em dois indivíduos, nem mesmo duas vezes a mesma no mesmo indivíduo: cada indivíduo é único e único é cada um dos momentos de sua duração: a unicidade é assim duas vezes absoluta. Não há mais então, para descender das generalidades ao individual, senão que preencher essas generalidades de qualidades. E se terá então a impressão de ter tomado o indivíduo porque não se contentará em repetir pura e simplesmente as generalidades, mas se suporá a cada vez uma organização qualitativa nova. Insistir-se-á então sobre o fato de que não se pode falar de sentimentos, de ideias, de emoções, senão por uma dupla *abstração*, a primeira consistindo em falar da mesma coisa em dois indivíduos diferentes, enquanto que não se podem assimilar estados tomados em dois indivíduos diferentes senão fazendo abstração da maneira singular na qual eles são vividos; a segunda no fato de que se chamam pelo mesmo nome

dois estados que não representam o mesmo segmento da duração, que, por consequência, não têm a mesma essência, não tendo a mesma coloração.

#Mas nós não temos a impressão de ter verdadeiramente abandonado o plano da abstração. Pois tudo isso pode ser [p. 29] dito *a priori* e sem ter tomado efetivamente contato com o indivíduo. Não há aqui, de fato, outra coisa que o desenrolar do esquema da heterogeneidade qualitativa, e é mesmo muito nítido que *é a priori* que se multiplicam as qualidades, e era preciso mesmo multiplicá-las ao infinito, mas isso também eu o sei de antemão. Desde então parece ser bem *a priori* que eu invento o concreto e sem que este tenha necessidade de intervir realmente.

#É então que aparece o *vivido*. Certamente, dir-se-á, você sabe de antemão que os estados psicológicos sendo qualitativamente heterogêneos, você deverá supor esta heterogeneidade qualitativa em cada um dos indivíduos de que você terá que falar. Mas esta heterogeneidade qualitativa é concreta, porque ela é efetivamente vivida e, ainda uma vez, é o mesmo para a duração em geral. Então, vai se fazer mais que supor *friamente* a propósito de cada indivíduo a melodia qualitativa, porque esta melodia é vivida pelo indivíduo em questão: ela é *vivente* e, por consequência, concreta, e você deve então “*auscultar*” o indivíduo em questão, quer dizer participar da sua vida, você se confunde com ele, etc....

#Mas qual é o sentido exato desta atitude? Ela deixa indeterminado *isso que é vivido* pelo indivíduo para não considerar senão a *maneira como ele é vivido*, e mantém de todo a distinção das qualidades, ela confunde os conteúdos, ou antes não se ocupa deles. Eu posso mesmo na verdade supor exatamente o mesmo conteúdo e as mesmas significações em todos os indivíduos, com a condição de não supor as mesmas qualidades e a mesma melodia qualitativa: pois tudo está na qualidade e na duração. Eu teria então do indivíduo, diz-se, outra coisa que um conhecimento e ao mesmo tempo [p. 30] mais que um simples conhecimento. Eu não teria dele um conhecimento no sentido ordinário da palavra, pois, propriamente falando, as qualidades e a duração são inefáveis, mas eu teria mais que um conhecimento porque todo conhecimento é relativo, enquanto que eu estou, eu, no interior deste indivíduo, eu duro com ele e eu o conheço como ele se conhece. Mas que me dá este conhecimento de fato? Nada de determinado concernente ao conteúdo da vida singular do indivíduo em questão. Tudo o que eu poderei fazer será fazer sentir a melodia particular que é sua duração e exprimi-la por metáforas. Tome um amor determinado, o amor de tal pessoa por uma outra tal pessoa. A intuição lhe dará as qualidades *sui generis*, o movimento particular deste amor, sua coloração singular. Mas se você quiser saber por

que tal pessoa ama uma outra tal pessoa, e precisamente ela, tudo o que você pode obter são generalidades reinvocando de novo o vivido e a duração. E tudo o que você pode é fazer violência a você mesmo para distinguir uma coloração a mais, uma nuance a mais: – mas o fato particular deste amor, você dele não sabe absolutamente nada. – E como poderia você saber dele alguma coisa, se você nunca fez intervir em seus pensamentos este tipo de particularidade.

#Em outros termos, a maneira com a qual Bergson quer tornar a psicologia concreta aparenta ser singularmente fácil. Não tem senão que erigir a qualidade em princípio de individuação e então diante de cada indivíduo se farão esforços para distinguir nuances e qualidades. Mas tudo o que se poderá fazer será repetir a respeito de cada indivíduo as generalidades sobre a duração e [p. 31] sobre as qualidades, lamentando-se sobre a insuficiência da linguagem: e o argumento peremptório contra toda crítica será sempre o vivido. Afinal de contas, não se poderá jamais dizer nada de concreto e se será sempre forçado a falar do *concreto em geral*, – reenviando o resto para o vivido.

#Mas o que é claro é que há aqui, não uma solução do problema do concreto, mas uma *fuga* diante do concreto, ao mesmo tempo que uma abstração a mais.

#Há fuga diante do concreto precisamente porque se o concebe por simples *multiplicação*. Vendo o concreto na qualidade, dá-se de uma só vez todo o concreto, de sorte que não se terá, a partir desse momento, senão que multiplicar a mesma coisa, quer dizer que admitir qualidades novas para se dar o individual. Mas evita-se assim precisamente de falar separadamente de cada indivíduo, porque não se fará senão admitir uma qualidade nova e não se dirá nada que seja novo *em seu conteúdo determinado*. – Tudo o que se poderá dizer, é que há, não multiplicação da mesma coisa, mas heterogeneidade e qualidade *sui generis* que se distinguem no vivido. Mas isso não é aqui senão um artifício, uma ilusão de ótica para se convencer de que se tem verdadeiramente encontrado o concreto. De fato, não se distinguirá nada pois se demanda somente da introspecção que encontre uma nova melodia qualitativa, e o que se traduzirá em metáfora não será a qualidade nova, mas o esforço que se fará para encontrá-la. Traduzir-se-á então a incapacidade da introspecção e o fato de que na realidade não se distinguiu nada, pela insuficiência da linguagem e pela indistinguibilidade da qualidade *sui generis*. [ – É toda outra, por exemplo, a atitude de Freud. Ele viu o concreto, em matéria de psicologia. Mas, coisa curiosa, ele não se reclama nem da indistinguibilidade do concreto, nem da insuficiência da linguagem, justamente porque ele tem, a respeito de cada indivíduo, *coisas determinadas* a dizer].

#A abstração não é menos manifesta que a fuga. [p. 32] A teoria bergsoniana do concreto é orientada inteira em direção às questões abstratas da psicologia clássica, e, se Bergson se declara satisfeito da primeira, é porque ela dá respostas às questões postas pela segunda. Parece mesmo que nós tenhamos exagerado muito a ambição de Bergson. Pois, no fundo, ele não quer mesmo tomar o indivíduo em sua determinação particular. Esta determinação particular não lhe interessa em nada. O problema do sentido do sonho, por exemplo, é considerado por ele, em seu estudo sobre o sonho, como um problema inteiramente de fato secundário e ele dele fala em parágrafo onde Freud e Yves Delage são postos sobre o mesmo plano! E, de um modo geral, quando Bergson não desenvolve suas ideias sobre a qualidade e a duração, sobre a intuição e o vivido, ele se consagra a problemas puramente funcionais. – O que Bergson quer é compreender não o indivíduo, mas o eu (moi) em geral, e isso que ele declara triunfalmente é que se conceitos como a unidade, a multiplicidade e a síntese não fazem compreender o “eu (moi) concreto”, a duração permite pelo contrário compreender a unidade, a multiplicidade e a síntese. Mas tendo mostrado isso, não parece desejar nenhuma outra coisa. O eu (moi) é compreendido, e não resta mais então senão problemas funcionais. – Assim, não se compreende, se alguma vez entretanto se compreende alguma coisa, senão o eu em geral, mas nenhuma verdade determinada sobre o eu particular que se considera: crê-se então ter tudo feito quando se distinguiu a “mobilidade” e se crê precisamente ter compreendido *todo* o concreto, porque se o coloca abaixo da determinação particular, no lugar de colocá-lo nela. Breve, não se distinguiu, no melhor dos casos, senão o concreto em [p. 33] geral. E efetivamente o concreto de Bergson não é senão um concreto em geral, pois é impossível conceber o concreto independentemente de um conteúdo particular: ao colocá-lo na qualidade, na duração, e de um modo geral na maneira e na forma, não se pode jamais obter senão um *concreto em geral*.

### III

#O que quer que se faça, o que quer que se diga, Bergson não fez senão falar do concreto em geral e ele não fala mesmo dele senão para reencontrar os problemas formais ou para deixar o domínio da psicologia. E o que fizeram seus seguidores? Eles repetiram as metáforas de Bergson, ao ponto de elas se tornarem lugares comuns insuportáveis. Mas eles falam sempre do concreto em geral e, por outro lado, nenhum daqueles que perceberam o verdadeiro caminho da psicologia concreta deve nada, mas absolutamente nada a Bergson.

#É justamente para dar ao “concreto em geral” um pouco de animação que Bergson o cercou de toda esta encenação da intuição e do vivido. Para Bergson e os bergsonianos, o concreto é de uma natureza delicada, é uma coisa na qual não se pode tocar senão com a mais extrema finura e a maior emoção, ao qual convêm os epítetos os mais delicados: movente, se fazendo, etc.... Mas não se percebe que há no fundo de tudo isso uma ilusão: não é pelo concreto que se comove, mas pelo esforço de distinguir o concreto, e porque não se distingue o concreto [p. 34] e porque não se pode distingui-lo, declara-se que ele é indistinguível fazendo mil mistérios em torno dele.

#Mas justamente o concreto não é nem frágil, nem delicado, nem fugidio, nem indistinguível, ele não está todo feito, nem se fazendo, ou antes, dizer dele uma ou outra coisa não tem nenhum interesse. Em todo caso, ele está aqui em toda sua simplicidade e com suas dimensões normais, e teria bastado Sr. Bergson vê-lo, como outros o viram em psicologia ou alhures, – mas justamente, ele não o viu.

#Se Sr. Bergson não viu, isso não pode ser um acidente individual. E não se tem o direito de dizer que é preciso esperar. Esperar o quê, com efeito? Que se submeta o bergsonismo a uma crítica interna mostrando que ele não é fiel a seu próprio dinamismo, que, por exemplo, ele não tem o direito de falar de plano de consciência, porque “plano” é um esquema espacial? que se substitua a sua teoria da associação, da memória, da atenção, da afetividade, do esforço, por teorias ainda mais *dinâmicas* que as suas? Mas se a inspiração fundamental do bergsonismo é abstrata, os discípulos podem vir a depurar a doutrina do Mestre; eles a depurarão de tudo *salvo* da abstração, pois ao se encarregarem mesmo de depurá-la, eles estarão, como ele, na abstração.

#Mas se viu que Bergson aceita as *démarches* fundamentais da psicologia clássica e que ele delas se serve. É isto, e não outra coisa, que explica a abstração da psicologia bergsoniana, ao mesmo tempo que sua orientação própria, e nós poderíamos mostrar partindo simplesmente dessas *démarches* a necessidade da abstração em Bergson. As *démarches* da psicologia clássica são, com efeito, inseparáveis da [p. 35] abstração, porque são elas, precisamente, que a constituem.

#Com efeito, desde que se entenda que há realidades *sui generis*, estados de consciência, estados da alma, desde que se defina a psicologia como o estudo de uma realidade *sui generis*, cai-se necessariamente na abstração.

#Pois se há verdadeiramente realidades, será preciso estudá-las como se estudam as realidades em geral, quer dizer descrevendo-as, e por esta descrição nos colocaremos necessariamente no ponto de vista formal, e então não se saberá o que fazer do indivíduo.

[Ao fazer do espírito uma realidade, se o põe sobre o mesmo plano que a matéria, e que se subordine em seguida o espírito à matéria ou a matéria ao espírito, que se assimile um ao outro, que se os separe rigorosamente ou que se admita entre os dois uma passagem gradual ou uma comunicação, isso não tem nenhuma importância:] A psicologia se tornará uma ciência colocada sobre uma realidade, portanto uma *segunda física*, e se provará quanto de dificuldades em salvar o indivíduo provaria a física se ela quisesse realmente dotar a natureza de uma personalidade.

#É porque conservou o realismo que Bergson não pôde ir mais longe que o concreto em geral, quer dizer a individualidade, e que ele não tenha vindo ao indivíduo. Pois o problema que ele se põe não tem e não podia ter nenhuma vantagem. Bergson recebe o universo da psicologia clássica cujos fenômenos são, pretensamente, estados individuais, mas ele vê que o indivíduo não está presente em nenhuma parte: ele quer então lhe restituir a individualidade. Mas que se entenda: é a *este* universo da psicologia clássica que Bergson quer restituir a individualidade, e isso que ele busca, é a maneira com cuja a qual seria preciso pensar este universo para que o eu (moi) não seja dele eliminado. É então que se oferece a ele o esquema da duração: ele vai religar isso que é concebido como distinto. Mas, sentindo [p. 36] que uma continuidade não implica ainda a unidade, ele vai pôr a continuidade de um escoamento que ele faz *qualitativo* para suprimir a descontinuidade e *contraído* para que a unidade não se disperse; ele conseguirá dar assim ao *universo dos estados psicológicos* a unidade de uma bola de neve. Mas quem não vê que a abstração se torna aqui de fato inteiramente manifesta? Não se trata, com efeito, de compreender indivíduos tais como você e eu. Trata-se somente de conhecer a maneira na qual se pode pensar um conjunto de realidades sob uma forma que possa fazê-las aparecer como os momentos de uma individualidade, o que não implica evidentemente nenhum conhecimento *dos* indivíduos tal como eles existem, e que não dará, *a fortiori*, nenhum conhecimento desses últimos. A teoria é abstrata, por outro lado, pois ela não tem, na realidade, nada a fazer com a psicologia e constitui um exercício puramente formal. Como se pensou conforme o esquema da duração a realidade psíquica, pode-se fazer a mesma operação sobre a realidade física. Eis aí o sentido da intuição filosófica: como se partiu do realismo psicológico, ter-se-á a impressão de ter tirado da experiência interna um meio de conhecimento metafísico.

#É portanto o realismo que está na base da abstração; o formalismo aparece antes como uma consequência. Mas se se pretendem colocar dificuldades quanto a esse ponto, que se considere então o formalismo nele mesmo. Como, com efeito, quer-se apreender o

indivíduo trabalhando com o formalismo? Pois o formalismo faz precisamente que se seja não somente incapaz de utilizar a experiência individual, mas que não se veja mesmo no que ela pode consistir. Então, não tendo nunca [p. 37] feito intervir o indivíduo, como se poderia obter algo do individual, quer dizer do concreto? É precisamente disso que Bergson não se apercebe. Atenuando-as na forma, ele conserva no fundo as noções e as divisões da psicologia clássica que encerram vários séculos de formalismo. Então se, conservando totalmente o formalismo, tem-se pretensões ao concreto, não se pode se instalar no individual, pois ele escapa eternamente ao formalismo. Tudo o que se pode fazer é ensaiar em pôr nos produtos do formalismo o individual que não está neles, e se será obrigado a recorrer a um meio opaco como a qualidade que será então, não o concreto mas isso que falta ao formalismo para ser concreto<sup>62</sup>. Que se entenda bem portanto: não se trata para Bergson de se instalar realmente no individual, mas de encontrar o meio de individualizar os produtos do formalismo; e como ele se serve do formalismo, não poderá mesmo ir buscar esse meio no individual: ele terá recorrido a um meio que não implica nenhuma verdade determinada sobre os indivíduos. Esse meio é precisamente a qualidade, e então a teoria bergsoniana da qualidade, no lugar [p. 38] de ser concreta, mede somente a distância entre o concreto e a abstração da psicologia clássica, e se terá “contraído” em qualidade inefável seu impulso de encontrar o concreto. De onde provém aliás o caráter clamativo e sentimental da teoria bergsoniana do concreto.

#A abstração é portanto essencialmente ligada às *démarches* fundamentais da psicologia clássica: querer o concreto e conservar essas *démarches* é impossível, pois toda tentativa desse gênero implica uma contradição verdadeira.

#Se se conservam as *démarches* fundamentais da psicologia clássica, se desejará sempre distinguir o concreto fazendo-se submeter à linguagem da psicologia clássica uma modificação de forma, mas como se guarda o essencial que encerra a abstração, é com a ajuda do abstrato que se deseja encontrar o concreto. Tal é precisamente o caso do Sr. Bergson.

---

<sup>62</sup> Cf. Essai, p. 126: “O associacionista reduz o eu (moi) a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e ideias. Mas se ele não vê nesses diversos estados nada a mais que isso que seu nome exprime, se ele não retém deles senão o aspecto impessoal, ele poderá justapô-los indefinidamente sem obter outra coisa que um eu (moi) fantasma, a sombra do eu se projetando no espaço. Já que, ao contrário, ele toma esses estados psicológicos com a coloração particular com que eles se revestem em uma pessoa determinada e que lhes vem a cada um do reflexo de todos os outros, então não é necessário associar diversos fatos de consciência para reconstituir a pessoa: ela está inteira em um só dentre eles, contanto que se saiba escolhê-lo.”

## IV

#Mas enfim, dir-se-ia, toda esta discussão é agastante. É possível que Sr. Bergson tenha perdido o concreto em matéria de psicologia. Mas o que é que isso prova? O concreto é portanto a medida de tudo em psicologia, e uma psicologia que não tomasse o indivíduo singular é necessariamente falsa? A psicologia do Sr. Bergson não é afinal de contas senão uma “psicologia geral”, ela não é uma “psicologia individual”.

[p. 39]#Mas psicologia abstrata não significa psicologia geral e, por outro lado, acha-se precisamente que em matéria de psicologia tudo o que é abstrato, no sentido que nós damos a esta palavra, é simplesmente falso e que as teorias abstratas são *mitos*. Assim ao perder o indivíduo, não se perde somente o concreto, perde-se sobretudo a psicologia e se elaboram *mitos* no sentido próprio do termo.

#Pois, (e não é isso?), a psicologia é uma ciência empírica e independente. Ela deve portanto basear-se sobre fatos reais, ao mesmo tempo que originais. Ora, não existe fora dos *processos* da natureza, nenhum outro tipo de *processo*. Somente é verdadeiro que, ao lado da vida, no sentido biológico da palavra, existe a vida humana, tão real quanto a primeira, salvo que ela não tira sua realidade de uma *percepção sui generis*, mas da significação que ela encerra. Esta vida tem por suporte indivíduos considerados em sua totalidade, simplesmente porque é preciso um indivíduo inteiro para vivê-la. Ela se decompõe, ademais, em segmentos que, sendo as cenas da vida do indivíduo singular, não são reais, nem mesmo concebíveis senão para ele. O que existe ao lado da natureza é portanto somente um conjunto de relações dramáticas que implicam homens considerados em sua totalidade, e cuja originalidade é humana em princípio, individual em seguida: é este conjunto que chamamos de drama. Ele pode ser estudado somente conforme um ponto de vista que, no estudo do drama, não reconheça como *atores* senão a multiplicidade dos indivíduos efetivamente dados na experiência, e que emprega, por consequência, apenas relações que implicam *pessoas* [p. 40] tomadas na sua totalidade: o drama é inseparável da multiplicidade dramática dos indivíduos.

#A física ignora esta multiplicidade dramática. Ela somente se ocupa de uma multiplicidade que representa os diferentes aspectos e as diferentes manifestações de uma mesma realidade impessoal. A psicologia clássica sonha com uma *segunda física*: ela concebe os fatos psicológicos de tal maneira que eles representem, eles também, os diferentes aspectos e as diferentes manifestações de uma mesma realidade [;] paralela à realidade física. Ela abandona portanto o ponto de vista dramático, ou mais simplesmente,



o ponto de vista humano[,] e substitui a multiplicidade dos homens pela multiplicidade de processos. E quanto à originalidade do drama, que lhe vem de sua significação humana, ela a faz a originalidade de uma substância nova.

#Ora, é impossível abandonar o ponto de vista dramático e conservar a realidade do drama. Não se podem erigir em assuntos de acontecimentos humanos *processos* que não são dos homens, e uma significação *realizada* não é mais uma significação. Em sua pesquisa de uma realidade nova, a psicologia clássica aniquila os fatos bem reais para a expressão dos quais ela busca a nova realidade. A maneira como o drama é real não lhe basta. Ela queria a realidade dos processos, ou mesmo de uma substância. Mas como os únicos processos que existem efetivamente são aqueles da natureza, ela é obrigada a inventar com todas suas peças uma mitologia.

