

Historiografia e filosofia da história na pesquisa histórica em psicologia: contributos desde a teoria social de Marx

Historiography and philosophy of history in historical research in psychology: contributions from Marx's social theory

Bruno Peixoto Carvalho

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (Brasil)

Resumo

Este trabalho tem por objetivo analisar o debate em torno das questões historiográficas presente em textos de referência ao estudo da História da Psicologia. Pretende, com isso, ser uma contribuição à fundamentação filosófica de pesquisas em História da Psicologia que se fiam no método de Marx. A disposição dos resultados desta pesquisa organiza-se em torno de três momentos: a) inicialmente, as questões historiográficas são apresentadas a partir da eleição de um texto-síntese de Hilgard, Leary e McGuire (1998); b) no momento seguinte, discute-se, no campo da ciência histórica, o sentido deste subcampo dos historiadores nomeado historiografia; c) por fim, aponta-se os limites do debate historiográfico (centrado em questões formais) a partir da discussão de uma filosofia da história orientada pelo materialismo histórico-dialético como possibilidade de supressão do formalismo historiográfico.

Palabras-chave: Filosofia da História; História da Psicologia; Historiografia; Marxismo; Pesquisa Histórica.

Resumen

Este trabajo se propone analizar el debate sobre las cuestiones historiográficas presentes en textos de referencia para el estudio de la Historia de la Psicología. Tiene la intención, por lo tanto, de ser una contribución a la fundamentación filosófica de investigaciones en Historia de la Psicología que se basan en el método de Marx. La disposición de los resultados de esta investigación se organiza en torno a tres momentos: a) inicialmente, las cuestiones historiográficas se presentan a partir de la elección de un texto-síntesis de Hilgard, Leary McGuire (1998); b) en el momento siguiente, se discute, en el campo de la ciencia histórica, el sentido de este sub-campo de los historiadores nominado "historiografía"; c) por último, se indican los límites del debate historiográfico (centrado en cuestiones formales) partiendo de la discusión de una filosofía de

la historia regida por el materialismo histórico-dialéctico como posibilidad de superación del formalismo historiográfico.

Palabras clave: Filosofía de la Historia; Historia de la Psicología; Historiografía; Investigación Histórica; Marxismo.

Abstract

This work aims to analyse the debate on the historiographical issues present in reference texts to the study of History of Psychology. Furthermore, it also plans to be a contribution to the philosophical validity of research in History of Psychology that relies on Marx's method. This research's layout is organized on three moments: a) firstly, historiographical issues are presented from the election of a text-synthesis of Hilgard, Leary, and McGuire (1998); b) secondly, it is discussed, in the field of historical science, the meaning of historiography (a subfield of the historians' work); c) finally, limits of the historiographical debate (focused on formal issues) are indicated from the discussion of a Philosophy of History guided by Historical and Dialectical Materialism as a possibility of overcoming the historiographical formalism.

Keywords: Historiography; Historical Research; History of Psychology; Philosophy of History; Marxism.

Introdução

Este artigo põe em relevo o material mais abstrato da pesquisa histórica, qual seja, a Filosofia da História. Malgrado os manuais e livros-texto em História da Psicologia apresentarem em seus prefácios e introduções uma súpula de questões metodológicas referente à pesquisa histórica em psicologia, tais discussões, na maioria das vezes, permanecem restritas ao campo da historiografia, sem avançar ao que é fundamental, ao substrato da pesquisa histórica. Objetiva-se, neste trabalho, analisar o conjunto das questões historiográficas presente em textos de referência na literatura destinada ao ensino de História da Psicologia. A exposição dos resultados desta pesquisa está organizada em três momentos: a) num primeiro momento, são caracterizadas as chamadas “questões historiográficas” a partir da eleição de um texto-síntese escrito por Hilgard, Leary e McGuire (1998) e do cotejamento das questões aventadas por este texto com a literatura de ensino em História da Psicologia; b) na etapa ulterior, caracteriza-se o sentido da disciplina da Historiografia, na obra de alguns historiadores de matrizes teóricas distintas (Aróstegui, 1995/2006; Caire-Jabinet, 2003; Fontana, 1998; Carbonell, 1981/1992); c) por fim, aponta-se os limites do debate realizado em termos puramente historiográficos (formais, portanto) apondo-se a Filosofia da História marxista como possibilidade heurística de retorno à forma (historiografia) a partir da disposição adequada do substrato filosófico desta teoria social.

Em síntese, este trabalho intenta trazer ao debate da História da Psicologia a problemática assinalada pelo historiador britânico Edward

Carr e que confere o título a um de seus livros: *O que é história?* É das formas encontradas ao enfrentamento desta questão que se distinguem uma ou outra forma de se historiar a psicologia. Afirmar que a pesquisa histórica em psicologia não tem sido acompanhada de uma discussão da Filosofia da História não significa dizer que os historiadores da psicologia não sejam porta-vozes de uma Filosofia da História, mas, antes, significa que, neste caso, trata-se de uma adesão irrefletida a uma visão de mundo que o historiador desconhece ou de um ocultamento deliberado de sua visão de mundo.

As questões historiográficas: a escrita da história

Aqui, toma-se como uma importante síntese da discussão historiográfica na psicologia o artigo escrito por Hilgard, Leary e McGuire (1998)¹ – intitulado “A História da Psicologia: um panorama e avaliação crítica” –, uma vez que este condensa o conjunto das discussões da história da psicologia num único texto. Apesar de seus específicos ornamentos, os mais diversos textos que priorizam a reflexão sobre a história da psicologia tratam da mesmas questões do artigo aqui assinalado. Desde a clássica obra de Boring (1950), passando pelo manual de Marx e Hillix (1963/1978), pela realmente “Pequena História da Psicologia” de Michael Wertheimer (1970/1976), pelo universalizado livro-texto de Schultz e Schultz (1969/2005), pela *História da Psicologia* de David Hothersall (1984/2006) ou pelo contemporâneo *Historia da Psicologia Moderna*, de James Goodwin (1999/2005), a discussão historiográfica da psicologia está, por inteira, sintetizada no texto brindado por Hilgard, Leary e McGuire (1998). Não há nada nesta discussão que não esteja exposto no esquemático texto destes autores. Nem mesmo o trabalho crítico de Robert Farr (1996/2008) sobre as raízes da psicologia social contemporânea ou, para falar de autores mais conhecidos do público brasileiro, os trabalhos de Penna (1980/1991) e Massimi (2000), se dispuseram a contribuir com uma mais abrangente discussão teórico-filosófica da história². Convém, pois, apresentar o balanço da discussão historiográfica na psicologia, tal como apresentado por Hilgard, Leary e McGuire (1998) e, quando necessário, cotejá-lo, com algumas das obras aqui citadas, seja quando estas obras discutem as questões historiográficas, seja como exemplares dos problemas historiográficos discutidos pelos autores.

Os autores supracitados argumentam – a partir da constatação do crescimento da disciplina em cursos de pós-graduação, do aumento do número de publicações e revistas especializadas e da criação de seções de

¹ Este texto fora publicado a primeira vez, em inglês, no *Annual Review of Psychology*, 42, em 1991.

² Ainda que esses dois últimos historiadores da psicologia possuam grandes preocupações filosóficas em lastrear as distintas tradições de psicologia (no caso de Massimi, as ideias psicológicas no período colonial são relacionadas com o seu substrato filosófico), tais historiadores não relacionam suas próprias investigações com a Filosofia da História da qual são legatários.

História da Psicologia em Associações de Psicologia na Europa e Estados Unidos – que entre as décadas de 1960-90, a História da Psicologia, como disciplina, expandiu-se consideravelmente e munuiu-se de um amplo arsenal crítico. Merece atenção o fato de que o próprio texto de Hilgard, Leary e McGuire (1998) não é algo que se enquadre como o que eles chamam de história crítica, uma vez que incorrem naqueles mesmos erros pelos quais criticam certas posturas metodológicas³. É este proclamado amplo arsenal crítico que os autores põem em análise.

Tal arsenal é apresentado em seção do texto intitulada “A historiografia da psicologia” e na forma de cinco dicotomias, o que não significa que os autores considerem estes polos como necessariamente excludentes. As questões historiográficas apresentadas são: a continuidade e a descontinuidade; o presentismo e o historicismo; a legitimação cerimonial e a história crítica; o internalismo e o externalismo; a história dos grandes homens e a história do *Zeitgeist*.

Sobre a primeira das questões, que diz respeito à continuidade ou descontinuidade do desenvolvimento científico, os autores atribuem a Kuhn a “descoberta” de que o desenvolvimento científico não ocorre tanto como uma evolução cumulativa, mas por saltos qualitativos que transformam toda a estrutura de uma disciplina. Os historiadores continuístas tenderiam a esmaecer as diferenças entre tal ou qual período de uma ciência, ao passo que enfatizariam as semelhanças entre estes períodos. Por sua vez, a perspectiva da descontinuidade tenderia a marcar as diferenças, polêmicas e divergências no interior de uma disciplina (e mesmo fora dela) e tributa precisamente a estas diferenças o motivo pelo qual se desenvolvem as ciências. Se, de um lado, é comum que a perspectiva continuísta não faça qualquer concessão à descontinuidade do desenvolvimento científico, tampouco pode a perspectiva descontinuísta negar que haja momentos de desenvolvimento da ciência em que a continuidade é a regra, como, aliás, concebia o próprio Kuhn.

Sobre a perspectiva continuísta, diz Penna (1980/1991):

Uma das objeções dos continuístas consiste em evocar a continuidade da história. Desde que se faz um retrato contínuo dos acontecimentos, acredita-se facilmente reviver os acontecimentos na continuidade do tempo e se dá insensivelmente a toda história a unidade e a continuidade de

³ Um exemplo. A descrição da produção intelectual de Boring na História da Psicologia feita pelos autores em questão não passa de uma história personalista, em que sequer se especula a respeito das razões pelas quais o manual de Boring, datado de 1929, teve tanta influência na área, em detrimento de outras obras por eles mesmos nomeadas. O *Zeitgeist* do qual falam os autores não brinda os leitores do seu artigo com qualquer pista a este respeito. Aqui, tem-se o homem Boring e suas ideias, sem que estas últimas guardem qualquer lastro com o contexto de sua produção. Note-se que esta é a principal crítica dirigida à perspectiva da “história dos grandes homens”, como ver-se-á adiante; recorde-se ainda que, ao tratar da obra de Robert Watson, os autores não diferem muito da postura que criticam em Boring, a não ser pelo fato de que o biografaram muito mais detalhadamente; e este é o limite desta análise que se diz histórica: uma biografia.

um livro. Um segundo argumento tira sua força da lentidão com que se consomem os progressos científicos. Na verdade, quanto mais lentos nos parecem esses progressos, mais contínuos somos levados a concebê-los. O terceiro argumento resulta de uma forma sutil de se encobrir as descontinuidades. Tal forma exprime-se pela referência à massa anônima dos que trabalham numa certa área do saber. Como argumenta Bachelard, prefere-se dizer que os progressos estavam no ar quando o gênio os descobriu. É nesse ponto que entram em cena os conceitos tais como os de atmosfera, influências etc. (p. 24).

Uma curiosa obra continuísta é o trabalho de Marx e Hillix (1963/1978). Quando o leitor finda o livro, após ser apresentado a várias escolas de psicologia, depara-se com uma seção de apêndices (escritos por outros autores) reservada àquelas perspectivas que desarranjarão a linear narrativa dos autores. Figuram nesta seção e nesta sequência: a psicologia na Europa, Austrália e Canadá; a psicologia soviética; a psicologia oriental; e, por fim, a psicologia nos países em desenvolvimento; América Latina, África e Oriente Médio.

