

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Isabelle de Paiva Sanchis

Subjetividade em Psicologia: um campo anterior à construção
dos conceitos

Belo Horizonte

2012

Isabelle de Paiva Sanchis

Subjetividade em Psicologia: um campo anterior à construção
dos conceitos

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Psicologia da
Universidade Federal de Minas
Gerais, como requisito parcial
para a obtenção do título de
Doutora em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia
Social

Linha de Pesquisa: Cultura,
Modernidade e Subjetividade

Orientador: Prof. Dr. Miguel Mahfoud

Belo Horizonte

2012

Sanchis, Isabelle de Paiva
150 Subjetividade em psicologia
S211s [manuscrito]: um campo anterior à
2012 construção dos conceitos / Isabelle de
Paiva Sanchis. - 2012.
133 f.
Orientador: Miguel Mahfoud.

Tese (doutorado) - Universidade
Federal de Minas Gerais, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Psicologia - Teses. 2. Psicologia
- História - Teses 3. Subjetividade -
Teses. I. Mahfoud, Miguel. II.
Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

A Tese “*SUBJETIVIDADE EM PSICOLOGIA: UM CAMPO ANTERIOR À
CONSTRUÇÃO DOS CONCEITOS.*”

elaborada por **Isabelle de Paiva Sanchis**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de

DOUTOR EM PSICOLOGIA

Belo Horizonte, 31 de outubro de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Miguel Máhfold (orientador)

Profa. Dra. Elaine Pedreira Rabinovich

Profa. Dra. Ingrid Faria Gianordoli-Nascimento

Prof. Dr. Adriano Roberto Afonso do Nascimento

Prof. Dr. Fernando Becker

Agradecimentos

A Miguel Mahfoud, por todos esses anos, e por tanta coisa.

A Márcia Sartorelo, pela amizade e por me acompanhar até hoje.

A Sofia Miguens, pelo acolhimento na Universidade do Porto.

A Marina Massimi, a Fernando Becker, a Ingrid Gianordoli-Nascimento, a Eduardo Gontijo, a Elaine Rabinovich, a Adriano do Nascimento e a Saulo Araújo, pelas ricas sugestões.

A Vilma Carvalho de Souza e Sindier Antônia Alves, por todas as delicadezas.

A UFMG, por toda a minha formação em psicologia.

A Capes, pela bolsa de estudos no doutorado.

Resumo

Aproximar-se do tema da subjetividade é hoje um desafio explicitamente colocado. Muitas vezes considerada o objeto próprio da psicologia, a apreensão do campo que a envolve é de difícil delimitação. Há, na psicologia, um conjunto de construções teóricas conflitantes que não se aproximam facilmente de um objeto comum. Procura-se nesse trabalho colocar em relevo uma complexidade inerente ao tema da subjetividade, a partir da qual possam ser lidas as diversas teorias em psicologia. Por se tratar de um campo interdisciplinar, na primeira parte foram buscados elementos em diversas áreas das ciências humanas e da filosofia que permitissem mostrar o reconhecimento progressivo da subjetividade e a tônica de um movimento em direção à afirmação da singularidade. A segunda parte teve como objetivo fazer aparecer um campo aberto de questões em torno da subjetividade nas obras de Edmund Husserl e de Jean Piaget; tomando-os como exemplo de uma complexidade que atinge de forma mais ampla a psicologia, e inserindo-os em um conjunto, permeado por dilemas e contraposições, a partir do qual se poderiam ler as teorias na área da psicologia. O campo encontrado diz da necessidade de voltar-se permanentemente ao problema, não deixando que as formulações substituam o próprio objeto.

Palavras-chave: Subjetividade; psicologia; complexidade.

Resumé

Aborder aujourd'hui le champ épistémologique de la subjectivité implique l'affrontement d'un défi bien en place. Souvent considérée comme l'objet propre de la psychologie, les tentatives de saisie du champ qui la comporte rencontrent en effet de sérieux problèmes de délimitation. L'ensemble des théories conflictantes qui l'abordent ne parvient guère à désigner un objet qui leur serait commun. Le présent travail cherche précisément à souligner la complexité inhérente au thème de la subjectivité, point de départ possible pour une lecture de ces différentes théories. Comme il s'agit d'un champ interdisciplinaire, on recherche dans une première partie un ensemble d'éléments qui, dans l'espace diversifié des sciences humaines et de la philosophie, permettraient de saisir le tonus d'un courant en direction d'une affirmation de la singularité. Une deuxième partie prétend faire apparaître, dans l'oeuvre de Edmund Husserl e dans celle de Jean Piaget un champ encore ouvert de questions autour de la subjectivité ; ces auteurs étant pris comme exemples d'une complexité qui touche de manière générale l'ensemble de la psychologie. Le champ finalement rencontré parle en effet d'un objet dont aucune définition ne rend compte.

Mots-cles: Subjectivité; psychologie; complexité.

Sumário

Introdução	8
Capítulo 1: Em direção à subjetividade	
1.1 O sujeito e a ciência clássica	19
1.2 A finitude ou opacidade da consciência	26
1.3 A visão do positivismo e do funcionalismo	29
1.4 Dilemas no surgimento da psicologia	33
1.5 Uma questão específica: o "psicologismo"	38
1.6 A proposta das "ciências do espírito"	40
1.7 Elementos de uma nova concepção de ciência	43
1.8 O sujeito "encarnado" na filosofia analítica	51
1.9 A singularidade nas ciências humanas	59
1.10 O debate da interdisciplinaridade	65
1.11 Possíveis reducionismos e relativismos	68
1.12 Em torno da subjetividade	76
Capítulo 2: A subjetividade como objeto da psicologia	
2.1 Subjetividade e mundo da vida na fenomenologia de Edmund Husserl	78
2.2 Um percurso no construtivismo de Jean Piaget	93
2.3 O campo da subjetividade como objeto	110
Considerações finais	120
Referências	125

Introdução

Este trabalho trata da busca pela compreensão de questões em relação à subjetividade, que atravesse as múltiplas e distintas formas como esta noção foi concebida. Não se trata de definir a noção de subjetividade, nem como ponto de partida, tampouco como ponto de chegada. Não se trata, então, de aproximar-se mais de algumas teorias do que de outras. Pelo contrário, pretende-se encontrar um campo significativo de questões, dilemas e aspectos por que tiveram que passar as diversas abordagens no caminho de suas próprias definições.

Aproximar-se do campo da subjetividade é hoje um desafio colocado para a psicologia. Mas, afinal, que campo é esse? Há, na psicologia, um conjunto de pressupostos e construções teóricas conflitantes, que estão longe de convergir para um objeto comum. As diferentes teorias não se dão, nem de início, em caráter de complementaridade. Além do mais, as teorias, as categorias de análise, os conceitos, uma vez formulados, definidos, correm o risco de se tornarem "cristalizados", deslocados do contexto de origem das preocupações a que estavam respondendo. Objetos e concepções estanques, muitas vezes tomados como regras para a prática e a pesquisa em psicologia, ou, ao contrário, abandonados por serem ultrapassados, fazem com que o diálogo entre eles fique ainda mais distante. Retomar alguns elementos que compuseram o campo sobre a subjetividade pode ajudar a encontrar um campo vivo na própria psicologia, inclusive em seus questionamentos atuais.

Com efeito, a psicologia comporta atualmente uma grande diversidade de teorias, conceitos, objetivos e práticas. Há também, além de diferentes pressupostos epistemológicos, inúmeras maneiras de construção dos objetos que cada perspectiva toma para si como aqueles que melhor se aproximam do fenômeno psicológico. Mais ainda, isso não é uma característica da psicologia contemporânea, pois a pluralidade pode ser ela própria considerada uma das marcas da psicologia, desde seu surgimento como disciplina científica.

Essa diversidade pode, por sua vez, ser tratada de várias maneiras. Em termos de método, pode ser dividida em psicologia clínica, experimental ou comparativa (Lambotte, 1995; Reuchin, 1971)¹. Em relação aos objetivos, pode ser considerada de natureza teórica ou prático-terapêutica (Fenici, 2009), por exemplo. As abordagens podem ainda ser separadas por sua aproximação ou afastamento com as ciências naturais (Lambotte, 1995). Quanto às definições dos distintos objetos, pode-se pensar em diferentes aspectos da constituição do sujeito (Tomanik, Facci & Barroco, 2009), em diferentes níveis de descrição de um mesmo objeto, ou ainda como indicando a existência de diferentes objetos, apontando para um pluralismo mais profundo (Fenici, 2009).

O problema da unicidade (ou não) da psicologia foi colocado desde seu início como disciplina científica e permanece assim até hoje. Alguns autores - como, por exemplo, Lagache (1949) - acreditaram que, apesar da pluralidade, a sua superação em direção a uma unidade seria possível; outros afirmaram até mesmo que concepções tão distintas teriam como característica em comum uma visão de

¹ Com relações diversas entre eles. Para Pagès (1966), por exemplo, a "clínica" e a "experimentação" podem ser duas fases da pesquisa em psicologia.

unidade e totalidade, uma visão que definisse a psicologia como "o estudo compreensivo do homem todo" (Gemelli e Zunini, 1961), ou "a ciência do homem inteiro", considerado como um todo "e fazendo um todo com o seu meio" (Foulquié, 1960, p.418).

A multiplicidade pode ser ainda considerada como composta por diferentes níveis de análise. Assim, o "mental" pode ser objeto das neurociências ou da neuropsiquiatria (nível neurofisiológico), da psicologia behaviorista e cognitivista (nível funcional) ou das terapias histórico-existenciais e psicodinâmicas - nível narrativo (Fenici, 2009). Nessa direção, pode ser também acrescentado o nível metafísico, não tão distante assim da constituição do campo da psicologia. Assim, e nesse sentido, a diversidade seria um reflexo da natureza complexa do ser humano, ao mesmo tempo um ser biológico, social e cultural. Gagey (1968) enfatiza a necessidade de se renunciar a uma ilusão de unidade e totalidade, com o reconhecimento de um pluralismo que seja sinal de um movimento dialético de construção dos saberes. E Drawin (2003) considera que o tipo de saber como o psicológico, ao fazer parte do domínio

das 'Ciências do Homem', não pode desconhecer a história *dispersiva* de seus conceitos, de seus modelos e teorias, porque esta não advém de uma patologia desse saber, algo sanável com a terapêutica do rigor metodológico, mas decorre da historicidade intrínseca aos objetos que visa apreender (p.57, grifo nosso).

Por outro lado, e de modo contrário, outros autores veem a falta de consenso equivalente à ausência de uma identidade. Prévost (1994) considera a situação da psicologia decorrente de um "esmigalhamento" dos saberes, no sentido contrário ao da pluridisciplinaridade - esta sim mais fecunda -, pois os diferentes elementos não estariam juntos na busca por um conhecimento comum. E Bruner (1990)

denuncia a falta de diálogo, ficando, do seu ponto de vista, cada teoria - ou até mesmo cada parte da teoria ou especialidade - fechada em si mesma.

Além disso, na formação proposta por diversos manuais, a psicologia é dividida ora por aspectos do fenômeno psicológico, como a percepção, a memória, ou a imaginação; ora por uma identificação de autores com áreas de pesquisa, como a psicologia do desenvolvimento, a psicologia social, a psicologia da aprendizagem, entre outras. Ou ainda por uma classificação em que se alternam teorias (psicanálise ou *Gestalt*, por exemplo) e áreas de pesquisa, como se seguissem uma mesma lógica de classificação. Esses fatos favorecem a falta de comunicação entre as concepções, como se, no primeiro caso, cada aspecto fosse fechado em si mesmo; no segundo, cada área se referisse a questões absolutamente distintas das outras; e por fim como se cada área tivesse pressupostos únicos, diferentes daqueles presentes nas teorias das quais estão didaticamente separadas. Em parte, a maneira como se classificam tanto as abordagens, quanto as áreas e os temas, e a própria maneira como foram eles próprios sendo construídos, reflete ambiguidades e dilemas colocados para a psicologia desde a época mesma de sua delimitação como disciplina. Katz (1960; 1960a) descreve a psicologia geral como aquela preocupada com o ser humano enquanto ser natural (tratando então dos aspectos formais do fenômeno psíquico, das leis gerais da percepção, da memória ou da aprendizagem) e a psicologia social como aquela interessada na *influência* da cultura sobre o comportamento humano; como se cada uma das "psicologias" dissesse respeito a dimensões separadas e pudesse ser tratada de maneira independente. Por isso Bernard (1974, p.25) se pergunta se para além da diversidade

dos sentidos originários das disciplinas e métodos psicológicos, não se encontra um dilaceramento ainda mais radical (já denunciado por Comte) no estatuto ambíguo da psicologia, ao mesmo tempo ciência de um ser vivo, portanto, da natureza, e do homem como produto e produtor de cultura².

Essa distinção entre uma ciência natural e uma ciência humana e social dentro da própria psicologia permanece, explícita ou implicitamente, até hoje. Não é raro ouvirmos que a psicologia social passou por "crises", percebendo então a constituição social e cultural do próprio sujeito individual e a conseqüente impossibilidade de se pensar em duas realidades separadas; *se distanciando, assim, da psicologia* (ou psicologia geral). Nesse tipo de afirmação está implícita a ideia de que, finalmente, há mesmo uma psicologia enquanto ciência natural, e que é necessário, então, uma *outra* psicologia, que dê conta de *outros* processos ("mais complexos"). Guareschi (2007) faz uma distinção entre o comportamento cognitivo e o comportamento simbólico, sendo apenas esse último objeto da psicologia social, marcando assim a distinção da psicologia social com a psicologia geral. O debate em torno da separação dessa maneira entre o individual e o social, o "lado" das percepções e representações individuais, que fica no nível do natural, do animal, e o "lado" do pensamento coletivo e simbólico, propriamente humano, permeia toda a construção teórica em psicologia. De maneira mais ampla, também permeia as teorizações em psicologia a alternância entre a busca por características universais - invariantes psicológicas, apesar das diferenças históricas, sociais, culturais, de gênero ou idade - e características particulares - dependentes da singularidade do indivíduo e do contexto histórico e cultural (Fenici, 2009). A

² Para Comte (1978, p.33), não haveria lugar para uma psicologia como ciência independente.

"universalidade" podendo ser tratada, dependendo do caso, tanto no sentido do "natural" referido acima como no sentido das especificidades propriamente humanas.

Essas e outras ambiguidades colaboraram para que a psicologia se desenvolvesse através de antinomias (Marhaba, 1976) que traduzem, para além da diversidade de temas, aspectos ou objetos, concepções mais profundamente antagônicas, fazendo coexistir "uma multiplicidade de teorias conflitantes (...), advinda de tradições ou matrizes ontológica e epistemologicamente diferentes" (Carone, 2007, p.198).

E é exatamente porque há confronto que o presente trabalho ganha sentido. Se há uma discussão, se não há consenso, é porque existe um campo que permite o surgimento das contraposições, e, até, das contradições. Dito de outra forma, as concepções contrárias em diálogo dão-se em um campo que permite que esse debate aconteça. Não se trata, então, de uma definição, mas da delimitação de questões que dão sentido a esse debate, posto ainda hoje para a psicologia.

Esse campo não diz respeito necessariamente ao termo "subjetividade". Não apenas os conceitos empregados para se aproximarem do campo da subjetividade são diferentes ao longo do tempo (alma, consciência ou funções mentais, por exemplo), como o próprio termo subjetividade referiu-se a concepções bastante distintas no desenvolvimento da psicologia. Por exemplo, Politzer criticou duramente a noção de subjetividade (referindo-se a uma concepção que tratava o fato psicológico como um dado da percepção interna) e o uso que se fazia dela. No entanto, aquilo que ele propunha como objeto da psicologia - "o comportamento que possui um *sentido humano*"; ou "o *comportamento enquanto se reporta, de um lado, aos acontecimentos em meio aos quais se desenvolve a vida humana e, de outro lado, ao*

indivíduo, sendo ele próprio o sujeito dessa vida" (Politzer, 1994/1928, pp.248-249, grifo no original, tradução nossa³), comportamento esse apreensível através de uma "narrativa *significativa*" - se aproxima bastante da concepção de subjetividade presente em muitas teorias contemporâneas.