#Em outros termos, a psicologia realista não tem que escolher senão entre duas atitudes: ceder lugar à física ou *criar em bloco realidades*, breve entre não [p. 41] existir ou existir sob a forma de mito. É a esta última solução que chega a escolha dos psicólogos. E todo o trabalho psicológico dos séculos precedentes consiste em inventar essas realidades que, tendo inteiramente a mesma estrutura fundamental que a matéria, porque postas pela mesma *démarche*, fossem contudo diferentes. Têm-se inventado vários procedimentos de fabricação. A duplicação das significações é um desses. Eu digo “psicologia”, há aqui *significação* e nada mais que isso. A psicologia clássica faz desta significação uma realidade que ela chama de “ideia”, mas que não é outra coisa que o “duplo ontológico” desta significação, e se crê ter então uma realidade, porque se entrega a exercícios formais a respeito da ideia. Mas ao fazer da significação uma *realidade*, você a fez desaparecer: ela não é mais uma *significação* mas uma *coisa*. Faça da dor uma entidade distinta ou um momento da duração: se você faz dela uma *realidade*, ela não é mais uma dor, mas uma realidade. Tudo o que você disser da significação concebida como ideia ou da dor concebida como estado interno, não concernirá mais nem a significação, nem a dor, mas uma realidade que não existe: você fará portanto um *mito*.

#O verdadeiro caráter da tentativa bergsoniana se esclarece então definitivamente. O que Bergson faz não é a restituição da realidade, mas a substituição de uma mitologia por uma outra mitologia. [E o que há de revoltante é que quase por toda parte Bergson emprega a linguagem da verdadeira crítica, muito embora as *démarches* abstratas que ele tem guardadas o fazem recair a cada vez na abstração.

#Bergson viu que era absurdo situar o pensamento no cérebro.

#Ele não viu a verdadeira razão desta absurdidade. Não compreendeu que a teoria das localizações sai diretamente do realismo; que no momento que se põem *realidades* psíquicas, a posição tem *a mesma forma lógica* de quando se põe a matéria. Não se hesitará então em submeter o espiritual às mesmas operações que o material, e nesse ponto de vista aqui, toda a diferença entre as doutrinas consistirá no fato que *uns explicitam e outros não explicitam sua própria dialética*.

#Não *compreendendo* assim senão uma parte da absurdidade, Bergson acreditou que a negação das localizações libera o realismo psicológico: *ele não viu senão que não é mais absurdo realizar as ideias no cérebro do que as realizar em geral*. Ele crê então ter obtido uma confirmação experimental do realismo psicológico, embora sua crítica do paralogismo psicofisiológico não lhe aporta uma confirmação senão porque ela é uma *crítica restringida/limitada {retenue}*, e ela é restringida/limitada {retenue} precisamente pelo realismo ele mesmo.

#Bergson viu que não precisava transformar os fatos psicológicos em coisa. Mas ele compreendeu sua própria crítica de um modo muito elementar. Para ele, coisa significa “imóvel”, e “todo feito”; ele não compreendeu que toda posição é “coisa”, porque toda realidade é coisa. Ele crê então que bastará dotar de mobilidade o imóvel, fazendo-se-o ao todo feito para que o mito se torne um conhecimento. Ora, é perfeitamente verdadeiro que a psicologia clássica transformou os fatos psicológicos em coisas, mas é falso que seja pelo amor do espaço e do todo feito. Isso é por causa do realismo e por nada mais.

#Todo realismo o fará necessariamente tanto quanto, todo realismo transformará sempre em coisas os fatos psicológicos. Em outros termos, a transformação em coisas se cumpriu antes desta transformação de que fala Bergson: esta última transformação, inteiramente imaginária aliás, foi efetuada no momento onde se fez da significação por exemplo uma ideia, dos fatos psicológicos em geral realidades, e não no momento onde se fez o móvel do imóvel e o se fazendo do todo feito. A operação de que fala Bergson está já efetuada sobre as coisas, ela é precisamente a transformação de uma coisa em outra coisa.

#Bergson compreendeu que precisava pôr na base da vida psicológica uma continuidade, mas como ele é realista, não viu que restabelecer a continuidade dos fatos psicológicos significa o restabelecimento de sua inseparabilidade do indivíduo singular. Ele crê, precisamente, por causa de seu realismo, que o erro radical da descontinuidade admitida pelos psicólogos clássicos reside no fato de que se cortou em pedaços a duração, ainda que esta descontinuidade derive da maneira na qual o realismo corta dos fatos psicológicos sua sustentação pelo indivíduo concreto. Então, conduzido sempre pelo

realismo, Sr. Bergson restabeleceu a continuidade da vida psicológica como se restabelece a continuidade de uma coisa descontínua, quer dizer fundando os termos: é assim que ele fundou na duração os produtos do realismo da psicologia clássica.

#Bergson viu, ou antes falhou em ver, que a psicologia devia retornar ao indivíduo singular. Mas ele não compreendeu que esse retorno implicava uma reforma radical, uma transformação completa das noções da psicologia clássica. Pois retornar ao indivíduo não significa tomar os dados da psicologia clássica e os fundar em uma individualidade, mas inventar, ou antes construir noções novas para o estudo dos indivíduos singulares, das noções que, implicando a totalidade do indivíduo, tornam manifesto na sua forma e na sua estrutura sua pertença ao eu (je) concreto. Bergson nos diz bem que o indivíduo está todo inteiro em cada um dos seus estados. Mas como ele é realista, ele é obrigado a conceber esse fato por assim dizer materialmente, concentrando efetivamente no presente o passado, embora a solução, sendo inteiramente excessiva, não atinge mesmo isso que ela quer: pois o que é preciso não é a contração dos estados da psicologia clássica, mas das noções que exprimem na sua forma mesma a pertença ao sujeito, quer dizer essas noções mesmas pelas quais nós exprimimos cotidianamente nossas ações. E na medida em que a análise psicológica deve ultrapassar essas noções, é preciso inventar outras, mas que sejam de novo *formas de ações* implicando o eu (je), não porque este aqui se contrai com todo o seu passado, mas porque é preciso um indivíduo inteiro para realizar uma ação. O complexo de Édipo de Freud é uma noção desse gênero. Mas não é assim que Bergson concebe as coisas. Ele fundiu junto os estados da psicologia clássica, mas como a forma desses estados não implica mesmo o “eu” (“je”), mesmo se o todo é fundido em melodia qualitativa, Bergson é obrigado a *animar* esse todo, inerte por si mesmo: eis por que ele tem necessidade da duração e do vivido.

#Bergson viu, enfim, que os estados da psicologia clássica eram inertes, mas não viu que pondo o segredo da psicologia no vivido, pronunciou contra si mesmo a crítica definitiva: pois ele mostrou por aqui que a “*duração movente*” e o “*vivido*” eram *pura e simplesmente destinados a animar as abstrações da psicologia clássica*. É, com efeito, porque Bergson conservou todas essas abstrações que ele tem constantemente necessidade de fazer intervir o *vivido* para lhe dar um semblante de realidade subjetiva; é porque os fatos psicológicos no sentido clássico da palavra não contêm na sua forma o eu (je) *concreto* que o bergsoniano tem necessidade de pôr seu próprio eu” (“je”), para se dar a ilusão do concreto: é porque a vida falta a seus dados que ele é obrigado a revivê-los, e que ele deve se pôr sem cessar no vivido, e que ele tudo perdeu se dele ele saiu, seja

somente por um instante. Mas as noções que contêm na sua forma o indivíduo não têm necessidade desta animação constante, e eu não tenho mesmo necessidade de me instalar em seu interior para que elas não morram. Quando eu falo do complexo de Édipo, eu sei que há aqui um grande esquema dramático que implica necessariamente o indivíduo completo e não tenho necessidade de, eu mesmo, ter o complexo de Édipo para dar vida a esta noção. Breve, nesse ponto de vista aqui ainda, a duração e o vivido medem a distância entre a abstração e o concreto. A necessidade do conhecimento do dentro não é, ao menos em psicologia, nada além do que a necessidade de *animar* as abstrações clássicas.

#].

#Isso quer dizer que Bergson se equivoca inteiramente sobre o sentido da démarche que seu pensamento seguiu efetivamente. Ele não foi, como ele o crê, da superfície à profundidade, dos dados bastardos aos dados imediatos, do abstrato ao concreto: ele partiu [p. 42] da psicologia clássica para realizar, conservando inteiramente todos seus dados e todas as suas démarches, o sonho do concreto. Como ele é realista, não pode submeter às “coisas” da introspecção senão uma operação que em si mesma é material. Pois, na verdade, se eu não compreendo como uma ideia pode atrair uma outra ideia, eu não compreendo mais como ela pode se fundir em uma outra ideia, e se eu não compreendo como os estados psicológicos podem ser imóveis, eu não compreendo tampouco como eles podem ser moventes, porque ao dizer que são moventes eu lhes aplico ainda um esquema que não convém senão a “processos”, pois um rio único, ou em geral realidades podem só “fluir”. Bergson bem o sente: é por isso que ele põe o todo no vivido para esquecer que *é operando sobre coisas que se ensaiou reconstituir isso que não é coisa*. Ele crê então que ao colocar seu próprio eu no interior do abstrato, esse último se tornará concreto!

#Prova ser efetivamente assim o fato de que Bergson pretende, não somente descobrir “sob a crosta” os dados imediatos, mas ainda mostrar como os dados bastardos provêm dos dados imediatos. Bergson mostra sempre, com efeito, não somente a ilusão, mas ainda a maneira como ela é engendrada pelas necessidades da ação, do espaço, da linguagem, etc.... E se se tem a impressão de ter atingido as profundezas, é justamente porque se pode retornar com uma maravilhosa facilidade do heterogêneo ao homogêneo, da duração à mudança descontínua. Mas esta facilidade não tem nada de surpreendente. *Não se faz então senão que refazer em sentido [p. 43] inverso o caminho da construção que se efetuou.*

#Após ter fundido junto os estados da psicologia clássica, pode-se suprimir a fusão e se reencontrarão então os termos distintos; depois de ter colorido o homogêneo, pode-se descolori-lo de novo. De um modo geral, porque é na animação do abstrato que se viu o concreto, não é surpreendente que suprimindo a animação se reencontra o abstrato de que se tinha partido.

#Eis porque toda a encenação de que se cerca a explicação bergsoniana da gênese da “ilusão” aparece como totalmente supérflua. Pois ela consiste em buscar os meios com a ajuda dos quais o abstrato inanimado foi obtido partindo do abstrato animado, então que tendo simplesmente animado o abstrato, se o reencontrará quando se queira se se suprime dele a animação. Mas as duas operações de ir e de retornar são puramente abstratas. Há mesmo um verdadeiro círculo vicioso nesta maneira que consiste em explicar a psicologia abstrata em função de uma psicologia que não é ela mesma senão um produto da mesma abstração. Não é mesmo preciso, por outro lado, para explicar o associacionismo, fazer intervir as necessidades da ação e de outras coisas análogas. A psicologia associacionista se explica em princípio pelo realismo e depois pelos procedimentos de fabricação que emprega o realismo para obter os fatos psicológicos. Sr. Bergson emprega, ele, os mesmos procedimentos ligeiramente modificados. Em lugar de se contentar em duplicar pura e simplesmente as significações, ele põe antes “fatos” que simbolizam o esquema segundo o qual ele vai repensar as abstrações clássicas. Os sons de um [p. 44] sino distante que se escutam e que não se contam, os passos que ressoam na rua e que se organizam em melodia segundo um ritmo determinado, eis os dados imediatos. Mas isso que Sr. Bergson esquece, é que para uma psicologia verdadeiramente concreta, esses “fatos” têm apenas tanta importância quanto têm na vida de um indivíduo concreto. E então mesmo, é sua *significação determinada* que entrará em jogo [en ligne de compte] e não as notas puramente *formais* sobre a melodia e o ritmo. De qualquer forma, não se podem adiantar esses fatos senão isolando-os do alcance real que eles têm para o indivíduo de que se trata, realizando-os, e, em todo caso, eles não aportam nada; eles não servem, como em geral os “fatos” da psicologia abstrata, senão para ilustrar um esquema que veio de outro lugar; seu alcance mesmo provém unicamente de sua relação com o esquema em questão.

#É porque toda a tentativa bergsoniana consiste somente na *animação do abstrato* que ela não significa verdadeiramente nenhum progresso. Pois é da essência da animação não engendrar nada: ela se coloca, com efeito, sobre dados que lhe são anteriores: ela só faz justamente animá-los, mas esta animação é nela mesma a operação a mais estéril e a mais formal que se possa imaginar. Eis aqui diante de mim uma mola espiral. Ela está imóvel:

ela está “toda feita”. No lugar de observá-la pura e simplesmente, eu vou me confundir com ela. Eu não me a dou toda feita, eu vou desenrolá-la gradualmente em um movimento contínuo. Eu começo do alto, eu descrevo um arco, mas neste momento eu sinto que meu movimento deve como se acelerar subitamente, uma decisão [p. 45] brusca e à pena consciente deve me fazer retornar e ao mesmo tempo me fazer deslizar sobre a vertical, meu movimento se acelera a cada volta e a cada retorno eu provo como uma vertigem: eu chego ao fim, chego ao termo: minha velocidade adquirida e a necessidade de me deter fazem-me provar um mal-estar. E a partir desse momento eu poderia dizer mil coisas seja desse movimento seja desta espiral: eu posso dizer que uma espiral cujas voltas são iguais dá o sentimento do inacabamento e exprime o desejo sempre tenso e jamais realizado do infinito, porque a velocidade adquirida ao rolar de alto a baixo demanda continuar-se em movimento segundo a mesma lei; a espiral cuja as voltas diminuem pode me dar a imagem de um desejo do infinito que se cansa gradualmente de si mesmo, ou ver nessa espiral o símbolo do acabamento, etc... etc... Mas o que eu fiz na realidade? Eu transformei minha pequena mola em trajetória para mim mesmo; eu me imaginei movendo sobre essa trajetória e fiz em seguida notas formais sobre esse movimento: essas notas formais podem ser absolutamente contraditórias, elas são indeterminadas e em número infinito; nenhuma delas é preferível a seu contrário, todas são igualmente verdadeiras e igualmente falsas. Mas essas notas formais à parte, não produzi nada, nada criei, pois é de fora que conheci a lei da espiral. Eu nem mesmo engendrei a espiral, pois para me mover sobre sua trajetória, breve, para animar a mola, eu tive já necessidade de conhecer sua lei, quer dizer a espiral ela mesma.

#E é assim quanto à animação bergsoniana em geral. Os dados que Bergson anima, ele os [p. 46] empresta sempre de outros lugares, ele os anima em seguida e faz sobre esta animação essas notas formais que são suas metáforas célebres, mas isso é tudo. Pode-se tomar como exemplo a teoria bergsoniana das qualidades sensíveis. Quem me ensina que a sensação luminosa se resolve em vibração? É a ciência. Nós iremos portanto conceber a sensação luminosa como uma contração. Eis aí ainda uma operação efetuada sobre coisas. Mas para fazer esquecer o caráter material de nossa operação, nós iremos nos instalar no contraído e iremos imaginar que nós dilatamos gradualmente esta contração. Eis então que o todo nos aparece vivente. E se poderão abrir as comportas da mitologia formal. Mas a animação não engendrou nada: a *lei* que eu dei à animação vem da ciência, quer dizer de fora.

#Uma das consequências cruéis do emprego que Bergson faz das *démarches* clássicas, é que se deverão reencontrar nele os mesmos defeitos que ele reprova a seus adversários. O que há de mais natural? esses defeitos decorrem da essência mesma das *démarches* clássicas.

#Antes de tudo *Bergson transforma ele também os fatos psicológicos em coisas*, porque ele concebe os fatos psicológicos como realidades. Ele também crê que há uma realidade que se chama a lembrança e que *existe, age e persiste*. Mas *dizer da lembrança que ela existe é tão absurdo quanto dizer que ela está localizada no cérebro* e a absurdidade da segunda tese não é senão aquela da primeira. Pois ao dizer da lembrança que ela existe, a posição tem a mesma estrutura lógica que a posição de uma coisa em geral: é uma posição em terceira pessoa, e, em verdade, eu concebo [p. 47] um indivíduo que diz alguma coisa ou que se lembra de alguma coisa, mas eu não concebo uma lembrança que existe, no cérebro, na consciência ou no inconsciente; e se não compreendo como as lembranças podem se atrair umas a outras, não compreendo menos ainda como elas podem se inserir na ação, como elas podem ser “pressionadas” [se “presser”]: eu não concebo mesmo que há aqui metáforas. Isso que eu concebo é que há aqui mitos sobre a forma de um evento de que apenas o conteúdo me interessa.

#E, em segundo lugar, *Bergson praticou, ele também, o “despedaçamento” (le “morcelage”)*. Ele o praticou porque ele aceitou os dados e as *démarches* da psicologia clássica.

#A vida no sentido vulgar da palavra é simples. Ela é um conjunto contínuo de acontecimentos tendo um sentido humano. O indivíduo nasce e o indivíduo morre: entre esses dois acontecimentos que constituem os limites da vida vêm se inserir outros *acontecimentos*. A criança se torna órfã ou não se torna; adulto, ele se casa o não se casa; ele escolhe tal carreira; ele assassina alguém, etc.... eis aí os *acontecimentos*. Mas para obter as realidades das quais ela tem necessidade, a psicologia tradicional faz primeiro, em face de um comportamento humano, abstração da significação humana desse comportamento. Então, subitamente, ela se encontra em face do corpo por assim dizer vazio. Ela toma em seguida à parte a *significação* do comportamento que tornou este último humano e a *realiza*. Ela se surpreende então de que o corpo vazio e a realidade *sui generis* que se têm obtido possam ser misturados, ainda que radicalmente diferentes. A união dos dois lhe aparecerá como um milagre [p.48]. Ela toma então a significação e a submete à uma análise puramente formal, fazendo abstração agora da significação ela mesma. Em todo caso, ela os arranca de seu contexto e os estuda à parte, como se estudam

à parte as imagens visuais no sonho, a emoção, a lembrança, etc... É isso e não outra coisa o verdadeiro despedaçamento: arrancar uma significação de seu contexto; arrancar o elemento de um comportamento humano do seu contexto individual. Bergson toma a psicologia no momento onde todas essas operações se tornaram postulados sub-reptícios e evidências insuperáveis. Ele crê então que reparará o despedaçamento ao ensaiar fabricar um todo radicalmente unido com os produtos do despedaçamento. Mas ele não se apercebe que ao conceber dinamicamente os estados da psicologia clássica, o despedaçamento persiste, porque as peças de seu dinamismo são precisamente os produtos do despedaçamento. A coisa é sobretudo nítida nas teorias particulares de Bergson. Conhece-se a teoria do plano do sonho e a metáfora do cone. Ora, esta teoria e esta metáfora provêm precisamente do “despedaçamento”.

#Bergson crê que a cada instante a memória pressiona-se, com todo seu conteúdo, à soleira da consciência. De direito, nós poderíamos ter consciência de todo nosso passado; de fato é restrição porque só as únicas lembranças que podem se inserir nas necessidades presentes da ação são admitidas. O que prova que há seleção é que desde que os alicates da ação se soltem, gradualmente e na medida que nós nos distanciamos da ação, as lembranças são mais e mais quaisquer umas: no plano do sonho [p. 49] nós temos todas as lembranças pura e simplesmente.

#Mas se Bergson pode pensar que é assim, é porque desde que se deixa o plano da ação, ele não pergunta mais, conforme aliás à tradição associacionista, se as lembranças que aparecem não formam um texto inteligível. Colocando-se no ponto de vista puramente formal, ele não vê aqui precisamente senão lembranças, daí porque ele crê se encontrar em face de uma menor determinação cuja extrapolação dá o plano do sonho. Mas se ele não pusesse em seu isolamento as lembranças que aparecem no momento no qual se renunciou às montagens intencionais, quer dizer no momento no qual “o eu (moi) se deixa viver”, ele teria visto que as “lembranças” que aparecem são comandadas por uma determinação, quer dizer uma seleção tão rigorosa quanto nas montagens intencionais e que é assim mesmo no sonho. É evidente então que se se pode falar do relaxamento, é porque não se conhece a montagem que comanda a aparição das lembranças. Mas se é assim, nós passamos, não do plano da ação àquele do “sonho” no sentido bergsoniano do termo, mas do plano das montagens intencionais àqueles que não o são. E porque a diferença é constituída não pela desapareção gradual de toda montagem, mas pela mudança de montagem, por que dizer que o círculo da memória se alarga? De fato, há seleção e restrição nos dois casos. A imagem do cone só é possível supondo que há



atitudes onde nenhuma montagem existe mais. Mas esta crença só é justificada pelo despedaçamento precisamente que opera o formalismo que, recusando-se a conceber as lembranças como os [p. 50] elementos de um contexto que tem sentido, as põe sob forma de elementos. Pois por pouco que se deixa de lado o formalismo, a experiência mostra que uma montagem existe sempre. Mas que se torna então a imagem do cone?

#Nós tocamos aqui o dedo num terceiro caso onde Bergson recai no defeito que ele reprova tanto em seus predecessores. Ele lhes reprova, com efeito, terem ficado na superfície, terem se limitado ao estudo dos fatos psicológicos em seu aspecto social e convencional. Ora, Bergson não faz outra coisa. Pois as “montagens” que existem e comandam a aparição das lembranças nos estados onde “o eu (moi) se deixa viver” são precisamente montagens individuais. Deixar-se viver não significa de forma alguma deixar *livre* curso às lembranças. Isto significa renunciar às montagens convencionais que a “vontade” comanda e deixar agir as montagens individuais. Mas essas montagens individuais, Bergson não as conhece. Daí porque ele crê que tendo renunciado às montagens convencionais nós iremos até o plano do sonho onde não há mais montagem. Mas isso não é aqui outra coisa que o preconceito clássico que não admite senão as montagens e as significações convencionais. É portanto bem verdadeiro que *Bergson ele também se limita ao convencional, e ao superficial*, porque o convencional tem bem esse caráter.