Outro exemplo de continuísmo – e também de muitos equívocos historiográficos – é o clássico *A history of Experimental Psychology*, de Boring (1929/1950). Boring apresenta a psicologia experimental como uma extensão direta e necessária do legado de Wundt. Para tanto, oculta do seu leitor quarenta anos da produção teórica do psicólogo alemão, a saber, o seu projeto filosófico (sua metafísica) e sua *Volkerpsychologie*⁴. Reivindicando escrever história tendo em conta o *Zeitgeist* (o espírito da época), Boring tributa o empirismo e o positivismo ingleses a Wundt. Mas se na obra de Wundt há positivismo, também há, é importante lembrar, Kant e a tradição filosófica do idealismo alemão (Araújo, 2010). Boring analisa o legado de Wundt à sua imagem e semelhança (ou seja, mirando no espelho a si mesmo como psicólogo experimental) e não como o legado de um homem situado no espaço-tempo. Os historiadores continuístas fazem da história continuidade, fazem da psicologia experimental o necessário desdobramento do edifício teórico wundtiano, afastando deste mesmo edifício aqueles pilares que não sustentam a edificação da psicologia experimental, pelo menos em sua versão estadunidense, ou reservam a estes pilares apêndices em suas obras. Wundt, destituído de parte de sua obra, seria, pois, aquele gênio que unira a um projeto de psicologia científica a “atmosfera” positivista da época, o que acrescenta à discussão historiográfica outra questão arrolada por Hilgard, Leary e McGuire (1998): a do presentismo-historicismo.

⁴ Cumpre lembrar que a existência dos escritos referentes à *Volkerpsychologie* e à metafísica de Wundt não eram desconhecidos por Boring, embora se deva ressaltar que o acesso de Boring à obra de Wundt se deu pela via das interpretações de Titchener, ex-aluno de Wundt e professor de Boring.

O presentista analisa o passado pelo bem do presente, enquanto que o historicista o faz pelo bem do próprio passado. O historicismo, desnecessário dizer, é o exato oposto da posição presentista (Hilgard; Leary; McGuire, 1998). O passado – para o historicista – deve ser concebido nos seus próprios termos, de modo que mesmo uma categoria ou conceito com a mesma nomenclatura representam, num certo passado, um referente que não guarda, necessariamente, relações com seu referente no presente. É, aliás, um divertido presentismo o que faz com que Marx e Hillix (1963/1978) chamem Titchener de alemão:

Edward Bradford Titchener (1867-1927) foi exposto à concepção wundtiana da psicologia enquanto estudava em Leipzig. Embora fosse inglês de nascimento, era um alemão em virtude de dois anos de estudos com Wundt e continuou alemão durante os 35 anos que viveu nos Estados Unidos, onde chegou em 1892 para dirigir o laboratório da Universidade Cornell. A personalidade obstinadamente germânica de Titchener tornou-se lendária: a sua personalidade autocrática, o formalismo de suas aulas em solenes trajes acadêmicos e até a sua barbuda aparência alemã. Cada aula era uma encenação teatral, com uma montagem cuidadosamente preparada pelos seus assistentes. Depois, era gravemente debatida com os membros do corpo docente e com os assistentes, cuja assistência à aula era para Titchener um ponto assente. (p. 160).

Estranho é que, apesar de inglês de nascimento e de ter vivido trinta e cinco anos nos EUA, Titchener, em virtude de dois anos de formação na Alemanha, verteu-se em germânico, adquirindo até mesmo uma “barbuda aparência alemã”; Titchener talvez fosse mais um inglês sisudo e não um formalista alemão, um *Sir* e não um *Herr Professor*. Seria engraçado, não fosse um anedótico exemplo do presentismo que participou da formação de gerações de psicólogos e psicólogas. O presentista transforma o passado no presente (procedimento similar ao que fazem os continuístas e, por isso, estas posturas historiográficas costumam acompanhar-se), faz de Titchener, inglês de nascimento e cuja formação intelectual deu-se em solo norte-americano, um alemão!

Mas nem só destes autores vive o presentismo. Wertheimer (1970/1976) oferece sua contribuição a esta forma de escrever história quando, apesar de mencionar a *Völkerpsychologie* de Wundt e de caracterizá-la como “a pedra angular do arco da psicologia” (p. 84), apenas caracteriza no sistema wundtiano aqueles elementos que conformam uma psicologia experimental, deixando intocados os temas, objeto e método da *Völkerpsychologie*. A pedra angular do arco da psicologia não tem espaço na *Pequena História da Psicologia* de Wertheimer, conquanto a psicologia experimental wundtiana ocupa todo o espaço destinado a Wundt em seu livro. Uma análise historicista deveria ser capaz de, inclusive, explicar as

razões pelas quais tais dimensões da obra de Wundt (sua metafísica e sua *Völkerpsychologie*) foram obscurecidas na tradição historiográfica.

Um modo mais matizado de presentismo comparece nas obras de Hothersall (1984/2006) e Goodwin (1999/2005). Os autores mencionados alertam para os equívocos da historiografia da psicologia em se caracterizar o sistema de Wundt como elementarista (operação levada a cabo por Boring a partir da compreensão difundida por Titchener) e a *Völkerpsychologie* e a metafísica wundtiana como aspectos menores de sua obra. Entretanto, na obra de Goodwin (1999/2005), o leitor apenas saberá sobre a *Völkerpsychologie* que os processos mentais superiores “só poderiam ser estudados por meio de técnicas de observação indutivas, comparação entre culturas, análises históricas e estudos de caso.” (p. 122). Após isso, o leitor é apresentado a uma lista de temas da *Völkerpsychologie*. Hothersall (1984/2006), ainda sobre a *Völkerpsychologie* wundtiana, afirma:

[...] ele [Wundt] conseguiu criar um novo curso em antropologia, que atualmente seria chamado de psicologia social. Wundt ofereceu o curso, que tratava da relação do indivíduo com a sociedade, pela primeira vez em 1859. Ele retomou esse assunto nas últimas décadas de sua vida e produziu um *magnus opus* (grande obra) de 10 volumes sobre o tema (p. 105).

As obras acima mencionadas fazem a afirmação do historicismo como princípio, mas efetivam o presentismo em suas narrativas históricas. Reconhece-se a metafísica e a *Völkerpsychologie* de Wundt e critica-se a secundarização destes elementos da psicologia wundtiana, mas toda ênfase na narrativa da produção de Wundt recai sobre suas realizações no laboratório de Leipzig e nos conceitos a elas correspondentes. Hothersall (1984/2006), embora advirta o seu leitor sobre o papel de Titchener pela conversão de Wundt em um elementarista nos Estados Unidos, escreve que:

Os alunos de Wundt da Inglaterra incluíam o estatístico e psicometrista Charles Spearman e também Edward Titchener, responsável por levar uma versão mais aperfeiçoada do sistema wundtiano para os Estados Unidos. (p. 116).

O presente experimental da psicologia de Titchener é celebrado por Hothersall pela elogiosa (e enganosa) referência a Titchener.

O presentismo costuma vir acompanhado de outra forma de se escrever história: a legitimação cerimonial. Trata-se de um modo de historiar que cria mitos fundadores de uma ciência em acordo com a concepção dominante de ciência, uma história celebrativa do presente; criar um mito fundador, destacando nele aqueles aspectos que legitimam a tradição de psicologia que se quer exaltar, é também um modo de criar uma continuidade entre o presente e o passado. Um clássico exemplo é a

aqui citada obra de Boring, em que Wundt aparece como tributário do empirismo inglês e não da filosofia alemã de Kant e Leibniz. Para Boring (1929/1950),

Wundt é o psicólogo pioneiro na história da psicologia. Ele é o primeiro homem que, sem reservas, foi um psicólogo propriamente dito. Antes dele, havia muita psicologia, mas não psicólogos. [...] Wundt ocupou uma cadeira de filosofia, como os psicólogos alemães, e escreveu volumosamente sobre filosofia; mas, aos seus próprios olhos, como aos olhos do mundo, ele foi, primeiro e antes de tudo, um psicólogo. Quando o chamamos de ‘fundador’ da psicologia experimental, queremos dizer que ele, ao mesmo tempo, promoveu a ideia da psicologia como ciência independente e que ele é o pioneiro entre os ‘psicólogos’. (p.316).

Se, de um lado, é próprio à legitimação cerimonial a criação de mitos fundadores, o oposto da legitimação cerimonial seria, para Hilgard, Leary e McGuire (1998), a chamada história crítica, mas é de se duvidar que o mero fato de não se recorrer a mitos com função legitimadora represente, necessariamente, uma postura crítica. A história crítica seria aquela que “procura chamar as ilusões e os mitos, de maneira a revelar os fatores práticos envolvidos na história da psicologia” (Hilgard; Leary; McGuire, 1998, p. 415), e, em geral, é identificada com alguma variação do construcionismo social.

Há, ainda, a forma internalista de se escrever história, que concebe o desenvolvimento da ciência em abstração ao desenvolvimento da sociedade, e esta tem sido a forma privilegiada por meio da qual se tem historiado a psicologia. O externalismo, por sua vez, é aquela postura que analisa a ciência por meio do estudo de seus condicionantes externos tais como a cultura e a sociedade ou, ainda, segundo a pobre expressão de Schultz e Schultz (1969/2005): as forças contextuais. A forma externalista não implica em negar as especificidades do desenvolvimento científico nem a escusa a uma análise sistêmica das ciências.

Dentre o que os autores supracitados chamam de forças contextuais encontram-se: a economia, as guerras, o preconceito e discriminação étnico-racial e contra as mulheres. Embora tais autores concebam a importância de se ter em conta as “forças externas”, isto não é algo que se materializa nesta conhecida obra. Quando muito, lê-se algumas linhas sobre as “forças externas” sem que seja feita qualquer relação destas forças com o desenvolvimento teórico-científico. As “forças externas” em sua obra patenteiam-se apenas como acessório e não como suporte analítico de fato. O mesmo se pode dizer do livro de Goodwin (1999/2005), que no capítulo intitulado “Wundt e a psicologia germânica” dedica apenas duas das trinta e quatro páginas a tratar da Alemanha (mais especificamente sobre o seu sistema educacional).

Penna (1980/1991) engrossa o rol dos historiadores da psicologia que possuem a capacidade de defender o externalismo e, ao mesmo tempo, ignorá-lo ao historiar a psicologia. Penna apresenta as ideias psicológicas na Grécia Antiga, sua emergência na Modernidade, seus desenvolvimentos na Inglaterra e Alemanha sem fazer qualquer referência ao que era a Grécia Antiga, às condições de emergência da modernidade ou tampouco a qualquer outra determinação histórica da Alemanha de Leibniz, Kant e Hegel ou da Inglaterra de Berkeley e Hume.

Na posição oposta, a do externalismo, a obra de Farr (1996/2008) é um ilustrativo exemplo. Farr, ao historiar a psicologia social, relaciona sua emergência à Segunda Guerra Mundial e seus efeitos sobre a intelectualidade europeia, demonstrando o modo pelo qual o surgimento da psicologia social nos Estados Unidos esteve atrelado às necessidades da guerra e aos seus efeitos posteriores. Há que se dizer, ainda que, em que pesem os méritos do externalismo de Farr, o leitor de seu livro (sobretudo aqueles leitores em formação nos cursos de graduação) aprenderá muito pouco sobre a disposição sistemática das categorias, métodos e teorias da psicologia social.