No entanto, apesar de várias mudanças e novos questionamentos acrescidos àqueles que delimitaram a disciplina científica no final do século XIX, o âmbito da psicologia permanece um conjunto diversificado sem que os primeiros questionamentos e concepções tenham sido totalmente abandonados, superados ou transformados. Isso significa que a diversidade de significados não é apenas permanente, no sentido de sempre, em qualquer época, encontrarmos concepções diferentes; nem apenas no sentido das mudanças concebidas no decorrer do tempo. Um ponto importante é que as mais recentes e mais antigas concepções e epistemologias convivem e compõem, juntas, o campo da psicologia contemporânea. Como afirma Carone, é inegável

que têm ocorrido grandes alterações ontológicas e epistemológicas ao longo do desenvolvimento histórico da Psicologia. [Mas] essas mudanças ou alterações não são propriamente 'revoluções', porque elas têm coexistido e se mantido como tradições paralelas na história da Psicologia (Carone, 2003, p.112).

Mas a situação da psicologia e as controvérsias, ambiguidades e contradições nela implicadas não se dão de forma isolada, e devem ser compreendidas como inseridas em um contexto mais amplo. Primeiramente porque uma anunciada ruptura com a filosofia, domínio que tradicionalmente se ocupou dos temas da subjetividade e da ciência, e do qual a psicologia herdou conceitos, pressupostos - e também vetos

³ "(...) le comportement en tant qu'il se rapporte, d'une part, aux événements au milieu desquels se déroule la vie humaine, et, d'autre part, à l'individu, en tant qu'il est le sujet de cette vie".

-, não aconteceu de forma simples, permanecendo, portanto, um grande campo de interseção entre as duas disciplinas. Em segundo lugar porque o desenvolvimento do tema da subjetividade faz parte de um movimento que ultrapassa o campo da psicologia, do qual fazem parte tanto as ciências humanas em geral como também a própria filosofia.

Ao longo do século XX, questiona-se de diversas formas o paradigma da ciência moderna, e junto a isso a suposta neutralidade (tida como possível e necessária) do pesquisador; apresentando-se, com isso, novas questões em relação à subjetividade. As metodologias qualitativas se multiplicam, busca-se a apreensão do sentido, a entrevista é tratada em termos de uma interação entre o sujeito entrevistador e o sujeito entrevistado. Na mesma direção, além das tentativas de superação de dicotomias como sujeito-objeto e indivíduo-sociedade, outras características conceituais e preocupações vêm se acentuando nas últimas décadas, como a ênfase nos processos (e não nas essências) e na singularidade (em relação ao universal); o lugar da contingência e não da necessidade; a construção do conhecimento como dependente das práticas sociais e da linguagem; o foco nas microrrelações e não nas macroestruturas. Também têm sido realizados estudos que tratam da importância de interesses e valores de indivíduos e grupos para a realização e constituição do corpo de conhecimentos científicos. Essas mudanças na forma de se considerar a subjetividade - no sentido da afirmação e valorização da particularidade de sujeitos ou grupos - caminham juntas com uma crítica à transparência da consciência, à auto-suficiência do sujeito e à universalidade da razão. A modelos deterministas, em diversos graus - biológicos, sociais, culturais ou discursivos -, acrescentam-se modelos "culturalistas", em que a própria cultura é vista de maneira mais singular.

Fala-se em modos de subjetivação, indicando o caráter duplo do sujeito como produto e produtor.

Em suma, nas ciências humanas em geral, e na psicologia em particular, o conceito de subjetividade ganhou força, aparecendo hoje explicitamente de diferentes formas. Tem sido mesmo considerado por muitos autores o objeto próprio da psicologia (González Rey, 2003; Ferreira, 2008; Bock, Furtado & Teixeira, 2005). No entanto, na história da psicologia, a noção de subjetividade ficou na maioria das vezes implícita, ganhando forma através de outros conceitos e objetos. Recentemente, estudos têm sido realizados no sentido de reconstruir essa noção em algumas das teorias em psicologia, como, por exemplo, o de Molon (2003) e o de Simão, Souza e Coelho Junior (2002). Contudo, como a discussão explícita sobre a subjetividade é escassa, uma maneira de se aproximar desse campo é partir dos problemas e conceitos efetivamente tratados pelos autores. Assim é que a reconstrução da noção de sujeito e de suas relações com o mundo e com os outros sujeitos nas diversas teorias mostra-se de fundamental importância.

Além disso, como dito acima, a compreensão do tema da subjetividade na psicologia não pode se dar de forma separada do modo mais amplo como foi concebido em outros domínios, especialmente na filosofia e nas ciências humanas em geral. Mas uma ressalva deve ser feita. Não se trata, nesta tese, de um trabalho de história, mas sim da busca por alguns elementos que, longe de abarcar o conjunto das concepções sobre subjetividade ou de esgotar os aspectos tratados por qualquer uma das teorias mencionadas, permitam delinear um problema com o qual a psicologia teve e ainda tem que lidar.

Assim, não se espera de modo algum propor algum tipo de resposta a um problema, ou chegar a uma concepção de subjetividade mais válida do que outras. Pelo contrário,

espera-se colocar em relevo a complexidade inerente a essa problemática que atravessa o conjunto das diferentes teorias. O trabalho está estruturado em duas partes, que se referem a duas questões complementares: como se aproximar do tema da subjetividade, que é uma questão que atravessa de forma mais ampla os campos da filosofia e das ciências humanas em geral? E como, a partir dessa aproximação, poder refletir sobre a subjetividade no campo da psicologia?

No primeiro capítulo, tem-se o objetivo de fazer aparecer, através de tematizações, discussões e questionamentos em diversos campos, a tônica de um movimento - que articula de maneiras diversas os polos em torno da subjetividade -, do qual fizeram parte tanto a filosofia quanto as ciências humanas, incluindo a psicologia. Um movimento que se direciona para a afirmação da singularidade, uma singularidade produtiva e criativa, atuante na construção do conhecimento, das relações e de si própria. Esse movimento, por outro lado, é acompanhado pela afirmação das relações que, em sentido contrário, constituem os sujeitos, de formas mais ou menos determinantes. A subjetividade pode ser pensada na articulação entre os diversos aspectos que compõem esses dois movimentos.

Se o tema da subjetividade é hoje explícito na psicologia, ele não o era - pelo menos não da mesma forma - no momento de sua constituição. Em que sentido então se pode procurar por essa temática na obra de fundadores de correntes teóricas que permanecem - apesar das transformações - ocupando um lugar importante no campo da psicologia? Pode-se encontrar esse campo justamente na complexidade dos temas tratados por eles, que rodeiam, implícita ou explicitamente, a questão da subjetividade.

No segundo capítulo, então, tem-se o objetivo de fazer aparecer um campo aberto de questões em torno da subjetividade na obra de Edmund Husserl e de Jean Piaget. Não se trata de definir a concepção de subjetividade proposta por cada um deles, nem de tentar incluir todos os temas por eles tratados. Pelo contrário, pretende-se encontrar a *abertura* de um campo, justamente por uma "exigência" do tema da subjetividade de não se deixar formular de maneira definitiva. Os dois autores foram tomados como exemplos de uma complexidade presente no campo da psicologia de forma mais ampla, e vislumbra-se a possibilidade de diálogo com Freud, Vygotsky ou Watson, no que diz respeito a aquilo que tentavam responder, e não às respostas a que chegaram. É nesse sentido que os elementos encontrados na obra dos dois autores podem ser inseridos no quadro mais amplo das questões psicológicas.

A complexidade de movimentos e articulações tratados pelos autores na segunda parte do trabalho nos permite pensar na tentativa, por parte da psicologia, de apreensão de uma pergunta - sobre a subjetividade - que atravessou todas as ciências humanas ao longo do tempo.

Cap.1 Em direção à subjetividade

1.1 O sujeito e a ciência clássica

Retomar algumas concepções em relação à subjetividade e a certos aspectos da construção da ciência moderna no campo da filosofia faz-se importante em dois sentidos complementares. Primeiramente, porque algumas questões que surgiram na filosofia sobre a alma, o sujeito, a subjetividade, afetaram diretamente e mesmo explicitamente o campo da psicologia. E em segundo lugar, porque o modelo de ciência e a concepção de conhecimento desenvolvidos nessa época foram estendidos para as ciências humanas em geral e para a psicologia em particular. Mesmo que as disciplinas da área de humanas não tenham se desenvolvido apenas em função desse modelo (construído originalmente para as ciências naturais), tiveram de toda forma que lidar e discutir com ele. Os dois sentidos aparecem imbricados, pois o tema do sujeito se tornou fundamental para a filosofia em parte em função da busca pelos fundamentos do conhecimento científico (ou pela possibilidade dele), levando de modos variados à importância de se conhecer o sujeito que conhece.

Além dessas razões, retomar o campo da filosofia permite tornar explícito um diálogo que a psicologia, e as ciências humanas em geral, mantiveram com a filosofia apesar da aparente ruptura entre filosofia e ciência; como também permite entrever um caminho tomado pela própria filosofia na mesma direção que o conjunto das ciências humanas.

Assim, o objetivo deste tópico é o de levantar alguns elementos que, além de atingirem o tema da subjetividade, permitam compreender certas questões que permearam posteriormente o campo das ciências humanas, e também

especificamente o da psicologia, em termos de concepções, métodos de pesquisa, barreiras a aceitar ou a transpor.

É com Descartes (1596-1650) que, normalmente, se considera o início de uma "filosofia do sujeito", tendo como base a noção de *cogito*. No entanto, essa referência deve-se mais às suas conclusões do que à sua preocupação original, que não dizia respeito ao sujeito propriamente dito, mas sim à necessidade de estabelecer um fundamento para a ciência moderna que começava a se delinear. Sua questão era saber como era possível o conhecimento. Como seria possível saber se o que acreditamos ser o mundo não seria apenas uma ilusão. É então que ele se propõe a abandonar todas as crenças, com o objetivo de encontrar algo de certo, que não pudesse ser abandonado.

Assim, é essa necessidade de fundamento que conduz à dúvida radical, de todas as crenças, desde as que vinham dos sentidos (e assim o próprio corpo), até as operações matemáticas, com a hipótese de que pudesse haver um "gênio maligno" nos fazendo acreditar erroneamente no que pensamos, imaginamos ou sonhamos⁴ (Descartes, 1641/1979). Mas algo resiste ao argumento do gênio maligno, pois se ele engana, engana alguma coisa, ou seja, se sou enganado, sou

⁴ Em um primeiro momento, Descartes tem a certeza da veracidade da matemática: "Eis porque, talvez, daí nós não concluíamos mal se dissermos que a Física, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Pois, quer eu esteja acordado ou dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza" (Descartes, 1979/1641, p.87). No entanto, o passo seguinte a esse momento foi a radicalização da dúvida, ao supor que a clareza dessas ideias viesse de um Deus enganador, para, por fim, supor que não houvesse, então, um verdadeiro Deus, "soberana fonte de verdade" (Idem, p.88), mas um gênio maligno, "não menos ardiloso e enganador do que poderoso" (Idem).

certamente alguma coisa. Além disso, o fato de existir está ligado ao fato de pensar que existe, ao próprio fato de poder colocar tudo em dúvida ou de crer, independente da veracidade das crenças (crença inclusive na percepção, independente da veracidade das percepções): "não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa" (Descartes, 1641/1979, p.92). É então o *cogito*, o "eu penso", sua primeira certeza, que funda a possibilidade de ciência, e fornece a garantia subjetiva de toda ideia clara e distinta⁵ (Granger, 1979).

Mas ainda que o *cogito* tenha um valor de princípio no edifício do conhecimento finito (Benoist, 1995), ele é também finito, e não tem, por sua vez, fundamento em si mesmo. A evidência das ideias claras e distintas à imagem do mundo leva à ideia de perfeição, que deve provir "não de mim, mas de um ser bastante poderoso e real para dar conta da riqueza mesma de sua idéia" (Granger, 1979, p.8). A ideia de Deus, uma substância infinita, eterna, onisciente e onipotente, que criou todas as coisas que são, não pode ter sua origem no próprio *cogito*⁶.

Provada a existência do espírito e de Deus, Descartes chegou à existência das coisas materiais e, finalmente, à distinção entre a alma e o corpo, que são substâncias distintas pelo fato de poderem existir uma sem a outra. O espírito é a substância "em que reside imediatamente o pensamento" (Descartes, 1979/1641, p.170), ainda que o

⁵ Para Descartes, as matemáticas, as ideias que se referem aos números e às figuras, são as verdades mais seguras.

⁶ Nas palavras de Descartes: "é preciso concluir (...) que Deus existe; pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita" (Descartes, 1641/1979, p.108).

pensamento ultrapasse a esfera do entendimento⁷. Já o corpo, enquanto matéria, não se distingue da natureza, apesar de formar com a alma uma união incompreensível, mas fundamental (Descartes, 1979/1641).

Em relação à ciência, Descartes (1986/1637) propôs um método rigoroso, que se destinava a encontrar na natureza seus elementos mais simples que correspondessem às verdades matemáticas, das quais não se pode duvidar⁸. Um método analítico, em que se deveria "dividir cada uma das dificuldades (...) em tantas parcelas quanto fosse possível e requerido para melhor as resolver" (Descartes, 1986/1637, p.65), como também começar "pelos objetos mais simples e mais fáceis" (Idem, p.65), a fim de só incluir no juízo o que se apresenta clara e distintamente ao espírito.

Essa concepção de racionalidade pensada por Descartes é posta em dúvida por Hume (1711-1776), que se pergunta, então, pela "razão da razão", como o efeito de alguma coisa e não como "o simples aparecer da verdadeira natureza da realidade" (Miguens, 2009a, p.27). Para isso, procura compreender os "poderes e faculdades da natureza humana" (Hume, 1980/1748, p.138), separando e classificando as "operações do intelecto", corrigindo a "desordem aparente que as envolve quando as tomamos como objeto de reflexão e pesquisa" (idem).

Para Hume, qualquer pensamento, por mais complexo que seja, pode ser decomposto em ideias simples, e todas as

⁷ "Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos". Mas Descartes faz uma ressalva: "(...) acrescentei *imediatamente*, para excluir as coisas que seguem e dependem de nossos pensamentos: por exemplo, o movimento voluntário tem, verdadeiramente, a vontade como princípio, mas ele próprio, no entanto, não é um pensamento" (Descartes, 1641/1979, p.169, grifo no original).

⁸ As propriedades da natureza podem ser expressas em propriedades matemáticas (Descartes, 1979/1641).

ideias, por sua vez, têm sua origem nas sensações⁹. Na base do conhecimento estão, então, as percepções da *mente*, que podem ser de duas classes distintas: as "menos fortes ou vivazes são comumente denominadas *pensamentos* ou *idéias*" (Hume, 1980/1748, p.140). As da outra espécie são as *impressões*, que são "todas as nossas percepções mais vivazes, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos" (Idem, grifo no original). Mas as ideias, ou pensamentos, são subordinadas às impressões¹⁰ - ou são mesmo cópia delas -, que por sua vez estão diretamente ligadas às experiências empíricas, momentâneas e contingentes.

O que garantiria, então, o conhecimento? Para Hume, "o grande guia da vida humana" é o hábito, o "princípio único que faz com que nossa experiência nos seja útil e nos leve a esperar, no futuro, uma sequência de acontecimentos semelhante à que se verificara no passado" (Hume, 1980/1748, p.152). A causalidade se torna, pela sucessão de experiências, *subjetivamente necessária*¹¹, mas é empiricamente contingente, sendo que nenhum princípio racional *a priori* pode garanti-la. Além disso, o hábito e o juízo - assim como a impressão, a imaginação ou a razão -, são princípios da natureza, tanto quanto respirar ou sentir

⁹ "(...) se sucede que, por um defeito do órgão, um homem não é suscetível de determinada espécie de sensação, verificamos sempre que ele é igualmente incapaz de formar idéias correspondentes" (Hume, 1980/1748, p.141).