V

#Se se quiser agora fazer o balanço da psicologia bergsoniana, ter-se-á somente que considerar o quarto caso, onde ele recai nos defeitos assinalados em [p. 51] seus predecessores. A reprovação mais grave que lhes endereça Bergson não consiste em dizer que eles teriam tomado o símbolo pela realidade? Mas é claro, depois de tudo isso que nós havemos dito, que *Bergson ele mesmo não fez senão criar símbolos realistas por toda parte onde se fez sentir a necessidade de uma reforma concreta*. As noções da psicologia clássica são impessoais, elas não exprimem o indivíduo? Não iremos refazer integralmente essas noções para encontrar outras que o exprimem. Mas iremos *qualificar* essas noções, iremos simbolizar pela qualidade o indivíduo que falta nelas. Essas mesmas noções são incapazes de fazer a unidade e a continuidade do indivíduo? Não iremos elaborar noções novas que implicam esta unidade e esta continuidade mas iremos fundir as noções clássicas na duração. Mas como essas noções, mesmo fundidas na duração,

permanecem *no que exprimem* disso que elas eram antes da fusão, esta fusão na duração é apenas o símbolo realista de uma reforma que estava para fazer, mas que não se fez.

#A psicologia clássica não nos diz do indivíduo senão o que é relativo a seu aspecto superficial, voltado para a Sociedade? Não iremos ensaiar de explorar realmente o indivíduo. Como o poderíamos? As *démarches* que nós empregamos não nos permitem. Como nós não conhecemos absolutamente nada do indivíduo em seu aspecto puramente individual, nós iremos fazer um gesto simbólico: iremos nos pôr no interior do indivíduo, iremos viver com ele esta qualidade e esta duração onde vimos agora mesmo a unidade e a continuidade do indivíduo.

[p. 52]#E porque guardamos a psicologia abstrata que crê que o indivíduo é feito dos dados que ela descreve, iremos *animar* esses mesmos dados e teremos o indivíduo. Breve, Bergson descobriu que o indivíduo é vivente. Esta descoberta é efetivamente cheia de consequências, infelizmente Bergson não foi mais longe.

## VI

#É preciso que se entenda: *o concreto de Bergson é o concreto tal como um psicólogo abstrato pode se imaginar*. Bergson viu algumas exigências do concreto. Mas que não se diga que há aqui um mérito extraordinário. Pois essas exigências, Bergson não as descobriu, elas estavam no ar desde longo tempo como as reflexões sobre a fraqueza da razão humana antes da Crítica da Razão pura. O verdadeiro mérito consiste em dar a essas exigências sua forma rigorosa, e sobretudo em satisfazê-las efetivamente, como o verdadeiro mérito não consistia em lamentar sobre a fraqueza do espírito humano, mas em fazer a Crítica da Razão pura. Mas Bergson permaneceu na psicologia clássica onde ele se fez uma especialidade sonhar com o concreto. Ele então elaborou uma doutrina do concreto para o uso daqueles que estão na abstração: eis aí porque ele choveu. O concreto “faz bem” hoje em dia e começava já a fazer bem, no fim do século XIX. Não se podia portanto senão ser grato a esta filosofia que dava a cada um o sentimento [p. 53] do concreto não exigindo dele nenhuma transformação radical, mas algumas transformações de linguagem somente que implica o ritual bergsoniano do concreto; que permitia a todo mundo conservar suas ideias fundamentais, com a condição de fazer alguns gestos simbólicos e que ligava o concreto a uma *simulação* que estava ao alcance de todo mundo. #E eis por que Bergson não teria nunca devido pronunciar o nome de Kant. Eu deixo de lado a questão de saber se as doutrinas que Bergson empresta de Kant pertencem efetivamente a Kant. Eu vejo só uma coisa: é que Kant compreendeu a crítica, enquanto

Bergson não a compreendeu. Pois a verdadeira crítica é aquela que arranca as crenças últimas e que destrói as evidências as mais profundas e as mais insuperáveis, ao ponto que é preciso se destruir primeiro e renascer com um espírito novo para poder compreendê-la. E tudo isso em nome de uma evidência que não é ainda, mas que se faz. Do mesmo modo que equipou sua doutrina abstrata de todos os epítetos que convém ao concreto, Bergson equipou do mesmo modo sua pequena e falsa crítica de todos os nomes que não podem convir senão à grande crítica. Mas que se reflita: quando Bergson fala do alcance de sua crítica, não há aqui senão o desenvolvimento de alguns esquemas convencionais. Pois, de fato, a crítica bergsoniana é tão pequena que ela se contenta com a forma e não ataca nunca o fundo. Ela não tocou nenhuma démarche verdadeiramente fundamental, nenhuma das evidências que devem verdadeiramente se extrair. Nutrido do espiritualismo francês e do empirismo inglês, Bergson pôs todos os problemas desta maneira elementar que é própria a [p. 54] essas duas escolas: é fazendo arabescos na madeira podre da psicologia clássica que ele quis reformar a psicologia. Mas bem longe de ter feito fazer um progresso a quem quer que fosse, no que quer que fosse, Bergson deu, em seu ritual do concreto, um procedimento que dá a ilusão do progresso enquanto que de fato, está-se absolutamente imóvel.

## VII

#E porque a psicologia bergsoniana comporta em sua base o vício radical que nós ensaiamos explicar, ela é completamente falha, mesmo se se a considera independentemente do concreto e como uma pequena tentativa: ela corrompe tudo o que ela toca. Para a construção de sua doutrina, Bergson se serviu de várias peças que estavam no ar no momento em que ele elaborou suas doutrinas [sic.]. Uma delas é a ação. Ele não viu a imensidão desta abstração que consiste em pôr o homem com suas terminações nervosas em face da Natureza nua, e ele teve a coragem de chamar de ação a transformação da percepção em movimento. Está bem: ele não fez uma vez mais senão partilhar os preconceitos de seus contemporâneos. Mas isso que é característico é que ele fez desse princípio o uso que se sabe, e não apercebeu mesmo o concreto que encerrava esse princípio. Pois havia ao termo desse princípio a noção de comportamento, mais [autrement] importante que os mitos formais das necessidades da ação, e que tem o mérito de ser uma noção concreta. Em [p. 55] uma palavra, havia ao termo desse princípio o behaviorismo que é a primeira tentativa de romper com as noções da psicologia clássica. O behaviorismo é estéril hoje, nascerá contudo uma nova psicologia funcional, a única

que seja possível, e que estudará algumas das funções que a psicologia atual distingue, mas que as estudará de uma maneira concreta e sem nenhum realismo. Bergson se ocupou muito de psicologia funcional. Como ele é funcionalista, ele não se ocupou com quase nada senão dela.

#Ele tem confiança em seus mitos formais sobre as funções psicológicas que não têm nenhum interesse, nenhuma precisão, mas não viu a única direção na qual este estudo era possível de uma maneira positiva: a direção para a qual tende o behaviorismo<sup>63</sup>.

#Em resumo: a psicologia bergsoniana cai entre dois assentos abaixo do banco: ela não é a psicologia concreta tal como ela deve ser, ela não é a psicologia funcional tal como ela pode ser: entre a psicologia concreta que estuda o indivíduo com métodos que são adaptados a esse objetivo, e a psicologia funcional que deve estudar certas funções psicológicas tal como elas são realizadas efetivamente, não há lugar para a psicologia de [p. 56] Bergson: ela não convém à primeira, porque ela não se ocupa suficientemente do indivíduo, ela não convém à segunda porque ela dele se ocupa demais; ela não convém nem a uma nem a outra porque ela está presa aos mitos da psicologia clássica.

[p. 57]

## CAPÍTULO II

### A METAFÍSICA DE BERGSON

#### I

#Todas as démarches clássicas que nós vimos à obra na psicologia de Bergson, nós iremos reencontrar, amplificadas na sua metafísica, com a abstração que elas engendram, ao mesmo tempo que a ilusão que Bergson se faz sobre a marcha seguida por seu pensamento. As démarches da psicologia clássica não são, com efeito, senão projeções sobre o plano da psicologia de uma filosofia em geral, e sua abstração é somente uma forma particular da abstração desta filosofia. É porque Bergson aceitou no fundo a abstração geral que ele não pôde superar as démarches da psicologia clássica, e daí por

---

<sup>63</sup> Nós empregamos aqui o termo “behaviorismo” para estar mais claro. Mas não é no behaviorismo watsoniano que nós temos confiança, e ainda menos nas diferentes formas do behaviorismo “não fisiológico”. Pensamos nisso que se chama hoje de “tecnopsicologia”, na psicologia do trabalho, da profissão, etc., quando, liberadas de toda influência da psicologia mitológica, elas terão tomado uma plena consciência de si mesmas.

que a metafísica bergsoniana, longe de ser uma doutrina saída da psicologia, só pode ser um retorno a esta abstração geral que engendrou sua psicologia.

#A necessidade de modificar as ideias sobre a marcha seguida pelo pensamento bergsoniano faz-se portanto de novo sentir. Não é preciso dizer que Bergson foi da [p. 58] psicologia à metafísica; pois na realidade ele foi da metafísica – à metafísica passando pela psicologia; nisto ainda, ele se comporta como todos os psicólogos clássicos.

#Sejamos mais precisos. Sendo realista, Bergson só pode empregar esquemas que convêm a realidades. Ora, a estrutura lógica do ato que fabrica as realidades psicológicas sendo exatamente a mesma que aquela do ato que põe as realidades físicas, uma operação efetuada sobre a primeira poderá sempre ser efetuada sobre a segunda. Aqui está a fonte da evidência com a qual se nutre a psicologia objetiva no sentido vulgar do termo, e eis aí por que Hume quer aplicar às “ideias” as leis da atração newtoniana, e eis aí por que também todos os psicólogos objetivistas quiseram assimilar a psicologia às ciências da natureza, buscando aplicar à realidade psicológica as operações efetuadas sobre a realidade física. Bergson poderá portanto, ele também, aplicar o esquema da duração a outras realidades além das realidades psicológicas. Mas não se pode dizer então que ele reformou a metafísica pela psicologia. Tudo o que se pode dizer é que Bergson aplicou à realidade psicológica e à realidade física o mesmo esquema. [Mas ainda uma vez não há aqui nada de extraordinário: um esquema realista se aplicará sempre a uma realidade qualquer que ela seja, pois a condição fundamental desta aplicação, quer dizer a posição em terceira pessoa se reencontra necessariamente em toda realidade.]

#Em outros termos, o esquema da duração é, considerado nele mesmo, um esquema indiferente: ele não é psicológico antes de biológico ou físico, mas ele poderá receber sucessivamente cada uma dessas aplicações. A duração se tornará uma experiência psicológica na medida em que se transporão conforme a esse esquema os dados da psicologia clássica [p. 59], e será o mesmo para a biologia e para a física. Sobretudo que não se diga que a duração é um dado imediato. Pois o que é este dado imediato que supõe as démarches seculares da psicologia clássica? Breve, no lugar de dizer que se reformou a metafísica pela psicologia, é preciso confessar que ao se servir do esquema da duração se começou pela psicologia. Mas não há aqui senão um puro acidente, determinado quer pelas origens doutrinárias de Bergson quer pela natureza da ilusão que ele quer produzir. Pois na verdade, *a Evolução criadora*, com a análise da duração que vem à frente, se basta a si mesma. Eu concebo mesmo muito bem Bergson começando pela *a Evolução criadora* para acabar no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

#Poder-se-ia pôr em evidência isso que precede mostrando que a ideia da duração é obtida no capítulo II do *Ensaio* por uma *análise puramente nocional que não demanda a intervenção de nenhuma experiência sui generis*. Com efeito, o grande problema posto por Bergson concerne à maneira na qual é preciso pensar a multiplicidade de nossos estados de consciência e sua sucessão no tempo. Ele tem diante dele a teoria kantiana segundo a qual o tempo é a forma de nossa experiência interna, ou antes uma combinação da tese kantiana com a concepção de Newton segundo a qual o tempo escorre uniformemente e indefinidamente, concepção que se inspira, como Bergson gosta de o repetir, da imagem da ampulheta. Seja como for, uma certa interpretação dá “a sucessão de nossos estados de consciência no tempo”. Eis aqui o ponto de partida das análises bergsonianas: um certo número [p. 60] *de análises nocionais* vêm intervir em seguida para transformar “a sucessão de nossos estados de consciência” na “duração concreta do eu (moi)”.

#Reencontra-se então, desde o primeiro passo, o realismo bergsoniano. Pois o espírito que anima toda a dedução é um espírito realista. Não se trata, com efeito, de falar de relações temporais nelas mesmas, mas de saber *como é preciso exprimir, com a ajuda de realidades que estão no tempo, o fato de que essas realidades estão no tempo*. E isto faz divisar ao mesmo tempo *o caráter simbólico do realismo de Bergson*; trata-se de saber com ajuda de qual figuração o caráter temporal de uma série pode se tornar sensível na série mesma; em outros termos, se fosse preciso realizar o tempo, qual é *o melhor símbolo* que seria necessário empregar. E, finalmente, toda a dedução bergsoniana retorna para dizer que *se fosse preciso* simbolizar o tempo, o melhor símbolo seria, não a ampulheta, mas a duração. Mas a questão de saber *se é preciso* realizar o tempo fica em suspenso, pois a necessidade desta realização não é evidente senão para aquele que aceita a démarche realista. Ora, Sr. Bergson não dirigiu a análise até aí.

#De qualquer modo, uma vez que se entendeu que não se raciocina sobre o tempo “vazio”, mas sobre o tempo “cheio”, e que se busca precisamente como “o tempo morde sobre as coisas”, a análise nocional vai nos mostrar como é preciso conceber o tempo “pleno” ao qual Bergson reserva a palavra “duração”.

#Ele demonstra então que *toda homogeneidade implica o espaço*, que homogeneidade e espaço são solidários. [p. 61] Segue-se imediatamente o corolário: *o tempo não saberia ser homogêneo; ele é heterogeneidade pura*.

#Ora, *a heterogeneidade pura do tempo não saberia ser senão contínua*. A posição sucessiva de termos que não seriam solidários, não constituiria uma verdadeira sucessão,

mas um semblante de sucessão que não seria na realidade senão uma presença<sup>64</sup>. *A duração será portanto absolutamente contínua.*

#Por um lado, *a solidariedade entre os momentos da sucessão não saberia vir do fato que os termos se tocam por suas extremidades*. Os termos seriam então exteriores, e eis aí uma relação espacial.

#Por outro lado, a série ela mesma seria ordem, *ordem implica espaço*<sup>65</sup>, e nós eliminamos a sucessão<sup>66</sup>. *A duração será portanto progresso, implicando interpenetração recíproca.*

#Eu não discuto a dedução nela mesma, enquanto dedução, pois basta dizer que há aqui uma dedução: ver-se-á bem então se ela é verdadeira ou somente interessante. Ter-se-á dito bem que esta dedução não dá senão o esqueleto morto da intuição vivente, e que eu teria podido, da mesma maneira, traduzir em silogismos as análises bergsonianas, e que de fato essas análises se nutrem de uma intuição e lhe são posteriores. Esquece-se então que não se põe aqui senão um problema histórico: o que é que Sr. Bergson encontrou de início: a intuição ou a dedução. Mas esta questão aqui não me interessa. O que eu sei é que a introspecção é incapaz de engendrar o que quer [p. 62] que seja, pois ela é uma operação puramente formal e puramente mitológica, e que, *qualquer que seja a natureza da introspecção*, o fundo da dedução não tem nada, mas absolutamente nada a fazer com a psicologia. Pois de fato para demonstrar que a homogeneidade implica o espaço, eu não raciocino sobre os fatos. Eu raciocino sobre ideias, sobre suas implicações, sobre a estrutura lógica do ato que as põe, mas não sobre fatos psicológicos<sup>67</sup>. É a mesma coisa quando eu mostro que a heterogeneidade pura do tempo não saberia ser senão contínua, e que esta continuidade deve ser um progresso implicando interpenetração recíproca. E então mesmo que eu tivesse raciocinado efetivamente sobre fatos psicológicos, meu raciocínio não fez intervir *isso que há de propriamente psicológico nesses fatos*: a análise não concerne senão a maneira com a qual esses fatos devem ser postos no tempo, portanto a estrutura lógica da posição e não a natureza disso que é posto. É mesmo possível que a análise bergsoniana esteve constantemente sustentada pelos golpes de um relógio distante que se organizam espontaneamente em uma melodia, ou os passos que ressoam na rua, e

---

<sup>64</sup> Essai, p. 79.

<sup>65</sup> L. c., p. 77.

<sup>66</sup> L. c., p. 80.

<sup>67</sup> Dizer que se trata ainda da psicologia é tão absurdo quanto fazer do silogismo um dado da introspecção.

por outras imagens preferidas do Sr. Bergson. Mas isso são aqui então precisamente as primeiras imagens de sua teoria, e dizer que a teoria é, por causa disso, psicológica, é como se se dissesse que a teoria newtoniana da gravitação é uma aplicação da horticultura, porque Newton a encontrou, parece, ao ver cair uma maçã.

[p. 63] II

#O que é portanto verdade é que Bergson raciocinou sobre *uma série temporal em geral*: eis por que ele poderá aplicar o esquema da duração cada vez que for questão de uma série temporal.

#Se é assim, não é preciso dizer que aplicar o esquema da duração ao movimento ou à biologia por exemplo é um conhecimento “de dentro” do movimento ou da vida. O que é preciso dizer é que há aqui a aplicação de um esquema a um conjunto de fatos, e nada mais.

#A impressão que se tem de conhecer então de dentro se explica da maneira seguinte. Cada vez que se aplica um certo esquema, forma-se um conjunto segundo uma certa lei, tem-se então a impressão de ter engendrado este conjunto, isso que é perfeitamente verdadeiro. Pode-se dizer que o conhecimento que eu tenho da lei segundo a qual eu engendrei o conjunto é *absoluta*; e é verdadeiro que toda análise parcial, feita de um ponto de vista que não coincidissem com a lei mesma segundo a qual o conjunto foi engendrado, dá somente um conhecimento relativo deste conjunto. Mas é claro que a lei não é um conhecimento absoluto senão do conjunto de qual ela é a lei, e que as análises não são relativas senão precisamente a esta lei. Eis-me aqui em presença da doutrina de Platão. Eu posso, conforme a uma interpretação superficial, dizer que esta doutrina se explica pela concepção realista do “*meaning*” que caracteriza os Gregos. Eu ensaiaria então engendrar o platonismo segundo esta “lei”. Mas o que é que eu conheceria do dentro, e do que minha [p. 64] “lei” será o conhecimento absoluto? Do platonismo? Não. Mas do platonismo tal como eu o engendrei conforme a ideia que eu fiz dele. Nesse sentido portanto a impressão de conhecer de dentro não é particular ao conhecimento na duração. Coloque-se na hipótese mecanicista e engendre o Universo conforme esta hipótese. Você terá a impressão de estar nos segredos das coisas e de ter criado o mundo. Você criou, certamente, mas o Universo mecanicista justamente: é este universo que você conhece de dentro, e é deste universo que seu conhecimento é absoluto. Mas a questão é precisamente saber se o Universo é mecanicista. Isso que fez Kant dizer que nós só teríamos a intuição intelectual se nós houvéssemos criado as coisas.



#Como toda lei, a duração dará, ela também, a impressão de um conhecimento de dentro, precisamente disso que terá sido decorrido na duração. Se se pensa na duração o eu (moi), a duração será um conhecimento de dentro do eu (moi); se é o movimento ou a vida que se pensa na duração, este aqui será um conhecimento absoluto do movimento ou da vida. Mas é evidente que a duração não será um conhecimento absoluto do eu (moi) e da vida *pensados na duração*. Para dizer que a duração é um conhecimento absoluto do eu e da vida *em sua realidade metafísica*, seria preciso mostrar precisamente que o esquema da duração é absoluto nele mesmo. Mas não é isso que Bergson nos mostra. Sua crítica consiste em mostrar que a hipótese mecanicista não se aplica, por exemplo, à vida pensada na duração, ou que é preferível [p. 65] pensar a vida na duração, mas então, na verdade, nós estamos longe do absoluto.