Por fim, tem-se aquela história escrita como se a história da ciência fosse feita por “grandes homens” sem os quais tal ou qual conceito, uma ou outra descoberta, não teriam sido produzidos. A história do *Zeitgeist* (espírito do tempo), ao contrário, concebe que estes feitos são produtos do espírito de uma época e que, mais cedo ou mais tarde, tais feitos teriam ocorrido. Hilgard, Leary e McGuire (1998) advertem que não mais se concebe o *Zeitgeist* de modo tão inescapável, mas tem-se buscado matizar tais posturas com alguma ênfase no estudo da vida e obra dos teóricos.

Em que pese advoguem pelo externalismo e pelo estudo do *Zeitgeist* em que se desenvolve a psicologia, Schultz e Schultz (1969/2005) historicam a psicologia de modo internalista e personalista. Quando estes autores inserem em sua análise o “espírito do tempo”, acabam por incorrer na “legitimação cerimonial”. Sobre a produção wundtiana e suas correspondências com o espírito alemão da época, dizem Schultz e Schultz (1969/2005):

O espírito intelectual positivista do período, o *Zeitgeist*, incentivava a convergência dessas duas linhas de pensamento [o funcionalismo e o empirismo]. No entanto, ainda faltava alguém que pudesse uni-las e 'fundar' a nova ciência. Wilhelm Wundt foi quem deu esse toque final. (p. 75).

O espírito do mecanicismo era predominante na fisiologia do século XIX, assim como dominava a filosofia da época. Não havia outro lugar em que esse espírito se destacasse tanto como na Alemanha. (p. 63).

Sem relacionar o complexo cultural que conformava a tradição filosófico-científica da realidade alemã ao desenvolvimento da psicologia e

extirpando esta tradição do movimento iluminista, Goodwin (1999/2005) afirma que

Ao começar o século XIX, a fé na ciência estava rendendo seus frutos sob a forma das inovações tecnológicas que viriam a provocar a Revolução Industrial. Assim, a ciência parecia levar inevitavelmente ao progresso, e os cientistas eram vistos como totalmente objetivos, simplesmente buscando a verdade, sem impor seus valores de modo algum, e melhorando a sociedade com as invenções produzidas pela sua ciência. [...] Todavia, ao longo do período em que a idéia da abordagem científica da psicologia começou a ganhar forma na mente de filósofos como os empiristas britânicos, o modelo do cientista como herói predominava. Se o pensamento científico e a razão humana podiam iluminar o mundo no que se refere à física e à química, por que não no que diz respeito à biologia? E, nesse caso, por que não também à psicologia? (p. 79).

Se é verdade que o positivismo fosse o *Zeitgeist* da ciência na Inglaterra, não é verdade que este mesmo positivismo fosse hegemônico na Alemanha de Wundt. Os autores aqui citados, ao capturar o espírito de sua própria época, atribuem este mesmo espírito ao germânico Wundt. É de se duvidar que este espírito mecanicista se destacasse na Alemanha tanto quanto na Inglaterra. Para uma mostra do absurdo de tal afirmação, é importante mencionar o trabalho de Saulo Araújo (2010), que se baseou nos arquivos de Wundt na Alemanha e situou os escritos do psicólogo alemão *pari passu* ao desenvolvimento do *Zeitgeist* alemão de sua época, que não era, aliás, predominantemente positivista, mas kantiano, e ao que se deve acrescentar, hegeliano. Interessa recordar, ainda, que a fundação do laboratório de Psicologia em Leipzig, no ano de 1879, deu-se num tempo em que ainda eram vivos Marx e Engels. Assim como nesses dois teóricos, o debate em torno da obra hegeliana era a característica mais marcante do *Zeitgeist* do século XIX alemão; além de Marx e Engels, ainda pode-se citar Bruno Bauer, Max Stirner, Friedrich Schelling e Ludwig Feuerbach como intelectuais cujas produções marcantes do espírito da época alemão se deram na apropriação e/ou no embate com o texto hegeliano.

Expostas as cinco dicotomias apresentadas por Hilgard, Leary e McGuire (1998) e as tendo cotejado e ilustrado com expressivos trabalhos em história da psicologia, pode-se dizer que se está diante do conjunto das preocupações dos historiadores da psicologia em relação àquilo que é próprio da pesquisa histórica, ou melhor dizendo, este é o limite da apropriação dos desenvolvimentos da ciência histórica pela psicologia. Síntese similar encontra-se em Goodwin (1999/2005) que subdivide da seguinte forma o debate historiográfico: a) história velha x história nova; b) presentismo x historicismo; c) história interna x história externa; d) história personalística x história naturalística.

A história da psicologia foi escrita, em geral, por psicólogos, não por historiadores. Estes psicólogos trouxeram o desenvolvimento das teorias psicológicas abandonando um dos elementos importantes desta disciplina: a história. Joseph Brožek, que será citado na seção ulterior, é uma exceção a esta afirmação. Trata-se de um historiador da psicologia que se colocou a tarefa de realizar uma série de importantes discussões metodológicas, bem como de realizar as leituras originais dos textos clássicos a que se dedicou. Mas mesmo Brožek não se meteu neste sendeiro que é a filosofia da história. Acrescente-se ainda que a maioria das produções em história da psicologia que chegaram ao Brasil foram aquelas produzidas pelos norte-americanos, cuja filosofia pragmatista, herdeira, em última instância, da concepção evolucionista de história de August Comte, concebe a história das ciências como um acúmulo de conhecimentos que ruma para o progresso. O inglês Robert Farr é outra destas exceções, cuja obra, embora crítica, carece, igualmente, de uma discussão da filosofia da história.

As questões aqui expostas sob a forma daquelas dicotomias apresentadas por Hilgard, Leary e McGuire (1998) pertencem àquele campo da ciência da história conhecido por historiografia. Cumpre, pois, esboçar algumas linhas a respeito do objeto de que trata a historiografia com o fito de elevá-la ao limite do que uma “ciência da forma” pode oferecer ao historiador e seus leitores.

A historiografia e a filosofia da história na história da psicologia

A historiografia é aquela disciplina que mesmo um historiador francês como Carbonell (1981/1992) concebe como tendo por objeto a “escrita da história”. A respeito de sua obra que tem como título “Historiografia”, diz Carbonell:

O objectivo desta curta síntese é expor de um ponto de vista histórico – isto é, situando-a constantemente no seu contexto – a diversidade dos modos de representação do passado no espaço e no tempo.

O que é historiografia? Nada mais que a história do discurso – um discurso escrito e que se afirma verdadeiro – que os homens têm sustentado sobre o seu passado. (p. 6)

No sentido que emprega Carbonell, a historiografia lida com as formas pelas quais o passado é representado e que – apesar de não ser um ponto assente entre os historiadores, pois que impreciso – também fora chamado de “história da escrita da história” ou “história da história”. Outrossim, a curta síntese de Carbonell confere ao termo “historiografia” a qualidade de referir-se à grafia, à escrita da história.

A historiadora francesa Marie-Paule Caire-Jabinet acrescenta a este uso comum do vocábulo “historiografia” o fato de que

Este vocábulo possui diversas acepções. Tendo surgido no século 19, em imitação aos historiadores poloneses e alemães, ele significa, conforme os casos: a arte de escrever a história, a literatura histórica ou, ainda, a “história literária dos livros de história” (LITTRÉ, 1877). Ele pode, conforme o contexto, referir-se às obras históricas de uma época, às obras dos séculos posteriores sobre essa época ou ainda à reflexão dos historiadores sobre essa escrita da história. (Caire-Jabinet, 2003, p. 16).

Seja como “arte de escrever”, como “literatura histórica” ou como “história literária dos livros de história”, o que está em jogo quando se fala de historiografia é a escrita da história (Silva, 2005).

O termo “historiografia”, convém ressaltar, é um termo ainda em disputa pelos historiadores. O historiador catalão Júlio Aróstegui apresenta, a este respeito, um panorama deste problema terminológico-conceitual dos historiadores.

Aróstegui (1995/2006) vale-se do termo historiografia no sentido de resolver uma questão posta aos historiadores, a saber: o caráter anfibológico do termo história. História designa tanto o passado, o que foi, a experiência humana pretérita, quanto aquela ciência que investiga esta mesma experiência humana passada. Trata-se de um termo que é referente de duas distintas matérias (o histórico e a ciência do que é histórico), daí seu caráter anfibológico⁵.

O problema terminológico na ciência se manifesta primeiramente a respeito do nome que uma disciplina constituída deve adotar. No que concerne à nossa [a história], esse é o primeiro problema que vamos abordar. Tem-se dito com frequência que o emprego de uma mesma palavra para designar tanto uma realidade específica como o conhecimento de que se tem dela constituiria uma importante dificuldade para o estabelecimento de conceituações claras, sem as quais não são possíveis avanços fundamentais no método e nas descobertas da ciência. Dessa forma, sempre que um certo tipo de estudo da realidade define com a devida clareza seu *campo*, seu âmbito, seu *objeto*, quer dizer, o tipo de fenômenos a que se dedica, e se vai desenhando a forma de neles penetrar, ou seja, seu *método*, surge a necessidade de estabelecer uma distinção, pelo menos relativa, entre esse campo que se pretende conhecer – a sociedade, a composição

⁵ Hegel se houve com esta mesma questão. Vemos o filósofo prussiano escrever: “Em nossa língua, a palavra história combina o lado objetivo e o subjetivo. Significa ao mesmo tempo a *Historiam rerum gestarum* e a *res gestas*: os acontecimentos e a narração dos acontecimentos.” (Hegel, 1837/1990, p. 113). Para Hegel, a saga da Razão não tem início num estado originário paradisiaco em que o homem vivera em comunhão com Deus. Esta razão que teria sido pervertida na história não tem existência para Hegel. O estudo da História deve partir do ponto em que a razão passa a existir efetivamente no mundo (ou seja, a história coincide com a escrita da história, sua autoconsciência). Assim, este atributo não é dado desde a existência primeva da humanidade; tudo o que precede o Estado é pré-história e não lhe pertence como objeto de investigação histórica.

da matéria, a vida, os números, a mente humana, etc. – e o conjunto acumulado de conhecimentos e de doutrinas sobre tal campo. (Aróstegui, 1995/2006, p. 27).

Para resolver esta dubiedade do termo história, que designa tanto uma ciência quanto o objeto desta, o historiador catalão recorre ao termo historiografia para designar a ciência da história, conquanto reserva ao termo história aquilo que é o passado. É, no entanto, problemática a solução encontrada por Aróstegui ao problema, tendo em vista que em sua raiz etimológica – o que é reconhecido pelo próprio autor –, historiografia tem o restrito significado de “escrita da história”. Este é, aliás, o uso que confere ao termo outro historiador catalão, Josep Fontana (1998).

Embora a questão da linguagem nas ciências seja uma questão fundamental para o cientista, não é plausível supor que o caráter anfibológico do termo “história” represente qualquer dificuldade aos historiadores em sua atividade. Se é verdade que os historiadores divergem quanto àquilo que seria o objeto de estudo do historiador, isto não se deve, obviamente, ao termo que utilizam para designar o histórico e a história como sugeriu Aróstegui (1995/2006). Ao mesmo tempo que aponta o problema da linguagem nas ciências, e mais especificamente na história, Aróstegui intenta, ele mesmo, definir os termos que se referem à experiência humana temporal e à ciência desta experiência. Ao defender que a polissemia do termo história tivesse gerado reais problemas aos historiadores, Aróstegui oferece uma solução que antes de ser conceitual é meramente terminológica, embora ele mesmo considere inadequada a atividade científica que se oriente exclusivamente à criação de um vocabulário específico.