¹⁰ "Todas as idéias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras; a mente não as retém senão por um tenuíssimo fio". Por outro lado, todas as impressões "sejam elas exteriores ou interiores, são fortes e vívidas (...) e não é fácil enganar-se a seu respeito". Então deve-se sempre perguntar: "De que impressão deriva essa suposta idéia?" (Hume, 1980/1748, p.142, grifo no original).

¹¹ Tanto porque a impressão é uma propriedade mental, psicológica, quanto porque as associações vêm do hábito, que faz parte da natureza humana.

(Benoist, 2003), o que permite o estudo do espírito segundo os mesmos procedimentos que o estudo da natureza, observando a regularidade. Apesar de não haver uma razão ou lógica *a priori*, que corresponderia à lógica da natureza, a matemática permanece tendo um papel de destaque no conhecimento¹², por se tratar das relações entre as próprias ideias, distanciando-se, assim, da necessidade da experiência efetiva.

Ao contrário de Descartes e Hume, que se perguntaram sobre a possibilidade de conhecimento, Kant (1724-1804) parte já do princípio de que há conhecimento - e a física newtoniana era a prova disso -, se perguntando, então, "como" ele era possível e qual era sua relação com o mundo em si¹³. A "Crítica da razão pura" pretende, entre outras coisas, responder aos argumentos céticos de Hume. E essa resposta se dá através de uma espécie de síntese entre o racionalismo (o caráter necessário do conhecimento) e o empirismo (o caráter necessário da experiência empírica), com o conceito de juízo sintético *a priori*. A ciência não seria possível nem apenas com juízos analíticos (que independem da experiência e que, portanto, não poderiam trazer nenhum conhecimento novo), nem apenas com juízos sintéticos *a posteriori* (que dependem apenas da observação empírica e que são sempre, portanto, contingentes). A

¹² A razão pela qual a matemática seria a base do conhecimento científico é, em um dos sentidos, oposta à dada por Descartes: "A grande vantagem das ciências matemáticas sobre as morais consiste em que as idéias das primeiras, por serem de ordem sensível, são sempre claras e determinadas (...). Nunca se confunde uma oval com um círculo ou uma hipérbole com uma elipse. O isósceles e o escaleno são separados por diferenças mais precisas do que o vício e a virtude, o justo e o injusto" (Hume, 1980/1748, p.158). No entanto, mantém-se a ideia da simplicidade e clareza das proposições matemáticas, e a relativa independência com relação à experiência empírica. Além disso, a sensibilidade de que fala Hume aqui diz respeito à percepção interna.

¹³ As suas pergunta eram: "Como é possível a matemática pura? Como é possível a ciência pura da natureza?" (Kant, 1980a/1781, p.31).

questão, então, é saber como podem existir juízos que sejam ao mesmo tempo universais e necessários e também dependentes da forma como o mundo "é", da experiência, enfim.

A resposta para isso está na ideia de transcendental. Kant diz: "Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos" (Kant, 1980a/1781, p.33, grifo no original). É, então, por causa do nosso modo próprio de conhecer que o conhecimento pode ao mesmo tempo ter sua origem no sujeito e seu começo na experiência. Assim, o mundo não é conhecido em si (númeno), apenas o fenômeno, que são já os objetos como apreendidos pelas formas puras de sensibilidade ou intuição (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento (responsáveis pela síntese do real nos juízos)¹⁴. O conhecimento coincide com a realidade (o fenômeno) não porque algo interno seja correspondente a algo externo, mas porque justamente a "estrutura" a partir da qual se percebe o mundo é a única possível para nós. A causalidade é, como em Hume, subjetiva, mas de uma subjetividade transcendental e não psicológica.

Tanto Descartes quanto Hume e Kant chegaram ao sujeito partindo da intenção de se atingir o mundo, mas foi apenas com Kant, e uma noção puramente formal do "eu" (contra o substancialismo de Descartes¹⁵ e o psicologismo de Hume),

¹⁴ "(...) há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, *sensibilidade e entendimento*: pela primeira nos-são *dados* objetos, mas pelo segundo são *pensados*" (Kant, 1980a/1781, pp.34-35, grifo no original). No entanto, Kant considera que as formas da sensibilidade precedem as categorias do entendimento, o que suscitou diversos questionamentos em relação à separação entre sujeito e objeto. Segundo Kant, "as condições unicamente sob as quais são dados objetos ao conhecimento humano precedem aquelas sob as quais os mesmos são pensados" (Kant, 1980a, p.35).

¹⁵ Kant substitui a dicotomia metafísica de Descartes por uma dicotomia entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico.

que o sujeito foi de fato definido em oposição ao objeto. A subjetividade, não tendo mais nenhum "conteúdo"¹⁶, é conduzida, em certo sentido, à lógica, fazendo da filosofia do sujeito um meio para a filosofia do objeto (Benoist, 1995).

A ciência moderna, para a qual se procurava um fundamento, foi sendo construída de forma unificada por essa junção entre a razão - entendida no limite como lógica e matemática - e a observação e a experimentação. O conhecimento universal da natureza só poderia ser atingido por uma razão também universal, pura; e nesse sentido a subjetividade (empírica e não transcendental) se tornava um obstáculo, devendo, portanto, ser posta de lado no processo científico. Não se trata, no entanto, da negação da subjetividade em si, mas de um método sem interferências que permitisse atingir o conhecimento objetivo do mundo *empírico*. O sujeito é tomado enquanto "condição", e a condição, na filosofia moderna, está ligada à consciência.

1.2 A finitude ou opacidade da consciência

A subjetividade, nas perspectivas acima apontadas, estava estreitamente ligada à consciência. Ou a consciência era considerada auto-transparente e inserida em um plano distinto da ordem natural da vida e da experiência, ou, ao contrário, era considerada justamente natural e dependente

¹⁶ A natureza da identidade do "eu" é devida, em Descartes, a uma substância imaterial; em Hume a uma continuidade psicológica; e em Kant a um sujeito transcendental. Em Descartes os conteúdos são o pensar, o sentir, o querer; em Hume são as impressões. Note-se, no entanto, que a evidência de tal identidade não foi colocada em dúvida.

da experiência (empírica), mas trazia a *ideia* como mediação entre o sujeito e o mundo. O marxismo, a partir da análise das relações de produção, além de inserir de maneira decisiva a questão histórica e social dentro das humanidades, inverte o papel atribuído à consciência, em dois sentidos complementares. Primeiramente por questionar o fundamento da própria consciência - como também sua transparência -, considerando-a, em certa medida, um reflexo da organização social, e principalmente dos fatores econômicos¹⁷. Assim, a produção

de idéias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material (Marx e Engels, 2007/1846, p.93).

O segundo sentido, que deriva do primeiro, diz da consciência como sendo um dos aspectos do ser humano, mas não equivalente a ele. Não se pode, então, partir da consciência para conhecer o sujeito, mas, ao contrário, "parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência" (Marx e Engels, 2007/1846, p.92). Para Marx (1818-1883), a filosofia partia sempre de uma dicotomia fundamental entre o racional e o sensível, entre os objetos do pensamento e

¹⁷ No entanto, não se pode interpretar como uma determinação linear. Engels, querendo esclarecer equívocos já existentes, escreve: "Se alguém o tergiversa dizendo que o fator econômico é o único determinante, converte aquela tese [tese materialista da história] numa tese vazia, abstrata, absurda. (...) O fato de que os discípulos destaquem mais que o devido o aspecto econômico é coisa que, em parte, temos a culpa Marx e eu mesmo. Frente aos adversários, tínhamos que sublinhar este princípio cardinal que era negado, e nem sempre dispúnhamos de tempo, espaço e ocasião para dar a devida importância aos demais fatores que intervêm no jogo das ações e reações (Engels, citado por Oliveira & Quintaneiro, 1996, pp.76-77). Cf. Quintaneiro, T.; Barbosa, M.L.; Oliveira, M.G. (1996). *Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber*. (pp.63-103). Belo Horizonte: Editora UFMG.

os objetos sensíveis, o que dificultava a apreensão do sensível como atividade prática, "humano-sensível" (Marx, 2007/1845, p.538)¹⁸.

É, então, essa atividade prática que move a história, fazendo com que ela deixe de ser vista como "uma coleção de fatos mortos" (Marx e Engels, 2007/1846, p.94); e fazendo com que o mundo não deva ser apenas interpretado de diversos modos - como, segundo Marx, os filósofos faziam-, mas, principalmente, transformado (Marx, 2007/1845)¹⁹.

Por ângulos diferentes, outras teorias estiveram juntas no sentido de retirar o privilégio da consciência para a constituição do ser humano, colocando seu fundamento para fora dela. A teoria da evolução das espécies, ao inserir o ser humano em uma ordem natural, por exemplo, e conceber apenas uma diferença de grau em relação aos animais, e não de natureza. Posteriormente, também, a psicanálise, concebendo uma consciência em parte determinada por uma esfera desconhecida a ela, o

¹⁸ Marx critica a concepção de uma sensibilidade passiva em oposição a uma atividade racional: "O principal defeito de todo o materialismo existente até agora - o de Feuerbach incluído - é que o objeto, a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível, como prática*, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado ativo, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo - mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal" (Marx, 2007/1845, p.537, grifo no original).

¹⁹ A análise de Marx em relação às transformações das estruturas sociais é a de que elas se dão em função dos conflitos e lutas entre as classes sociais, e seguem uma determinada evolução. No entanto, Marx se defende de uma interpretação universalizante e determinista de suas conclusões: "o autor (...) [que assim me interpreta] se sente obrigado a metamorfosear meu esboço histórico da gênese do capitalismo na Europa Ocidental em uma teoria histórico-filosófica da marcha geral fatalmente imposta a todos os povos, sejam quais forem as circunstâncias históricas em que se encontrem, para chegar, finalmente, a esta formação econômica que assegure, juntamente com o maior impulso das forças produtivas do trabalho social, o mais completo desenvolvimento do homem. Mas ele que me perdoe (...). Nunca se encontra a chave de um fenômeno a partir de uma "teoria histórico-filosófica geral, cuja suprema virtude consiste em ser supra-histórica" (Marx, 1982/1877, pp.167-168).

inconsciente. Enfim, é o pensamento que deixa de ser autônomo, sendo, em certo sentido, derivado de outras esferas.

1.3 A visão do positivismo e do funcionalismo

O projeto científico consolidado na modernidade, com a defesa de um método científico-natural baseado na junção da racionalidade e da experimentação, aliado ao ideal de progresso através do domínio da natureza, prepararam o campo para o advento do positivismo. Apesar do espírito positivista²⁰, com todas suas implicações, não poder se resumir às concepções de Auguste Comte (1798-1857), nem no sentido de ter sido ele a criar sozinho nem no alcance que elas obtiveram, deve-se a ele e expressão filosofia positiva, a criação de uma nova disciplina - a sociologia - e a reivindicação de se estudar as relações sociais como fatos naturais²¹.

Uma das ideias norteadoras do método positivo formulado por Comte (1798/1842; 2006/1848) é o seu afastamento total em relação à metafísica, e a consideração de que o verdadeiro espírito filosófico se resumiria à dupla faculdade de generalização e sistematização, permitindo, assim, destacar as verdades mais importantes levantadas por

²⁰ Nesse sentido, podem-se pensar tanto nos sistemas universais de classificação - com categorias universais e atemporais do conhecimento -, na importância dada aos arquivos como "prova" empírica dos fatos, como também em todas as teorias que concebiam um progresso linear, dentre as quais o chamado "darwinismo social" de Herbert Spencer.

²¹ No século XIX surgem perspectivas que, ao contrário dos objetivos primeiros da ciência clássica, buscavam o conhecimento dos fenômenos sociais. Duas das principais tradições de pensamento nas ciências humanas e sociais, o marxismo e o positivismo, apesar de radicalmente diferentes, podem ser aproximadas nesse aspecto específico. Se em um primeiro momento procurou-se conhecer o sujeito do conhecimento para saber do mundo, tratava-se, nesse momento, de buscar elementos no mundo que constituíssem os sujeitos.

cada ciência para depois classificá-las e hierarquizá-las. Nesse sentido, o positivismo de Comte não pode ser considerado um cientificismo, pois, apesar da filosofia para ele deixar de ter o papel de busca por um fundamento, ela permanece, contudo, tendo um papel específico que a distingue das ciências já constituídas. O que se deve abandonar, então, é a intenção de se procurar pelas causas últimas - ou a origem - dos fenômenos, dada a impossibilidade de algum dia ser possível atingi-las²². A metafísica não traria nenhum conhecimento propriamente dito, e o objetivo das ciências deveria ser o de procurar apenas por leis que refletissem a regularidade dos acontecimentos e permitissem a previsão e o controle.

Comte, no entanto, não acreditava em uma ciência unificada. Pelo contrário, afirmava que para cada tipo de fenômeno haveria um método específico mais apropriado. Assim, as ciências naturais e as ciências sociais dependeriam mais de sua história do que de leis abstratas; devendo-se, então, privilegiar o método histórico para se estudar os processos sociais. Mas o que importa aqui é a concepção de história envolvida. Ainda que ela ocupasse um importante papel na filosofia positiva, ela era tratada em termos de um desenvolvimento linear, progressivo e necessário²³. Dentro desse quadro, quais seriam o objetivo

²² Nas palavras de Comte: "(...) dizemos que os fenômenos gerais do universo são explicados, tanto quanto o podem ser, pela lei da gravitação newtoniana (...); a tendência constante de todas as moléculas umas em relação às outras na razão direta de suas massas e na razão inversa do quadrado das distâncias. (...). Quanto a determinar o que são nelas próprias essa atração e essa gravidade, quais são suas causas são questões que consideramos insolúveis, não pertencendo mais ao domínio da filosofia positiva, e que abandonamos com razão à imaginação dos teólogos ou à sutileza dos metafísicos" (Comte, 1978/1842, p.7).

²³ "Só o espírito positivo, em virtude de sua natureza eminentemente relativa, pode representar de modo conveniente todas as grandes épocas históricas como tantas fases determinadas de uma única evolução fundamental, onde cada uma resulta da precedente e prepara a seguinte

da filosofia positiva e o principal caráter da "verdadeira ciência"? Tornar a humanidade melhor, tendo como meio para isso a previsão²⁴. O espírito positivo "consiste sobretudo em *ver para prever*" (Comte, 1978/1842, p.50, grifo no original). E prever para controlar - dessa vez a humanidade, e não apenas a natureza. Com esse objetivo e esse método, dissipa-se espontaneamente, segundo Comte,

a fatal oposição que, desde o fim da Idade Média, existe cada vez mais entre as necessidades intelectuais e as necessidades morais. Doravante, ao contrário, todas as especulações reais, convenientemente sistematizadas, concorrerão sem cessar para constituir, tanto quanto possível, a universal preponderância da moral, pois o ponto de vista social há de tornar-se nelas necessariamente o laço científico e o regulador lógico de todos os outros aspectos positivos (Comte, 2006/1848, p.71).

Sendo assim, a "educação universal"²⁵ seria a responsável pela moralização da humanidade, através do desenvolvimento dos princípios de ordem e de harmonia²⁶. O controle é possível porque os fenômenos humanos, individuais ou coletivos, são "os mais modificáveis de todos, [e] é em relação a eles que nossa intervenção racional comporta

segundo leis invariáveis que fixam sua participação especial na progressão comum" (Comte, 1978/1842, p.63).

²⁴ Em seu primeiro texto, Comte (sem data, p.26) aponta como destino da humanidade "o de construir para si, com todos os materiais que acumulou, o edifício mais apropriado a suas necessidades e a seu prazer". Ver: Comte, A. (sem data/1822). *Reorganizar a Sociedade*. (A.G. da Silva, Trad.). São Paulo: Escala. (Original de 1922).