#Mas se o engendramento segundo a duração dá, mais que toda outra lei, o sentimento de conhecer de dentro, e desta vez no sentido próprio da palavra, isso não é aqui senão uma ilusão. A teoria bergsoniana da duração só faz, com efeito, animar as abstrações da psicologia clássica, *e se crê* que esta correção basta para reconstituir o indivíduo vivente. Tendo portanto conservado a abstração fundamental, *ter-se-á*, ao desenrolar na duração os estados da psicologia clássica, a impressão de conhecer o eu (moi) *absolutamente*, esquecendo todavia que para poder chegar a esta conclusão, deveu-se começar por afirmar que o eu vivente não era nada além do que precisamente os “estados” da psicologia clássica animados na duração. De todo modo, esses “estados” são, para a psicologia clássica, realidades internas: e uma vez que se entende que se vai desenrolá-los na duração, esse desenrolar ele mesmo aparecerá, não como *uma operação feita sobre uma série conforme a uma lei*, mas como uma experiência interna, e como se pôs, por outro lado, o conhecimento do eu (moi) na duração como um conhecimento absoluto, eis que a experiência interna aparece como o caso privilegiado onde o conhecimento absoluto nos é imediatamente dado. Tendo-se imaginado que se tem tirado a duração da experiência interna, *dir-se-á* que conhecer na duração é conhecer como nós nos conhecemos a nós mesmos, quer dizer de dentro. Mas é evidente então que isso não pode ser dito senão graças à afirmação de que, por um lado, a duração resulta da experiência interna, e que, por outro lado, o conhecimento [p. 66] pela duração é um conhecimento absoluto. Ora, essas duas afirmações são falsas, porque a duração, tal como Bergson a concebe, não pode ser concebida como uma experiência interna senão graças a todos os artifícios mitológicos que estão à base da psicologia clássica, e ela não pode ser concebida como um

conhecimento absoluto senão na medida em que basta animar os dados da psicologia para obter o indivíduo vivente, isso que implica de novo toda a encenação da abstração.

#Que não se diga portanto que Sr. Bergson renovou a “metafísica” com a ajuda da psicologia. Se se quer falar absolutamente de renovação, será preciso dizer que Sr. Bergson renovou a psicologia e a metafísica ao lhes aplicar o mesmo esquema. Mas não é preciso sustentar a metafísica e a psicologia de Bergson uma pela outra: a psicologia bergsoniana não se tornou mais interessante por suas aplicações metafísicas, do mesmo modo que a metafísica bergsoniana não é demonstrada por sua psicologia. A verdadeira ligação que existe entre as duas é dada pelo fato de que elas derivam todas as duas da mesma filosofia abstrata, daquela que engendrou a psicologia abstrata e, em geral, todas as abstrações, e no interior da qual Sr. Bergson quer introduzir o concreto por intermédio de seu simbolismo realista. Breve, isso que é preciso mostrar, ao estudar a metafísica bergsoniana, não é como ela deriva da psicologia, mas como nela se reencontra a mesma abstração que nesta última.

[p. 67] III

#Em uma amável conferência que ele fez em Birmingham<sup>68</sup>, Sr. Bergson disse: “Isso que é problemático, angustiante, apaixonante para a maior parte dos homens não é sempre isso que vem em primeiro lugar nas especulações dos metafísicos<sup>69</sup>.” Acreditar-se-ia então que Bergson vá verdadeiramente pôr os problemas essenciais, os problemas concretos. Não. A frase é destinada simplesmente a introduzir as fórmulas com a ajuda das quais Bergson ensaia desalojar o odiável espectro do filósofo de Königsberg. Nós vemos com efeito, aparecer imediatamente a *angústia metafísica*. “De onde viemos? Quem somos? Aonde iremos? Eis as questões vitais, diante das quais nós nos colocaríamos imediatamente se nós filosofássemos sem passar pelos sistemas”. De fato, não é passar pelos sistemas que entedia o Sr. Bergson, mas passar por *um* sistema que é aquele de Kant. É Kant que não deixa livre curso à angústia metafísica, é Kant que impede o pensamento de se dilatar como uma esponja. Para o resto, Sr. Bergson põe os problemas como os metafísicos têm o hábito de os pôr: ele vai especular sobre “o problema da

---

<sup>68</sup> Publicada com desenvolvimentos na *Energie spirituelle*. P. 1-29.

<sup>69</sup> *Op. Cit.*, p. 2.

natureza, da origem e do destino do homem<sup>70</sup>”. Ele não vê que se trata aqui do homem em geral e que o problema é, por consequência, abstrato. Não é aliás aqui que ele coloca a abstração, mas nessas deduções sistemáticas [p. 68] que vão de alto a baixo. “Mas suponhamos mesmo<sup>71</sup>, diz ele, que o metafísico não deixe assim a filosofia pela crítica, o fim pelos meios, a presa pela sombra, muito frequente quando ele chega diante do problema da origem, da natureza e do destino do homem, ele passe além para se transportar a questões que ele julga mais altas e de onde a solução daquela dependeria: ele especula sobre a existência em geral, sobre o possível e sobre o real, sobre o tempo e sobre o espaço, sobre a espiritualidade e sobre a materialidade; depois ele desce de grau em grau, à consciência e à vida de que ele queria penetrar a essência. Mas quem não vê que suas especulações são puramente abstratas e que elas se baseiam, não sobre as coisas mesmas, mas sobre a ideia muito simples que ele se faz delas antes de as ter estudado empiricamente.” Então, para ser concreto, ele não precisará reformar os problemas eles mesmos, mas se pôr ingenuamente em face deles tendo contudo em conta dados da fisiologia cerebral e da biologia. E se terá então a impressão de ser concreto porque teremos seguido as “linhas de fatos”, como se o fato de construir ou de não construir um sistema mudasse o mínimo as ideias que se têm efetivamente. Eu vejo muito bem o bergsonismo elaborado em sistema, *lege artis*. Não teria sido mais falso por isso. No que concerne o “conhecimento empírico” tal como Bergson o entende, quer dizer esta maneira que consiste em parafrasear os dados científicos, ele é bem clássico nos filósofos da segunda metade do século XIX. Não ousando contradizer a ciência, eles querem se [p. 69] pôr de acordo com ela; eles “verificam” sobre os resultados científicos suas vastas “intuições”, eles se demonstram pela ciência. É assim que quando Nietzsche adota o “retorno eterno”, sua primeira ideia foi demonstrar esta tese para a ciência. Não se tem senão que observar as obras de Schopenhauer, de Hartmann e de tantos outros: as vastas revistas como se encontram em *Matéria e Memória* e sobretudo na *Evolução criadora* lhes abundam. Mas isso não muda absolutamente nada nas ideias mesmas que são sustentadas: isso porque são elas que comandam as paráfrases.

#Em uma palavra, o *essencial* em “metafísica” como em psicologia, teria devido consistir, não em uma encenação puramente formal que deixa intacta a abstração fundamental da

---

<sup>70</sup> Op. Cit., p. 2.

<sup>71</sup> Ibid.

metafísica clássica; não na condenação de uma certa forma desta atitude, mas desta atitude mesma e em uma orientação verdadeiramente nova. Bergson não fez nada disso. Se ele não fez uma grande dedução sistemática, ele contudo especulou, ele também, “sobre o real, sobre o tempo e sobre o espaço, sobre a espiritualidade e sobre a materialidade” e ele estudou, ele também, o homem *em geral* e a vida *em geral*.

[#O fato que o realismo psicológico é um mito, e que, *por consequência*, pensar a realidade na duração não dará um conhecimento absoluto senão do resultado desta construção, bastará já para matar a metafísica bergsoniana. Pois uma vez que se removeu desta metafísica o benefício do realismo psicológico, quer dizer uma vez que se demonstrou que a duração é um esquema como outro, esta “metafísica” não é mais que uma simples construção que não está no absoluto *senão com relação a ela mesma*.

#Poder-se-ia agora levar a demonstração mais longe. Pois se é verdade que é graças a um artifício somente que a intuição metafísica pode parecer absoluta, é preciso que este artifício se reencontre no detalhe. Era preciso então mostrar que o esforço de Bergson consistiu em *Matéria e memória* em mostrar que o relativismo de nosso conhecimento é um relativismo *reparável*, e que ele não pôde tornar o relativismo reparável senão graças a um artifício. Ele transpôs, com efeito, na sua teoria da percepção, em termos de psicologia a ideia idealista. Ele parte da totalidade das “imagens” que, se se mantém fiel ao método adotado, não pode ser senão *o mundo de todas as percepções possíveis*. Mas sub-repticiamente, Bergson põe um pouco mais e então pode declarar que a percepção é menos que a realidade: a “seleção” sendo devida às necessidades da ação, e estas aqui podendo ser suprimidas, o relativismo se torna, graças ao ritual bergsoniano, reparável.

#Mas nós não temos necessidade desta demonstração. Basta saber que a teoria bergsoniana da percepção não interessa nem a psicologia concreta, nem a psicologia funcional. E isso que nos importa não são os pequenos artifícios e as pequenas demonstrações, mas a inspiração fundamental da doutrina. Trata-se de saber se esta inspiração é concreta.

#### IV

#Esta maneira com a qual Bergson põe, ele também, o homem com suas terminações nervosas em face da natureza nua, fez-nos pressentir, desde a psicologia, que não encontraremos em Bergson a não ser uma filosofia do homem-em-geral.]

#E é isso que nós podemos verificar agora sobre a teoria bergsoniana da liberdade. A abstração do problema tradicional consiste em conceber a liberdade sobre o plano

cosmológico. A liberdade vem a ser uma questão de debate entre o homem e a natureza, e é [p. 70] ao determinismo das leis da natureza que se opõe a liberdade humana. O homem recebe movimento da matéria e lhe restitui movimento. É sobre a passagem do movimento ao movimento que se põe o problema da liberdade: deve-se explicar como os movimentos livres podem se inserir na determinação rigorosa dos movimentos da matéria. Mas a abstração é evidente. Para que a ação humana possa aparecer como do movimento que se restitui à matéria, é preciso se colocar do ponto de vista que seja o mais formal, fazer abstração da vida humana concreta e do fato que a ação não é senão um segmento desta vida. E, no fundo, não é a liberdade do *homem* que se quer estabelecer, mas a liberdade de uma coisa, quer dizer do movimento.

#O mesmo ocorre quando se põe o problema sobre o plano da “psicologia”. Pois a liberdade se torna então um problema puramente interno; uma questão do eu (moi) com ele mesmo. E de novo se fez abstração da vida concreta do homem. O problema concerne de novo um mundo, mas desta vez aqui esse mundo *sui generis* que fabricou a psicologia clássica. E eis por que a antinomia da liberdade e do determinismo reaparece de novo. Pois o problema concerne agora a *decisão* que é uma realidade psicológica, portanto uma realidade, e posta, por consequência, a despeito de todas as precauções oratórias que se possam tomar, pelo mesmo ato que a realidade física. Então, de novo não é sobre o homem, tal como ele é e tal como ele vive, que se raciocinou, mas sobre uma coisa. E se trata de saber como se pode conceber a liberdade de uma *coisa*.

[p. 71]#O problema se torna então, muito evidentemente, insuperável. Pois buscando a liberdade de uma *coisa*, quer-se estabelecer a liberdade sobre o plano da realidade; ora, a posição de uma realidade implica sempre a passagem da coisa a coisa, portanto o determinismo. E isso que os filósofos abstratos quereriam no fundo é que o mesmo procedimento de fabricação dê dois produtos radicalmente diferentes.

#Seja como for, que se considere o problema da liberdade sob seu aspecto físico, ou que se o ponha em termos de psicologia, põe-se seja além, ou seja aquém da vida concreta do homem. Fazendo dele um problema de física, *não se está ainda* sobre o plano humano, pondo-o em termos de psicologia, *não se lhe está mais*: tem-se-o eliminado nos dois casos.

#Esta operação comporta uma grande vantagem: a liberdade se torna um problema puramente teórico e se poderá raciocinar sobre ela como se raciocina sobre uma propriedade do espaço, ou da luz. Quer-se então saber se o homem é livre, como se quer saber se o espaço tem uma curvatura ou se a luz é de natureza eletromagnética. E do

mesmo modo como, a física demonstra sua natureza eletromagnética, a luz *é* doravante eletromagnética, e o foi por consequência desde a origem dos tempos, do mesmo modo uma hábil tática permitindo conciliar, de uma maneira ou de outra, liberdade e determinismo, *o homem é livre doravante* e o foi, de fato, desde a criação. E como a afirmação da liberdade dependerá disso que se terá afirmado da matéria e do espírito, *é raciocinando sobre a matéria e sobre o espírito que se quererá estabelecer a liberdade*. #[p. 72]E é isso que faz Sr. Bergson, como o fez antes dele todos os filósofos. Sua teoria reencerra a abstração tradicional das teorias da liberdade. Ele põe o problema sob suas duas formas: em termos de psicologia primeiro no *Ensaio*, em termos de física em *Matéria e Memória*. Ele explica, em *Matéria e Memória*, como a ação livre “se insere nas malhas da necessidade” e no *Ensaio*, como a ação livre “se destaca do eu (moi), à maneira de um fruto maduro”.

#E se ele critica no *Ensaio* seja aqueles que afirmam a liberdade seja aqueles que a negam, a crítica baseia-se de novo, não mais sobre o fundo, mas sobre a forma. Não se trata de dizer que o determinismo psicológico é falso, porque os fatos psicológicos não são “fenômenos”, porque o “psiquismo” não é um mundo, e, enfim, porque é preciso começar pelo homem concreto. Trata-se de dizer ao contrário que o psíquico é um mundo, mas somente mal compreendido ou antes mal exprimido, e Sr. Bergson explica então a ilusão pela confusão entre a duração e o tempo homogêneo, tendo a impressão de remontar aos dados imediatos.

#Mas que faz ele de novo? Ele mostra que a doutrina determinista perde toda significação se se concebe a série de nossos estados psicológicos de uma certa maneira; ele mostra que ao animar na duração as abstrações da psicologia clássica, o problema do asno de Buridan perde toda significação para o homem. Isso que Bergson busca de novo *é o símbolo realista da liberdade*. Dir-se-á então que o problema da liberdade não se põe mesmo entre o homem e a [p. 73] natureza, que não é da escravidão, mas do determinismo que se trata de libertar o homem. Pois, os fatos psicológicos uma vez postos na duração

... não há duas tendências, nem mesmo duas direções, mas antes um eu (moi) que vive e que se desenvolve pelo efeito de suas hesitações mesmas, até que a ação se destaque dele à maneira de um fruto maduro<sup>72</sup>.

#O determinismo é vencido e o homem é livre.

---

<sup>72</sup> Essai, p. 136.

#Mas Bergson não vê que ele, não se serve, mas é traído por sua metáfora. A metáfora do fruto revela precisamente que Bergson demonstrou, não a liberdade do homem, mas a liberdade de um pomo por relação aos acontecimentos que são seus antecedentes. Em outros termos, Bergson raciocinou de novo sobre uma sucessão em geral: ele mostrou que se se aplica à esta sucessão o esquema da duração, os termos desta sucessão serão “livres”. A liberdade aparecerá então cada vez que se aplicará o esquema da duração. E eis por que a teoria da liberdade ultrapassa o homem: este aqui será dito livre no mesmo sentido que a vida, porque a teoria da liberdade exposta no *Ensaio* contém em germe a *Evolução criadora*. Que o homem seja assimilado não a uma coisa que *é*, mas a uma coisa que *dura*, isso não muda nada no fato de que ele é assimilado a uma *coisa*. Pois não é o fato de que você pode se deixar escoar na duração que fará da duração um esquema humano. A melhor prova é que ele se aplica indiferentemente ao homem e ao movimento, e que a liberdade que vem ao homem da [p.74] duração põe o homem e a vida em geral sobre o mesmo plano. *Ora, na verdade, que importa a um carregador chinês ser livre no mesmo sentido que a vida em geral?*

#Mas, dir-se-á, você esqueceu o sentido “profundamente humano” da teoria bergsoniana da liberdade. Pois Bergson faz precisamente depender de nós mesmos a liberdade. E diz, com efeito, “se nós somos livres todas as vezes que reentramos em nós mesmos, acontece raramente de o querer”.

#Ora, reentrar em nós mesmos consiste precisamente em estar na duração. Bergson ensaia mostrar que isto tem uma significação efetiva.

O eu (moi) enquanto ele percebe um espaço homogêneo, apresenta uma certa superfície, e sobre esta superfície poderão se formar e flutuar vegetações independentes. Assim, uma sugestão recebida no estado de hipnotismo não se incorpora à massa dos fatos da consciência; mas dotado de uma vitalidade própria, ela se substituirá à pessoa mesmo quando sua hora terá soado. Uma cólera violenta sublevada por alguma circunstância acidental, um vício hereditário emergindo com tudo das profundezas obscuras do organismo à superfície da consciência, agirão um pouco como uma sugestão hipnótica. Ao lado desses termos independentes, encontrar-se-iam séries mais complexas das quais os elementos se penetram bem uns nos outros, mas que não chegam jamais a se fundir perfeitamente elas mesmas na massa compacta do eu (moi). Tal é este conjunto de sentimentos e de ideias que nos vêm de uma educação mal realizada, aquela que se endereça à memória antes do que ao julgamento. Forma-se aqui no seio mesmo do eu (moi) fundamental, um eu (moi) parasita que

invadirá continuamente o outro. Muitos vivem assim e morrem sem ter conhecido a verdadeira liberdade<sup>73</sup>...

[p. 75]#Esta “verdadeira liberdade” se produz quando “é o eu (moi) de baixo que remonta à superfície”<sup>74</sup> e “ a crosta exterior eclode, cedendo a uma irresistível pulsão”, breve, “o ato será tanto mais livre quanto a série dinâmica à qual ela se prende tenderá mais se identificar com o eu fundamental<sup>75</sup>”. Em outros termos, é-se livre quando a ação reflete “toda a história da pessoa”. “É da alma inteira, com efeito, que a decisão livre emana”. Em uma palavra, eu (je) sou livre quando a ação me pertence verdadeiramente, quando eu (je) faço isso que eu (je) quero verdadeiramente.

#Vê-se bem, se se faz abstração da encenação dinâmica, que Bergson aceitou, a respeito da liberdade, a ideia forte honrada desde os pós-kantianos e segundo a qual o ato livre é aquele que exprime o sujeito; que se chame “caráter”, “indivíduo”, “pessoa”, ou “eu (moi) concreto”. Pois o dinamismo não é aqui de novo senão um símbolo realista, a tradução em termos de psicologia realista da ideia em questão, e de novo não é da psicologia que Bergson foi à liberdade, mas ele elaborou um símbolo psicológico para a ideia que ele se havia feito dela.

#Não é aliás por esta razão que a teoria é abstrata, pois ela o é em sua ideia mesma. E esta ideia é abstrata pois ela não funda, ela também, senão uma *liberdade de indiferença*: é mesmo a liberdade que ela funda que deve ser chamada *por excelência* liberdade de indiferença. Esta liberdade é *indiferente* a isso que é [p. 76] feito, ao conteúdo do ato, e não se interessa senão na sua forma. Segundo esta teoria, “chama-se liberdade a relação do eu (moi) concreto ao ato que ele realiza”. E ainda que Bergson declare essa relação indefinível<sup>76</sup>, é verdade que qualquer ato pode ser um ato livre; bastará pôr um “caráter” do qual ele será a expressão. A teoria de Bergson permite *fazer* um ato de liberdade de qualquer ato, porque bastará assimilá-lo para que ele se torne livre.

Mas a sugestão, diz Sr. Bergson, se tornará persuasão se o eu (moi) todo inteiro a assimila a si; a paixão mesmo súbita não representaria mais o mesmo caráter fatal se ele se lhe refletisse, assim como na indignação/no desenganamento de Alceste, toda a história da pessoa; e a educação a mais autoritária não restringiria

---

<sup>73</sup> Essai, p. 184.

<sup>74</sup> Essai, p. 130.

<sup>75</sup> Essai, p. 128.

<sup>76</sup> Essai, p. 123.



nada de nossa liberdade se ela nos comunicasse somente ideias e sentimentos capazes de impregnar a alma inteira.

#Breve, o escravo é tanto mais livre quanto mais é escravo, quer dizer quanto mais a escravidão é interior e profunda. Não é ao se evadir que o prisioneiro se liberta, mas ao se transformar em prisioneiro voluntário. E não é pregando a revolta que se faz propaganda para a liberdade, mas pregando a submissão integral. A liberdade reinará quando os escravos não tiverem mais do que almas de escravos.

#Compreendam bem portanto: não se trata de dizer que tal ato é necessariamente um ato de escravo, pois o fato que jorre do interior não salva o ato, mas condena [p. 77] o agente. Não se trata portanto de ensinar o homem a não cometer certos atos, mas a não agir de uma certa maneira. Não se trata de dizer aos homens: para se tornar livres, *mudem*. Mas não, a melhor recomendação que se possa lhes fazer é de se afundar mais e mais no lamaçal. Pois eles serão verdadeiramente livres quando a lama se tornar sua carne. Em uma palavra, a liberdade não se define por um conteúdo, mas por uma forma.

#Sim, eu vejo o sentido profundo da teoria bergsoniana da liberdade. Mas esse sentido não é humano, ele é inumano. Pois fazer da liberdade um assunto [affaire] puramente interior, um assunto [affaire] do eu (moi) com ele mesmo, é tão abstrato quanto fazer dela um assunto [affaire] entre o homem e a natureza: escamoteou-se nos dois casos *a vida concreta do homem*. Realizou-se nos dois casos a mesma abstração, fez-se do homem uma coisa. Fez-se dele uma coisa que se move no primeiro caso, fez-se uma coisa “movente” no segundo, pôs-se o problema da liberdade de uma parte sobre o plano da natureza real, mas inumana, e, de outra parte, sobre o plano da vida interior que é inumana e irreal ao mesmo tempo; pôs-se-o sobre todos os planos, salvo sobre o plano da vida humana tal como ela é concretamente. Não é no interior do *homem* que se instala, mas no interior do sujeito psicológico, não é a vida humana, tal como ela é que se revive, mas os mitos com os quais a psicologia abstrata a recobre.