Aróstegui assume o termo historiografia como sinônimo de ciência da história. Apesar deste trabalho não acatar tal definição terminológica de Aróstegui, considera-se que sua obra é esclarecedora no sentido de evidenciar a distinção entre a ciência da história, seus fundamentos (aqui chamados de Filosofia da História) e a escrita da história. E isto por que os autores da literatura de difusão em história da psicologia e muitos pesquisadores da área ainda concebem (conscientemente ou não) que é possível seguir fazendo pesquisa histórica apenas incorporando da ciência histórica as contribuições relativas à grafia do passado, passando ao largo da teoria da história e da filosofia da história. Assim que, aqui, a historiografia é concebida em seu sentido mais prosaico e, ao que parece, também mais utilizado pelos historiadores: o de escrita da história. Esta curta definição é útil na medida em que a apropriação da ciência histórica pelos historiadores da psicologia está marcada, sobremaneira, pela via das reflexões a respeito da historiografia, da escrita da história.

E se a historiografia lida com a escrita da história, ela não mais estuda que as formas pelas quais são expostos os resultados da pesquisa histórica (seja a própria pesquisa, seja o conjunto das pesquisas realizadas num campo) e, como forma, nada ou muito pouco pode revelar sobre o seu

conteúdo. Tal conteúdo da ciência histórica é o que se conhece como filosofia da história. É precisamente sobre esse ponto que nada versaram as reflexões dos historiadores da psicologia.

Brožek (1996, 1998), por exemplo, tendo se dedicado a realizar uma série de reflexões metodológicas no campo da história da psicologia, nada escreveu sobre filosofia da história. Há o registro de um curso de história da psicologia (Brožek, 2001, 2002a, 2002b) ministrado por este pesquisador tcheco, em que a filosofia da história não tem lugar, ao passo que são dedicadas muitas linhas às questões metodológicas (a questão das fontes, por exemplo) e à escrita da história. Sobre os fundamentos da história: nenhuma palavra. Este é um exemplo de como um curso de história da psicologia pode, ao mesmo tempo, ser profícuo na discussão da narrativa histórica e estéril em sua discussão da filosofia da história. O ocultamento da filosofia da história antes de ser apenas um equívoco ou uma limitação de certos estudos históricos e obras de difusão é, sobretudo, um ocultamento da visão de mundo e de ser humano que os fundamenta.

Outro exemplo da pouca preocupação com os fundamentos da ciência histórica pela História da Psicologia pode ser encontrado no famoso estudo de Michael Wertheimer (1998), intitulado “Pesquisa histórica – por quê?”, em que no conjunto de suas quarenta referências bibliográficas não consta sequer um trabalho da disciplina histórica, nenhum historiador *stricto sensu* é citado. Os termos “history”, “historical”, “historiography”, “evolution”, “problems” e “crisis” que comparecem nos títulos de suas referências surgem sempre acompanhados de outros tais como “psychology”, “psychologists”, “behavioral sciences” e “psychology” (neste caso, em alemão). Queda a questão de saber onde, nos escritos de Wertheimer, é possível encontrar uma filosofia da história ou mesmo algum rudimento desta. Além de ausentar-se deste referido texto, na *Pequena história da psicologia* do mesmo Wertheimer (1970/1976), a discussão da filosofia da história também está ausente.

Farr (1996/2008), por seu turno, operou uma contumaz crítica à tradição historiográfica da psicologia e, nessa crítica, avançando além daquelas discussões aqui mencionadas que giram em torno das chamadas questões historiográficas e chega a insinuar onde se encontra a filosofia da história de seu trabalho: “Sua filosofia da história (Mead, 1932) permeia alguns dos ensaios e informa toda a minha abordagem referente à filosofia da história.” (Farr, 1996/2008, p. 13). Em que pese o próprio Farr afirme se filiar a uma tradição da filosofia da história, ele recusa a legitimidade do materialismo histórico-dialético como filosofia da história. O autor afirma que, no que tange ao seu trabalho

Não se trata de uma crítica política, de um ponto de vista marxista. Se alguém apresenta, por exemplo, uma crítica marxista do desenvolvimento da psicologia social em outra cultura, os estudantes certamente aprenderão mais sobre as

posições políticas de seu professor do que sobre como a psicologia social se desenvolveu naquele outro contexto. (Farr, 2000/2002, p. 28).

Quando Farr afirma que sua crítica parte de uma perspectiva política, mas que não se trata de algo parecido com o que ocorre à crítica marxista – pois que, neste caso, os alunos aprenderiam mais sobre o marxismo que sobre a história da psicologia – não menciona o fato de que o marxismo é apenas uma das filosofias da história possíveis na análise histórica. Mas, se é verdade o que afirmou Farr a este respeito, teriam, seus alunos, aprendido mais sobre a filosofia do presente de George Herbert Mead que sobre história da psicologia? Assumir um método e expô-lo, seja o marxista, seja alguma variação do culturalismo, seja a filosofia do presente de Mead, antes de ser uma mera afirmação de posições políticas (como sugere Farr), é um ato de honestidade com o interlocutor, é o movimento necessário de explicar-lhe desde onde se analisa os processos históricos, quais elementos são determinantes, quais são determinados e como estes se relacionam. Ademais, tal exposição abre ao interlocutor a possibilidade de interpor uma outra chave heurística pra interpretar os fenômenos históricos e demonstrar sua validade. Se Farr tivesse algo a dizer sobre a filosofia do presente de Mead, haveria algo de que tratar a respeito de sua apropriação particular de uma certa filosofia da história. Desafortunadamente, Farr não expôs ao leitor aquilo que considera as suas “posições políticas”.

Cumprir notar que a não preocupação com os fundamentos filosóficos da pesquisa histórica não é uma negligência que apenas acomete os historiadores da psicologia. Antes disto, os historiadores da psicologia refletem uma tendência dos historiadores em geral. Comentando a constatação de Henri Berr, segundo a qual um excessivo número de historiadores jamais se dedicou ao estudo dos fundamentos da ciência histórica, Aróstegui (1995/2006) escreve:

Os historiadores não refletem sobre os fundamentos profundos de seu trabalho... Isso continua sendo válido quase noventa anos depois dessas palavras terem sido escritas? Infelizmente, não parece que haja razões para mudar seu sentido. (p. 23).

As questões da filosofia da história são aquelas que dizem respeito a: quais são as determinações da história, por que as coisas se transformam, quem é o sujeito da transformação, se a história da ciência é algo que transcorre segundo leis próprias e independentes àquelas da história da sociedade ou se são por elas sobredeterminadas, quais elementos são determinantes, quais são determinados, como isto se relaciona, a relação todo-parte, etc. São estas questões que devem encontrar respostas numa filosofia da história. O fato de que a história da psicologia não tenha encampado a necessária discussão da filosofia da história não significa que seus historiadores não possuam uma filosofia da história, mas sim que a ocultam, e não explicitam, por fim, a visão que possuem da

sociedade. Segundo Carr (1982/2006), é ao responder à pergunta “o que é história?” que o historiador revela a concepção que possui do todo social ou, o que dá no mesmo, a sua filosofia da história.

Apesar de Robert Farr, a seção seguinte expõe alguns fundamentos teórico-filosóficos do materialismo histórico-dialético sob a forma de uma filosofia da história. A partir desses fundamentos, avalia-se a pertinência das ditas questões historiográficas, uma vez que partir da forma (historiografia) ao conteúdo (filosofia da história) para retornar à forma saturada de determinações como uma totalidade é questão elementar do método legado por Marx.

O materialismo histórico-dialético como Filosofia da História

Pensado como filosofia da história, o materialismo histórico-dialético figura como momento negativo da filosofia hegeliana da história, a qual pretende suprasumir.

A princípio, a história na obra de Hegel é uma teodiceia⁶. Isso significa dizer que o ponto de partida (e também de chegada) para a análise histórica em Hegel é a realização da vontade de Deus. A História é o resultado do desenrolar da Ideia Absoluta que se desdobra em sua negação, o mundo material (ou natureza) para, ao fim, reencontrar-se em si mesma, já na qualidade de reino do Espírito (ou a matéria que se tornou autoconsciência, a razão que se reconcilia consigo mesma, o mundo do ser social). Segundo Hegel (1837/1990):

[...] devemos tentar seriamente reconhecer os caminhos da Providência, os seus significados e as suas manifestações na história, e seu relacionamento com o nosso princípio universal. (p. 57).

A concepção hegeliana da história como uma teodiceia, no entanto, não faz Hegel decidir pela posição obscurantista de que aos humanos restaria aguardar os desígnios divinos. Ao contrário, o conhecimento da história é a condição para conhecer a verdade divina:

Com essa possibilidade de conhecer a Deus, a obrigação de conhecê-lo nos é imposta. Deus deseja estreitar as almas e esvaziar a mente de seus filhos; Ele quer o nosso espírito, em si realmente pobre, rico no conhecimento Dele, sustentando que este conhecimento seja de supremo valor. O

⁶ Afirmar que a história, para Hegel, é uma teodiceia, não significa dizer que a sua filosofia possa ser reduzida a um modo simplista de conceber a história. Apesar de a Ideia (ou Deus) como determinidade fundamental ser seu pressuposto, Hegel procede, no conjunto de sua obra, a uma análise rigorosíssima (em que pese invertida) da história (pelo menos desde a Antiguidade) e de suas instituições, tais como o Estado, a Constituição, a Religião, o Direito, a Arte, a Filosofia. Para um interessante inventário do legado hegeliano, vide *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888/1990) de Friedrich Engels, *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social* (1941/1978) de Herbert Marcuse e *O jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana* (1949/2009) de György Lukács.

desenvolvimento do espírito pensante só começou com esta revelação da essência divina. Ele agora deve progredir em direção à compreensão intelectual do que originalmente estava presente apenas para o espírito que sentia e imaginava. (Hegel, 1837/1990, p. 58).

Pode-se acrescentar ainda o fato de que a realização máxima da Ideia é o reino do Espírito. O mundo do Espírito, entretanto, é apenas uma possibilidade de existência a partir do momento em que passaram a existir seres humanos sobre a terra. Curiosa teologia essa que afirma que a forma mais elevada de Deus é o ser humano⁷! Note-se, por exemplo, que na arquitetura da obra de Hegel (1807/2002, 1830/1995), o Saber Absoluto é um momento que suprassume a Arte e a Religião como formas de representação consciente do mundo. O Saber Absoluto é o andar (nível) da Filosofia, não o da religião. Nas palavras de Hegel, o terceiro silogismo (e último, negação da negação, portanto):

[...] é a idéia da filosofia, que tem a *razão que se sabe*, o absolutamente universal, por seu *meio termo* que se cinde em *espírito e natureza*; que faz do espírito a *pressuposição*, enquanto [é] o processo de atividade *subjetiva* da idéia, e faz da natureza o extremo universal, enquanto [é] o processo da idéia essente *em si*, objetivamente. (Hegel 1830/1995, p. 364).

Se a Ideia é o ponto de partida da história, então para onde ruma a ideia? O movimento por meio do qual a razão se reencontra consigo mesma sob a forma de Espírito é impulsionado pela liberdade. A liberdade é a categoria filosófica que funciona como força motriz da história. Em resumo: os seres humanos movem-se para a liberdade⁸.

⁷ Um adendo: essa é uma possível leitura da herança hegeliana. Engels (1888/1990) já advertira que o espólio de Hegel fora disputado por dois importantes grupos após a sua morte: os jovens hegelianos de esquerda e os conservadores. A famosa afirmação de Hegel de que “Todo o real é racional, e todo o racional é real” é uma importante síntese da disputa pelo espólio hegeliano. Os conservadores tomavam a primeira oração como se fosse a prova de que tudo o que existe, existe porque racional e necessário e, então, o Estado monárquico e absolutista era a forma política sob a qual os seres humanos deveriam viver. De outro lado, os hegelianos de esquerda tomavam a segunda oração e diziam que se tudo o que é racional é real, então a crítica ao estado de coisas existente também era uma realidade potencialmente existente. Marx e Engels (1845-46/2007) endereçam sua crítica também à esquerda hegeliana, pois que esta identificava no plano do pensamento, da filosofia e da crítica, o campo de luta contra o Estado monárquico privilegiado por estes pensadores, dentre os quais destacam-se Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach. Estes últimos utilizavam a arma da crítica, mas não exercitavam a crítica das armas.