²⁵ O aperfeiçoamento da humanidade deve fazer predominar os "atributos que distinguem a mais nobre humanidade da simples animalidade", que são a inteligência e a sociabilidade. Essa "ideal preponderância de nossa humanidade sobre nossa animalidade cumpre naturalmente as condições essenciais dum verdadeiro tipo filosófico caracterizando um limite determinado, de que nossos esforços devem sempre nos aproximar constantemente, sem poder entretanto jamais atingir" (Comte, 1978/1842, p.71, grifo no original).

²⁶ E também do altruísmo. Aliás, esse termo foi criado por ele, na década de 1830. Cf: Machado, J.P. (1995). *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte.

naturalmente a mais vasta eficácia" (Comte, 2006/1848, p.62). Nesse sentido, não há uma tentativa de eliminação da subjetividade para se atingir uma verdade isenta de interferências, como no modelo clássico de ciência. Mas pelo contrário, a subjetividade se torna um alvo, alvo inclusive de controle. Não se trata, também, de conhecer a mente para poder se assegurar de um conhecimento objetivo; mas de atingi-la, em função de um determinado objetivo moral²⁷. Para além de uma concepção determinista da subjetividade ou da ciência, o positivismo, nesse sentido, estaria ligado também a uma pretensão de controle em função de determinados valores²⁸.

²⁷ Para Comte (sem data/1822, p.31), "não há mais do que duas finalidades possíveis para uma sociedade, por mais numerosa que seja, como para um indivíduo isolado. São elas a ação violenta sobre o resto da espécie humana ou a conquista, e a ação sobre a natureza para modificar em benefício do homem ou a produção". Para que haja a reorganização da sociedade é preciso antes de tudo proclamar a segunda delas.

É nesse sentido que podemos também pensar na crítica de Canguilhem (1966) à psicologia (como técnica de controle e adaptação), e na resposta de Pagès a essa crítica. Pagès (1966) sustentou que a ligação entre os métodos em psicologia e uma concepção do homem como ferramenta podia ser "estatisticamente predominante e historicamente presente, sem que seja em si necessária nem talvez definitiva" (pp.96-97). A própria predominância desse tipo de psicologia poderia se tornar tema de um estudo psicossocial, e seriam os objetivos, mais do que os métodos, que levariam a essa situação (Idem).

Ver: Comte, A. (sem data/1822). *Reorganizar a Sociedade*. (A.G. da Silva, Trad.). São Paulo: Escala. (Original de 1922).

²⁸ Também a partir disso podemos pensar na proposta de Comte (1978/1852) de fundar uma religião. A religião positiva consiste "em regular cada natureza individual e em congregar todas as individualidades; o que constitui apenas dois casos distintos de um problema único. Porquanto todo homem difere sucessivamente de si mesmo tanto quanto difere simultaneamente dos outros; de maneira que a fixidez e a comunidade seguem leis idênticas" (p.139, grifo no original). Cf: Comte, A. (1978). *Catecismo positivista*. Em: A. Comte. *Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. (pp.171-318). (J. A. Giannotti, Trad.). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1852).

Outro modelo, funcionalista, com bases na biologia, enfatizava o caráter de organização e de coordenação entre as partes e o todo dos fenômenos. Cournot (1801-1877), por exemplo, afirmava que o dualismo cartesiano era insuficiente para se compreender o ser vivo, pois ele não seria equivalente nem à coisa material nem ao espírito (Cournot, sem data/1851). O princípio de totalidade marcaria a organização dos seres vivos; e, dessa forma, os fenômenos da natureza viva se diferenciariam dos fenômenos do mundo inorgânico porque "a causa do modo de existência de cada parte de um corpo vivo é contida no todo, enquanto que, para as massas mortas ou inertes, cada parte a contém nela mesma" (Cournot, sem data/1851, p.131, tradução nossa²⁹). Além disso, a essência da organização é uma "tendência à unidade pela coordenação das partes" (Idem, p.132³⁰), o que leva aos conceitos de sistema e adaptação. A adaptação, por sua vez, pode ser concebida de formas distintas. Por um lado, junto a uma auto-organização em um mundo em transformação³¹; por outro, e dessa forma aliada a uma filosofia positiva, como um tipo de adequação a um sistema predeterminado.

²⁹ "la cause du mode d'existence de chaque partie d'un corps vivant est contenue dans le tout, tandis que, pour les masses mortes ou inertes, chaque partie la porte en elle-même".

³⁰ "(...) une tendance à l'unité par la coordination des parties".

³¹ Principalmente quando se refere ao ser humano: "Em estreita ligação com a biologia, as ciências humanas respondem à capacidade que a própria natureza concedeu ao homem de, pela própria ação de um princípio interno de organização e de movimento, de que o homem tem o sentimento ou a percepção confusa (...), alterar o plano estabelecido pela natureza, introduzindo nela uma ordem e um sentido novos, susceptíveis de contrariar o seu curso normal" (Cournot, sem data/1851, p.76).

1.4 Dilemas no surgimento da psicologia

O surgimento da psicologia se deu, como nas outras ciências humanas, através de sua separação em relação à filosofia e da reivindicação de seu estatuto científico. No entanto, diversos foram os dilemas e dualismos que fizeram parte de sua constituição enquanto disciplina, dilemas muitas vezes já anteriormente colocados pela filosofia.

Ribot (2000/1877) criticou o "espiritualismo" francês em psicologia (representado por Victor Cousin e Maine de Biran, entre outros), que, baseando-se na filosofia de Descartes, considerava a psicologia como fundamento, revelando todas as coisas por sua própria reflexão. Mas a ideia da psicologia como fundamento não viria apenas de uma filosofia racionalista, idealista ou "espiritualista". Hume, que pretendeu estender o método experimental a uma ciência da natureza humana, também considerava a psicologia como a ciência mais fundamental, pois se as leis naturais são produto da associação e do hábito, ou seja, se são produtos subjetivos e psicológicos, a psicologia deveria ser a primeira e a base de todas as ciências. A diferença entre as duas concepções se refere à maneira de se obter o conhecimento psicológico (além, é claro, da concepção de natureza humana); de um lado o conhecimento em primeira pessoa, de outro em terceira pessoa; grosso modo, de um lado a introspecção, de outro a experimentação³².

Em contraposição, Kant (1980b/1783) já havia negado à psicologia a possibilidade de se tornar uma ciência de

³² Rosas (1979) considera que a introspecção foi consolidada como método em psicologia por Maine de Biran. No entanto, aponta para a grande diferença entre essa forma de introspecção, do livre exercício da reflexão, como fala Ribot (2000/1877), para a introspecção como proposta científica, como a de Wundt, em que uma "auto-observação" controlada poderia ser aceita enquanto método de pesquisa de uma psicologia científica. Nesse sentido, houve a tentativa de tornar a introspecção um método experimental.

fato, pois, por um lado, a observação de seu objeto levaria à sua própria transformação e, por outro, o sujeito enquanto "transcendental" não poderia nunca ser observado, já que, sendo ele próprio as condições de qualquer conhecimento, não se poderia "sair dele" para conhecê-lo³³. Comte (2006/1848), mais tarde, ao classificar as diferentes disciplinas científicas, negou também à psicologia o status de ciência independente. Para ele, não haveria uma psicologia (e também não uma filosofia) que pudesse estudar o ser humano para além de seus aspectos biológicos e sociológicos³⁴.

Assim, entre filosofia e ciência³⁵, entre ciência fundamental e ciência nenhuma, entre espírito e natureza, entre ciências biológicas e sociais, a psicologia surge tentando de alguma maneira unir, ou ao menos relacionar, os campos a princípio separados. Com temas espalhados por todos esses campos, seus objetos refletem em parte a tentativa de dar conta de uma visão "total" do fenômeno psicológico, no meio a todas essas ambiguidades (Prévost, 1994).

Algumas questões envolvidas nas formulações teóricas de William James (1842-1910) e Wilhelm Wundt (1832-1920), considerados fundadores da psicologia científica, podem já deixar aparecer a complexidade - de articulações e dilemas - inerente ao campo psicológico.

³³ Para Kant (1980b/1783), o idealismo formal, por ele denominado transcendental, "deixa realmente de lado o material ou cartesiano" (p.66), não reconhecendo nem uma psicologia do *sentido interno*, nem uma psicologia empírica.

³⁴ Por isso Gréco (1967, p.937) diz da dificuldade do psicólogo, que nunca está certo de fazer ciência, e, quando o faz, "nunca está certo de que seja psicologia".

³⁵ Segundo Maine de Biran (1766-1824), a psicologia possibilitaria a articulação entre filosofia e ciência (Prévost, 1994).

William James (1997/1890), por exemplo, ao definir a "mente" como objeto da psicologia, tentava ir além do racionalismo e do empirismo em psicologia, afirmando que nenhuma das duas perspectivas conseguia atingir a vida mental. No primeiro caso, os fenômenos mentais seriam agrupados por uma alma anterior a qualquer um deles; no segundo, as impressões e ideias se dariam no vazio, e só se explicariam em função do mundo exterior, sem que se pudesse falar da presença de um agente que os unificasse (James considerava que o associacionismo tentava explicar uma casa pelas pedras e tijolos). Em ambos os casos, é a própria concepção de experiência que deve ser repensada. Ela não pode ser apenas ocasião da atualização de um sujeito *a priori*, nem da cópia "um tanto mutilada e alterada" dos fenômenos exteriores (James, 1997/1890, p.4). A experiência deve ser pensada como um momento (ou melhor, momentos contínuos) de constituição e não de transposição de barreiras. Assim é que James pretendia se voltar apenas para a experiência, nada além dela, desde que fosse *toda* ela.

Para James, a especificidade da vida mental (o objeto capaz de ir além dessas dicotomias), aquilo que a distingue de qualquer outra vida, é a existência de fins futuros e a escolha de meios para se atingi-los (o que, em outras abordagens foi muitas vezes denominado intencionalidade). Isso significa que a marca da mentalidade (uma consciência que tende para ação) é a presença de um *sentido*, que só pode ser apreendido quando se toma a vida mental como um todo, tanto em relação a seus fenômenos - sentimentos, raciocínios, decisões, memória, etc - quanto em relação a suas condições de existência. Sendo assim, um determinado tipo de estudo da fisiologia e das funções cerebrais deve ser pressuposto ou incluído na psicologia, sem com isso ser suficiente. A "mera existência de uma coisa fora do cérebro

não é uma causa suficiente para conhecê-la: é preciso que ela atinja o cérebro de uma determinada maneira". Mas uma vez o cérebro tendo sido atingido dessa forma, "o conhecimento é constituído por uma nova construção que ocorre completamente na mente" (James, 1997/1890, p.219, tradução nossa³⁶).³⁷

Wundt, por outro lado, se dedicou a dois tipos diferentes de estudo em psicologia. De um lado, buscava compreender a experiência imediata, e concebeu no conceito de unidade psicofísica a possibilidade de integração entre a mente e o corpo. Mas voltou-se, também, para os objetos psíquicos que "pressupõem a existência de uma comunidade de muitos indivíduos que compartilham uma certa mentalidade", como a linguagem, os mitos ou os costumes, nomeando essa área de investigação de psicologia dos povos, "que complementa a psicologia individual ou experimental na busca de uma compreensão geral dos princípios fundamentais da vida psíquica" (Araújo, 2008, p.97). Se, por um lado, via a possibilidade de romper com a dicotomia entre a mente e o corpo, por outro, não viu com a mesma clareza as possibilidades de relação efetiva entre os processos individuais e sociais.

E, de modo geral, as teorias em psicologia lidavam todas com esses e outros dualismos, umas apontando às outras as formas efetivadas de redução do objeto psíquico.

³⁶ "(...) mere existence of a thing outside the brain is not a sufficient cause for our knowing it: it must strike the brain in some way". "(...) the knowledge is constituted by a new construction that occurs altogether in the mind".

³⁷ Benoist (2006) aponta para as semelhanças entre as questões colocadas por James e Husserl, e entre as primeiras configurações de suas reflexões, tendo ido depois James na direção do pragmatismo e Husserl na de uma filosofia transcendental. Cf: Benoist, J. (2006). *Phénoménologie ou pragmatisme? Deux psychologies descriptives. Archives de philosophie*, 69, pp. 415-441.

Como mais um exemplo, Janet (1859-1947) afirmava a insuficiência de uma teoria psicológica que não se ocupasse da ação, mas apenas da consciência. No entanto, a concepção de comportamento, para ele, seria restrita e não atingiria também o âmbito psicológico. Assim é que tenta não se ater a nenhum dos polos propondo a noção de conduta:

nessa descrição das condutas, é preciso se preocupar das condutas superiores, das crenças, das reflexões, dos raciocínios, das experiências. Esses fatos foram expressos originalmente em termos de pensamento e para conservar a mesma linguagem em toda a ciência psicológica é preciso exprimi-los em termos de ações (Janet, 2008/1926, p.12, tradução nossa)³⁸.

E para além das contraposições entre as teorias dentro da psicologia, outras discussões traziam concepções sobre a própria natureza da psicologia. É o que será apontado a seguir.

1.5 Uma questão específica: o "psicologismo"

A discussão em torno do psicologismo pode ser ilustrada a partir do surgimento de duas correntes filosóficas que, de maneiras distintas, estiveram de acordo sobre essa questão. De um lado, a filosofia analítica e a análise lógica da linguagem, com Frege (1848-1925), e de outro a fenomenologia e a análise das estruturas da consciência, com Husserl (1859-1938). Ambas estavam voltadas para a reflexão sobre as ciências e sua validação.

³⁸ "(...) dans cette description des conduites, il faut se préoccuper des conduites supérieures, des croyances, des réflexions, des raisonnements, des expériences. Ces faits ont été exprimés d'ordinaire en terme de pensées et pour conserver dans toute la science psychologique le même langage il faut les exprimer en termes d'actions".

O psicologismo é a suposição de que a teoria do conhecimento pode ser fundamentada em uma ciência do psiquismo - uma psicologia. A crítica ao psicologismo, então, é a afirmação de que se tomam as condições da experiência pela própria experiência, confunde-se o lógico com o psicológico, consideram-se equivalentes a representação³⁹ - ou fluxo da consciência empírica - e o pensamento; transformando, assim, o conhecimento em algo puramente subjetivo. Nesse sentido, ir contra o psicologismo, e foi isso que tanto Frege quanto Husserl fizeram, é uma maneira de "reclamar os direitos" do mundo face ao pensamento, não deixar que o "referente se perca" e tudo se torne representação subjetiva⁴⁰ (Miguens, 2008, p.28). Frege e Husserl buscaram tornar compreensível a significação, ou o sentido, que, não sendo nem a representação individual nem o próprio objeto (ou a referência), formam uma "terceira" esfera, sendo, ao mesmo tempo, individual e coletiva (ou universal)⁴¹. Frege faz essa busca através da análise lógica do pensamento, e Husserl através do entendimento das essências.

Pode-se pensar, também, a partir desse debate, em movimentos de afirmação de seu próprio campo, tanto da

³⁹ Representação, para Frege (1995, p.27) é "uma imagem interna formada a partir de lembranças de impressões sensíveis (...) e atividades praticadas, tanto internas quanto externas". Cf: Frege, G. (1995). Sobre El sentido e referencia. Em: L.M.V. Villanueva (Ed.). *La búsqueda del significado: lecturas de filosofía del lenguaje*. (pp. 24-45). Madrid: Tecnos. (Original de 1982).

⁴⁰ Ir contra o subjetivismo apontado é, em certo sentido, reivindicar a subjetividade, e não rejeitar. Não uma subjetividade entendida como algo particular de cada sujeito empírico (tomado como organismo), mas subjetividade enquanto possibilidade de abertura para o mundo, para os significados, para os sentidos.