#Pois se realmente se tenha a intenção de se identificar com o homem, colocar-se-ia sobre o plano da vida humana que não é mais “interior” que um nascimento ou um casamento. Ver-se-ia então se o homem que [p. 78] se põe o problema da liberdade se decompõe ele mesmo em movimentos de uma parte, em fatos psicológicos de outra parte. Ver-se-ia então se é verdadeiramente vis-à-vis da natureza que ele se sente limitado ou se é escravo porque ele não quer se aprofundar. Ver-se-ia então se, para libertar o homem, trata-se de lhe dizer *como* ele deve realizar as ações quaisquer que elas sejam antes do que lhe

designar *uma ação determinada* a fazer e que o liberará então em seguida. Compreender-se-ia de um só golpe a ignóbil abstração que consiste em distinguir liberdade *política* e liberdade *metafísica*, quer dizer *liberdade de fato* e *liberdade de direito*.

#Breve, consentindo em se colocar nesse terreno, ser-se-á lembrado do imperativo kantiano: “É preciso que tu trates a pessoa humana como um fim e jamais como um meio”, quer dizer: é preciso tratar o homem como uma *pessoa* e jamais como uma *coisa*. Mas ter-se-ia compreendido ao mesmo tempo a ilusão desta máxima. Pois por mais que você trate, você pessoalmente, o homem como uma pessoa e não como uma coisa: você vive em uma sociedade onde você é, você homem virtuoso, com sua virtude e com o benefício de sua virtude, tratado como coisa; em uma sociedade cujas instituições não têm, diretamente ou indiretamente, senão esse fim.

#Mas não é assim que o Sr. Bergson compreendeu o problema da liberdade. Embora despreze aqueles que, em lugar de raciocinar sobre o homem, raciocinam sobre a ideia que eles se fazem dele, ele mesmo não fez outra coisa. Ele não raciocinou mesmo sobre a ideia que ele mesmo se fez do homem, mas sobre a ideia que se fez dele por séculos de abstração. Pois ele se [p. 79] colocou, também, em todos os pontos de vista: no ponto de vista da metafísica, no ponto de vista da psicologia, salvo no ponto de vista do homem. E não é *para* o homem que ele quer estabelecer a liberdade, mas *a respeito* do homem, e ele não se recusou em aportar *uma solução de princípio* a mais. Ele não compreendeu que aqui seria tratar o homem como coisa e tomar o princípio de governo por uma evidência filosófica.

#Se ao menos Sr. Bergson dissesse que o problema da liberdade tal como os “metafísicos” o põem e tal como ele próprio o põe, é um problema infinitamente distante e que terá um interesse verdadeiramente atual – se todavia não se o tem esquecido, o que é bem provável – quando todo o *resto* será feito para a libertação do homem, mas que para o momento é esse *resto* que é o essencial. Pois, na verdade, concebe-se muito bem que o Sr. Rockefeller<sup>77</sup> ou o Sr. Paul-Boncour ou o cardeal Dubois, satisfeitos do mundo e da Sociedade, da fortuna e dos homens, liberados das “necessidades da ação” e podendo se alegrar livremente na medida em que seu estômago ou sua bexiga os deixam tranquilos,

---

<sup>77</sup> Nota do apresentador da edição *Contre Bergson e quelques autres*: “Poltzer cita esse nome com desígnio sem dúvida quando se sabe quão ativo se mostrou Bergson para a entrada na guerra dos Estados Unidos junto aos Aliados. Por suas intervenções junto a seus amigos americanos, por suas viagens aos Estados Unidos e suas conferências nas universidades americanas, Bergson teve um papel não negligenciável neste engajamento. Ver as obras citadas de Philippe Soulez” (in POLITZER, 2013, p. 201).

não se interessam mais senão nas relações de suas terminações nervosas com a matéria e refletindo nas relações de suas ações com seu eu (moi)... concreto. Sr. Bergson deveria se perguntar se a filosofia “moral” devia continuar a divertir precisamente essa gente. Mas não. Sr. Bergson não disse nada disso, e não se perguntou nada desse gênero. Ele não viu qual seria o ponto de vista que reflete o problema tradicional da liberdade: ele não compreendeu que esta maneira de tratar o homem sistematicamente como uma coisa [p. 80] devia ter razões que não são filosóficas e que, desde então, o dever elementar do filósofo consiste *hoje* em não se prestar a esse jogo.

#Mas, dir-se-á, você reprova no Sr. Bergson um erro comum a todos os grandes filósofos. Somente, se Bergson fosse um grande filósofo, não teria partilhado deste erro. O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* aparece, com efeito, vinte e dois anos depois de o *Capital* de Marx. Bergson não se ocupa de economia política – vocês dizem? Mas eis aí justamente sua infelicidade. Pois um grande filósofo não crê que o problema da sabedoria continuará posto eternamente sobre o plano da “crítica das ciências”, e ele sabe se ocupar quando o é preciso, de *economia política*. Exemplo: Marx precisamente.

#Mas ademais e sobretudo, Sr. Bergson não se riu desses filósofos que raciocinam, não sobre o homem, mas sobre a ideia que eles se fazem dele e não nos prometeu partir de conhecimentos *empíricos*? Sim, mas como ele raciocina sobre *o homem em geral*, ele entende por “conhecimentos empíricos” aqueles que concernem cada um dos fragmentos no qual a abstração decompõe o homem. E eis aí por que o Sr. Bergson se ocupa de psicologia e de biologia, mas não de “Economia política”. Marx poderia pô-lo em guarda contra o ridículo das teorias da liberdade, ensinando-lhe isso que os homens são *efetivamente*. Mas Sr. Bergson avançou pela *outra corrente*: eis aí por que ele instintivamente preferiu Stuart Mill e Spencer a Marx.

#Isso não quer dizer também que se endereçando à psicologia, Bergson devia necessariamente cair [p. 81] na abstração. Somente, ele precisaria dizer *o essencial* ao menos em psicologia, atacar, não a *forma*, mas o mito fundamental; deter e destruir a corrente que o portava, em lugar de se o destacar “à maneira de um fruto maduro”, nele condensando toda abstração.

## V

#Podemos esperar agora reencontrar na teoria bergsoniana da vida a mesma abstração. O que interessa a Bergson é a vida em geral. O que é a vida? Eis o problema que ele se põe. E se ele põe mesmo o problema da vida humana, não é senão para responder às duas

questões da origem e do destino. Ele crê que tendo aplicado à vida o esquema da duração e nos tendo mostrado que o homem pode bem sobreviver, ele fez tudo isso que era para ter feito. Ele não viu que do ponto de vista das ciências sua tentativa era inútil, e que do ponto de vista humano ela era abstrata. Pois qual interesse as paráfrases bergsonianas podem apresentar para a biologia? Como Bergson não é biologista, como ele vem à biologia desde fora, qualquer que possa ser a precisão de sua documentação hoje<sup>78</sup>, ele não pode saber nada disso que a biologia fará ou não fará amanhã.

#As ideias de Bergson sobre a vida não podem ser verdadeiras senão se a biologia as adote, mas essa não diz respeito [p. 82] à filosofia, pois a filosofia não é a disciplina que luta pela ideia de forma e de fim. E se essas ideias não interessam a biologia, que não se diga que há aqui visões *filosóficas*, mas “visões” simplesmente, pois verdadeiras ou falsas, elas não interessam a filosofia.

#Se a vida, no sentido biológico da palavra, pode apresentar um interesse não somente para o filósofo “especialista em generalidades”, mas ao ponto de vista puramente humano, é graças somente à abstração. Pois, conforme ela, a vida única do homem é de fato duas vidas: vida interior e vida biológica, e a vida concreta do homem, sua vida simples e única, desaparece de novo nesses cerimoniosos truques de engano. Falar-se-á ademais também da “vida social”, mas da vida social em geral, para aplicar à sociedade esquemas emprestados a uma ou a outra dessas duas “vidas” – e para delas dizer generalidades abstratas.

#Pois, na verdade, quando eu digo que a vida é dura para uns e fácil para outros, eu quero dizer sobretudo que uns digerem bem e que outros digerem mal? Eu quero falar dos obstáculos que encontra a vida propriamente humana de uns e que não encontra aquela de outros. Mesmo se eu faço alusão a enfermidades orgânicas, eu me coloco no ponto de vista de sua significação propriamente humana.

#Mas ligar o problema biológico da vida à filosofia não é possível senão fazendo precisamente abstração do ponto de vista propriamente humano e esquecendo que esse ponto de vista é irreduzível àquele da psicologia abstrata ou da biologia.

[p. 83]#Certamente, esta vida “propriamente humana” se insere entre dois fatos biológicos: o nascimento e a morte. Somente que esses dois problemas não podem aparecer como interessantes senão se se decompõe a vida concreta do homem nos seus

---

<sup>78</sup> Isso que estaria para verificar. Mas para quê?

dois fragmentos abstratos; a alma por um lado e o corpo por outro, mas se abandonou então o ponto de vista humano. Pois para este ponto de vista não há *eu (moi)* de um lado e corpo de outro. Há eu (moi) simplesmente. E você pode até fazer brilhar diante de meus olhos uma origem distante ou as perspectivas de uma sobrevivência possível: não é o *eu (moi)*, tal como eu (je) sou aqui concretamente, que esses avatares e esta sobrevivência concernem, é alguma coisa que você chama alma e espírito e que eu sei ser um extrato somente do homem concreto. E a *sobrevivência* que você pode demonstrar não me interessa absolutamente, então mesmo que fosse aquela de minha pessoa, pois se eu quero sobreviver, é no meu corpo que eu o quereria, e no meu corpo jovem. Os espíritos vivem? Mas é meu filho que me faz falta tal como é diante de mim, que você quer que eu faça de sua alma ou de seu fantasma? Então mesmo que a alma de meu filho sobrevivesse, então mesmo que ela fosse individual, ela não me interessaria, esse não é mais meu filho. E que uma embolia venha me tombar aqui, em meu escritório, antes de haver acabado este estudo, que me importa então a sobrevivência de minha “pessoa”, pois que este estudo ficará para sempre inacabado?

#O homem não é uma sombra, mas é precisamente homem, é a vida atual que é sua vida e esta aqui é uma, do mesmo modo que ela é única. É do ponto de vista desta vida que a morte é para sempre *irreparável*. [p. 84] Refletir sobre as origens e o destino do homem é uma ocupação abstrata, porque ela implica a eliminação do ponto de vista propriamente humano; continua-se no aquém e no além disso que não tem sentido senão aqui e agora.

#Mas justamente esse ponto de vista propriamente humano não interessa ao Sr. Bergson: é a vida em geral que lhe interessa. Certamente, como sempre ele vai adornar sua doutrina de aparência concreta. Após ter dito que

a linguagem do transformismo se impõe agora a toda filosofia, como sua afirmação dogmática se impõe à ciência<sup>79</sup>.

#Ele ajunta:

Mas então não será preciso falar da vida **em geral** como de uma abstração, ou como de uma simples rubrica sob a qual se inscrevem todos os seres vivos.

#Mas se vê bem, em consequência, que isso significa somente, conforme a atitude constante de Bergson, que não é preciso falar da vida em geral em linguagem estática, mas em linguagem dinâmica.

---

<sup>79</sup> L'Evolution créatrice, p. 28.

A um certo momento, um certo ponto do espaço, uma corrente bem visível teve nascimento: essa corrente de vida, atravessando os corpos que ela organizou por sua vez, passando de geração à geração, se dirigiu entre as espécies e dispersou entre os indivíduos, sem nada perder de sua força, intensificando-se sobremodo à medida que avançava.

#E Bergson diz ele mesmo:

O essencial é a continuidade de progresso que se prossegue indefinidamente, progresso invisível sobre o qual cada organismo cavalga durante o curto intervalo de tempo que lhe é dado viver<sup>80</sup>.

[p. 85]#Então, se está aqui o essencial, é sobre a vida em geral que se refletirá, porque não é sobre a vida propriamente humana. E que importa, conseguintemente, que se não faça, uma vez em face da vida em geral, um conceito, interpretado em extensão, mas que se a ponha na duração; que não se diga que a vida é uma “simples rubrica sob a qual se inscrevem os seres viventes” mas um progresso “sobre o qual cada organismo cavalga”. Pois não se trata doravante senão da vida em geral.

[#Bergson defendeu também comparar a vida a um objeto. Mas esta defesa tem aqui a mesma significação que em psicologia. Não é preciso comparar um organismo a um objeto, porque “o organismo que vive é coisa que dura<sup>81</sup>”, e nós temos na *Evolução criadora* todas as conseqüências dogmáticas e críticas da aplicação do esquema da duração. Mas a essência do objeto não é ser imóvel, mas resultar de uma posição em terceira pessoa, quer dizer de ser precisamente uma coisa. Que a coisa seja coisa que *é* ou coisa que *dura*, isso não tem a menor importância. O essencial é que se raciocine sobre uma coisa e que se está, com relação ao homem, na abstração, porque não se deve refletir sobre o homem senão em primeira pessoa e sobre a vida humana senão ao se colocar no ponto de vista do eu (je) concreto, quer dizer do indivíduo singular. Mas ao se colocar nesse ponto de vista, não é a vida orgânica que se encontra, mas a vida dramática.

#Aliás, não vamos mesmo tão longe.] Ao se transportar sobre o plano da vida em geral, se rouba ao homem a emoção que só ele tem o direito de suscitar: é mesmo nisso que consiste aqui a abstração. E quanto mais se insistirá sobre o dinamismo da vida para mostrar o quão ela é emocionante, mais se estará na abstração, pois mais se farão participar as coisas de uma emoção que somente é devida ao homem.

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 29.

<sup>81</sup> L'Évolution créatrice, op. cit. p. 16.

#Que não se diga: o fato de ser emotivo diante do dinamismo da vida não impede de o ser diante do homem. O argumento é abstrato. Pois, *de fato*, considerar-se-á a vida em geral e se esquece de considerar a vida humana concreta. Pois é precisamente a emoção que se deverá ter pelo homem que se projetou sobre as coisas. E se se envolve em seguida ao homem, o homem não será emocionante senão na medida em que se lhe reencontrar o dinamismo da vida. Então no meio da hipocrisia mais manifesta em face do homem, poder-se-á sempre fazer figura de santo em frêmito diante do dinamismo.

#É portanto claro que sobre a vida também, Bergson não disse *o essencial*. Como os filósofos abstratos, [p. 86] ele não se ocupou senão da vida em geral, ele mostrou que “*em toda parte onde alguma coisa vive, há, aberta alguma parte, um registro onde o tempo se inscreve*”<sup>82</sup>; ele pensou a vida na duração. Mas eis aqui uma tentativa como houve muitas outras, e como as haverá ainda. Bergson preferiu o esquema da duração, Keyserling emprega o esquema da *espiral*. Ora, de duas coisas uma: ou bem se quer ser concreto, mas que se fale então da vida humana tal como ele é, ou bem é preciso renunciar à fachada (parade) com o concreto e confessar que se quer servir aos biólogos.

#Em uma palavra, é preciso dizer da atitude de Bergson em face da vida isso que nós já dissemos de sua atitude em face da psicologia: nós não estamos em presença de uma atitude verdadeiramente concreta, mas da atitude concreta tal como pode se imaginar quando se está na abstração; a emoção bergsoniana diante da vida não é a emoção verdadeira, mas a emoção tal como um filósofo abstrato pode experimentá-la. E tudo o que nós podemos dizer diante da teoria bergsoniana da vida se resume nisso: *venham ver, é assim que um filósofo abstrato se emociona da vida*.

#E, contudo, aqui ainda o essencial estava para ser dito, e no momento em que Bergson se pôs a filosofar, tudo estava já pronto para que fosse dito.

#Somente, este essencial não está nem nas nuances nem na delicadeza, nem mesmo no “vivido” bergsoniano: ele está em uma verdade simples onde não há nenhum traço dessas sinuosidades que deleitam o Sr. Bergson: *a filosofia será humana ou ela deverá desaparecer*. A desapareição [p. 87] ela mesma da filosofia inumana não é um “voto”; é um *fato*. As filosofias inumanas reencerram todas um vício radical, elas não podem viver senão graças a artifícios, e sustentadas unicamente por aqueles que são inseparáveis da abstração. Elas corrompem tudo isso no qual elas tocam, mesmo sobre o plano

---

<sup>82</sup> L'Evolution créatrice, p. 17.

simplesmente técnico e tanto mais quanto elas brincam com vantagem com o concreto e a vida. Pois, na verdade, não é difícil brincar com o concreto. O sonho do concreto é já antigo. Não é difícil tampouco dizer que a filosofia se ocupará do homem. Mas o que é difícil e isso que não se sabe fazer, é dele se ocupar realmente.

#Os metafísicos creem se inspirar no exemplo dos grandes filósofos. Eles esquecem, contudo, que seu caso não é o mesmo. Os grandes filósofos, na abstração a respeito do homem, realizaram concretamente a única empresa que lhes restava então: eles constituíram *a ciência da coisa*, quer dizer a ciência simplesmente. Mas quando o metafísico põe a metafísica por ela mesma, como uma doutrina do absoluto, quando ele não reforma mais a ciência, mas quando ele quer completá-la, dar a ela acabamento ao parafraseá-la, breve, quando ele não busca mais que o “real”, quando para além da marcha ele não busca no homem também senão esse real abstrato, então o papel que ele atua de fato é já totalmente outro que filosófico.

#Mas os filósofos abstratos não querem e não podem isso compreender. Eles buscarão sempre retornar à coisa, porque a abstração os torna impotentes em face do homem. E a *ilusão transcendental* não é, de fato, nada além que o instinto [p. 88] vital da abstração. Eis por que ela não tem nenhuma influência sobre aqueles que compreenderam o concreto, eis por que ela arrastará sempre aqueles que têm permanecido na abstração. O fato de que Bergson quis e pôde tirar de sua psicologia uma doutrina do “real” é mais significativo do que se crê. Longe de estarem dele orgulhosos, Bergson e os bergsonianos deveriam dele se afligir: eis aqui a confissão irrecusável da abstração.

#Quanto à “metafísica do espírito”, ela não pode ser senão uma imitação da metafísica da coisa. Ela não é possível senão porque se põe o espírito pela mesma *démarche* que a coisa. Se não, faz-se obra positiva: lógica ou psicologia concreta, mas não metafísica. E no melhor caso a metafísica do espírito será apenas uma tradução na linguagem do formalismo disso que se pensa do homem. Mas então por que esse disfarce? Se se apreendeu o concreto que não o deforma. E se se é abstrato, não se chegará jamais, devido ao emprego de todos os artifícios do mundo, para produzir a ilusão do concreto.



#Quer dizer também que não se terá *jamais* esta moral bergsoniana que se espera desde tanto tempo! Pois se a metafísica não é mais já senão uma confissão da abstração, esse caráter poderá passar despercebido por seu autor. Mas a abstração retornará necessariamente à superfície no caso da moral, a ponto que ela se tornará manifesta para o autor mesmo. E se Bergson não deu ainda sua moral, não é para evitar acabar o “sistema”, mas porque ele deveu sentir que ele não poderia senão parafrasear a moral a mais tradicional: ocupação que deveu decepcioná-lo ele mesmo. Ele se recusou então a deixar terminar sobre um [p. 89] acordo tão banal seu melodrama do concreto. Não é que esta moral seja impossível. Pois do mesmo modo que Bergson se perguntou como ele precisaria disfarçar a psicologia abstrata para que ela parecesse concreta, fazer uma moral não significa para ele senão encontrar uma iluminação “concreta” para a moral tradicional. É difícil, mas é factível, sobretudo quando se possui, como o Sr. Bergson, a arte do arabesco. Mas se verá então quanto será fácil mostrar a abstração.

#Quando não se é abstrato, quando se consente em se colocar em face do problema da vida humana, a vida em geral, devido ela ser uma maravilha de dinamismo, cessa de ser emocionante. Está-se então sobre o plano da vida concreta do homem, e “vida” não significa mais que vida humana e vida humana não significa mais que a vida concreta do homem. A duração ela mesma é indiferente a seu conteúdo real. Pode-se bem proclamar que cada um dos momentos da vida é único porque a vida *dura*, mas como a teoria da duração é formal, não se poderá senão recomendar o aprofundamento em geral, e como na teoria da liberdade, este aprofundamento poderá ser o aprofundamento de qualquer coisa. Dito de outro modo, ao deduzir da duração a unicidade da vida, você dará à vida humana a unicidade de uma coisa que dura, uma unicidade que não lhe vem de si mesma, mas da duração, uma unicidade que ela partilha com tudo isso que dura, portanto uma unicidade em geral. O ponto de vista propriamente humano desaparecerá de novo. Eis por que falar da duração, mostrar a maneira na qual a vida do homem “dura” – dizer em suma isso que a duração permite dela dizer, é [p. 90] uma coisa infinitamente distante que não poderá ser tomada em consideração senão uma vez o essencial esgotado – mas neste momento aqui, ter-se-o-á já esquecido. Tal é, com efeito, o paradoxo contínuo da abstração. Ela funda, como em psicologia ou na teoria da liberdade, sobre a questão a menos urgente, sobre aquela que não poderá ser considerada senão quando se terá respondido à questão essencial. Mas a atitude que é requerida para responder a esta última nos conduz longe, ela nos transforma e, no momento onde se poderá retomar a primeira, ela estará já esquecida.