⁸ Esta teleologia do Espírito na história também está presente como filosofia que orienta o rumo de importantes pesquisas no campo da história da psicologia. Não é isso que faz Boring ao apresentar apenas aqueles desenvolvimentos da psicologia que resultaram no espírito da ciência experimental? Ou nos termos de Schultz e Schultz (1969/2005), agora a psicologia finalmente se reconciliara com o espírito científico positivista pois contava com um livro-texto (*Grunzüge der physiologischen Psychologie*), um laboratório (o de Leipzig) e uma revista especializada (*Philosophische Studien*). Liberta de suas pretensões metafísicas e filosóficas, a psicologia rumava para a ciência! Esta teleologia do Espírito na história também está presente como filosofia que orienta o rumo de importantes pesquisas no campo da história da psicologia. Não é isso que faz Boring ao apresentar apenas aqueles desenvolvimentos da psicologia que resultaram no espírito da ciência experimental? Ou nos termos de Schultz e Schultz (1969/2005), agora a psicologia finalmente se

A liberdade em si é o seu próprio objetivo e o propósito único do Espírito. Ela é a finalidade última para a qual toda a história do mundo sempre se voltou. Para este fim, todos os sacrifícios têm sido oferecidos no imenso altar da terra por toda a demorada passagem das eras. (Hegel, 1837/1990, p. 66).

Os orientais, para Hegel, não possuíam consciência da liberdade do Espírito; e como não possuíam consciência de sua liberdade, não eram, de fato, livres. Para estes, apenas um homem era livre, mas, este homem livre era um déspota. Os homens gregos foram os primeiros a expressar a consciência de liberdade, em que pese para os gregos, apenas alguns eram livres e não o gênero humano. Os povos germânicos, por meio da cristandade apresentaram a compreensão de que o homem é livre e que esta liberdade lhe era constitutiva. Vê-se que, para Hegel, a história do mundo pode ser periodizada segundo o grau de liberdade que cada civilização já tenha alcançado. “A história do mundo é o avanço da consciência da liberdade – um avanço cuja necessidade temos de investigar”. (Hegel, 1837/1990, p. 65).

Hegel faz coincidir a consciência de liberdade e a liberdade mesma. A consciência é a capacidade do espírito em tornar-se para-si o que já o é em-si; a história do mundo é, pois, o movimento que vai da Ideia pura ao autoconhecimento do Espírito acerca de sua natureza. O Espírito, em suas formas mais embrionárias, já contém em si todos os elementos do desenvolvimento histórico. Isso significa dizer, então, que em Hegel o que existe enquanto história é necessário?

Sim e não. Sim, porque, como exposto acima, a história nada mais é que o movimento pelo qual o Espírito vem a tornar-se (na ação) o que ele já é (potencialmente). E não, porque se o ser orgânico (pensemos numa árvore, uma semente que se verte em carvalho) será inevitavelmente o que já é potencialmente, o Espírito – rico e forte – deve superar a si mesmo como o seu maior obstáculo: “O desenvolvimento, que na natureza é um tranquilo desdobramento, no Espírito é uma dura luta interminável contra si mesmo.” (Hegel, 1837/1990, p. 106).

Ora, o desenvolvimento histórico não é unívoco; não apenas progride, mas também involui. A este respeito, diz Hegel, recorrendo à própria história:

Existem na história do mundo diversos grandes períodos que se extinguíram, aparentemente sem maior desenvolvimento. Todo o seu enorme ganho de cultura anterior foi aniquilado; infelizmente, devemos começar tudo desde o início para chegar outra vez a um dos níveis culturais que haviam sido atingidos

reconciliara com o espírito científico positivista pois contava com um livro-texto (*Grünzüge der physiologischen Psychologie*), um laboratório (o de Leipzig) e uma revista especializada (*Philosophische Studien*). Liberta de suas pretensões metafísicas e filosóficas, a psicologia rumava para a ciência!

muito tempo atrás – talvez com o auxílio de algumas ruínas preservadas de antigos tesouros – com um novo e imenso esforço de energia e tempo, de crime e de sofrimento. (Hegel, 1837/1990, p. 107).

Assim, o curso da história não é unívoco, ele sofre inflexões, se extingue em dados pontos do seu desenvolvimento, mas tomado o Espírito em seu longo curso, ele sempre recomeça o seu trabalho e recupera aqueles níveis de desenvolvimento que sucumbiram. O Espírito é teimoso. E violento.

A consciência, para Hegel, é a parteira da liberdade. Isto não quer dizer que a consciência do Espírito-que-já-sabe-o-que-é coincida com as consciências individuais. O Estado é, ele mesmo, uma forma de exterioridade da existência da consciência do Espírito; o processo pelo qual os mais variados interesses privados harmonizam-se com os interesses do Estado é, para Hegel, um largo e doloroso parto.

A oposição Estado-Indivíduo é aquela por meio da qual Hegel compreende a história. O Estado é a realização da liberdade, do objetivo último da ideia absoluta. A verdade une a vontade particular com a universal. Para Hegel (1837/1990), “O Estado é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto, e existe por si mesmo. Todo o valor que tem o homem, toda a sua realidade espiritual, ele só a tem através do Estado.” (p. 90). O universal reside nas leis do Estado; esta é a forma sob a qual existe a Ideia no mundo dos homens. O Estado de natureza como liberdade (como ocorre nas doutrinas jusnaturalistas) inexistente para Hegel. Na condição primitiva, imperam as paixões irracionais e a violência generalizada. A restrição a este estado de barbárie “[...] é parte do processo através do qual se obtêm a consciência e o desejo de liberdade em sua forma verdadeira, ou seja, racional e ideal.” (Hegel, 1837/1990, p. 92). Ou seja, ainda que um indivíduo possa crer que o Estado é aquele ente moral que restringe sua liberdade de ação, os “grandes homens” saberão que o Estado é, precisamente, a condição de efetivação da liberdade.

O indivíduo atua no mundo tendo por base certo “instinto social” que visa a assegurar sua vida e a propriedade. Suas ações extrapolam seus objetivos e interesses imediatos. Por meio do particular (aqui pensado como o indivíduo), realiza-se o universal (a liberdade). Mas, não é todo e qualquer indivíduo que faz história.

Existem aqueles homens (heróis) portadores de uma proposição universal mais elevada. Estes homens são aqueles que conjugam em si as características do espírito do mundo. Tais homens querem a grandeza (como César) e, ao realizar seus objetivos particulares, tanto satisfazem suas necessidades como aquelas da Ideia; são eles os sujeitos da história.

O Estado (que, diga-se de passagem, pode assumir variadas formas) é a vontade racional (em oposição à vontade subjetiva), é a expressão dos interesses universais a despeito dos interesses particulares de cada um e

é, portanto, o grau máximo de liberdade, a liberdade concreta (em oposição à liberdade abstrata de cada indivíduo).

Se a teodicéia hegeliana tinha como ponto de partida e de chegada (sob outra forma: o Espírito) a ideia, a filosofia da história que se pode depreender dos escritos marxianos partem de outro lugar. Este ponto de partida, cumpre frisar, não é a materialidade pura e simples como querem fazer crer alguns críticos do marxismo ou mesmo algumas versões positivistas e mecanicistas do marxismo, mas sim, a atividade objetiva dos seres humanos⁹.

N'A *ideologia alemã*, obra escrita entre 1845-1846, Marx e Engels dirigem sua crítica aos filósofos alemães: estes últimos acreditavam que as ideias eram o fundamento do desenvolvimento histórico e, dessa forma, só podiam encontrar, como solução para a transformação da sociedade, a crítica às ideias inadequadas ou, mais precisamente, seria necessário arrancar, da cabeça dos seres humanos, as suas ilusões para que o mundo de ilusões deixasse de existir¹⁰. Assim, ironizam Marx e Engels (1845-1846/2007):

Um homem galhardo um dia imaginou que os seres humanos apenas se afogavam na água porque estariam possuídos pelo *pensamento da gravidade*. Caso arrancassem essa noção de suas cabeças, por exemplo esclarecendo a mesma como sendo uma noção supersticiosa, religiosa, eles seriam capazes de superar toda e qualquer ameaça representada pela água. Durante sua vida inteira ele combateu a ilusão da gravidade, de cujas consequências daninhas qualquer estatística lhe fornecia novas e numerosas provas. O homem galhardo correspondia ao tipo dos novos filósofos revolucionários alemães. (p. 35).

A “Ideia”, no lastro filosófico construído por Marx e Engels, não tem a qualidade de ser o sujeito da história (neste sentido, a ideia é predicado): a ideia é apresentada não mais como a necessária realização do Espírito Absoluto, mas deve encontrar suas determinações na realidade objetiva. Ou, para usar termos que espantam os famigerados detratores vulgares do

⁹ Sobre o materialismo vulgar, escreveu Marx em suas famosas *Teses sobre Feuerbach*: “O principal defeito de todo o materialismo até aqui (o de Feuerbach incluído) consiste no fato de que a coisa (*Gegenstand*) – a realidade, a sensualidade – apenas é compreendida sob a forma do *objeto* (*Objekt*) ou da *contemplação* (*Anschauung*); mas não na condição de *atividade humana sensível*, de *práxis*, não subjetivamente. Daí porque, em oposição ao materialismo, o lado *ativo* foi desenvolvido de modo abstrato pelo idealismo, que, naturalmente, não conhece a atividade real e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis, realmente distintos dos objetos do pensar; mas ele não compreende a atividade humana em si como atividade *objetiva* (*gegenständliche Tätigkeit*). (In: Marx; Engels, 1845-46, p. 27).

¹⁰ Marx e Engels (1845-1846/2007) criticaram aquilo que havia de conservador no legado hegeliano, mas também criticaram aqueles hegelianos de esquerda que, apesar de oporem-se ao “[...] império da religião, dos conceitos, do caráter universal do mundo vigente” (p. 41), o fizeram por meio de uma batalha contra “[...] essas ilusões da consciência” (p. 41). No cerne do pensamento dos jovens hegelianos de esquerda, bem como dos hegelianos conservadores está posto o mesmo fundamento: a primazia da ideia sobre a realidade objetiva.

positivismo, e que atiraram pela janela todas as suas contribuições ao desenvolvimento da ciência: a ideia que, na tradição filosófica alemã, tinha o estatuto de **causa** na história, assume, nas formulações de Marx e Engels o lugar de **produto**.

A moral, a religião e a filosofia agora carecem ser explicadas a partir das bases objetivas que lhes conferem existência. Marx e Engels partem dos pressupostos histórico-objetivos (em oposição a ideais) para analisar e explicar suas correspondentes manifestações subjetivas, algo completamente distinto do que concebia a tradição filosófica alemã de sua época.

Ao contrário do que pensavam os filósofos alemães, para Marx e Engels, a religião, a moral, a filosofia, a consciência social não são mais que expressão de uma realidade social objetiva e, por isso, o fim destas ideias tem como pressuposto o fim das condições que lhes deram existência e sustentação. Assim,

A superação da religião na sua qualidade de felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade verdadeira. A exigência de rejeitar as ilusões a respeito de uma situação equivale à exigência de rejeitar uma situação que carece de ilusões. Portanto, a crítica da religião é, na sua origem, a crítica do vale de lágrimas cuja auréola é a religião. (Marx, 1843/2010, p. 31).