⁴¹ O sentido de um signo se diferencia da representação essencialmente por ser "propriedade comum a muitos" (Frege, 1995, p.27). Frege diz ainda que essa separação é válida, "pois certamente não se poderá negar que a Humanidade tem um tesouro comum de pensamentos, que transmite de uma geração à outra" (idem).

psicologia quanto da filosofia. A psicologia, por um lado, procurando se tornar independente enquanto disciplina científica, afirmando não ser possível atingir o conhecimento sobre o objeto psíquico através de reflexões filosóficas. A filosofia, por outro, afirmando a impossibilidade de se compreender a natureza do pensamento e da subjetividade através apenas do estudo empírico de suas funções - da cognição, por exemplo.

Por fim, não é questionada, nessa discussão, uma concepção de psicologia como ciência dos fatos, de uma natureza separada da esfera dos sentidos e significados; mantendo-se, assim, a separação entre sujeito "transcendental" e sujeito psicológico, sem uma preocupação efetiva pelas possibilidades de articulação entre os dois.

1.6 A proposta das "ciências do espírito"

A discussão em torno do psicologismo trazia, então, em parte, uma concepção de psicologia como ciência natural. E Dilthey (1833-1911) questionou a validade de se conceber tanto a psicologia quanto qualquer outra ciência que se refira ao ser humano em termos de uma lógica da causalidade. Dilthey (2010/1883) fez dessa questão o tema de suas reflexões, defendendo uma distinção entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, sendo a primeira de natureza explicativa e a segunda de natureza compreensiva.

O principal fator de distinção entre as duas seria o caráter histórico das relações humanas, impossível de ser apreendido através de um esquema causal-determinista. Mas a história de que fala Dilthey não é a mesma história de que falava Comte (ela própria nesse caso submetida às leis - da natureza - de desenvolvimento), pois a compreensão diz

respeito à apreensão da construção histórica de sentido. O positivismo, para ele, enfatizou um método retirado "de uma definição conceitual do saber que surgiu na maioria das vezes a partir de experimentos científico-naturais", deduzindo o conteúdo de ciência e decidindo "a partir desse conteúdo quais são as ocupações intelectuais que merecem o nome e o *status* do conceito de ciência" (Dilthey, 2010/1883, p.15).

Mas a crítica de Dilthey não é dirigida apenas ao positivismo. Já Kant teria pensado nos limites do conhecimento a partir da reflexão sobre um só modelo de ciência - a física newtoniana -, negando a possibilidade de estatuto científico para o que diz respeito ao ser humano, justamente, entre outros fatores, por seu próprio caráter histórico; abrindo, dessa forma, um abismo entre a natureza e a liberdade⁴². Para Dilthey, a historicidade não é, portanto, um obstáculo para o conhecimento, mas, pelo contrário, um novo campo de positividade. E as ciências humanas só poderiam se tornar ciência justamente quando assumissem um método que conseguisse atingi-lo.

No entanto, a proposta de Dilthey em termos de ciência do espírito não era simplesmente a afirmação da validade das já existentes ciências humanas. Pois, para ele, ao contrário da restrição efetivada por essas últimas ao elemento espiritual - decorrente, em parte, dessa suposta fronteira entre o natural e o cultural-, "os fatos da vida intelectual não estão cindidos da unidade

⁴² Segundo Morão (2008), para Dilthey o *a priori* kantiano era inaplicável à realidade histórica, e acabou por fracionar a experiência humana global, "sem conseguir estabelecer um convincente elo de ligação entre a razão teórica, a razão prática e a actividade estética" (p.4). O *a priori* seria, para Dilthey, "essencialmente como o elo, o vínculo, a conexão, a tessitura ou a textura da vida psíquica, que acontece, flui e se intui sempre como uma unidade (...) mas se furta a uma apreensão total" (Idem, p.4). Cf: Morão, A. (2008). Apresentação. Em: W. Dilthey. *Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica*. (A. Morão, Trad.). (pp.3-8). Covilhã: LusoSofia.

psicofísica da natureza humana" (Dilthey, 2010/1883, p.16). E é por isso que a psicologia se torna, em sua reflexão, a primeira e mais elementar das ciências do espírito (e não mais da ciência em geral, por seus aspectos cognitivos), fundamentando as outras ciências particulares e ao mesmo tempo inserindo a natureza no conjunto formado pela vida global. As "suas verdades formam a base da construção ulterior", porque "têm por pressuposto a ligação com uma tal realidade efetiva" (Dilthey, 2010/1883, p.47). A tarefa da psicologia descritiva é "agrupar as nossas experiências sobre a individualidade". Mas a própria individualidade está inserida no conjunto amplo da vida humana, e é assim que

a busca das relações em que o peculiar se encontra com o geral constitui já, na descrição do historiador ou do poeta, não menos do que na reflexão da experiência da vida, o único meio de expressar a individualidade (Dilthey, 2008/1894, p.117).

A distinção entre as ciências da natureza e do espírito mantém, no entanto, a mesma concepção de ciência natural. A diferenciação entre explicação e compreensão pode trazer consigo a manutenção de outras oposições, como matéria e espírito, natureza e cultura, ou razão e causa⁴³. Mas, de toda forma, o que Dilthey estava propondo era um modo de apreender o sentido "positivo", de uma maneira que não o eliminasse, como era feito dentro de uma concepção de ciência natural. Uma questão que é, uma vez mais, permanentemente recolocada, pois, "sem formalismos não há

⁴³ Diversas perspectivas pensaram em como superar essas dicotomias. Husserl e Weber, por exemplo, propuseram uma relação para os dois modos de inteligibilidade. Essa questão, de forma mais ampla, perpassa até hoje as teorias em ciências humanas e em filosofia, tanto com perspectivas que reivindicam a legitimação da dualidade, quanto com abordagens que procuram modos de compatibilidade, e ainda com aquelas que afirmam a equivalência de uma à outra.

ciência e sem a preservação do sentido as ciências não são humanas; é essa dificuldade que as ciências humanas a todo momento *resolvem*" (Gil, 2005, p.237, grifo no original).

Por fim, nessa discussão, de um lado as ciências humanas reivindicavam a legitimação do sentido (uma "humanização" das ciências humanas) como característica humana e histórica. Mas de outro, não muito tempo depois, o movimento do positivismo lógico se tornava o "ápice" do cientificismo⁴⁴. Defendendo a unicidade da ciência (o que Comte não havia feito), reduziu a razão (ou o âmbito da compreensão) aos fragmentos linguísticos de uma lógica pura e abstrata, supostamente correspondentes a fragmentos da realidade empírica. A própria filosofia (ou metafísica), com o conhecimento assim entendido, não teria mais nenhuma razão de ser⁴⁵.

Em meio a todas essas questões, a psicologia aparece, de certa forma, localizada "entre" as posições. Posições que não envolvem apenas a escolha de um método apropriado (para as ciências naturais ou humanas, por exemplo), mas que envolvem também a localização dada ao próprio fenômeno psicológico.

⁴⁴ A afirmação de que o método científico - das ciências positivas - é o único caminho possível para o conhecimento. Além disso, a consideração de que a ciência é única e aquilo que ela não atinge não pode ser considerado conhecimento.

⁴⁵ "O positivismo lógico é 'lógico' porque a definição daquilo que segundo este grupo se deve fazer em filosofia dependeu de desenvolvimentos na lógica e na matemática, e nomeadamente de criações e inovações do âmbito da lógica formal. Os instrumentos lógicos seriam utilizados de acordo com a ideia de filosofia dos positivistas lógicos com o fim de atingir o objectivo da empresa intelectual: a unidade da ciência e a depuração da metafísica" (Miguens, 2009, p.99).

1.7. Elementos de uma nova concepção de ciência

Várias características que nortearam as pesquisas na psicologia, e de forma mais global nas ciências humanas e filosofia, ao longo do século XX, tiveram como base questionamentos em relação ao modelo de racionalidade da ciência moderna. Um novo modelo, muitas vezes chamado de construtivista⁴⁶, começou a se delinear, no sentido de considerar o conhecimento como uma construção, e não mais como pura representação da realidade. Dessa forma, se em um primeiro momento a especificidade do "sentido" humano foi reivindicada (da história, da cultura, das pessoas), agora questiona-se o caráter científico de maneira mais abrangente. Dentro disso, podem ser evidenciados alguns exemplos - que tratam da relação sujeito e sociedade, sujeito e objeto, ciências humanas e ciências naturais ou da questão da historicidade, entre outras -, que marcaram de forma profunda o pensamento científico, afetando diretamente o tema da subjetividade.

Wittgenstein (1889-1951) é conhecido por ter mudado a concepção de linguagem até então concebida, enfatizando, por um lado, sua função de comunicação - e não de representação -, e, por outro, seu caráter "natural"⁴⁷ e

⁴⁶ O termo construtivismo é empregado aqui de forma muito geral, indicando apenas a construção do conhecimento em oposição à "descoberta" da realidade. Mas indica, ao mesmo tempo, a *desconstrução* de várias ideias que marcaram o pensamento ocidental, como, por exemplo, a ideia de uma origem ou um fundamento absoluto do pensamento, o conhecimento como representação de uma realidade independente, a dicotomia entre o racional e o irracional, ou entre o individual e o social/cultural.

⁴⁷ Natural nesse sentido não se refere à natureza, mas às linguagens efetivamente usadas pelas diversas comunidades. A língua natural se opõe à linguagem *artificial*, abstrata e universal, concebida pela análise lógica do pensamento, supostamente correspondente à lógica da própria natureza. Assim, se em um primeiro momento a filosofia analítica colocou a linguagem como mediadora entre o sujeito e o mundo, e não mais a ideia (como na filosofia moderna) - mantendo,

construído, por oposição a um caráter lógico e universal. A expressão *jogos de linguagem* indica que não há uma essência na linguagem a ser revelada, que corresponderia assim de forma determinante aos fatos, mas sim linguagens diversas em relação. Em vez

de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, - mas sim que estão aparentados uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de "linguagens" (Wittgenstein, 1979/1953, p.38).

Por um lado, então, o "significado" revela mais do uso que se faz dele em determinados contextos sociais do que de algo externo e independente de sua própria constituição⁴⁸. Ele não é algo que existe e pode ser emitido, não tem sua determinação antes das práticas efetivas que o fazem "acontecer" (Miguens, 2007). Por outro lado, o significado é essencialmente social, o que leva Wittgenstein (1979) a negar a existência de uma linguagem privada. Para ele, ao nos referirmos a estados e sensações internas, estamos já utilizando (e precisamos utilizar) uma linguagem constituída socialmente, composta por significados públicos. E da mesma forma que o conhecimento do mundo externo depende do(s) significado(s) lingüístico(s) em uso, o conhecimento de "nosso interior" também não é direto, imediato, sendo construído a partir da(s) mesma(s) linguagem(s) utilizada(s). Essa concepção pragmatista da verdade - já que não podemos pensar em uma realidade,

contudo, seu caráter lógico e abstrato -, com essa nova concepção de linguagem é a própria linguagem que é deslocada, abrindo espaço para o "social" enquanto mediador.

⁴⁸ "(...) ao se denominar uma coisa, nada está ainda feito. Ela não tem nome, a não ser no jogo. Era o que também Frege pensava com o seguinte: uma palavra só tem significação no contexto da proposição" (Wittgenstein, 1979/1953, p.31).

exterior ou interior, independente da linguagem, e que por sua vez a linguagem se constitui através de práticas sociais diversificadas - atinge a concepção de ciência de forma profunda, pois aquilo que era tido como "ruído", imperfeição, irregularidade, ocultando a pureza de uma lógica universal, passou a ser visto como elemento constituinte da realidade conhecida⁴⁹.

Por outro ângulo, Willard Quine (1995/1953), a partir do ponto de vista da filosofia analítica, questiona os fundamentos do positivismo lógico, com algumas consequências semelhantes às da perspectiva posterior de Thomas Kuhn. O positivismo lógico se sustentava a partir de duas teses principais: a primeira, a crença em uma distinção fundamental entre verdades analíticas - baseadas em significações independentes dos fatos - e verdades sintéticas, baseadas justamente nos fatos⁵⁰. A segunda tese, que só se sustenta se a primeira for verdadeira, é a de que todo enunciado que tenha sentido seja equivalente a uma construção lógica que se refere à experiência imediata. De acordo com essa distinção fundamental, o nosso pensamento se move, dependendo do momento, apenas em função de nosso próprio pensamento (traduzido em linguagem) ou em função apenas da experiência⁵¹.

⁴⁹ Wittgenstein faz uma distinção clara entre "causa" e "razão". No entanto, em relação à subjetividade, não atribui a especificidade da razão (motivo), ou da intencionalidade, a uma consciência pura ou a estados mentais originários.

⁵⁰ O critério da significação, fundamento empirista do positivismo lógico, "é a ideia de acordo com a qual um enunciado é cognitivamente significativo se e só se é ou analítico ou empiricamente verificável ou falsificável" (Miguens, 2007, p.148).

⁵¹ Essa distinção - que no caso se expressa em termos de linguagem - pode ser pensada em termos da separação entre forma e conteúdo do pensamento; a primeira se referindo ao sujeito/lógica, e a segunda à realidade/experiência. A distinção entre forma e conteúdo perpassou, além da filosofia, diversas teorias nas ciências humanas, inclusive na psicologia.

Essas teses são os dois dogmas que Quine rejeitou, e isso por duas razões. Em primeiro lugar, por não ser possível distinguir claramente aquilo que resulta da linguagem lógica (do sujeito) daquilo que se dá pela experiência; em segundo, por não haver correspondência exata entre cada expressão significativa da linguagem e um objeto extra-linguístico. Assim, ele defende um empirismo "holista", ao afirmar que não existem nem fatos nem significados isolados. Além disso, coloca em questão a própria noção de significado - considerado até então como um fragmento puramente lógico -, já que não é a mesma coisa dizer que "todo x é x" e incluir enunciados que dependem do significado atribuído a cada palavra. Como consequência do abandono desses dois dogmas, Quine fala do apagamento da suposta fronteira entre a metafísica especulativa e a ciência natural⁵², assim como também de uma mudança de orientação, na direção do pragmatismo. Isso o leva também a um questionamento em relação às fronteiras entre ciência e outras formas de conhecimento. Segundo Quine, "em termos de fundamento epistemológico, os objetos físicos e os deuses se diferem apenas em grau, não em essência. Os dois tipos de entidade integram nossas concepções apenas como elementos de cultura" (Quine, 1995/1953, p.241, tradução nossa⁵³). A distinção por "grau" se refere à eficácia com que os mitos (incluindo nessa categoria os objetos físicos) fornecem uma estrutura "manejável" no fluxo da experiência⁵⁴.

⁵² No caso de Quine, a fronteira foi eliminada naturalizando a metafísica.

⁵³ "en cuanto a fundamento epistemológico, los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado, no en esencia. Ambas suertes de entidades integran nuestras concepciones sólo como elementos de cultura".

⁵⁴ A partir de pontos de vista distintos, a separação radical entre a ciência e outras formas de conhecimento foi questionada por diferentes

Em outra direção, Thomas Kuhn (2006), físico que se tornou historiador e filósofo da ciência, enfatizou a importância da história para a compreensão do corpo de conhecimentos científicos, em dois sentidos complementares. O primeiro diz respeito à própria forma de se fazer história da ciência. Em linhas gerais, a passagem de uma história em que se compara determinada concepção científica do passado com concepções contemporâneas, para uma história em que se tenta compreender essa mesma concepção do passado em relação ao seu próprio contexto de origem. Essa maneira de se fazer história leva ao segundo sentido, que se refere ao caráter histórico do próprio conhecimento científico, sugerindo uma nova imagem de ciência que vai contra a ideia de progresso linear e de acumulação do conhecimento. Por isso Kuhn diz que seu objetivo, em *A estrutura das revoluções científicas* era "esboçar um conceito de ciência bastante diverso que pode emergir dos registros históricos da própria atividade de pesquisa" (p.19); conceito esse diferente do "estereótipo a-histórico extraído dos textos científicos" (p.20). Ou seja, para Kuhn, novos estudos historiográficos permitem conceber uma nova imagem de ciência; diferente justamente por mostrar que depende de sua própria constituição histórica.