#Eis por que dizer por exemplo que a vida é única por causa da duração ou dizer que a vida é única por causa da morte não implicam o mesmo programa. No primeiro caso, respeitar-se-á tudo indiferentemente por causa da duração e a emoção diante do único se dispersará sobre a unicidade dos momentos, quaisquer que eles sejam, da duração. Quanto mais se afundará na duração mais se distanciará do homem. Mas quando se trata da unicidade da vida ela mesma, quando não se trata mais de dosá-la delicadamente e de deixá-la fluir na duração como um líquido espesso, uma só coisa impressiona então e não deixa mais nenhum lugar a outras constatações: *nada na ordem onde vive atualmente o homem é adaptado à unicidade de sua vida*. Ele está imerso em uma ordem social da qual a existência é ligada ao fato de que a maior parte da humanidade é tratada abstração feita da vida única de cada um de seus membros, esses últimos são assim confundidos todos juntos em uma massa que não é mais humana e que se manobra como a matéria; uma ordem que implica em cada instante a ruína irreparável e a destruição [p. 91] das vidas únicas, e isso não emociona mais que o derretimento da neve; uma ordem social onde o homem se defende da responsabilidade da morte de centenas de milhares de homens como se defende de ter quebrado um ladrilho. E ao lado desta ordem, e refletindo-a fielmente, um pensamento que ignora ou que sustém a abstração.

#Mas o que importa sobretudo não são mesmo essas constatações, é o fato de que elas são inseparáveis da ação. *Pois uma vez que se assume verdadeiramente o ponto de vista humano, não são as coisas a dizer que emocionam, mas as coisas a fazer*. Sai-se precisamente da magia da abstração que crê que basta *dizer*. Percebe-se então que os problemas que concernem o homem não são postos em termos *de ideias* mas em termos *de instituições*; que *a solução não está sobre o plano das ideias, mas sobre o plano dos acontecimentos*.

#E eis aqui a alma mesma da abstração: fazer questões de fato, questões de princípio, resolver por ideias isso que deve ser resolvido por atos, e pôr desde o início a equivalência entre a ideia e o ato: dar a solução de princípio para uma solução de fato. O que conduz então à conservação do estado presente; e os problemas humanos que contornam a vida concreta do homem da qual os quadros atuais são postos como invioláveis, são absorvidos pela vida interior ou confundidos com os problemas que põe a natureza.

#É porque ele confunde ele mesmo as soluções de princípio com as soluções de fatos, sem jamais adotar o simples ponto de vista humano, que Bergson está na abstração. E o é porque ele põe de fato, ele também, a eternidade do atual quadro social, como ele põe a eternidade da psicologia abstrata e da [p. 92] metafísica tradicional, porque ele pensa

como se a revolução não existisse e como se ela não devesse jamais existir. Eis por que ele distribui os problemas que concernem o homem entre a psicologia e a biologia, sem jamais se deter no homem ele mesmo.

[p. 93]

### CAPÍTULO III

#### A REVOLUÇÃO FILOSÓFICA DO SR. BERGSON

#Toda reforma filosófica aporta um certo número de verdades novas, mas determinadas. A reforma bergsoniana não aportou nenhuma verdade nova, nenhum conteúdo: ela imaginou um artifício que permitisse viver de um conteúdo que não é o seu.

#Tudo isso que o “sábio” bergsoniano quer é *reviver*, e é a isto que se reporta o ritual metafísico de Bergson. Reviver a consciência, reviver o movimento, reviver a vida em geral. Mas ele não diz nada de novo nem da consciência, nem do movimento, nem da vida: *reformatar* as ideias sobre a consciência, sobre o movimento e sobre a vida, não significa para Bergson senão esta animação precisamente e todas as críticas bergsonianas consistem em mostrar a necessidade desta animação e em pôr a superioridade do abstrato animado sobre o abstrato inanimado. A operação é puramente mágica: tão exterior e tão impotente quanto as operações mágicas. Pois animada ou inanimada, o abstrato continua abstrato, e é porque não se percebe que é o abstrato mesmo que é preciso atacar [p. 94] e que é o conteúdo mesmo disso que foi dito que é preciso mudar, que se tem recorrido, como na magia, a uma operação exterior.

#Colocando a reforma no vivido e na intuição, Bergson enuncia uma teoria tão “simbólica” quanto quando coloca o individual na qualidade. Pois ele não colocou o individual na qualidade senão porque de fato ele não sabe nada dizer do indivíduo, e desse mesmo modo ele colocou a reforma filosófica no vivido unicamente porque ele não aporta nenhuma verdade e trabalha sobre conteúdos “todos feitos”. E do mesmo modo que Bergson contraiu em qualidade sua ignorância do indivíduo, do mesmo modo ele simbolizou pela intuição o fato de que não praticou, de uma maneira geral, nenhuma reforma verdadeira. A psicologia bergsoniana não é uma psicologia concreta, mas uma psicologia abstrata que sonha com o concreto, e toda reforma bergsoniana em geral não é senão o sonho do progresso do qual ele não quer se deslocar.

#Porque Bergson não colocou a reforma na destruição de certas ideias falsas e na aquisição de conhecimentos novos, ele é obrigado a dizer, não que os “conhecimentos” são falsos, mas que eles não representam toda a verdade, e que a verdade mesma é *mais*, mas de uma maneira tal que o sentido fundamental desses conhecimentos não seja comprometido por isso e que a reforma possa consistir pura e simplesmente em *restituir* a esses conhecimentos isso do que eles não representam senão a “película superficial”. É preciso portanto um artifício permitindo transformar os conhecimentos dados em películas. E este artifício é de novo *a animação na duração*.

[p. 95]#Esta operação comporta uma dupla vantagem. Ao apresentar o abstrato animado, parecer-se-ia dar mais do que o abstrato puro e simples, mas por outro lado, esse “mais” não é nem a negação da abstração, sem sua substituição por outra coisa, mas precisamente a abstração mais a animação. Existe então um “conhecimento superior”. Ele é mais do que o simples conhecimento, mas ao mesmo tempo outra coisa, pois a animação não é um conhecimento, mas precisamente a animação. E Sr. Bergson pode graças a este artifício, ir do abstrato inanimado ao abstrato animado e retornar, sem ser obrigado a tocar na abstração mesma. É para fundar de direito esse procedimento que o Sr. Bergson inventou esta falsa história que não é senão a sua em “escritura de espelho” e de cujo herói é a inteligência.

#Comparando o abstrato animado ao abstrato inanimado, constata-se que a animação lhe falta. Como se esquece que a animação falta desta vez *por hipótese*, encontra-se em face de um grande problema: como explicar que o animado perdeu a animação? Invertendo então a ordem que o pensamento seguiu efetivamente, quer dizer esquecendo todos os procedimentos dos quais se serviu para obter a animação, explicar-se-á a passagem do animado ao inanimado ao se atribuir o contrário desses procedimentos à inteligência. Breve, Bergson demanda à Inteligência que refaça em sentido inverso o trabalho de sua própria filosofia, e, a partir desse momento, os dados “todos feitos” dos quais ele partiu lhe aparecem como os produtos da inteligência que divisa/divide e que parcela.

#Os conhecimentos determinados dos quais Bergson partiu sendo assim transformados em “deformações”, a reforma consistirá em restituir às coisas isso que a inteligência [p. 96] lhes roubou e o sábio bergsoniano percorrerá o mundo para recolher as queixas e satisfazer os queixosos. E a inteligência que Bergson torna responsável do fato de que, não vendo nada diferente para dizer senão isso que foi dito, ele é obrigado a transformar todos os problemas em questões de restituição.

#Que faz, com efeito, o sábio bergsoniano? Conforme o ritual prescrito por Sr. Bergson, ele se “dilata” e se afunda na duração. Mas, infelizmente, ele se dilata um pouco demasiado. Pois a duração sendo o essencial, ele será sensível a tudo isso que dura, ele será todo emotivo, e como as coisas emotivas “duram” tanto como aquelas que não o são, ele será insensível e sem emoção, pois ele não se emociona das coisas senão porque elas duram.

#Aqui reside, com efeito, o caráter formal da “sabedoria” bergsoniana. Confundir-se com toda a vida, vibrar com toda a vida, é ficar de fato frio e indiferente em face dela: as emoções verdadeiras caem em meio a sensibilidade universal. Um pogrome está na duração tão bem como uma revolução: buscando distinguir os momentos da duração com sua coloração individual, admirando o dinamismo do encavalamento de seus momentos, esquecer-se-á precisamente que há de um lado um pogrome e de outro uma revolução.

#Mentiras à parte, só a mediocridade pode erigir o bergsonismo em grande filosofia. Isto é claro pelo fato mesmo de que sobre cada um dos pontos nos quais Bergson tocou uma reforma essencial estaria para realizar, e que Bergson não aportou sobre eles nenhuma. Mas mesmo deles fazendo abstração, sente-se de um extremo a outro do bergsonismo [p. 97] uma pequenez que se revela de mil maneiras.

#Há de cara este hábito constante de envolver de grandes gestos os pequenos artifícios: quando Sr. Bergson não faz senão desenrolar considerações que estão ao alcance de todos esses que queriam encontrar o absoluto, ele não compreende que suas críticas e seus adjetivos são relativos a uma intenção: ele crê sempre ter assim a descoberta ela mesma.

#O bergsonismo está, ademais, pleno de pretensões que são grandes, mas que não são senão aquelas dos pequenos: desde o *Ensaio*, Sr. Bergson não faz senão morder de Kant, porque Kant pôs o problema do tempo em grandes termos, enquanto que o Sr. Bergson, declarando-se mais ambicioso o é de fato menos. Leiam *Matéria e Memória* e a *Evolução criadora*: Sr. Bergson legifera sobre todos os problemas e sobre todos os filósofos. Mas ele não se apercebe que não há aqui um verdadeiro julgamento: sente-se sempre atrás das preocupações do Sr. Bergson a teoria ou a espera de um pequeno contemporâneo. Eu mesmo não falo da exatidão das interpretações bergsonianas, da convencionalidade da ideia que ele se faz por exemplo de Kant: basta ver que todas essas revisões consistem no passeio de uma medíocre sensibilidade e de ideias mesquinhas através da história da filosofia. Aliás, Bergson não vê tampouco que não há aqui senão um exercício puramente formal, um hábito, um *gênero*. Nós temos as mesmas revisões, a mesma prestidigitação

com os nomes e os sistemas em todas as lições de agregação, em todas as teses, em todos os cursos de filosofia.

#Isso que é muito significativo é que é questão em Bergson, quase sempre de “mal-entendidos”, [p. 98] de “falta de fineza” – tudo como se o erro não residisse senão em uma questão de palavras e a verdade na sutileza.

#Há também a fé de Sr. Bergson no seu estilo. Ele o faz uma parte integrante do método em psicologia e em metafísica. À coisa não falta o cômico: Sr. Bergson se fez um grande estilo tal como podiam imaginá-lo-se os Srs. Lachelier e Darlu, tanto como ele fez uma grande filosofia segundo a intenção dos Srs. Le Roy, Chevalier e seus semelhantes.

#Ao fazer mesmo abstração de seu conteúdo, o bergsonismo está abaixo do nível dos grandes filósofos: ele põe os problemas em termos muito pequenos para que as soluções possam ser grandes.

[p. 99]

#### CAPÍTULO IV

##### A VERDADEIRA FIGURA DO “SÁBIO”

#Agora que é bem evidente que o bergsonismo não é de um extremo a outro senão uma promessa não cumprida; que Sr. Bergson, em lugar de *fazer* o que quer que seja, afogou continuamente o essencial na fraseologia pomposa de suas *intenções*, convém mostrar isso que se esconde na realidade na elegante caixa do prestidigitador.

#O bergsonismo foi produzido por esse movimento do século XIX que representa, em face do aperfeiçoamento definitivo do materialismo, o retorno ofensivo do idealismo: à maneira de todos os vermes/versos (les vers) da filosofia oficial, é no queijo idealista que Sr. Bergson quis cavar para si uma caverna. Esplêndido sentido das realidades em um filósofo “comparável aos maiores”!

#Com o materialismo dialético, a filosofia tinha chegado ao giro (au tournant) mais importante de sua história. A ciência não tinha mais necessidade dos filósofos, tratava-se agora de se ocupar do homem. Mas o idealismo tinha vivido sob todas suas formas: no fundo da diferença das teses apareceu claramente a identidade da [p. 100] atitude; sobre o encavalamento dos diálogos e dos monólogos filosóficos, as realidades simples e materiais das quais eles representavam os disfarces. A Ilusão secular, que somente buscava resolver pela lógica os problemas postos em termos de instituições para [afinal] não os resolver, ia ceder seu lugar a uma distribuição razoável dos problemas entre a razão

e a ação. E como são justamente os problemas filosóficos que exigiam a solução pela ação, toda a filosofia clássica ia desaparecer, e a revolução apareceu subitamente como a última palavra da filosofia.

#Era este um desenvolvimento natural e contínuo. A filosofia terminou na revolução, como a ciência terminara bem antes no mecanicismo. É a partir de Hegel que procede Marx, como Hegel procede a partir de Kant. Se não houvesse sido questão senão de verdade nada teria parecido mais natural. – Somente Marx tinha denunciado o pacto que dava aos filósofos o céu em troca da terra, a lógica em troca do homem, os princípios em troca das instituições, pois é ele justamente que revelou o segredo da prestidigitação milenar.

#Mas porque a filosofia não era senão uma prestidigitação, o fim da prestidigitação apareceu muito naturalmente como o fim da filosofia: voltou-se então, como se sabe, contra Hegel, declarando-o responsável da decadência da filosofia, no momento mesmo em que, graças ao materialismo dialético, a filosofia ia se tornar pela primeira vez verdadeiramente *humana* e verdadeiramente *universal*. Era preciso portanto refazer absolutamente esta “evolução”: eis por que, [p.101] lamentando-se sobre o *epigonismo*, o sinistro Otto Liebmann, filósofo e poeta de circunstância, proclama o “retorno a Kant” a partir de quem começa o “deplorável desvio”.

#O retorno a Kant, cuja necessidade foi proclamada em nome da razão, da ciência e da prudência, não era senão a expressão da reação universal. Tratava-se de impedir a filosofia de seguir os traços de Marx: a burguesia havia chamado à ordem os filósofos. Ela lhes tinha significado que lhes era proibido passar, não os limites da razão, mas aqueles da ordem burguesa. – O “retorno a Kant” não representa senão uma medida provisória de segurança: seu papel histórico foi de constituir uma primeira linha de defesa atrás da qual devia se reformar todo o exército negro do idealismo. E embora os professores, sempre sinceros e sempre cúmplices, desenterrassem as relíquias kantianas e não desejassem senão a beatitude na crítica das ciências, os rancores metafísicos que se foram acumulando desde o século XVIII, preparavam uma vingança mais estrepitosa. A religião, a moral, os valores burgueses e, em geral, o idealismo tinham sofrido muito; eles estavam postos a nu em sua luta contra o materialismo, e sua força de engano havia consideravelmente diminuído: eles foram em princípio desacreditados como nunca. Mas a burguesia tinha por toda parte vencido ou afogado os movimentos revolucionários, e ela adquiriu uma insolência nova. – Havia nela, e em todos os seus aliados, uma formidável necessidade de ataque e de vingança: não é o vegetarianismo neokantiano ou

o neopositivista que podia satisfazer um tal apetite. O pudor kantiano [p. 102] não fazia senão agastar as vítimas do materialismo. Eles sonhavam com a renascença da metafísica sem pudor, da desapareição disso que regula ainda, se pode que isso seja, o débito torrencial das especulações metafísicas; eles queriam a ressurreição da alegria cristã e dos velhos bacanais espiritualistas. É dessa missa negra que Sr. Bergson quis ser o oficiante. #Mas não se inventa duas vezes o espiritualismo, e no momento em que Bergson apareceu, ele estava inventado desde muito tempo. Não se inventa tampouco uma filosofia abstrata nova, justo depois da morte da abstração, e no momento em que Bergson aparece, o materialismo vinha de matar a abstração. “Uma filosofia nova” era portanto impossível. Ela era também inútil. O velho idealismo tinha feito suas provas. – Inútil era também uma filosofia francamente e abertamente reacionária. Pois não se tratava de se reconhecer entre amigos, pois que se conhecessem desde séculos, mas se tratava de reaparecer brilhantemente nas cabeças e nos corações.

#O século XIX havia mostrado à burguesia o abismo onde ela seria precipitada pelo século XX. Ela compreendeu muito bem que não se tratava de princípios para desnudar uma filosofia que come o pedaço [de outras], quer dizer uma filosofia francamente reacionária. O que era preciso à burguesia em matéria de filosofia era uma invenção como o “socialismo de Estado”: uma filosofia que atraia a velhas armadilhas em nome de esperanças novas.

#O que era necessário era refazer a partição do velho cerimonial de sedução. Era preciso inventar [p. 103] um novo farisaísmo que substitui, servindo sempre o mesmo jugo, aquele, muito bem conhecido, dos padres; uma nova chantagem que substitui a chantagem milenar do cadáver do Cristo.

#O materialismo havia lutado desde o século XVIII contra todo o sistema ideológico e sentimental destinado a desviar a maioria dos homens de tudo isso que é real, a fim de que a minoria possa se aproveitar tanto do real quanto daqueles que se alienam dele. Engendrado pela vontade de voltar-se a isso que é e de viver, ele revelou no homem a vontade do concreto e da vida. Esta vontade não recebe a organização da qual ela tem necessidade para se realizar senão do materialismo dialético; ela era já assaz poderosa contudo para fazer recuar um pouco a forma clássica da chantagem paradisíaca.

#O que era preciso então à burguesia era uma chantagem em nome do concreto e da vida. Sua tática natural devia consistir em se servir da vontade de viver para conduzir as pessoas à morte.



#Os filósofos burgueses se apoderam então da vida para transformá-la em tema. Entretanto Nietzsche perdeu a boa ocasião. Embora profundamente idealista, ele errou em dar à vida um sentido ainda humano. No fundo ele divertia a burguesia, mas sua doutrina não era esse meio de sedução popular de que ela tinha necessidade. Quanto a Guyau, ele era tão besta e havia um contraste tão grande entre a pobreza de seu temperamento e a vida, que valia mais para todo mundo não fazer dele muito caso. Não, era preciso uma filosofia que se adapte exatamente, e sem empafiar como Nietzsche, ao cinismo da burguesia. Como Bismarck fabricou [p. 104] o “socialismo de Estado” era preciso fabricar *lege artis* um “concreto de Estado” e uma “vida de Estado”. E é isso que realizou perfeitamente o Sr. Bergson.

Menos célebre que Nietzsche, diz ele, Guyau sustentou antes do filósofo alemão, em termos mais mensurados e sob uma forma mais aceitável, que o ideal moral deve ser buscado na mais alta extensão possível da vida<sup>83</sup>.

#E isto nos revela o que ele pensa de si mesmo.

#Tratava-se no fundo de cumprir uma tarefa tão baixa, que os padres eles mesmos dela seriam incapazes. Mais exatamente, um desses cães de circo vestidos e pomposos que são os intelectuais burgueses podia só responder ao apelo desse cinismo que buscava seu valete. Esse foi Sr. Bergson. Ele se encarregou de pintar em concreto e em vida as batinas dos curas e as sobrecasacas dos ministros, ele se encarregou de fabricar uma máscara moderna para a fraude clássica. Ele se encarregou de fazer dos reacionários os mais sombrios, os campeões autênticos do concreto e da vida. Ele não fala do vale de lágrimas, mas ele fala das necessidades da ação; ele não fala de fugir do mundo, mas de nos voltarmos às exigências da vida para nos reapreendermos “como uma pura energia criadora”; ele não fala do Espírito Santo, mas ele fala do sopro da vida; não clama sobre o menino Jesus, mas ele se pasma diante do germe da vida; ele não fala da graça, mas ele fala da intuição. Ele encontrou uma folha da vinha para a nudez de seus aliados.