A concepção idealista, que parte da análise do desenvolvimento das ideias, da religião, dos valores, da cultura ou da ciência mesma para explicar o desenvolvimento histórico, é herdeira da tradição hegeliana da filosofia da história, ou mais acertadamente, tem em Hegel sua expressão mais elaborada. A este respeito, dizem Marx e Engels (1845-1846/2007) em parte riscada do manuscrito d'*A ideologia alemã*:

Hegel representou a completude do idealismo positivo. Para ele não apenas todo o mundo material se transformou em um mundo de pensamentos e toda a história na história dos pensamentos. Ele não se contenta em registrar as coisas do pensamento, ele também procura descrever o ato da produção. (p. 36).

As ideias, por Hegel elevadas ao nível de determinidade, subsistem naquelas narrativas históricas apresentadas neste capítulo. O desenvolvimento da psicologia tomado em si mesmo (ou, no máximo, a partir das “influências contextuais”) como modalidade de narrativa histórica é uma herança do idealismo hegeliano. A dialética hegeliana, em que pese tenha captado uma série de mediações fundamentais no que se refere à análise da consciência, do Estado, da filosofia e das formas religiosas, tinha na hipostasia dos elementos ideais do desenvolvimento histórico a substância de toda historicidade. A lógica hegeliana fora desinvertida por Marx e Engels; era necessário pô-la sobre seus próprios pés, assentar a filosofia em sua base terrena:

Se em toda a ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como em uma câmara obscura, este fenômeno provém igualmente de seu processo histórico de vida, assim como a inversão dos objetos ao se projetarem sobre a retina provém de seu processo diretamente físico. (Marx; Engels, 1845-1846/2007, p. 48).

Que os seres humanos interpretem seu processo de vida real de modo invertido, não é algo que se deva a um limite cognitivo ou dos seus órgãos do sentido, mas tal inversão é condicionada pela forma sob a qual a vida humana é produzida e reproduzida. A desinversão do idealismo hegeliano tem como ponto de partida uma premissa que, vista sem o necessário cuidado, seria da mais vulgar obviedade:

A primeira premissa de toda a existência humana, e portanto também de toda a história, é a premissa de que os homens, para “fazer história”, se achem em condições de poder viver. Para viver, todavia, fazem falta antes de tudo comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a geração dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da vida material em si, e isso é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda história, que tanto hoje como há milênios, tem de ser cumprida todos os dias e a todas as horas, simplesmente para assegurar a vida dos homens. (Marx; Engels, 1845-1846/2007, p. 50).

Resulta que a produção social da vida tem em Marx e Engels primazia na análise histórica, uma vez que a existência de seres humanos vivos é o primeiro pressuposto de toda história e que, ademais, a existência de seres humanos vivos depende da produção dos meios (instrumentos) que permitem aos seres humanos a satisfação das necessidades. A produção destes meios é seu primeiro ato histórico. Se a produção social tem primazia na análise marxiana, seria um equívoco identificar numa genérica afirmação das “condições materiais” o pressuposto materialista de Marx. Trata-se, antes, da atividade objetiva humana sobre dadas condições materiais, trata-se mesmo da produção social da vida. Somente satisfeitas certas necessidades sociais por meio da atividade humana é que a linguagem e a consciência (inclua-se a ciência) encontram as condições de sua emergência.

A atividade objetiva humana cujos contornos delimitam-se numa base terrena é o substrato para a compreensão das ideias em qual momento histórico seja. Encontra-se, no famoso “Prefácio” da *Contribuição à crítica da Economia Política*, de Marx, uma síntese de como as ideias de uma época se relacionam com a base material que lhes confere existência:

A conclusão geral a que cheguei e que, uma vez adquirida, serviu de fio condutor dos meus estudos, pode formular-se resumidamente assim: na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias,

independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência social que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência. (Marx, 1859/2003, p. 5).

Desnecessário lembrar que este célebre trecho foi tomado por certas espécimes de marxistas e de detratores do marxismo como se fora a prova de que, em Marx, o princípio do desenvolvimento histórico era aquele que afirmava a contradição entre o grau de desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção. Tudo isso como se a história se movesse *par lui-même*, como se os humanos fossem simples autômatos. Contra esta interpretação mecanicista, deve-se recordar também outra célebre afirmação de Marx e Engels (1848/2005) no *Manifesto Comunista*: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes.” (p. 40). A história é a história das lutas de classes e não a história das lutas das relações sociais de produção contra o grau de desenvolvimento das forças produtivas que atravancam o seu desenvolvimento. Ora, as classes sociais têm origem no seio das relações de propriedade de uma dada formação social, e seu antagonismo deriva precisamente destas relações. Entretanto, não haveria razão para Marx e Engels tratarem da questão da revolução social, da ação enérgica, violenta e intencional de homens e mulheres, fosse o caso da história realizar-se por forças impessoais. No célebre trecho do prefácio, aliás, não aparece a expressão “classe”. A obra de Marx, entretanto, deve ser apreendida em sua totalidade e somente assim se pode enxergar classes, e classes em antagonismo pululando por todas as linhas deste pequeno parágrafo.

O sujeito histórico para Marx, portanto, não é o indivíduo, nem tampouco os “Grandes Homens”, mas, sim os seres humanos de carne e osso tal qual se apresentam enquanto classe social (ou, pelo menos, enquanto a forma do ser social estiver cindida por uma sociedade de classes).

Mais do que qualquer espécie de determinismo ou, para falar do seu avesso, de qualquer forma de voluntarismo histórico que atribui aos indivíduos um poder onipotente de transformação histórica, Marx oferece uma adequada equação entre a liberdade de ação dos indivíduos e o caráter determinado desta mesma ação:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob as circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A

tradição de todas as gerações mortas oprime o cérebro dos vivos como um pesadelo. (Marx, 1852/2003).

A liberdade, no pensamento marxiano, não é um ideal a ser perseguido, nem tampouco uma finalidade abstrata para a qual a história ruma. A liberdade é, antes de tudo, uma propriedade do mundo dos humanos tornada possível pelo trabalho.

Apesar de ser costumeiro aludir-se à *Ideologia Alemã* de Marx e Engels para afirmar a particularidade da consciência humana como caractere distintivo do ser social em relação aos demais seres orgânicos, costuma-se olvidar que nesse mesmo texto, Marx e Engels consideram a consciência como resultante da produção e intercâmbio material dos seres humanos. A consciência depende, antes, do primeiro ato histórico: a produção dos meios necessários à satisfação das necessidades humanas pelo trabalho. É do trabalho que parte a ontologia marxiana e é o trabalho o modelo (paradigma) de toda práxis. É precisamente da estrutura teleológica do trabalho que se pode abordar a categoria liberdade desde os seus fundamentos objetivos e não de qualquer abstração idealista.

O trabalho é, antes de tudo, intercâmbio material entre seres humanos e natureza, é relação sociedade-natureza; tal intercâmbio é mediado pelo uso de instrumentos e visa a atender uma necessidade, ou seja, possui uma finalidade. Tal relação mediada – para seguir com a afirmação de que o trabalho é o modelo de toda práxis social – opera, objetivamente, uma separação entre sujeito e objeto. Esta separação será fundamental para a existência da atividade científica que apenas pode existir sob esta base. Ao atuar sobre a natureza, os humanos transformam a realidade objetiva posta, bem como transformam a si mesmos; isso significa dizer que a cada ato objetivo de trabalho os humanos se põem diante de uma nova realidade. Ao projetar suas finalidades nos objetos do trabalho, os humanos veem-se diante de um novo “pôr teleológico”, um novo complexo causal, uma nova objetividade. Significa que tanto mais ricas forem as objetivações humanas, tanto maior será a possibilidade¹¹ de liberdade das ações humanas. Pense-se, por exemplo, no processo artesanal de se produzir uma cadeira: pode-se escolher cedro, eucalipto ou outro tipo de madeira. Pode-se escolher ainda o uso por um tipo de lixa manual ou elétrica, pode-se usar ou não verniz, pode-se escolher uma pintura ou outra, etc. Uma ou outra escolha determinará distintas propriedades do valor-de-uso produzido (resistência, durabilidade, textura etc.) e dependerá, evidentemente, do grau de desenvolvimento das forças produtivas já alcançado pela humanidade; fazer uma cadeira usando carvão vegetal ainda não nos é uma possibilidade dada. À diferença da causalidade natural, o trabalho facultou aos seres humanos uma

¹¹ Frise-se “possibilidade”. A sociedade burguesa é a mais dinâmica de todas as sociedades até hoje existentes. Entretanto, tanto mais riqueza social produz, mais limita as possibilidades de apropriação individual de tais objetivações. Isso será discutido mais adiante.

causalidade posta (teleologia), base categorial da liberdade¹². A liberdade refere-se, portanto, à possibilidade de se realizar uma escolha dentre alternativas concreta e objetivamente possíveis; quanto maiores e mais amplas sejam as alternativas, tanto maior é o grau de liberdade. Este complexo categorial (necessidade-causalidade-possibilidade) é o fundamento analítico da práxis social. Acrescente-se a isso o fato de que formas complexas de práxis obedecerão a um conjunto mais rico de mediações, mas, ainda assim, seguem possuindo o complexo categorial do trabalho por base (Lukács, 1968/1981). A ciência, por exemplo, também é ação sobre um objeto (a sociedade burguesa era o objeto da Economia Política marxiana) tendo em vista certa finalidade (conhecê-lo, dominá-lo, transformá-lo) e, uma vez que a ação é vertida em objetivação, a ciência mesma (que não está separada do resto da vida) se vê diante de um novo pôr teleológico (talvez a isto se chame progresso científico), um novo complexo causal. O trabalho pare o novo.

O fato simples de que no trabalho se realiza uma posição teleológica é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos os homens, tornando-se isto um componente ineliminável de qualquer pensamento; desde os discursos cotidianos até a economia e a filosofia. Nesta altura a questão não é tomar partido pró ou contra o caráter teleológico do trabalho, antes, o verdadeiro problema consiste em submeter a um exame ontológico autenticamente crítico a generalização quase ilimitada — e novamente: desde a cotidianidade até ao mito, à religião e à filosofia — deste fato elementar. (Lukács, 1968/1981, p. 4).

Como se pode deduzir do que foi escrito, o trabalho implica a busca de meios para a satisfação de certos fins. Ora, a busca de tais meios implica o conhecimento de certas relações causais de processos naturais. Os humanos organizam as propriedades da natureza de uma forma nova. O instrumento/meio perdura e, apesar de satisfeita tal ou qual necessidade, ele é portador de certo conjunto de conhecimentos humanos: os instrumentos são o embrião da ciência. O desenvolvimento da divisão sociotécnica do trabalho avançou ao grau de certa autonomização da busca por meios: a isto chamamos ciência. A ciência, tornada possível pelo trabalho é, pois, seu órgão auxiliar.

Ora, se a ciência é o resultado do desenvolvimento da divisão sociotécnica do trabalho e guarda com o trabalho uma relação de determinação no sentido de que este último é o modelo de toda a práxis

¹² O problema da análise hegeliana referente à liberdade não reside no fato de o filósofo prussiano ter afirmado o crescente grau de liberdade da ação humana, mas precisamente em considerar a liberdade como o motor da história. Segundo Lukács (1968/1981, p. 4): “O problema, porém, é que a posição teleológica não foi entendida — nem por Aristóteles nem por Hegel — como algo limitado ao trabalho (ou mesmo num sentido ampliado, mas ainda legítimo, à práxis humana em geral). Ao invés disso, ela foi elevada a categoria cosmológica universal. A consequência disto é que toda a história da filosofia é perpassada por uma relação concorrencial, por uma insolúvel antinomia entre causalidade e teleologia”.