Assim é que a ciência se realiza através de transformações em relação aos próprios princípios que organizam o conhecimento, fazendo com que cada forma de organização guie a maneira de se olhar para os objetos, a escolha dos problemas pertinentes a serem levantados e das propriedades a serem estudadas e medidas, como também os

pesquisadores. Por exemplo, Gadamer (1997) considerou que mito e razão não são formas de conhecimento opostas. Por um lado, a razão (ou lógica) depende do contexto social ou cultural, e por outro o mito fornece também uma determinada forma de compreensão das realidades. Cf: Gadamer, H-G. (1997). *Mito y razón*. (J.F.Z. García, Trad.). Barcelona: Paidós. (Original de 1954).

próprios instrumentos utilizados⁵⁵. Os paradigmas são *incomensuráveis* porque não há uma continuidade entre eles, e suas transformações não dependem exclusivamente de uma racionalidade interna; pois não se pode separar de forma absoluta os aspectos históricos, sociais e individuais de justificação, as crenças e os valores partilhados, dos critérios lógicos ou empíricos.

Quine e Kuhn podem ser aproximados em alguns pontos. Enquanto que para Quine não há uma separação clara entre verdades analíticas e sintéticas, para Kuhn é a teoria e a observação que não podem se distinguir claramente. Além disso, para Quine não há entidades que sejam "os significados". Não se trata, portanto, de dar o mesmo significado de uma palavra em outra língua⁵⁶, mas sim de "explicitar as condições em que uma expressão seria uma boa tradução de uma outra expressão numa língua diferente" (Miguens, 2007, p.149). Ainda que Kuhn não concorde com o empirismo fundamental ao qual chega a teoria de Quine, sua concepção de significado indica também a dependência do contexto de descoberta, não se tratando, dessa forma, de um significado puramente objetivo.

De outro ponto de vista ainda, os principais questionamentos em relação ao modelo "clássico" de ciência são atribuídos por Santos (2004) em parte a certos avanços e mudanças na área das ciências naturais, especificamente na física e na química. A primeira mudança teria vindo com Einstein e a teoria da relatividade, em que se questionou o rigor da física newtoniana no campo da astrofísica e se

⁵⁵ Por isso Kuhn (2006) considera que as revoluções científicas são mudanças de concepção de mundo. Nesse sentido, a teoria do conhecimento teria o papel de algum tipo de hermenêutica, ao procurar evidenciar uma "grade de leitura" dos fenômenos e dos próprios critérios de cientificidade.

⁵⁶ Essa é sua tese da indeterminação da tradução.

evidenciou o caráter local das medições. A segunda na micro-física, com a mecânica quântica e o princípio da incerteza de Heisenberg e Bohr, e a concepção de que não é possível medir ou observar um objeto sem a interferência do observador, "a tal ponto que o objeto que sai de um processo de medição não é o mesmo que lá entrou"⁵⁷ (p.43). O princípio da incerteza é a radicalização da percepção dessa intervenção, como uma intervenção estrutural do sujeito no objeto, e "a ideia de que não conhecemos do real *senão* o que nele introduzimos" (p.43, grifo nosso). Por último, a teoria de Ilya Prigogine, com a irreversibilidade dos sistemas abertos, significando que esses sistemas são produto de sua própria história⁵⁸.

A aproximação das ciências naturais e sociais, para Santos, é feita através do viés até então tido como aquele

⁵⁷ Segundo Kant (1980b), um dos aspectos impeditivos para que a psicologia pudesse se tornar uma ciência legítima (nos moldes da ciência newtoniana) era exatamente o fato da experiência interna, ou melhor, da "experiência do sentido interno", modificar seu próprio objeto.

⁵⁸ Prigogine (1996) designa como principal distinção entre a "velha" e a "nova" ciência a constatação do elemento temporal-histórico da matéria. Além disso, a própria natureza da matéria é questionada. Bogdanov (1992) traz alguns desses questionamentos feitos por Prigogine: "É o que Prigogine demonstra. A seu ver, os fenômenos de autoestruturação evidenciam uma propriedade radicalmente nova da matéria. Existe uma espécie de trama contínua que une o inerte, o pré-vivente e o vivente, tendendo a matéria, por construção, a estruturar-se para se tornar matéria viva. É no nível molecular que se opera tal estruturação, segundo leis que ainda permanecem grandemente enigmáticas. Constata-se um comportamento estranhamente 'inteligente' de tais moléculas, ou agregados moleculares, sem que se tenha condições de explicar esses fenômenos. Extremamente perturbado pela onipresença dessa ordem subjacente ao caos aparente da matéria, Prigogine declarou um dia: 'O que é espantoso é que cada molécula sabe o que as outras moléculas farão ao mesmo tempo em que ela [própria], e a distâncias macroscópicas. Nossas experiências mostram como as moléculas se comunicam. Todo o mundo aceita essa propriedade nos sistemas vivos, mas ela é no mínimo inesperada nos sistemas inertes'". Cf: Guitton, J.; Bogdanov, G.; Bogdanov, I. (1992). Deus e a ciência: para uma meta-realismo. Lisboa: Editorial Notícias. Cf. Prigogine, I. (1996). O fim da ciência? Em D.F. Schnitman (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. (pp.25-44). (J.H. Rodrigues, Trad.). Porto Alegre: Artmed. (Original publicado em 1994).

mais apropriado para as ciências humanas, já que se tem falado, na física e na química, em história; em imprevisibilidade, em vez de determinismo; em desordem, e não em ordem; em criatividade, e não apenas em necessidade, entre outros (Santos, 2004). Para indicar essa inversão, o autor chega a dizer que as teorias recentes na física ou na química explicam o comportamento das partículas através de conceitos como democracia nuclear, dominação ou revolução social, por exemplo.

Esses elementos, que compõem um questionamento mais amplo em relação à concepção de ciência, dizem, em parte, de uma "descoberta" da presença da subjetividade; tanto no processo de produção do conhecimento, quanto na própria realidade conhecida. Uma presença reconhecida pelas diversas ciências humanas e pela filosofia.

1.8 O sujeito "encarnado" na filosofia analítica

A filosofia analítica tradicionalmente não trata dos temas do sujeito ou da subjetividade. Voltada para a análise da linguagem, muitas vezes é contraposta à filosofia "continental", relativa principalmente à corrente fenomenológica, que surgiu na mesma época. À filosofia "continental" caberiam, em continuação com a história da filosofia, as questões metafísicas, entre elas aquelas sobre o sujeito; já que a filosofia analítica teria rompido com os problemas tradicionais da filosofia. A essa vertente está ligada também a mais recente filosofia da mente, que, por sua vez, mantém contínuo diálogo com as ciências cognitivas em geral, e com a psicologia cognitiva em particular. Assim, introduzir os elementos que se seguem se deve a duas razões. Primeiramente porque se pode ver que

através de reflexões e vocabulários diferentes, encontram-se questões semelhantes às presentes nas ciências humanas e em outras áreas da filosofia, que rodeiam o tema da subjetividade. Em segundo lugar, para tentar perceber um movimento dentro da própria filosofia analítica em direção, não apenas a um maior diálogo com outras correntes, como também, e principalmente, a uma tentativa de conceber o sujeito nem mais como transcendental, nem apenas lógico, mas "encarnado", no corpo e no mundo.

Na filosofia da mente, por exemplo, de diversos pontos de vista surgem tentativas teóricas de compreender os dualismos que envolvem o sujeito, entre eles a separação entre natureza e "humanidade" (ou de forma mais ampla entre a causalidade e a liberdade), ou entre sujeito "transcendental" (ou alguma forma de concepção de um sujeito prévio à sua inserção no mundo) e sujeito empírico. Questões em torno do psicologismo (ou de forma mais ampla em torno das relações entre pensamento, cognição e mundo) são permanentemente recolocadas, com tentativas de compatibilidade, que tendem mais ou menos para a naturalização da esfera psíquica (Engel, 1996; Miguens, 2009a). Assim, por exemplo, Donald Davidson (2001) se pergunta sobre o lugar do mental no mundo. Sua teoria do monismo anômalo é uma tentativa de compatibilidade entre a causa e a razão, entre o mental e o físico, entre o pensamento e a cognição. Para ele, o monismo significa que o mundo é uma unidade (não há dicotomia entre espírito e natureza), mas que, no entanto, o mental não pode ser explicado em termos de leis rígidas (em vocabulário compatível com a lógica da causalidade), por isso é anômalo. São todas questões que de formas diferentes permanecem sendo recolocadas.

Questões também em torno das relações entre intersubjetividade e linguagem, com a pergunta sempre

recorrente sobre a linguagem: se ela é, em primeiro lugar, o que é comum a todos nós, ou se, ao contrário, ela pressupõe algo que seja já comum. Contra uma concepção do entendimento enquanto lógica, pensa-se de forma mais ampla na subjetividade enquanto "compreensão da compreensão", que, para além da representação, "envolve também atividade e sentir" (Miguens, 2009b, p.28). Filosofia da ação, filosofia da mente ou filosofia moral entram em debate em torno do conceito de intencionalidade. E perspectivas distintas se voltam para um "externalismo não exteriorista", "que deve permitir incluir na concepção de natureza o 'espaço lógico das razões sellarsiano', a 'espontaneidade kantiana' e o 'conceptual fregeano', com relações entre eles"⁵⁹ (Miguens, 2008, p.168).

Será retomada aqui especialmente a proposta de John McDowell, porque, além de explicitar diversas das questões que perpassam o campo, traz também um diálogo com outros filósofos e os coloca em relação.

McDowell (2002) se propõe a explicitar os diversos modos como a relação entre a mente e o mundo tem sido pensada na filosofia, e a fazer um diagnóstico de uma angústia que perpassaria todos eles, relativa a uma oscilação entre duas exigências supostamente opostas. De um lado, "a ideia de que a experiência deve ser um tribunal mediando a maneira pela qual nosso pensamento é responsável perante o modo como as coisas são"⁶⁰ (p.24). E de outro, a ideia de que ela simplesmente não pode ser, pois haveria uma diferença de natureza entre razões e juízos e a ordem da causalidade do mundo. Segundo McDowell, a própria

⁵⁹ No fundo, seria dizer de uma esfera de sentido/significado que não seja nem privada nem separada do mundo e de suas relações concretas.

⁶⁰ "tribunal da experiência" é uma expressão de Quine (1995), e traduz a ideia de que é a experiência que pode julgar a validade do conhecimento.

pergunta sobre como é possível haver um pensamento direcionado para o mundo, para o modo como as coisas são, leva necessariamente a essa angústia e à conseqüente dicotomia, pois parte já da ideia de uma fronteira radical a ser transposta entre os dois. Assim, a partir do mapeamento dessas questões, McDowell localiza por trás delas um dualismo fundamental característico do pensamento moderno: a identificação da natureza com o espaço das leis, contrapondo-se ao espaço das razões. Dessa forma, é a própria pergunta sobre "como é possível...?" que deve ser dissolvida, reinserindo o pensamento na natureza sem que isso suponha a identificação com o tipo de inteligibilidade científico-natural.

A questão da relação dos juízos sobre as coisas com a maneira como elas são depende da natureza da própria experiência, pois não poderíamos "entender a idéia de que nosso pensamento deve satisfações ao mundo empírico, se não fosse por meio da idéia de que nosso pensamento deve satisfações à experiência"⁶¹ (McDowell, 2005, p.24). Então, dizer que a experiência pode fornecer razões para o pensamento significa colocá-la em uma relação normativa com ele. Pois se a experiência fornecesse apenas impressões, através de impactos causais ou afecções sensoriais, não se poderia falar em direcionamento ou abertura para o mundo, já que sua natureza seria diferente da natureza do "espaço" responsável por razões e justificações.

Um embate puramente causal não pode justificar crenças sobre o mundo empírico, pois o espaço das razões, nesse caso, deveria poder "incorporar impactos não-conceituais vindos de fora do âmbito do pensamento" (McDowell, 2005,

⁶¹ McDowell diz partir do conhecimento empírico porque algumas das ideias que ele retoma de outros autores se dirigem ao conhecimento empírico. Mas enfatiza que essas questões, e também o que ele propõe como resolução, dizem respeito ao pensamento em geral; às condições de pensamento, e não necessariamente de conhecimento.

p.43). É por uma afirmação como essa que McDowell retoma o ataque ao mito do Dado, feito por Wilfrid Sellars⁶², e a rejeição do dualismo forma/conteúdo por Donald Davidson⁶³, para afirmar, junto com eles, a especificidade do pensamento em relação ao que se poderia chamar de domínio das leis. Então, em ambos os casos, há a afirmação de uma dualidade de espaços lógicos, o espaço lógico das razões, nas palavras de Sellars, e um outro espaço lógico, inteligível através de uma descrição empírica. Rejeitar essa dualidade seria supor que "a 'descrição empírica' poderia ser equivalente a posicionar as coisas no espaço lógico das razões"⁶⁴, o que seria, do ponto de vista de McDowell, uma falácia naturalista (McDowell, 2005, p.28).

No entanto, Sellars e Davidson assumem, como consequência da afirmação desse dualismo, a negação de qualquer forma de empirismo. Esse seria um dos modos de responder à questão anteriormente apontada por McDowell, mas, de acordo com ele, seria uma maneira de se colocar no polo oposto da oscilação, fechando o pensamento em si mesmo, e tornando novamente inviável que a experiência faça o papel de tribunal. Há nessa posição o risco de nossos pensamentos perderem contato com a própria realidade, pois as razões que justificam o pensamento empírico se relacionariam apenas com elas próprias, do lado de dentro de um espaço que manteria uma fronteira com o exterior.

Uma outra maneira de se resolver a tensão é a rejeição do dualismo entre os espaços lógicos. A natureza, dentro

⁶² O ataque ao mito do dado diz respeito à impossibilidade da experiência sensível ser o fundamento do conhecimento. Sellars localiza a possibilidade de conhecimento na capacidade de juízo. Cf: Sellars, W. (1956) *Empiricism and the philosophy of mind*.

⁶³ Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press; Davidson, D. (1980). *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press.

⁶⁴ A razão estaria submetida à lógica da causalidade.

dessa perspectiva, é identificada com o espaço da descrição empírica ou das leis, e as razões estariam lá também alojadas. Nesse caso, as

relações normativas que constituem o espaço lógico das razões podem ser reconstruídas a partir de materiais conceituais residentes no espaço lógico que Sellars (...) contrasta com o espaço lógico das razões (McDowell, 205, p.31).

É a posição que McDowell chama de naturalismo nu e cru. Rompendo com a dicotomia entre natureza (assim entendida) e razão, essa perspectiva propõe, como consequência, que não haja mais lugar para um domínio que possa ser compreendido em termos de sentido, de significado ou de espontaneidade⁶⁵.

Em relação à primeira das alternativas, McDowell se posiciona mantendo a defesa de um espaço lógico das razões de natureza específica, em contraste com o espaço da causalidade ou das leis. Mas defende, ao lado disso, um empirismo mínimo, sem o qual o pensamento seria isolado do mundo. E em relação à segunda alternativa, McDowell se direciona junto com ela para o rompimento da dicotomia entre natureza e razão, mantendo, no entanto, o dualismo entre o domínio das razões e o domínio das leis. Para que isso seja possível, é necessário repensar a natureza da própria natureza.

Para que a experiência justifique as crenças e dê razões ao pensamento empírico, ela deve conter em si o conceitual. A partir dessa afirmação, McDowell retoma os conceitos de Kant⁶⁶, de receptividade e espontaneidade,

⁶⁵ No sentido proposto por Kant.