#E eis aqui por que não é uma *filosofia* que [p. 105] Sr. Bergson tenha dado. Pois do mesmo modo que não *precisava* compreender realmente o concreto e a vida, ele não *precisava* renovar a composição das velhas drogas que tiveram tão grande êxito. Era preciso somente *ter o ar* de dar a vida ao dar a morte. E eis por que em metafísica por exemplo, Bergson se agita repetindo *vocês irão ver isso que vocês irão ver*, para dar

---

<sup>83</sup> La Philosophie, p. 18.

somente à velha metafísica o tempo de se preparar. Eis por que o Sr. Bergson não deu senão o *ritual do concreto e da vida*, a partilha de um conjunto de cerimônias simbólicas. #E é isso de que se precisava. A burguesia não sabia o que fazer desse terrível Nietzsche que, com gritos de guerra espantosos, simplesmente lhe tirara o bigode. Era preciso satisfazer uma necessidade mais urgente: elevar ao nível de filósofo universal o farisaísmo muito particular ao qual estão restringidos os governos burgueses. E é isso que fez o Sr. Bergson.

[#O governo feudal vem de Deus. Seu farisaísmo é de ordem religiosa: Deus se encarregou ele mesmo de enganar o povo, ele basta em enganar Deus, e o governo se explica com os padres. Os governos burgueses são eleitos pelo povo. É preciso atuar aqui uma comédia sobre temas populares, sobre a igualdade, a fraternidade, a liberdade, sobre o trabalho e a justiça. – O que é preciso fazer aqui é desviar a atenção e a emoção das *coisas* até os *temas*. E eis por que os governos burgueses são constantemente obrigados a organizar bacanais históricos em torno de *temas*. Eu vi chorar o prefeito do Sena, enquadrado da polícia, sobre as vítimas da catástrofe de Vincennes.

#É esse farisaísmo que precisaria fundar em direito, é esta hipocrisia que precisaria magnificar em nome do eterno. Precisaria dar à burguesia a suprema justificação da comédia cotidiana que ela é forçada a atuar: seria preciso disfarçar toda a indiferença, todo o cinismo e toda crueldade dos oportunistas de um regime sob o jogo histórico da emoção. E é isso que fez o Sr. Bergson.

#Se ele se contentasse em transpor simplesmente nas altas esferas da filosofia a comédia cotidiana da burguesia, se ele pudesse deixar a outros o cuidado de utilizar suas fórmulas como elas devem ser, poder-se-ia ainda afetar de não ver o verdadeiro caráter da empresa de Sr. Bergson. Pois nós teríamos tido diante de nós somente as grandes fórmulas simbólicas planando, pelo menos à primeira vista, muito alto acima de seu sentido verdadeiro. Mas a guerra sobreveio e Sr. Bergson teve de executar. Ele teve de conduzir o símbolo à coisa que ele simboliza, ele teve de dar abertamente e diretamente a suas fórmulas seu sentido verdadeiro. Ele teve de pôr concretamente à necessidade de “santificação”, ele teve de marchar ele mesmo, e no grande dia, sua sinistra indústria. – O “grande gênio filosófico” devia repetir a lição inculcada na opinião pela imprensa do governo. “O mais fino e o mais sutil dos psicólogos de todos os tempos” tornou-se um fantoche do qual o estado maior mexia as cordinhas.

#E o Sr. Bergson marchou. Ele marchou pomposamente e histericamente ao torcer as mãos e com a voz trêmula.

#“Senhores, diz ele em seu discurso presidencial pronunciado na sessão pública anual da academia de ciências morais e políticas, em 12 de dezembro de 1914, quando vocês me fizeram a honra de me chamar à presidência de nossa academia eu jactava... a calma de nossas reuniões; eu não previa que eu viria à sessão a mais solene do ano, movido por uma força superior à minha vontade, lançar do alto desta tribuna um grito de horror e indignação. Representando uma corporação que não cessou jamais de trabalhar para o progresso da moral e do direito... eu sinto que é ela, eu sinto que são eles, os vivos e os mortos, que protestam por minha voz, que votam à universal execração os crimes metodicamente cometidos pela Alemanha.”

#E “o filósofo o mais original que a França produziu desde Descartes” executa à letra a ordem da burguesia e “o maior inimigo do todo feito”, aceita todos fatos, sem hesitar um instante, todos os temas que o chauvinismo inventou para as “necessidades da ação”.

#“A civilização já conheceu tal ou tal desses pontos de retorno ofensivo da barbárie; mas é pela primeira vez que todas as potências do mal se endereçam em conjunto, coalizadas, para lhe dar o assalto.”

#“Diz-se que a última palavra da filosofia era: ‘Compreender e não se indignar!’ Eu não sei, mas se eu tenho como escolher, eu gostaria ainda mais diante do crime de me indignar e não compreender. Muito felizmente a escolha não é necessária. Há cóleras, que possuem ao contrário, no aprofundamento de seu objeto, a força de se manter ou de se renovar, a nossa é dessa aqui.”

#Conhece-se a história. – De um lado a verdade, o belo e o bem. De outro, o falso, o horroroso e o mal. De um lado Deus, de outro o demônio: de um lado havia a França e do outro a Alemanha. – A primeira coisa que devia fazer o mitólogo que é Bergson era dar fórmulas estremecedoras a esta mitologia.

#“A sequência natural da guerra de 1866, ela (a guerra de 1870) continua naquela de 1914. Toda a história da Europa desde a aparição de Bismarck é o desenrolamento de uma só grande fase, à qual nossos soldados vão pôr o ponto final. Nós percebemos dele enfim a plena significação.

#“Vista do alto, ela se apresenta como a suprema revolta do princípio da força contra aquele do direito. Antes de deixar definitivamente a terra, seria preciso talvez que as velhas ideias de compreensão e de dominação fossem impulsionadas a suas consequências extremas para espíritos ferozmente sistemáticos, e que elas fossem levadas também para o progresso da ciência à sua eficácia a mais alta, de maneira a dar uma tal visão do horror que o mundo em armas teme, levantasse-se contra as potências do mal,

esmagasse-as ou paralisasse-as, e perseguisse então em segurança a realização de seu sonho de liberdade e justiça. No coração desta luta formidável, os povos verdadeiramente civilizados, esquecendo rivalidades seculares, farão a aprendizagem da fraternidade e forjaram juntos a vinda de uma humanidade nova... Um retorno ofensivo da barbárie não seria produzido, ele não se teria sido, em todo caso, de uma tal atrocidade se o princípio da força não tivesse encontrado a encarnação na Prússia, e o espírito prussiano em Bismarck. Na sequência da Prússia desde longo tempo disciplinada por seus reis em vista do asserviçamento de seus vizinhos, Bismarck resolve incitar a Alemanha, convertida em um imenso organismo de guerra... plano de Bismarck, concepção diabólica de um homem que foi o gênio do mal, e que, moldando a alma alemã a sua imagem, a vota ao culto da matéria e da força<sup>84</sup>.” E como diz *O Acontecimento* de 24 de janeiro de 1918, “é sobre um hino à pátria do direito que, levada em um sublime esforço, se quebra ‘o elã do demônio’ que se acaba o discurso”.

#Mas isso não é o que se esperava sobretudo de Sr. Bergson. Esperava-se dele justamente a *santificação*. A burguesia queria ver se realizar as esperanças que ela tinha posto na sua doutrina. “De todos os pontos do globo muitos esperavam... que ele pronunciasse sua sentença... Ele não declinou o convite<sup>85</sup>...” Com efeito, santificar a guerra em nome do direito e da liberdade, estava bem, mas santificá-la em nome da vida, é melhor. E eles ao menos, *eles não têm isso*. O papel que foi muito especialmente atribuído a esse filósofo da “profundidade” e da “sutileza” foi transpor em termos de concreto e da vida o ópio da grande imprensa. “O maior filósofo desde Descartes” estava encarregado de abençoar em nome do concreto e da vida as elucubrações dos redatores do ministério da Guerra, do Interior e dos Negócios estrangeiros.

#Ele retoma então na sua linguagem dinâmica as palavras de ordem de ódio e de engano das quais se fazia na retaguarda a campanha de excitação. No fronte estava o éter, na retaguarda estava o bergsonismo.

#“Há muito tempo a Alemanha estava dedicada, diz ele em sua qualidade de representante desta corporação que não cessou nunca de trabalhar para o progresso da moral e do direito, à poesia, à arte, à metafísica. Ela era feita dizia ela para o pensamento e para o sonho... É verdade que sua administração deixava a desejar e a anarquia em certos

---

<sup>84</sup> Discours à l’académie.

<sup>85</sup> G. Rageot, *L’Illustration* de 2 de fevereiro de 1918.

momentos podia parecer irremediável. Um estudo atento tinha contudo revelado sob a desordem o trabalho ordinário da vida que começa sempre por ser muito cerrado, e que, em seguida, alarga, escolhe, chega a uma forma durável... De um acordo mais estreito entre os Estados confederados saiu esta unidade sob a diversidade que é o próprio dos seres organizados.”

#Então, não é isso?, a coisa é muito simples. Bergson, que no *Petit Parisien* de 25 de janeiro de 1918 se opõe em perfeita consonância de causa “ao gênio brutal insensato e vão de Nietzsche”, edificava, ele também, uma pequena tábua de valores. De um lado havia o estático, de outro lado o dinâmico; de um lado havia o mecânico, de outro lado havia a vida; de um lado havia a matéria, e de outro havia o espírito. E como o dinâmico, a vida, o espírito são superiores ao estático, ao mecânico e à matéria, e como a França é superior à Alemanha, a França deixa aparecer como o dinâmico, a vida e o espírito, e a Alemanha, como o estático, o mecânico e a matéria.

#A França tinha já todas as qualidades e a Alemanha já todos os defeitos, mas era preciso dar à França essas virtudes novas e à Alemanha esses defeitos inéditos.

#E o dever do Sr. Bergson era relatar em termos de concreto e de vida esta concepção da história por meio da qual se preparava na França a guerra desde 1870. A humanidade, quer dizer a França, lutando pelo direito e a liberdade, a Alemanha impondo a escravidão pela força. O papel do Sr. Bergson foi representar esta história “com os meios de quais ele dispõe<sup>86</sup>”. E é isso que ele fez. Ele conta a história inédita da “mecanização” e da “materialização” da Alemanha pela Prússia.

#“Ora, enquanto que a Alemanha trabalhava assim sobre si mesma organicamente, havia no interior dela [é ainda mais estática] um povo no qual todas as coisas tendiam a se passar mecanicamente. – Artificial foi a formação da Prússia pois ela estava feita costurando pouco a pouco, grosseiramente, as províncias adquiridas ou conquistadas. Mecânica era sua administração, que funcionava com a mesma espécie de regularidade que uma máquina bem montada. Mecânico ainda – mecânico de uma precisão e de uma potência extremas – este exército sobre o qual se concentrava a atenção dos Hohenzollern, seja que o povo tivesse sido levado durante séculos à obediência maquinal, seja que o instinto elementar de conquista e de rapina absorvendo nele a vida da nação, tivesse-o simplificado e reaproximado da materialidade, seja enfim que o caráter prussiano fosse

---

<sup>86</sup> Cumprimento do Sr. Doumic, cf. *Le Figaro* de 25 de janeiro de 1918.

assim feito [por um milagre sem dúvida do Espírito Santo francófilo] estava habituado com visões de brutalidade, de rigidez, de automatismo que evocava a ideia da Prússia, como se tudo lhe fosse mecânico, do gesto de seus reis ao passo de seus soldados<sup>87</sup>.

#“Um dia veio em que a Alemanha teve que escolher entre um sistema de unificação rígido e todo feito, que viria de fora se sobrepor mecanicamente a ela, e que se faria do dentro, por um esforço natural da vida. A escolha lhe estava ao mesmo tempo ofertada entre um mecanismo administrativo onde ela não teria senão que se inserir, ordem completa sem dúvida, mas pobre como tudo isso que é artificial, e a ordem mais rica e mais suave onde terminam elas mesmas, as vontades livremente associadas. Que iria ela fazer<sup>88</sup>?” Ela iria satisfazer o Sr. Bergson. Ela iria aceitar as más coisas e se tornar uma “nação potente marchando como a mecânica”.

#“Através de toda a história que nós viemos de contar há como uma ressonância contínua de militarismo e de industrialismo, de mecanismo e de mecanicismo, de baixo materialismo moral<sup>89</sup>.”

#Então Sr. Bergson foi tomado como de uma vertigem. A história da França e da Alemanha não é senão um pôr em cena de sua própria filosofia. A França e a Alemanha não são senão duas personagens requeridas para ela.

#“Ora, enquanto que a humanidade [quer dizer a França] tentava o grande trabalho de espiritualização, potências inferiores – eu diria infernais – combinavam a experiência inversa. Onde chegaria ele se as forças mecânicas que a ciência discute para as colocar ao serviço do homem acabassem por convertê-lo a sua própria materialidade? Que se tornaria o mundo se esse mecanismo apreendesse a humanidade inteira, e seus povos, no lugar de se alçar a uma diversidade mais rica e mais harmoniosa, como pessoas, caíssem na uniformidade, como coisas? Que seria uma sociedade que obedecesse automaticamente a uma palavra de ordem mecanicamente transmitida, que regresse sobre sua ciência e sua consciência, e que tivesse perdido com o senso da justiça, a noção da verdade? Que seria uma humanidade onde a força brutal teria lugar de força moral? Qual barbárie nova, desta vez definitiva, sairia daqui para estofar os sentimentos, as ideias, a civilização enfim, que a antiga barbárie tinha em germe?

---

<sup>87</sup> *Discours, op. cit.*, p. 141.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 148.

#“Que adviria ele, para tudo dizer, se o esforço moral da humanidade se voltasse contra ele mesmo no momento de atingir seu termo, e se algum artifício diabólico lhe fizesse produzir, no lugar de uma espiritualização da matéria, uma materialização do espírito? Para tentar a experiência, havia um povo predestinado. A Prússia foi militarizada por seus reis, a Alemanha foi militarizada pela Prússia; uma nação potente estava aqui, marchando como a mecânica. Mecanicismo administrativo e mecanicismo militar não esperavam senão a aparição do mecanicismo industrial, para se combinar com ele. A combinação uma vez feita, uma máquina formidável se dirigiria. Ela não teria senão que se desencadear para arrastar os outros povos na sequência da Alemanha, assujeitados no mesmo movimento, prisioneiros do mesmo mecanicismo.

#“Tal seria a significação da guerra, no dia em que a Alemanha se decidisse a desencadeá-la<sup>90</sup>.”

#Pois não é isso?, não dependeria senão da Alemanha declará-la. – A França estava aqui, casta e pacífica; ela estava imersa na duração, e tendida de todo seu ser até o aprofundamento de si mesma. Ela não tinha curas, jornalistas e escritores para pregar palavras de ódio. Ela não tinha diplomacia secreta; ela não se lançava na Rússia, nem alhures ao vento e a compra dos povos. A palavra revanche era desconhecida na França. A França não buscou desde 1870 a 1914 senão espiritualizar a matéria!

#E a Alemanha “se decide” pela guerra. Então não são dois povos explorados, enganados, sobreexcitados por todos os meios físicos e morais, e por sobre o mercado rodeados de gendarmes que se encontram dirigidos um contra o outro. Não. Sr. Bergson foi “um dos primeiros a ter encontrado as palavras que seria preciso para ofender a barbárie alemã<sup>91</sup>”: de um lado havia o estático e, de outro, havia o dinâmico.

#“De um lado estava a força estendida em superfície, de outro a força em profundidade. De um lado o mecanicismo, a coisa toda feita que não se repara ela mesma, de outro a vida, potência de criação que se faz e se refaz a cada instante. De um lado isso que se usa, de outro isso que não se usa. A máquina se usa com efeito. Por longo tempo ela resistiu, lentamente ela se inclinou, depois no mesmo golpe ela se quebrou<sup>92</sup>.” A coisa não iria todavia sem inconvenientes: “Ela [a máquina] atropelou sob ela, que pena! um grande

---

<sup>90</sup> *Discours, op. cit.*, p. 149.

<sup>91</sup> Cumprimento do Sr. Doumic, cf. *Le Figaro* de 25 de janeiro de 1918.

<sup>92</sup> *Discours à l'Académie des sciences morales e politique*, de 25 de janeiro de 1918, p. 130.

número de nossas crianças: e sobre a sorte desta juventude que foi tão naturalmente [sob o efeito da água ardente misturada de éter, e da literatura] e tão simplesmente [não voltando as armas contra aqueles que os tinham armado] a mais heroica [quer dizer a mais inconsciente] das juventudes, nós lamentamos ainda<sup>93</sup>.” Mas nós nos consolamos muito rápido, “uma lei implacável quer que o espírito se felicite da resistência da matéria [quer dizer que a burguesia se devora entre ela] que a vida não avance jamais sem moer o vivente [quer dizer que os burgueses sacrificam seus filhos por seu dinheiro] e que os grandes resultados morais se comprem ao preço de muito sangue e de muitas lágrimas<sup>94</sup>”, isso que é uma confissão que dispensa todo comentário.

#Alguns podem pensar que o Sr. Bergson estava ficando louco, ou que pelo menos ele estava se deixando arrastar pela “pressão coletiva” em uma aventura estranha a sua filosofia. – Mas Sr. Bergson não era nada louco. Somente com suas emoções, com seus frissons, com seus tremores, com suas palpitações e suas lágrimas de crocodilo, ele encarna perfeitamente o temperamento do traidor e do agente provocador. A guerra, sobreexcitando tudo isso que há nele de histeria melodramática, não fez senão levar esse temperamento “a seu pleno desenvolvimento”. O Sr. Bergson era justamente o comediante que faltava à burguesia, e a guerra foi a ocasião que faltava a esse comediante para “coincidir com seu ideal”. E eis por que ele não faltou jamais de se chafurdar literalmente no cinismo e na hipocrisia. Ele sempre tudo fez para produzir entre os seus senhores a emoção de uma surpresa agradável. É com zelo que ele quis cumprir seu dever de mordomo.

#“Com esse povo, com seus soldados, nós estamos no real; estamos também no ideal; em um ideal que ultrapassa mesmo tudo isso que nós concebíamos. Se se viesse nos perguntar, há somente seis meses, como representaríamos idealmente uma energia possuída ao extremo, teríamos encontrado algo de tão grande, na sua simplicidade do que isso que temos diante de nós; imperturbável serenidade de uma população que não parecia se emocionar com nada porque ela consentiu de antemão a todos os sacrifícios? Como ideal de virtude militar, nós nos teríamos figurado uma tensão tão prolongada de coragens,

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>94</sup> *Ibid.*



em uma tal continuidade de perigos que a carrega, o assalto, tudo isso que era a prova da valentia, tornando-se quase divertimento<sup>95</sup>.”

#Sr. Bergson está no seu elemento. O jogo lhe causa prazer. E ele não tem senão um só medo: é que o prazer cesse muito rápido. Ele temeu que esta imensa fonte de falsas posições que era a guerra não cedesse à simples compreensão disso que se passava em realidade. O truque com a Alemanha tinha muito bem sido sucedido, e o Sr. Bergson se fez apóstolo daqueles que projetavam dele a utilização até o fim dos séculos. “O dia, diz ele, em que a Alemanha, consciente de seu rebaixamento moral, diria para se desculpar que ela esteve muito fiada a certas teorias, que errar não é um crime, seria preciso lhe responder que sua filosofia foi simplesmente a transposição intelectual de sua brutalidade, de seus apetites e de seus vícios.”

#Não, não é precisamente a uma “pressão coletiva” que Sr. Bergson cedeu. É a uma ordem que ele obedeceu. E não há obedecido para defender seu corpo, mas com a graça dos domésticos bem estilizados. Ele se prostituiu tanto por gosto quanto por necessidade. #“Duas vezes no curso dos séculos, ela [a filosofia] brilhou em torno de um trono, e nas duas vezes ela terá sido associada à mais alta virtude. Ela inspirara outrora o estoicismo de Marco Aurélio. Ela sorri hoje com amor ao heroísmo simples e sublime do rei Alberto<sup>96</sup>.”

#Não se tratava tampouco de uma aventura estranha à sua filosofia, mas de sua aplicação com fim em vista para o qual ela foi feita. É isso que todo mundo perfeitamente bem compreendeu, e é isso que os jornais e os escribas proclamaram como uma coisa bem natural.

#“Na hora em que o mundo estava tão tragicamente colocado em espera em escolher entre duas formas de civilização, ele encontrou que, contra o mecanicismo conceitual e servil da filosofia alemã, Bergson representava as forças vivas do espírito...

#“Hoje, no retorno de suas úteis missões, Bergson, preparando seu livro sobre as morais, dispensa uma grande atividade. Ele fala, escreve, viaja, doa muito do seu tempo e de suas forças a seu país. Ele permanece se votando assim a uma causa de expansão nacional, fiel ao mesmo tempo à sua doutrina e à sua natureza<sup>97</sup>.”

---

<sup>95</sup> *Travaux de l'académie*, p. 168.

<sup>96</sup> *Hommage au roi Albert*, Bulletin des Armées.

<sup>97</sup> Gaston Rageot na *Revue de Paris*, 1º de fevereiro de 1918.

#Mas aqueles que falavam mais diretamente em nome das potências que conduziam as cordas de Sr. Bergson redisseram a mesma coisa em uma linguagem mais orgulhosa. É assim que o embaixador da burguesia René Doumic, felicitou o doméstico da burguesia, o Sr. Bergson<sup>98</sup>.