(inclua-se a científica), então ela é parte de uma totalidade. Neste sentido, em vez de falar em uma história da ciência, talvez seja mais pertinente lidar com a ciência na história (o que põe a desnudo a pobreza de se pensar a escrita da história em termos da dicotomia externalismo-internalismo). É precisamente deste sentido que John Bernal (1954/1979) imbui sua obra *Historia Social de la Ciencia*. Em seu prefácio podemos ler:

Nos últimos trinta anos, e devido em grande medida à influência do pensamento marxista, abriu-se caminho à ideia de que não apenas os meios utilizados pelos cientistas naturais, mas também as próprias ideias diretrizes de seu enfoque teórico estão condicionadas pelos acontecimentos e pressões da sociedade. Esta ideia encontrou violenta oposição e também tem sido apoiada energeticamente; mas, à luz da discussão, superou-se a ideia primitiva de um impacto direto da ciência sobre a sociedade. Meu propósito é destacar mais uma vez em que medida o progresso da ciência natural pode ajudar a determinar o da sociedade mesma, e isto não apenas nas mudanças econômicas provocadas pela aplicação das descobertas científicas, mas também a consequência do efeito que produz na estrutura geral do pensamento o impacto de novas teorias científicas. (Bernal, 1954/1979, p. 7).

Ora, se a ciência é uma práxis humana, então suas objetivações e seus desenvolvimentos colocam a humanidade sempre diante de uma nova posição teleológica¹³, ainda que a ciência seja, em última instância, determinada.

Em parte riscada da *Ideologia Alemã*, pode-se ler: “Nós conhecemos uma única ciência, a ciência da história.” (Marx; Engels, 1845-1846/2007, p. 39). Tal afirmação não significa que apenas exista a história e o seu objeto, mas sim que qualquer que seja o objeto de análise (excluindo-se aqueles pertencentes à história natural) do cientista, seu trato deve ser um trato histórico. Assim, pode-se dizer que o estudo das leis de funcionamento, desenvolvimento e crise da sociedade burguesa, analisada por Marx, bem como os estudos sobre a estética de György Lukács ou as investigações de Vigotski e seus colaboradores sobre a gênese e desenvolvimento do psiquismo, em que pese a diferença de objetos, estão unidos (ressalvadas as devidas mediações) por um certo método histórico (e não qualquer método) e, neste sentido, pode-se dizer que são momentos de uma mesma totalidade (a história).

Tendo partido este trabalho de uma crítica da forma (da historiografia em si, da aparência, portanto) do pesquisar em história da psicologia e tendo exposto algo sobre a substância do pesquisar histórico (a filosofia da história), convém retornar à forma, à discussão das ditas questões historiográficas agora não mais como antinomias lógicas, mas

¹³ Sobre isto, deve ser suficiente lembrar a nova posição teleológica com a qual a humanidade passou a conviver com a criação da bomba atômica a partir da manipulação de reações nucleares.

como formas do narrar histórico que possuem existência apenas na relação com um método de análise do real (ainda quando oculto).

Em seu “O significado histórico da crise da Psicologia”, Vigotski, ao tratar da constituição de uma Psicologia Geral, opera uma série de análises que subsidiam uma filosofia da história orientada pelo materialismo histórico-dialético. Uma primeira questão refere-se ao modo pelo qual deve proceder aquele que se lance a uma investigação histórica sobre qualquer ciência particular. No esteio da discussão marxiana, escreveu Vigotski (1927/2004):

Só podemos compreender cabalmente uma determinada etapa no processo de desenvolvimento – ou, inclusive, o próprio processo – se conhecemos o resultado ao qual se dirige esse desenvolvimento, a forma final que adota e a maneira como o faz. (p. 207).

Assim como Engels (1876/1979) considerara que o ser humano era a chave para compreensão do macaco e Marx (1867/2006) que a sociedade burguesa era a chave para a compreensão das sociedades que a antecederam, também para Vigotski o mais desenvolvido é a chave heurística para o menos desenvolvido. Vigotski está, na citação acima, tratando da questão da compreensão do psiquismo, a partir do método legado por Marx. Ora, se isto serviu para análise da sociedade burguesa e para análise do psiquismo, deve valer também para a análise do desenvolvimento de uma certa tradição de pensamento em um momento histórico particular.

Partir da forma final ou mais acabada (do presente, portanto) de um dado conjunto de conhecimentos a fim de compreender aqueles elementos que o determinaram, tomar o mais desenvolvido como chave interpretativa para a análise do passado não significa, necessariamente, a projeção das categorias e significantes do presente no passado de uma ciência ou disciplina.

Assim, a economia burguesa nos oferece a chave da economia antiga etc. Mas não no sentido como o interpretam os economistas, que apagam todas as diferenças históricas e vêem todas as formas da sociedade como formas burguesas. Podemos compreender o *obrok*¹⁴ ou os dizimos se conhecermos os mecanismos do arrendamento agrário, mas não podemos identificá-los com este último. (Vigotski, 1927/2004, p. 206).

De um lado, o pesquisador em história da psicologia parte de preocupações do tempo presente; de outro, os desdobramentos categoriais do objeto que se toma por investigar e que se verificam no tempo presente são precisamente aqueles que o possibilitam avaliar, nos desenvolvimentos anteriores deste campo de conhecimento, suas possibilidades de

¹⁴ Modalidade de tributação (renda da terra) de território agrário paga pelos camponeses aos seus senhores.

desenvolvimento, as contradições, definições, indefinições, polêmicas etc. Ademais, em se tratando da questão presentismo-historicismo, deve-se acrescentar que dela participa não apenas a escrita da história, mas sobretudo, a história mesma. A história é história em processo, movimento de contrários, é conservação de certos elementos do passado no presente, e é também a existência do devir (futuro) no presente. Segundo Gramsci (1929-1935/2011),

Na realidade, se é verdade que o progresso é dialética de conservação e inovação, e a inovação conserva o passado ao superá-lo, é igualmente verdade que o passado é uma coisa complexa, um conjunto de vivo e morto (p. 159).

Não basta partir da forma mais acabada, do presente. Também se é possível analisar o passado a partir do presente e, mesmo sem projetar no passado os elementos do presente (o presentismo *stricto sensu*), encontrar neste passado apenas aqueles elementos, aqueles traços que, ao desenvolver-se, resultaram no que resultaram, eliminando-se da narrativa histórica os elementos de ruptura, de contradição, aqueles que poderiam contra-arrestar as tendências que se desenvolveram até o momento presente. Se o passado é um complexo que conjuga “vivo e morto”, então a discussão da regularidade ou descontinuidade (ruptura) do conhecimento científico à luz de uma concepção dialética não pode ser aposta por meio de uma antinomia do tipo continuísmo – descontinuísmo. O desenvolvimento da ciência e de todo o conjunto das objetivações humanas é desenvolvimento onde ora predomina, como polo dominante, a regularidade e onde ora predomina a ruptura. Por “predomina” entenda-se a existência de um momento essencial em que um dos polos desta relação assume dominância, mas não a exclusividade.

Um historicismo marxista exige, também, do/a historiador/a, que a narrativa histórica da produção das ideias (os valores, as formas de consciência política, religiosa etc, a arte, a ciência, a cultura) encontre-se com o solo sociomaterial do qual se origina. A primeira consequência que se deriva de tal premissa é a de que a ciência não possui um desenvolvimento independente do conjunto da totalidade da vida social (e isso, talvez, alguns internalistas estejam dispostos a aceitar) e que, portanto, uma análise histórica de uma ciência ou de um de seus ramos tem na investigação da realidade histórico-social objetiva seu elemento decisivo (realizar este segundo ponto é o que separaria a postura dita externalista da internalista). A este respeito escreveram Marx e Engels (1845-1846/2007):

[...] as formações nebulosas que se condensam no cérebro dos homens são sublimações necessárias de seu processo material de vida, processo empiricamente registrável e ligado a condições materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia e as formas de consciência que a elas possam corresponder não continuam mantendo, assim, por

mais tempo, a aparência de sua própria autonomia. Elas não têm história, elas não tem um desenvolvimento próprio delas, mas os homens que desenvolvem sua produção material e sua circulação material trocam também, ao trocar esta realidade, seu pensamento e os produtos de seu pensamento. (p. 49).

Se é verdade que as ideias não possuem um desenvolvimento próprio, alheio às condições histórico-objetivas, também é verdade que é impossível compreender um sistema de pensamento, uma escola de pensamento ou um conjunto de ideias se não se investigar sua estrutura interna, os problemas que demandavam solução, suas principais categorias, seus pressupostos metódicos e a maneira pela qual se organiza seu complexo categorial. Um estudo da psicanálise, do behaviorismo ou da psicologia histórico-cultural enquanto teorias em si mesmas pode ser muito útil à formação em ciências humanas ou mesmo à elucidação de problemas teóricos, práticos e metodológicos emergentes dessas teorias, mas ao historiador da psicologia que se orienta pela perspectiva do materialismo histórico-dialético esta é apenas metade da pesquisa. Daí resulta ser de grande importância a demarcação metódica a respeito do modo pelo qual um sistema de ideias (dimensão interna) relaciona-se com a totalidade da vida social (exterioridade); mas é uma falsa questão ao historiador da psicologia que se fia no método de Marx, que se firma no princípio da totalidade, pender ao lado do externalismo ou do internalismo. A totalidade, aliás, é um princípio definidor do método materialista histórico-dialético. Segundo Lukács (1919/2012):

Somente nesse contexto, que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do desenvolvimento histórico) numa *totalidade*, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da *realidade*. Esse conhecimento parte daquelas determinações simples, puras, imediatas e naturais (no mundo capitalista) que acabamos de caracterizar, para alcançar o conhecimento da totalidade concreta enquanto reprodução intelectual da realidade. Essa totalidade concreta não é de modo algum dada imediatamente ao pensamento. (p. 76).

Vigotski, ao inventariar a psicologia de seu tempo, sumaria os principais elementos que uma investigação, orientada pelo método histórico, deveria conter; tal investigação deveria ser capaz de relacionar a ciência:

1) com o substrato sócio-cultural da época; 2) com as leis e condições gerais do conhecimento científico; 3) com as exigências objetivas que a natureza dos fenômenos objetos de estudo coloca para o conhecimento científico no estágio atual da investigação. (Vigotski, 1927/2004, p. 220).

De modo similar, Antunes (2005) afirma que o historiador da psicologia – ao menos aquele que pretenda desenvolver sua pesquisa desde a perspectiva do materialismo histórico-dialético – deve ter sempre em

conta que o estudo do seu objeto em totalidade deve compreender os seguintes níveis de análise: a) o nível interno de análise, ou seja, os conceitos, definições e métodos; b) a fundamentação filosófica; c) a totalidade, isto é, o modo por meio do qual esses níveis se relacionam com o conjunto da vida social num dado quadro histórico.