⁶⁶ McDowell retoma Kant a partir da interpretação dada por Strawson (1975), em que não é aceita a distinção entre o *númeno* e o fenômeno. Para Strawson, Kant constrói seus argumentos a partir de um ponto de vista externo, buscando delinear os limites do sentido de um ponto de vista para além deles; sendo que, se Kant estiver certo, esse ponto de vista não pode existir. Cf: Strawson, P. (1975). *Los limites del*

propondo que a experiência deve ser concebida como receptividade e espontaneidade; mais especificamente afirmando que conceber a experiência como tribunal seria dizer que a espontaneidade está já presente na própria receptividade, enquanto domínio conceitual⁶⁷. “Intuições sem conceitos são cegas” e “pensamentos sem conteúdo são vazios”. A ideia de McDowell é que, na experiência, a receptividade não pode se dar de forma separada da espontaneidade, e que as capacidades conceituais atuam na própria receptividade, mesmo que de forma passiva, e não sobre dados de uma receptividade supostamente anterior: “quando um conteúdo está disponível para nós, nossas capacidades conceituais já entraram em jogo, sem que tivéssemos escolha a esse respeito” (McDowell, 2005, p.47).

Além disso, para que seja possível conceber a natureza da experiência dessa forma, mantendo ao mesmo tempo a distinção entre o espaço lógico das razões e o espaço da inteligibilidade científico-natural, McDowell avança com o conceito de segunda natureza inspirado em Aristóteles⁶⁸. Segundo McDowell, a dificuldade encontrada para se pensar uma dualidade de “espaços lógicos” sem que isso leve a uma dicotomia entre razão e natureza deve-se à identificação, fundamental no pensamento moderno e central na angústia detectada, da natureza com o espaço lógico das leis. Incluir uma segunda natureza na natureza é uma maneira de naturalizar a normatividade do pensamento sem confundi-la com uma natureza cientificista; e ao mesmo tempo de evitar que o pensamento seja concebido como estando fora do mundo:

sentido: ensayo sobre la critica de la razon pura de Kant. Madrid: Revista de Occidente.

⁶⁷ Conceitual aqui não se refere à língua, mas à capacidade de significação.

⁶⁸ Em Aristóteles, o conceito de segunda natureza se refere à virtude de caráter, que envolve uma “sabedoria prática”, consistindo “numa responsividade a algumas demandas da razão” (McDowell, 2005, p.116).

"ao sermos sensíveis a razões e significados, de uma forma que faz de nós seres mentais e morais, estamos a 'responder perante o mundo', não a sair fora deste" (Miguens, 2008, p.167). McDowell pensa na aquisição dessa segunda natureza em parte pela entrada do ser humano no "mundo" (próprio aos seres humanos); conceito retomado de Hans-Georg Gadamer. Para Gadamer (1999), "o que caracteriza a relação do homem com o mundo, por oposição à de todos os demais seres vivos, é a sua *liberdade face ao mundo circundante*", sendo que "essa liberdade inclui a constituição lingüística do mundo" (p.644, grifo no original). Para McDowell, essa concepção de um naturalismo de segunda natureza torna possível, ao mesmo tempo, que a experiência seja experiência *do* mundo, mas que seja já carregada de significação.

Por fim, McDowell retoma novamente a teoria kantiana para pensar na interdependência entre consciência do mundo e autoconsciência. No entanto, pretende superar a definição de um "eu" como uma continuidade puramente formal "que acompanha todas as representações", presente na concepção kantiana, pela consideração da presença de um corpo no mundo que perpassa a relação entre autoconsciência e consciência de alguma coisa; corpo esse "que é identificável também em terceira pessoa"⁶⁹ (Miguens, 2008, p.167). O que McDowell procurou foi uma maneira de conceber o pensamento - e o sujeito - como inserido no mundo⁷⁰, sem com isso o reduzir ao nível das representações individuais ou ao espaço científico-natural.

⁶⁹ McDowell se coloca em uma posição intermediária entre uma concepção interiorista e exteriorista; não apenas em relação ao conhecimento sobre o sujeito, mas também à sua própria constituição. Trata-se de um "externalismo não exteriorista" (Miguens, 2008).

⁷⁰ Para McDowell, tanto o platonismo, como a concepção transcendental de Kant, quanto as orientações "socializante-pragmatistas" fazem com que o pensamento "saia do mundo".

O problema que coloca McDowell ultrapassa o campo da filosofia analítica, e pode ser localizado em todo tipo de pergunta sobre as relações que envolvem a subjetividade. Como aponta Besunsan, é um problema colocado a todos os campos porque

quando refletimos sobre a subjetividade ou a autenticidade de nossas escolhas e de nossa maneira de pensar (...) não parece que tudo seja uma construção e nem parece que podemos nos conformar com algum eu interior independente de qualquer destas construções (Besunsan, 2005, p.17).

1.9 A singularidade nas ciências humanas

As ciências humanas surgem dentro de uma proposta de totalidade, do encontro de grandes sistemas ou estruturas. Mas ao longo de todo o século XX, multiplicam-se as teorias que caminham em direção ao reconhecimento das singularidades constituintes.

De uma linguagem pura e lógica, por exemplo, passa-se a estudar a linguagem natural, a levar em consideração os significados pretendidos pelo falante, interpretados pelo ouvinte, constituídos na relação intersubjetiva. Passa-se também à compreensão em conjunto de suas duas funções de apresentação e comunicação, enfatizando por fim seu papel constitutivo das relações sociais. O pensamento torna-se, assim, contextualizado, não mais sujeito à universalidade de uma lógica formal.

As análises de amplos sistemas e estruturas dão lugar a teorias que legitimam como objeto de estudo as microrrelações e a construção singular de significado. Os relatos enganosos ou as irregularidades da razão se tornam constituintes, fazendo aparecer o desvio e a norma como componentes de uma só realidade, constituídos um em função

do outro. De uma atividade abstrata da razão, pensa-se no sujeito concreto como agente, co-construtor de uma história não linear, responsável diante do mundo e dos outros.

Denuncia-se o esquecimento da dimensão simbólica por parte da ciência, e aponta-se de diversas formas a dependência das práticas sociais e dos valores de indivíduos e grupos para a construção do conhecimento.

É colocada a ênfase nas interações, tanto no plano metodológico, quanto nas concepções de construção do conhecimento, como ainda nas maneiras de conceber a construção de identidades sempre em transformação⁷¹. Esses aspectos, isoladamente ou agrupados, podem ser encontrados em inúmeras abordagens nas diversas disciplinas das ciências humanas, como, por exemplo, no interacionismo simbólico, na corrente da etnometodologia, na abordagem dramatúrgica de Erving Goffman, nos estudos interdisciplinares da Escola de Palo Alto, no movimento da Escola dos Annales, na sociologia do conhecimento, no construcionismo social, entre tantas outras.

O caráter histórico das relações sociais (e mesmo da natureza) foi enfatizado, entrando como elemento essencial dentro dos vários campos das ciências humanas. Mas, além disso, na própria disciplina *história* foram levantados aspectos que tendem para o mesmo direcionamento apontado acima. Por exemplo, no lugar de uma "história da humanidade", totalizante e unificada, surge uma tendência que não apenas considera a necessidade de inclusão de

⁷¹ É no sentido da interação que Haynal e Ferrero (1986) destacam alguns elementos comuns em grande parte das psicoterapias contemporâneas, como a importância dada à experiência direta, e ao que acontece no "aqui e agora" da terapia (em contraposição à evocação de experiências); a ênfase no processo de mudança como objetivo primordial; ou o destaque dado à interação paciente-analista, não no sentido de uma autoridade de saber, mas como uma construção ou produção conjunta de significações.

outros povos e culturas, e de novos atores ou "grupos sociais negligenciados pelos historiadores tradicionais" (Burke, 1990, p.126), como também coloca a ênfase nos detalhes, no caso particular, em uma "micro-história que se esquivava dos grandes contextos" (Guarinelo, 2004, p.20). Uma tendência que colocou em foco e de maneira positiva o "caráter simbólico das relações humanas"⁷² (Idem, p.20). Essas perspectivas, então, caminham junto a esse movimento que atinge de forma mais ampla as ciências humanas em geral, ao realizar um deslocamento "da suposição de uma racionalidade imutável (...) para um interesse crescente nos valores defendidos por grupos particulares em locais e períodos específicos" (Burke, 2004, p.8). A "história cultural" (termo amplo no qual Burke inclui a história das mentalidades ou do imaginário social, entre outros) reflete também um interesse pelo cotidiano, pelas ações individuais e pelo plano da intersubjetividade (Guarinelo, 2004).

Algumas dessas mudanças podem ser mesmo encontradas no interior do pensamento de alguns pesquisadores. Por exemplo, Wittgenstein, que passa de uma teoria pictórica da linguagem - linguagem como modelo do mundo - (Miguens, 2007) para a concepção de linguagem relativa e de significados dependentes do uso social (Wittgenstein, 1979).

Na psicologia, pode-se pensar como exemplo em Jerome Bruner, que foi um dos pioneiros do movimento da psicologia cognitiva nos Estados Unidos, tendo fundado em 1960, junto com George Miller, o Centro de Estudos Cognitivos em Harvard. Seus primeiros estudos foram sobre a percepção

⁷² O valor dado ao nível simbólico se contrapõe a uma concepção empiricista ou positivista, em que se consideram "os documentos históricos como transparentes, dando pouca ou nenhuma atenção à sua retórica". Nessa última perspectiva, certas ações humanas são muitas vezes descartadas, consideradas "como 'mero' ritual, 'meros' símbolos, assuntos sem importância" (Burke, 2004, p.163).

(Bruner & Postman, 1949; Bruner & Goodman, 1947), destacando seu papel ativo no processo de construção do conhecimento. A psicologia cognitiva se voltava contra o behaviorismo, procurando compreender a estrutura cognitiva ou a organização mental atuante entre os estímulos do ambiente e as respostas dos sujeitos. Trinta anos depois da inauguração do centro, Bruner (1990) denuncia o modelo computacional enfatizado em grande parte da psicologia cognitiva ao longo de seu desenvolvimento, argumentando que ele havia transformado o significado em mera informação, e que a construção de significado (que para Bruner deveria se referir sempre à *elaboração* de sentido) tinha se tornado o processamento de informação. Nessa obra, ele propõe uma psicologia cultural, enfatizando a importância da cultura para a constituição da mente, e conseqüentemente para o estudo de processos como a percepção, a memória ou o pensamento. Bruner não recusa, como fez Wittgenstein, seu percurso anterior; não se trata de contrapor a cultura aos processos cognitivos e ativos dos sujeitos. Trata-se de afirmar que não é possível pensar nos processos mentais de forma universal, separados da(s) cultura(s).

Outro exemplo, ainda, de um ponto de vista diferente, poderia ser encontrado na obra de Foucault, que do foco em um "macro-poder", passa à análise do "micro-poder" e a uma maior ênfase nas resistências. Aliás, além da resistência ao poder, há sempre, para Foucault, a possibilidade de transgressão ao discurso e de práticas de liberdade. O próprio Foucault, ao explicar porque quis estudar as relações de poder, diz que o tema geral de sua pesquisa "não é o poder mas o *sujeito*" (Foucault, 1988, p.3, grifo nosso).

Pode-se ainda pensar em elementos que compõem esses movimentos a partir de campos que se aproximam das ciências

humanas, como os museus etnográficos ou o cinema documentário.

Por exemplo, no século XIX, em vários países da Europa, as culturas não ocidentais eram retratadas como culturas "exóticas", em comparação com a sua própria⁷³, dentro de um sistema hierarquizado (Santos, 1970). Hoje em dia, tem-se como proposta não apenas explicitar os critérios de interpretação do acervo exposto, como também a tentativa de ligar o acervo cultural ao seu próprio contexto, com interpretações feitas pela própria cultura de origem, e não mais apenas através da chave interpretativa da cultura que organiza e expõe o acervo. Passa-se à necessidade de recuperar uma compreensão dos objetos que seja contextualizada, com um sentido próprio (interno e não apenas externo), e de "interpretar [os objetos] e apresentá-los em relação à suas múltiplas e mutantes significações" (Latour, 2007, p.373, tradução nossa⁷⁴). E para além da apresentação de um determinado acervo (e a conseqüente representação de uma comunidade), são enfatizadas também as diferentes relações inerentes ao funcionamento de um museu: relações dos objetos com os conservadores, com a comunidade de origem, com os membros atuais da comunidade de origem, além das relações entre a instituição e seus públicos (Latour, 2007). Dentro desse quadro, surge a preocupação com a interatividade (Santos, 1970); ou seja, conhecer objetos passa a significar interagir com eles e com o que eles representam, e não mais apenas observá-los.

⁷³ Chegava-se até em alguns casos a uma distinção de nomenclatura, o museu etnográfico, retratando culturas tidas como estáticas, e o museu etnológico, retratando a história dinâmica dos povos ocidentais (Santos, 1970).

⁷⁴ "interpréter et les présenter en rapport avec leurs significations multiples et changeantes".

Também no campo do cinema documentário podemos encontrar um movimento semelhante. A suposta transparência da realidade filmada foi questionada, e, com isso, a utilização de métodos como o zoom, que traria, desse ponto de vista, mais artificialidade do que naturalidade (o sujeito filmado estando aparentemente próximo, muitas vezes sem nem o saber). Se "um filme sobre o vaqueiro não é uma canção de vaqueiro, mas um discurso para quem não é vaqueiro" (Omar, 1997, p.183), deve-se perguntar qual realidade é essa passível de ser documentada, e que relações ela mantém com os sujeitos que filma e com os espectadores. "Não se filma nem se vê impunemente", diz Comolli (2008, p.30). Isso significa que há necessariamente transformação, tanto do sujeito que filma e do sujeito filmado, quanto do espectador. Transformação que tem a ver com o encontro com o outro, com a alteridade (Caixeta & Guimarães, 2008). Assim, um dos pontos centrais dessa discussão é a ideia de que a realidade diz mais respeito às interações e à realidade produzida por elas do que a uma situação prévia absolutamente separada de quem a registra⁷⁵, simplesmente apreendida por quem a ela assiste. Nessa perspectiva, o registro à distância seria o reflexo de uma concepção em que se acreditasse poder reproduzir uma situação alheia à própria interação⁷⁶. Faz-se necessário um método "que transforme essa relação do filme com seu objeto numa relação de fecundação" (Omar, 1997, p.184), e que permita explorar a relação entre os dois lados da câmera

⁷⁵ É nesse sentido que Coutinho (1997, p.18) afirma: "A primeira regra é que ninguém me contará uma coisa na câmera que já tenha me contado fora".

⁷⁶ Desse ponto de vista, as pausas, os silêncios, até mesmo os constrangimentos, por exemplo, deixam de ser considerados simples erros a serem retirados do produto final, passando a figurar como elementos constituintes da realidade filmada - da mesma forma que as "imperfeições" lingüísticas passaram a ser consideradas constituintes da própria linguagem.

(Coutinho, 1997). Enfim, fazer cinema documentário, dentro de perspectivas como essas, implica,

necessariamente, um encontro com o outro e com o desejo de que sua imagem-realidade seja apreendida em seus próprios termos, não numa dimensão conceitual e abstrata, (...); [que seja apreendida] em sua *hecceidade* (Caixeta & Guimarães, 2008, p.36).

A ênfase na singularidade das relações vai junto com a consideração de subjetividades singulares que estão em permanente construção através dos encontros sucessivos com os outros e com o mundo. A complexidade das relações é pensada também a partir do ponto de vista das relações entre as diversas disciplinas.