#“Eis eu penso a hora em que é seu maior orgulho ter, em tempos de guerra, pelos meios que você dispõe, bem servido à França... Eu não teria o mal gosto de lhe louvar pela nitidez com a qual se afirmou, desde as primeiras horas, seu patriotismo, e eu não lhe darei um mérito de ter sido um dos primeiros a encontrar as palavras que eram necessárias para marcar a barbárie alemã.”

#Como estava inscrito em sua dialética, Sr. Bergson não se contentou em trabalhar para a burguesia da guerra. O farisaísmo de guerra não lhe bastava. Ainda quis encontrar o farisaísmo do pós-guerra.] #Mas [nesse momento] o inimigo mortal da dialética se despenha contra a dialética. Ele não pode senão fechar com um gesto patético a cortina com a qual ele dissimulou as portas entreabertas da Igreja. O charlatão deve ceder seu lugar ao sacerdote.

[#“Mas desta vez o sacrifício devia ser fecundo enquanto ele foi belo. Para que elas se mensurassem com a vida em um combate supremo, o destino tinha reunido sobre um mesmo ponto todas as potências da morte: e eis que a morte estava vencida: a humanidade tinha sido salva pelo sofrimento material da decadência moral que teve seu fim; os povos alegres em sua desolação entoavam do fundo do luto e da ruína, o canto da libertação<sup>99</sup>.”]

... No dia seguinte da guerra, quando a vitória terá reparado e posto mais alto ainda as grandes coisas que nossos inimigos tinham reprimido sob os pés, direito dos indivíduos, direito dos povos, liberdade, justiça, sinceridade, lealdade, humanidade, piedade, perguntar-se-á sobre isso que valem os progressos mecânicos e as aplicações das ciências positivas, o comércio, a indústria, a organização metódica e minuciosa da vida material, aqui onde eles não são nunca dominados pela ideia moral. Parecerá aos olhos de todos que o desenvolvimento material da civilização, quando [p. 106] pretende se bastar a si mesmo, com mais forte razão, quando ele se põe ao serviço de sentimentos baixos e de ambições malsãs, pode conduzir à mais abominável das barbáries. Sabia-se que ele era incapaz de dar a felicidade, ver-se-á que não pode mesmo se assegurar a força – a força que

---

<sup>98</sup> Ver *Le Figaro*.

<sup>99</sup> *Discours à l'Académie des sciences morales et politiques*, dezembro de 1918.

resiste até o final e que desafia o tempo – pois ele não objetiva senão mostrar mecanismo, e um mecanismo tão potente quanto seja, acaba por se tornar usado, enquanto que a energia moral que se alimenta de um ideal eternamente vivente, revivifica-se sem cessar ela mesma e sem cessar também refaz seu instrumento organizado como uma alma que reconstituiria seu corpo. Assim, sem dúvida, reportar-se-á sobre o espírito uma atenção que estava concentrada bem sobre os fenômenos da matéria... Como o século XIX dava sua plena expansão às ciências físicas, o século XX será aquele das ciências morais<sup>100</sup>.

#Ora, estava escrito que o vinho do Sr. Bergson se transformaria em fel. Como todos os traidores, ele cria que se teria eternamente necessidade dele. Mas nesta profecia mesma que não quer ser senão aquela da expansão universal de sua filosofia, é seu próprio fim que ele prediz. Ele faz parte daqueles que queriam liquidar o materialismo em favor do cristianismo e dos quais o papel seria preparar a reinstalação da Igreja. Ele foi o instrumento desta tática da burguesia que consiste a enganar por meio do cristianismo. Era preciso bem que ele se submetesse às consequências desta posição. E enquanto crê que sua missão é eterna, seus senhores estão em vias de demiti-lo. O momento veio para a Igreja de retirar de suas patas espigadas as meias bergsonianas, a burguesia não pode mais se fechar atrás de uma chuva de pétalas de rosa. [O sangue que ele contribui verter devia inundar também a velhice histórica].

[p. 107]#O exército de padres não podia se constituir senão com toda segurança. O neokantismo era sua primeira linha de defesa, o bergsonismo a segunda. Mas exatamente, ele não pôde ser senão uma posição de espera, até o momento em que a Igreja se sentisse suficientemente forte para retomar a ofensiva em seu nome e por suas palavras de ordem. Esse momento agora é chegado e a Igreja cassa seus simulacros. O bergsonismo aparece então como um simples mediador que teve seu tempo, mas de que é preciso, no presente, descartar. Não é aliás questão desse pobre e lamentável Sr. Le Roy que não é senão um mendicante do bergsonismo, que, [mesmo] devido ser lhe oferecido o tesouro de Darius com as mulheres das *Mil e uma noites*, preferia ainda ficar preso como um cão aos pés gelados do Sr. Bergson. É questão da autêntica e apostólica Igreja católica cujos braços macerados no sangue e na água benta recolhem no presente os bergsonianos.

#Quanto à burguesia, ela não podia tirar depois da guerra do bergsonismo senão isso que se pode tirar de alguém que recruta pelo cristianismo. Revela-se mesmo que, no fundo,

---

<sup>100</sup> Travaux de l'Académie, p. 134.

bem se exagerava o alcance do farisaísmo bergsoniano. Ele pôde prender de fato somente aqueles que estavam entre duas crises de cristianismo. Ele não era esse grande meio de sedução popular com a qual sonhava a burguesia no momento em que ela estava, por sua vez, entre duas fases agudas da luta de classes. Mas a luta de classes entrou graças à guerra, de novo, em uma fase aguda; a guerra civil se tornou um fato da vida cotidiana. É a duras penas que a burguesia pode ainda usar de enganos sentimentais e melosos como o bergsonismo [p. 108]. E foi em vão que o Sr. Bergson “brilhara em torno do trono”, foi em vão que ele “sorrira com amor ao heroísmo simples e sublime do rei Alberto”, não é mais ao bergsonismo, mas ao fascismo que se volta o olho da burguesia. É portanto ao fascismo que deverá sorrir com amor a filosofia de seus intelectuais. Pois enfim a burguesia não é tão besta. Se ela sabe fazer correr a matilha de seus cães, ela sabe também semear sobre sua rota os cães mortos. – Assim, não desgosta ao Sr. Bergson, a era do concreto é chegada. – Não é mais tempo para a burguesia de passear sob as arcadas. Ela está muito diretamente, muito “concretamente” engajada na batalha. De um outro lado, a consciência revolucionária não é mais hoje esta gelatina trêmula de humanidade e de justiça que ela era antes da guerra. Então, as exigências da traição não são mais as mesmas. É preciso agora à burguesia poetas e pensadores que organizem diretamente suas palavras de ordem, que soprem diretamente a flâmula de sua raiva. A língua dos intelectuais deverá lambar diretamente os fuzis, metralhadoras, os canhões. Os “intelectuais” eles mesmos deverão cuspir os obuses, espirrar os gases e, quem sabe, parir aviões, ou submarinos. Eles deverão estar do lado da juventude burguesa que o fascismo organiza para a ditadura branca. Eles deverão passear diante de seus olhos todas as tradições e todos os valores inumanos e sanguinários. E se é preciso hoje mais do que nunca uma traição, e mesmo traições e traições, tudo aquilo deverá se adaptar às exigências atuais da luta de classes. A burguesia não se contenta mais de novo com arabescos simbólicos. É-lhe preciso mentiras [p. 109] gritantes, descaradas, diabólicas. Os intelectuais mentirão portanto mais provocadoramente do que nunca, sobre as ideias tanto quanto sobre os fatos os mais elementares. Adeus agora a duração, a qualidade, a intuição, e talvez mesmo o cristianismo. Pois tudo isto não são senão instrumentos. E agora que eles parecem usados a burguesia busca outros. Isso que é preciso no presente, seria um popular Antimarx. E mais do que nunca nas bexigas filosóficas está em concurso esta glória. Mas como infalivelmente elas estalam para deixar escapar a pomba do Espírito Santo que estava nelas, como ao mesmo tempo o materialismo se espalha mais e mais entre as massas, elas ensaiam ao menos em afogar a juventude que hesita ainda em

um mar de baba. E com os olhos abertos, a burguesia espreita por toda parte, e muito especialmente entre aqueles que se afirmam revolucionários, o menor traço de idealismo, a menor veleidade de traição. Sua esperança de um novo farisaísmo a conduz até esses jovens que sentem de qual lado sopra o vento da verdade, mas cujo o ninho na sociedade burguesa era muito quente para que esse vento não os fizesse estremecer. Ela os infla, ela lhes prega peças, ela se serve deles direta ou indiretamente. Ela pesa sobre eles todo seu poder de astúcia e de chantagem. Ela quer que eles não liguem ao proletariado senão um coração que bate por outras causas.

#Mas enquanto a burguesia busca para sua fraude formas sempre novas, esta clareza definitiva que é a única da qual ele tem necessidade, organiza cada vez mais o proletariado. E enquanto a burguesia recolhe por toda parte os traidores, o materialismo se [p. 110] restringe cada vez mais àqueles únicos dos quais ele exprime o ser e o destino. Os fariseus podem nascer agora. Eles não viverão muito tempo. Um só embuste foi suficiente outra vez durante séculos – agora será preciso inventar um todos os dias. Que importa: todos os embustes são agora desmascarados de antemão. Eles farão ver instantaneamente sua verdadeira figura. E que importa também que tombem aqueles que sua nostalgia torna doentes, todos aqueles que não podem deixar a metade de seu ser sob as ruínas da burguesia. Que tombem: não é o proletariado que os recolherá. Como ele não necessita de Deus, ele não necessitará também de burgueses generosos. Ele produz ele mesmo os homens que necessita. Ele não recolhe senão os feridos de seu próprio exército.

#Mas tudo isto é já um outro capítulo. A luta é áspera, precisa e atual entre duas classes. Dos dois lados, é preciso armas que sustentem. Que se pode fazer dos atrativos usados do Sr. Bergson? Sua filosofia, que aqueles que se disputam já hoje o vazio que deixará amanhã seu cadáver, qualificam de filosofia eterna não foi senão um episódio de vinte anos na tática da burguesia. Não correspondendo mais a uma necessidade tática central, o bergsonismo decai cada vez mais. Logo ele não ocupará mais no arsenal da burguesia senão o lugar que ocupam a manilha ou bridge. [Sr. Bergson ainda não morreu, mas o bergsonismo está de fato morto. Outras glórias sobem, a burguesia grita já: *o traidor está morto, vivam os traidores.*]

## Anexo II

Tradução da Resenha de Henri Piéron em *Année Psychologique* 1928 (pp. 249-250).

GEORGES POLITZER. — Critiques des fondements de la Psychologie. 1. — Pet. in-8 de 269 pages. Paris, Editions Rieder, 1928. Prix : 20 francs.

Eis um livro francamente revolucionário e que merece que se lhe dirija por esse título uma simpática atenção. Pois se as revoluções não são raras em literatura ou em arte, elas são menos comuns em ciência, e se pode esperar delas um renovo de fecundidade.

Mas as intenções revolucionárias não bastam. Vai haver revolução? O acontecimento não me parece certo.

Se deixamos de lado as críticas, frequentemente vivas, por vezes injustas, que constituem a fase negativa de uma obra revolucionária, qual é o ideal construtivo que tende a substituir às atitudes mais ou menos tradicionais, todas julgadas inadequadas e dessuetas, como aquelas que se creem as mais avançadas e as mais modernas?

Este ideal que começa a se afirmar em uma publicação nova de que teremos que dar conta no próximo volume do *Année*, é aquele de uma psicologia verdadeiramente *concreta*, se opondo à psicanálise, mas saindo, para dizer a verdade, desta (ao exame da qual esse primeiro volume é essencialmente consagrado).

Esta psicologia que terá só um caráter positivo será uma ciência *a posteriori* como estudo adequado de um grupo de fatos, fatos irreduzíveis aos objetos das outras ciências, o que lhe assegura a originalidade, e ela será objetiva enquanto os fatos e o método serão universalmente acessíveis e verificáveis.

Os fatos específicos desta ciência se encontram no “drama humano”, não mais no comportamento em geral, mas no comportamento tendo “um sentido humano”.

Trata-se aqui de uma psicologia sem vida interior, mas de uma psicologia da significação.

Esta psicologia deve permitir conhecer o homem, isto é, conhecer as molas de suas ações; ela deve explicar e permitir prever tal ato definido de tal indivíduo, permitir desde então agir para favorecer ou impedir tal ato, ela deve dar meios de ação sobre o homem.

Sobre a meta, entende-se facilmente. A velha fórmula: saber para prever, e prever para agir, continua válida.

Mas a questão é aquela dos meios. O estudo do drama é cientificamente possível?

A análise de um caso particular, sua descrição releva da arte literária que se mostra frequentemente sutil na execução desta tarefa. Mas é preciso retirar leis gerais para que os fatos do drama, tomem valor científico. E, quando se endereça à vida humana, nisso que ela tem de mais complexo, quando não se busca isolar artificialmente tal ou tal fator como o tenta o experimentador, encontra-se em presença de uma tal multiplicidade de variáveis, de fatos que não se reproduzem senão com tais mudanças que a gente se encontra perdido, e que se é reduzido às constatações estatísticas dos psicólogos, se não se quer contentar com a intuição do romancista.

A meteorologia já não chega a assegurar uma precisão de fenômenos extraordinariamente menos complexos e uma parte das leis físicas são de pura estatística.

A ciência do drama humano complexo me parece, portanto, uma utopia.

A obra modesta, e julgada desprezível, dos experimentadores não é dele uma.

E, se isso que possui uma significação propriamente humana pode seduzir um espírito apaixonado da ação humana, não é menos verdade que os atos humanos são atos de seres viventes e que entres esses existe um estreito parentesco; as leis gerais do comportamento dos organismos são melhor retiradas ao se endereçarem a casos mais simples; e a significação humana não é estranha à significação da vida em geral.

De minha parte não concebo uma psicologia que não seja largamente biológica, que continue especificamente humana, mas as próprias ideias de cada um são de pouca importância. Trata-se de saber se a nova psicologia concreta, depois de ser afirmada, saberá se constituir.

É preciso esperá-la à obra. Haverá tido revolução se nossa ciência progride poderosamente graças ao ponto de vista novo. Eu o desejo bem vivamente, mas, no fundo, eu não posso crê-lo.

H. P.

### Anexo III

La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme

Por Paul Nizan.

Eis aqui talvez o primeiro ataque contra uma filosofia que suscitou o entusiasmo, o respeito, a consideração: Sr. Bergson pôde bem ser tomado à parte pelo Sr. Benda: isso são querelas de boutique que concernem a clientela. F. Arouet tenta estabelecer o balanço desta falsa sabedoria que deve enfim se mostrar tal como ela é: uma filosofia de portadores de dividendos. O bergsonismo aparece, dos *Dados imediatos da consciência* à *Evolução criadora*, como uma sequência de engajamentos que não são tidos: Sr. Bergson promete que vai se interessar pela natureza, pelo “concreto”, pela “vida”, que vai arejar o espírito. Ele anuncia que vai derrotar seus predecessores abertamente devotados ao abstrato. “Vocês irão ver isso que vocês irão ver: eu vou lhes desvelar a vida. Com precaução, com delicadeza: ela é uma ave fugitiva. Eu vou lhes dar razões de amar a vida”. Mas ele se contenta de pôr no lugar das abstrações imóveis, abstrações novas, das quais ele diz que elas são a vida, porque elas remexem. Ele dá a aparência da vida a objetos míticos, simplesmente afirmando que essas estátuas de Dédalus estão em movimento. No lugar de uma filosofia verdadeiramente concreta, ele põe uma retórica onde um vocabulário do movimento substitui aquele do repouso. Retórica que se resume em formulários, rituais que querem fazer tomar por realidades simples encantações mágicas: duração movente, esquema dinâmico, liberdade, elã vital. O espiritismo está à porta.

Persegue-se, ao se passar da psicologia à metafísica bergsonianas, a repetição de uma iniciativa única que consiste em descrever a vida em geral, o concreto em geral. Eis aqui isso que é preciso dizer: “A emoção bergsoniana diante da vida é a emoção tal como um filósofo abstrato pode prová-la” (p. 85). Mas nós não podemos nos interessar senão pelas vidas singulares dos homens, pelos segmentos reais desses dramas humanos. Pois os homens vivem precisamente vidas humanas e não a vida em geral.

O bergsonismo, protesto sem efeito, intenção sem ato, encerra um sentido sob suas coqueterias: ele aparece como um incidente do retorno ofensivo do idealismo ameaçado. Com Marx com efeito, o materialismo dialético, herdeiro do materialismo clássico, reivindica o homem real por objeto, arranca os véus ilusórios que o idealismo projetava sobre as realidades da vida humana. As questões que este idealismo tentava resolver por



operações puramente lógicas não parecem mais solúveis senão por atos, desde que elas são postas aos homens viventes não à ideia do *homem*. A revolução se endereça subitamente como o termo da filosofia. Ora, Sr. Bergson quer ser o artesão de um renascimento capaz de dar uma nova vestimenta à “renúncia do homem a si mesmo” (Marx). Ele refaz o ritual caduco da ilusão, repisa a velha chantagem, a fim de desviar ainda os homens de pensar sua existência real, suas cadeias reais. Os mitos sedutores do bergsonismo são justamente destinados a desviá-los da temida contemplação de seu vale de lágrimas. Vê-se como esta propaganda podia servir os desígnios da burguesia, ao mesmo tempo era utilizada a moral do imperativo kantiano.

Na primeira ocasião, o sentido concreto desta filosofia abstrata se fez ver, nas atividades de guerra de Bergson, o discurso, as missões onde esse sábio utiliza todos os temas de sua filosofia para os fins que sua classe lhe prescrevia: a França capitalista se tornou a campeã da vida, do elã vital, da liberdade, contra uma Alemanha devotada ao espaço, ao mecânico, à matéria. A França-Espírito devia abater a Alemanha-Matéria. Esta filosofia toda adaptada dará às mentiras a afiação da consciência, da verdade.

Sente-se no livro de Arouet alguma coisa que seu autor certamente sentiu: é que Sr. Bergson é um morto – (bem perfeitamente morto sem dúvida por um ataque tão intrigante). Seus senhores o têm demitido. Ele está enterrado: o prêmio Nobel foi um belo enterro. Ele não serve mais senão para alimentar os cursos de professores preguiçosos. A Igreja recolhe seus discípulos: ele foi o sargento recrutador do cristianismo onde querem se refugiar todos os traidores. Assim Maritan cai do lado de são Tomás. Mas as graças mesmas da Igreja passarão, pois os idílios de antes da guerra passaram. A burguesia engajada nas realidades da luta de classes busca armas mais sólidas contra um proletariado que cresce em força e em consciência. “As exigências da traição não são mais as mesmas. É preciso agora à burguesia poetas e pensadores que organizem diretamente suas palavras de ordem... A língua dos intelectuais deverá lamber diretamente os fuzis, as metralhadoras, os canhões... Que se pode fazer das iscas usadas de Sr. Bergson? Sua filosofia... não foi senão um episódio de vinte anos na tática da burguesia” (cap. IV).

Esse livro é útil sem dúvida. Pois ele formula algumas das exigências que deve aportar uma filosofia realmente concreta do homem tal como ele é. Esta filosofia não é aquela que praticam os filósofos do *XVI<sup>e</sup> arrondissement*, esses sábios pensadores de Passy a quem os homens que eles querem enganar vão pedir as contas. Mas não é tudo que lhe satisfaz: as melhores partes são os capítulos técnicos sobre a psicologia e a

metafísica. Mas aqui onde se trata de definir o sentido social do bergsonismo, Arouet não vai ao fundo. A gente se sente em presença de um ensaio de interpretação marxista parado a meio caminho. Tratava-se de demonstrar uma ideologia por suas causas e sua função: ele pareceria portanto ser radical. Ser radical, diz Marx, é tomar as coisas pela raiz: as raízes do bergsonismo não são todas postas a nu. Há trabalhos onde não se deve ser sumário. Assim Arouet parece passar sobre esse problema importante do bergsonismo: qual é o sentido social, a função concreta do mito da vida interior em Bergson? Esse dobrar-se sobre si cuja a técnica da intuição fornece o método, método que sua abstração mesma torna válido para qualquer um, é um traço do espírito burguês desse tempo. Ele testemunha uma impotência irremediável, uma recusa do mundo humano. Arouet explica pouco as causas e os papéis desse dobrar-se. A gente não vê mais como a liberdade bergsoniana se esquivava de toda pesquisa real de liberdade.

O exemplo mesmo de Bergson era claro e fornecia o assunto de um estudo concreto sobre um homem abstrato. *O fim de uma parada filosófica* não aborda portanto todas as questões do bergsonismo. Enfim pode-se crer que seus leitores sejam simplesmente seduzidos pelos dons formais de Arouet: ora um panfletário que toca verdadeiramente no fundo de seu panfleto não seduz. Ele não interessa sua pessoa, o endereço de sua arte: ele é indiferente. Não interessa senão o objeto de sua denúncia: isso que apaixona no *Herr Vogt*, é Vogt. O mesmo é em Fourier: não se deve pensar nunca em seu saber-fazer. Arouet deve desafiar-se de ser muito hábil.

(*La Revue marxiste*, nº 2.)

Júlio César Miotto

Capes

USP

3721577