A questão historiográfica relativa à dicotomia entre a história dos grandes homens e a história do *Zeitgeist* é uma questão em que se encontra num polo o idealismo hegeliano e no outro o mesmo idealismo hegeliano. Analisando a “história do espírito” tal qual concebida por Hegel e reproduzida por Bruno Bauer, Marx e Engels escreveram:

A concepção *hegeliana* da História pressupõe um *espírito abstrato* ou *absoluto*, que se desenvolve mostrando que a humanidade apenas é uma *massa* que, consciente ou inconscientemente, lhe serve de suporte. Por isso ele faz com que, dentro da História *empírica*, exotérica, se antecipe uma História *especulativa*, esotérica. A História da humanidade se transforma na História do *espírito abstrato* da humanidade que, por ser *abstrato*, fica *além* das possibilidades do homem real. (Marx; Engels, 1844/2011, p. 102)

O espírito absoluto, o espírito do tempo (*Zeitgeist*) ou o espírito do povo (*Volkgeist*) são entes que pairam sobre a história, ou melhor, cujos autodesenvolvimentos são a própria história. Este modo de proceder à análise histórica levou um pensador da monta de Hegel a ver na figura de Napoleão o espírito do mundo (*Weltgeist*) a cavalo. Mas este mesmo idealismo levou Schultz e Schultz (1969/2005) a encontrarem em Wundt o espírito do tempo, e o espírito do tempo era positivista (e nada mais), e o espírito positivista do tempo se destacava mais na Alemanha que em qualquer outro lugar. Aqui se vislumbra que a dicotomia entre história dos grandes homens e história do *Zeitgeist* é inexistente. A história do *Zeitgeist* e a história dos grandes homens quando analisadas desde o ponto de vista filosófico são uma e a mesma coisa¹⁵. Convém analisar a questão mais de perto:

A relação entre “espírito e massa” adquire [...] mais um sentido *oculto*, que se revelará por completo no curso do desenvolvimento. Aqui nos limitaremos a insinuá-lo. Aquela relação *descoberta* pelo senhor Bruno [Bauer] não é outra coisa, com efeito, do que a *coroação criticamente caricaturizada* da *concepção hegeliana da História*, que, por sua vez, não é mais do que a expressão *especulativa* do dogma *cristão-germânico* da antítese entre o *espírito* e a *matéria*, entre *Deus* e o *mundo*. E essa antítese se expressa por si mesma dentro da História, dentro do mundo dos homens, de tal modo que

¹⁵ O que não significa que um trabalho em História da Psicologia não possa fazer a análise de um sistema de pensamento abstraindo até mesmo o “espírito da época” e ficar apenas com os grandes homens. Mas isso costuma ser mais corriqueiro em certas aulas de história da psicologia que nos livros propriamente ditos

alguns *indivíduos* eleitos se contrapõem, como espírito *ativo*, ao resto da humanidade, que é a *massa carente de espírito*, a *matéria*. (Marx; Engels, 1844/2011, p. 102).

A liberdade encontra Napoleão, o espírito científico positivista encontra Wundt e assim o espírito (seja o espírito absoluto, do tempo ou do povo) encarna-se sempre naqueles heróis, naqueles grandes homens, naqueles personagens que são a representação do mais alto ponto do desenvolvimento histórico. Trata-se aqui de transformar o cenário cultural e científico de uma época numa grande abstração que paira sobre a cabeça dos seres humanos. Embora quede demonstrada a identidade entre a história do *Zeitgeist* e a história dos grandes homens há ainda algo a resolver no que se refere a uma análise da ciência na história: os povos não fazem ciência! O que se vê é a atividade diligente dos/das cientistas em relação a seus objetos de investigação. Esta constatação empírica não conduz necessariamente à hipostasia do indivíduo e dos grandes homens; e essa é uma questão filosófica. Importante retomar, portanto, a filosofia marxiana, em termo de seus pressupostos.

Os pressupostos com os quais começamos não são dogmas arbitrários, não são nem dogmas, são pressupostos reais, dos quais se pode abstrair apenas na imaginação. Eles são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as encontradas quanto as produzidas através de sua própria ação. Esses pressupostos são constatáveis, portanto, através de um caminho puramente empírico. (Marx; Engels, 1845-1846/2007, p. 41).

Interessa, portanto, a esta filosofia, o momento fundamental da ação objetiva humana, ação essa que ocorre em condições sociomateriais dadas de antemão. Há aqui que se considerar algumas coisas: a separação entre a cidade e campo, a divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual, a divisão da sociedade em classes e a possibilidade de que certos seres humanos se especializem em atividades não vinculadas diretamente à produção, a autonomização da busca por meios (possibilidade de surgimento da ciência). A isto se junta a forma-indivíduo do ser social – condição gestada pela modernidade e pela divisão social do trabalho a ela correspondente –, que responde não apenas pelo fato de que filósofos, cientistas, conquistadores, etc. assumam o lugar de grandes homens na condução de certos processos, como também pelo fato de que a historiografia assim os represente. Esta autonomia relativa de certos elementos da práxis social – como a ciência e a arte – não significa, em absoluto, que tais esferas da vida social não estejam determinadas pela produção social, mas, seguramente, responde pelo fato de que os historiadores, na investigação de seus objetos, absolutizem dita autonomia relativa e transformem os seus objetos no indeterminado, numa teodiceia.

A divisão do trabalho, da qual já tratamos mais acima [...] como uma das potências fundamentais da história anterior, manifesta-se também no seio da classe dominante como divisão do trabalho espiritual e material, de tal modo que uma parte dessa classe se revela como sendo aquela que dá seus pensadores (os ideólogos conceptivos ativos da referida classe, que fazem do desenvolvimento da ilusão dessa classe sobre si mesma seu principal ramo de alimentação), enquanto os demais adotam diante dessas idéias e ilusões uma atitude antes passiva e receptiva, já que na realidade são os membros ativos dessa classe e dispõem de pouco tempo para formarem ilusões e idéias acerca de si mesmos. (Marx; Engels, 1845-1846/2007, p. 71).

É possível, agora, oferecer uma significação mais concreta à questão historiográfica que envolve a chamada história celebrativa e a história crítica. História celebrativa do presente é aquela que: *a)* encontra no passado aqueles elementos justificadores do presente, dirimindo do campo em questão as tendências que se lhe opunham e que, portanto, *b)* tende a ver o desenvolvimento da ciência como uma continuidade harmônica e isto vale tanto para *c)* quando analisa as ideias desde a sua dimensão puramente interna, olvidando ou se escusando de encontrar na história mesma sua razão de ser e as razões pelas quais tal ou qual concepção, conceito ou ideia passaram à história ou, do contrário, quando tende a analisar a externalidade, a base sociomaterial, de modo mecânico, chegando a conclusões próprias ao fatalismo do tipo “as coisas são assim e não poderiam ser diferentes” e que, invariavelmente, *d)* precisa de heróis, de grandes homens. Pela oposição a estes elementos, define-se a história crítica; mas deve-se acrescentar, ainda, mais uma coisa: a história crítica deve estar munida de um método de análise unitário e coerente, em última instância, de uma filosofia. As questões historiográficas aqui discutidas não resolvem-se por meio do formalismo que caracteriza as discussões feitas pelos historiadores da psicologia tal como apresentadas no início deste artigo, mas sim pela submissão destas questões ao crivo filosófico.

Referências

- Antunes, M. A. M. (2005). “Materialismo histórico-dialético: fundamentos para a pesquisa em história da psicologia”. Em: Abrantes, A. A.; Silva, N. R.; Martins, S. T. F. *O método histórico-social na psicologia social*. Petrópolis: Vozes.
- Araújo, S. F. (2010). *O projeto de uma psicologia científica em Wilhelm Wundt: uma nova interpretação*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Aróstegui, J. (1995). *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru: Edusc, 2006.

- Bernal, J. D. (1954). *Historia Social de la Ciencia. La Ciencia en la historia*. Barcelona: Península, 1979.
- Boring, E. G. (1929). *A history of experimental psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts Inc., 1950.
- Brožek, J. (1996). “Que fazem os historiógrafos? Uma leitura de Josef Brožek”. Em: Campos, R. H. F. (Org.). *História da psicologia: pesquisa, formação, ensino*. São Paulo: EDUC-ANPEPP.
- Brožek, J. (1998). “Um relato panorâmico”. In: Brožek, J.; Massimi, M. *Historiografia da psicologia moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- Brožek, J. (2001). Curso de Introdução à Historiografia da Psicologia: Apontamentos para um curso breve. *Memorandum*, (1). Recuperado em 02 de junho de 2010, de <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos01/brozek01.htm>
- Brožek, J. (2002a). Curso de Introdução à Historiografia da Psicologia: Apontamentos para um curso breve – Parte Segunda: Da descrição à interpretação. *Memorandum*, (2). Recuperado em 02 de junho de 2010, de <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/brozek02.htm>
- Brožek, J. Curso de Introdução à Historiografia da Psicologia: Apontamentos para um curso breve – Parte Terceira. *Memorandum*, (3). Recuperado em 02 de junho de 2010, de <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/brozek04.htm>
- Caire-Jabinet, M-P. (2003). *Introdução à historiografia*. Bauru: Edusc.
- Carbonel, C. O. (1981). *Historiografia*. Lisboa: Editorial Teorema, 1992.
- Carr, E. (1982). *O que é História?* São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- Engels, F. (1876). *A dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.
- Engels, F. (1888). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofia clásica alemana*. Moscú: Editorial Progreso, 1990.
- Farr, R. (1996). *As raízes da psicologia social moderna*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Farr, R. (2000). “A psicologia social na América Latina: futuros possíveis”. Em: Campos, R. H. F.; Guareschi, P. A. (Orgs.). *Paradigmas em psicologia social: a perspectiva latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Fontana, J. (1998). *História: análise do passado e projeto social*. Bauru: EDUSC.
- Gramsci, A. (1929-1935). “Dos cadernos do cárcere”. [1929-1935]. Em: Coutinho, C. N. (Org.). *O leitor de Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

- Goodwin, C. J. (1999). *História da psicologia moderna*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- Hegel, G. W. F. (1807). *Fenomenologia do espírito*. Petropolis: Vozes, 2002.
- Hegel, G. W. F. (1830). *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. A filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995.
- Hegel, G. W. F. (1837). *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Editora Moraes, 1990.
- Hilgard, E. R.; Leary, D. E.; McGuire, G. R. (1998). "A história da psicologia: um panorama e avaliação crítica". Em: Brožek, J.; Massimi, M. *Historiografia da psicologia moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- Hothersall, D. (1984). *História da Psicologia*. São Paulo: McGraw-Hill, 2006.
- Lukács, G. (1919). *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- Lukács, G. (1949). "O jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana". Em: Lukács, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- Lukács, G. (1968). "O Trabalho". Em: Lukács, G. *A Ontologia do Ser Social*. Tradução: Prof. Ivo Tonet, a partir do texto *Il Lavoro*, primeiro capítulo do segundo tomo de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1981.
- Marcuse, H. (1941). *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- Marx, K. (1843). *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- Marx, K. (1852). *O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte*. São Paulo: Centauro, 2003.
- Marx, K. (1859). *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Marx, K. (1867). *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- Marx, K. Engels, F. (1844). *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- Marx, K.; Engels, F. (1845-1846). *A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- Marx, K.; Engels, F. (1848). *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

- Marx, M. H.; Hillix, W. A. (1963). *Sistemas e teorias em psicologia*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- Massimi, M. (2000). “Historiar a Psicologia: assumindo uma perspectiva e um lugar de observação”. Em: I Seminário de Historiografia da Psicologia. *Anais do I Seminário de Historiografia da Psicologia*. São Paulo: Instituto de Psicologia/USP- FAPESP, 2000.
- Penna, A. G. H. (1980). *História das idéias psicológicas*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- Schultz, D. P.; Schultz, S. E. (1969). *História da psicologia moderna*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.
- Silva, K. V. (2005). *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto.
- Vigotski, L. S. (1927). “O significado histórico da crise da psicologia. Uma investigação metodológica”. Em: Vigotski, L. S. *Teoria e método em psicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004
- Wertheimer, M. (1970). *Pequena história da psicologia*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- Wertheimer, M. (1998). “Pesquisa histórica – Por quê?”. Em: Brožek, J.; Massimi, M. *Historiografia da psicologia moderna*. São Paulo: Edições Loyola.

Fecha de recepción: 17 de mayo 2015

Fecha de aceptación: 8 de febrero 2016