1.10 O debate da interdisciplinaridade

Então, junto a isso, e depois de uma grande especialização das áreas e sub-áreas, da falta de comunicação entre as disciplinas ou sub-disciplinas e da fragmentação analítica dos fenômenos⁷⁷, tem crescido a importância dada à interdisciplinaridade e, mais recentemente, à transdisciplinaridade⁷⁸, conceito

⁷⁷ A fragmentação da realidade realizada pelo procedimento analítico pode ser pensada em termos de uma fragmentação da "totalidade" de uma realidade constituída por unidades. Separa-se, por exemplo, "o" sujeito, d"a" razão, d"a" cultura. Por oposição, em algumas teorias, com a crítica às dicotomias que essa primeira fragmentação acarretou, surge uma visão integrada da realidade, mas, ao contrário, composta por saberes e discursos ou sujeitos fragmentados. Sobre esse último ponto, ver, por exemplo: Laclau, E.; Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

⁷⁸ Com o conceito de transdisciplinaridade pretende-se ir além da interdisciplinaridade, no sentido de não apenas fazer dialogar e articular os diferentes campos do saber, mas de buscar construir o conhecimento através e além das disciplinas (Freitas; Morin & Nicolescu, 2001).

fortemente ligado à ideia de complexidade. Dentro desse contexto, Hervieu-Léger (2007) assinala duas tendências. A primeira, a emergência da temática da complexidade, através da qual se tem criado uma interface entre as ciências naturais e as ciências sociais. Por um lado, dentre as novidades no campo da física, tem-se voltado a atenção para a complexidade das formas de interação entre as partículas, cujo resultado não se resume às próprias interações. Por outro, nas ciências dos seres vivos, abordagens descritivas e estruturais têm sido substituídas por uma análise dinâmica dos "seres em interação", em seus diferentes níveis de organização" (Hervieu-Léger, 2007, p.243). Perspectivas como essas permitem novas formas de aproximação dessas ciências com as ciências humanas e sociais, cuja matéria-prima é a própria complexidade. A segunda tendência, uma articulação interdisciplinar entre os diferentes níveis de análise de um mesmo objeto, por exemplo, o comportamento. Nesse horizonte, faz-se necessário colocar em questão as separações estabelecidas entre os níveis (como os processos fisiológicos, mentais ou sociais), e buscar uma articulação crítica dos distintos pontos de vista das disciplinas.

A ideia de transdisciplinaridade parte de uma crítica à imagem clássica de ciência e às dicotomias dela decorrentes, como a separação entre sujeito e objeto ou entre metafísica e ciência⁷⁹ (Morin, 2005). Para Morin, é preciso substituir o paradigma da separação/redução - em

⁷⁹ Para Morin, a ciência clássica, com a pretensão de ser uma ciência unificada, com métodos unificados e postulados gerais - como os postulados da objetividade, da eliminação da questão do sujeito, da utilização da matemática, de uma linguagem comum, etc - foi em certo sentido transdisciplinar. Mas "os princípios transdisciplinares [da ciência descrita desse modo] são precisamente os que permitiram desenvolver o enclausuramento disciplinar. Em outras palavras, a unidade foi sempre hiperabstrata, hiperformalizada, e só pode fazer comunicarem-se as diferentes dimensões do real abolindo essas dimensões, isto é, unidimensionalizando o real" (Morin, 2005, p.136).

que as realidades não podem ser relacionadas ou em que a relação entre elas é feita de maneira a reduzir a mais complexa à mais simples (a biologia à física, ou a antropologia à biologia, por exemplo) – pelo paradigma da complexidade, em que os separados domínios possam se comunicar sem que haja redução de um ao outro, ou a unidades elementares e leis gerais. Dessa forma, a “comunicação em circuito” é possível quando se reconhece, por um lado, que a esfera antropossocial é enraizada na esfera biológica, que depende, por sua vez, da organização físico-química; e, por outro, que “a ciência não é puro reflexo do mundo físico, mas uma produção cultural, intelectual”, e que, assim, o conhecimento físico e biológico está enraizado em uma cultura, uma história, uma sociedade, uma humanidade (Morin, 2005, p.138-139). É esse tipo de comunicação entre as ciências, ao considerar que o “antropossocial remete ao biológico, que remete ao físico, que remete ao antropossocial” (p.139), que pode permitir o advento de uma ciência transdisciplinar.

Para além da articulação entre as ciências naturais e humanas, a transdisciplinaridade pretende também fazer dialogar os diversos tipos de conhecimento, incluindo “a arte, a literatura, a poesia e a experiência interior” (Freitas; Morin & Nicolescu, 2001). Por fim, há, nessa perspectiva, uma relativização das noções de objetividade e de formalização/definição. Inclusive a primeira cláusula da *Carta da Transdisciplinaridade*, adotada no primeiro Congresso de Transdisciplinaridade, em 1994, em Portugal, afirma que “qualquer tentativa de reduzir o ser humano a uma definição e de dissolvê-lo em estruturas formais, quaisquer que sejam, é incompatível com a visão transdisciplinar” (Freitas; Morin & Nicolescu, 2001, p.160).

Dentre as propostas que se dizem explicitamente interdisciplinares ou transdisciplinares, e que compartilham também ideias centrais em relação à complexidade do ser humano e à impossibilidade de redução da esfera simbólica à esfera científico-natural, podem ser citadas: o *Centro Internacional de Pesquisas e Estudos Transdisciplinares*, na França, que abriga pesquisadores não só de diferentes formações acadêmicas como também de diferentes países⁸⁰; o Centro de Pesquisa em Subjetividade, na Dinamarca, que agrega pesquisadores de diferentes áreas em torno de um objeto comum; o movimento da Escola dos Annales, na França, em que a história se aproximou de diversas disciplinas humanas, inclusive em relação aos métodos de pesquisa; os estudos desenvolvidos pelo grupo interdisciplinar de pesquisadores da Escola de Palo Alto, formalmente vinculados ou não ao Instituto de Pesquisa Mental de Palo Alto, nos Estados Unidos; o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, na Inglaterra, que tem como foco o estudo da cultura em uma abordagem interdisciplinar; entre tantas outras.

Por fim, têm sido apresentadas também diversas articulações entre os métodos de pesquisa, na tentativa de abarcar os fenômenos de forma mais completa, como, por exemplo, as propostas de triangulação e integração metodológica (Minayo & Deslandes, 2008).

⁸⁰ A Associação adota como fundamento a *Carta da Transdisciplinaridade*, na qual se encontra a afirmação de que não existe nenhum lugar cultural privilegiado a partir do qual se possa julgar as outras culturas, e que o enfoque transdisciplinar é ele próprio transcultural.

1.11 Possíveis reducionismos e relativismos

Uma das marcas das filosofias da subjetividade na contemporaneidade é a tentativa de superação das dicotomias construídas na modernidade. No entanto, corre-se o risco, nessa busca, de superá-las reduzindo um dos polos ao outro (Oliveira, 2004). Perspectivas fisicalistas, determinismos biológicos, históricos, culturais ou lingüísticos, acabam reduzindo a subjetividade àquilo que a determina e constitui. Por outro lado, perspectivas que recusam as diversas determinações podem também acabar negando qualquer forma de relação constituinte. Assim é que tendências, umas em oposição às outras, transitam de um polo ao outro, de maneiras mais ou menos extremas.

Duas correntes muito difundidas no campo da psicologia podem ilustrar tendências opostas (de certo ponto de vista) na resolução da dicotomia entre o sujeito e o mundo.

O construcionismo social e o construtivismo radical são movimentos que tiveram em comum a crítica a alguns dos pressupostos fundamentais da ciência tradicional, principalmente no que diz respeito às ciências humanas. A principal premissa é a de que os conhecimentos são sempre construídos e relativos, por oposição a um único corpo de conhecimentos válido, representando uma realidade externa e necessária aos sujeitos. No entanto, para além desse pressuposto básico, as diferenças são marcantes entre os dois, e dizem respeito, sobretudo, ao papel do sujeito na construção do mundo.

O construcionismo social tem como principal representante Kenneth Gergen, que considera a linguagem categoria privilegiada de construção social. Ele propõe que a psicologia se torne uma disciplina essencialmente histórica, pois o próprio mundo psicológico, com seus

conceitos e objetos (consciência, comportamento, infância ou velhice, por exemplo), é uma construção social e histórica⁸¹, não tendo a estabilidade dos objetos das ciências naturais⁸² (Gergen, 2008).

Na perspectiva do construcionismo, o mundo não pode ser representado, o indivíduo isolado não adquire conhecimento e a linguagem não pode ser considerada um mero meio de transmissão, pois é através dela que verdades - sempre transitórias e locais - são constituídas (Gergen, 1996). O discurso sobre o mundo é então "um artefato de intercâmbio social" (Gergen, 1985, p.266, tradução nossa⁸³), que fornece uma estrutura compartilhada de inteligibilidade. Não há uma estrutura "humana" de compreensão, mas uma estrutura social que nos atinge e constitui, sem antes estar em nós. Sendo assim, ser racional "é participar de um sistema que já está constituído; é tomar emprestado de gêneros já existentes, ou se apropriar de formas de fala (e ação correspondente) já colocadas" (Gergen, 2001, sem página, tradução nossa⁸⁴). Diante disso, "ser objetivo é jogar a partir das regras no interior de uma dada tradição de práticas sociais" (Gergen, 2001, sem página).

⁸¹ Para Gergen (1985), uma vez que se aceita o caráter social e histórico dos conceitos e objetos da psicologia, uma distinção entre psicologia geral e psicologia social se torna inútil.

⁸² O argumento de Gergen é o de que o próprio processo de aquisição de conhecimentos sobre os fenômenos psicológicos (definição do objeto, estudo, divulgação e aplicação) modifica os dados sobre os quais se sustentam: não "apenas a aplicação de nossos princípios pode alterar o dado sobre o qual eles estão baseados, como o próprio desenvolvimento dos princípios pode vir a invalidá-los" (2008, p.476).

⁸³ "an artifact of communal interchange".

⁸⁴ "(...) is to participate in a system that is already constituted; it is to borrow from the existing genres, or to appropriate forms of talk (and related action) already in place".

Também o construtivismo radical, aqui representado por Ernst Von Glasersfeld, rompe com a ideia de que o conhecimento humano poderia se aproximar de uma representação "verdadeira" de uma realidade independente do sujeito. Glasersfeld (1994) propõe a substituição da noção de representação - como forma de relação entre o conhecimento e a realidade - pela de "viabilidade". Nessa perspectiva, uma ação ou uma teoria é "viável" na medida em que é útil para a realização de uma tarefa ou para se atingir um fim. O conhecimento, então, tem uma função adaptativa, que, no nível biológico, visa à sobrevivência, e no nível conceitual, "à elaboração de estruturas coerentes e não contraditórias"⁸⁵ (p.22, tradução nossa).

A linguagem não tem, portanto, a função de apresentação, pois não há significados propriamente ditos, no sentido de se referirem a uma realidade. Além disso, não há nenhuma garantia de que o significado de uma palavra, ou de qualquer símbolo, seja o mesmo para quem a emite e quem a recebe. Os conceitos são particulares, dependendo, assim, da interpretação de cada sujeito. Ao contrário da perspectiva do construcionismo social, não

é preciso entrar muito profundamente no pensamento construtivista para compreender com clareza que essa posição conduz inevitavelmente a fazer do homem pensante o único responsável por seu pensamento, por seu conhecimento e até por sua conduta (Glasersfeld, 2005, p.20, tradução nossa⁸⁶).

Mas, como dito antes, não se trata de uma correlação a *priori* entre subjetividades isoladas e o mundo, já que nenhuma perspectiva é intrinsecamente mais correta do que

⁸⁵ "(...) l'élaboration de structures cohérentes et non contradictoires".

⁸⁶ "No se necessita penetrar muy profundamente en el pensamiento constructivista para comprender com claridad que esa posición conduce inevitablemente a hacer del hombre pensante el único responsable de su pensamiento, de su conocimiento y hasta de su conducta".

outra. O conhecimento é apenas o resultado da coerência entre as crenças, individuais e sociais/coletivas (Glaserfeld, 1998).

Várias críticas foram feitas às duas perspectivas, no sentido de que elas promoveriam a anulação da subjetividade. No primeiro caso, a linguagem e mesmo o corpo social "reificado" seriam os responsáveis únicos por sua constituição; no segundo caso, o sujeito, apesar de ativo, não estaria em um diálogo efetivo com o mundo e com os outros. As duas tendências apontadas diferem, então, no que diz respeito à relação entre o sujeito e o mundo ou entre o indivíduo e a sociedade, o que indica a atualidade da questão em torno dessas antinomias⁸⁷.

Mas, sob outro ponto de vista, essas tendências partilham a ênfase dada à *singularidade*, tanto do conhecimento quanto dos sujeitos (uma singularidade mais "individual", ou mais "cultural/social"), na direção apontada também pelos outros diversos campos. Ou seja, de forma geral, a singularidade, a diferença e a contingência vêm sendo afirmadas em contraposição à universalidade, à unidade e à necessidade. Mas não se pode, uma vez mais, considerar o problema resolvido. De formas diferentes destacam-se, em contraposição, alguns riscos do relativismo, e questiona-se a maneira como a singularidade, a diferença, a contingência podem ser tematizadas.

⁸⁷ Não se pretendeu de forma alguma reduzir as perspectivas a esses poucos conceitos e argumentos. Inclusive, várias das críticas feitas a Gergen, por exemplo, em relação à determinação linguística a que pode desembocar seu pensamento, foram respondidas por ele no sentido de trazer a concepção de linguagem para mais próxima de práticas sociais sempre em transformação. O objetivo foi apenas o de mostrar que elas podem ser consideradas opostas enquanto *tendências*, quanto ao papel do sujeito tanto na construção do conhecimento quanto na sua própria constituição. Ver, por exemplo: Gergen, K.J. (1997). *Realities and relationships: soundings in social construction*. Cambridge: Harvard University Press. (Original de 1994).

Rouanet (1987), por exemplo, coloca em questão, através do que ele denominou um certo irracionalismo, um determinado modo de relação entre o universal e o particular. Um dos exemplos que tomou para explicitar sua posição foi uma pesquisa realizada em São Paulo, por Bárbara Freitag, em 1984, destinada a verificar a validade da teoria dos estádios de Jean Piaget na realidade brasileira. A pesquisa, que confirmou a sequência psicogenética (estádio sensório-motor como pré-requisito para o pré-operatório, operatório concreto e por fim operatório formal), afirmou a importância do meio social para o desenvolvimento cognitivo. Segundo a pesquisa, as crianças que não tinham tido nenhuma escolarização não atingiram o último estágio - do pensamento hipotético-dedutivo - ao contrário da maioria das crianças escolarizadas. As conclusões da pesquisa sofreram críticas através de dois tipos de argumento. O primeiro questionava a validade da importação de uma teoria para um contexto bastante diferente. O segundo aceitava a diferença cognitiva entre as crianças escolarizadas e não escolarizadas, mas negava que essa diferença pudesse ser colocada em termos de superior/inferior. Rouanet, ao afirmar que a possibilidade de libertação está fundada na possibilidade de desenvolvimento cognitivo, afirma ser exatamente essa possibilidade de libertação que é negada às crianças que não puderam estudar quando simplesmente não se assume a desigualdade de capacidades cognitivas. Para ele, a suposta igualdade estaria, nesse caso, acabando por ofuscar aquilo que se pretendia superar, mantendo de forma mais profunda, por exemplo, a desigualdade social.

A partir de outro ponto de vista, Todorov (1989) sugere que a denúncia de um universalismo abstrato, da unidade do

gênero humano constituída por um sujeito "kantiano" que não leva em consideração as diferenças individuais, ou de uma cultura universal que ignora sua própria história, pode levar a um relativismo igualmente perverso. Pois, se o

relativismo dos valores, cultural ou histórico, tornou-se lugar comum na nossa sociedade, ele é frequentemente acompanhado da afirmação, senão de nosso pertencimento a espécies ou a sub-espécies diferentes, pelo menos da impossibilidade por princípio da comunicação entre culturas (p.79, tradução nossa⁸⁸).

Para Todorov, tomar como universal uma cultura específica acarreta a desigualdade tanto quanto um relativismo integral, que, ao afirmar a singularidade, ordena as culturas em uma escala de valor (colocando a sua própria no topo), retirando apenas a ideia de progresso. Tal relativismo, alegando o "direito à diferença", pode ser aliado de certo tipo de xenofobia, sugerindo que "todos os estrangeiros voltem para seus países, para viver em meio aos valores que lhes são próprios" (p.79, tradução nossa⁸⁹).

Ou seja, se uma concepção de sujeito universal, abstrata e necessária, foi questionada por perder sua relação com o mundo, com a singularidade das pessoas concretas e das culturas, e com a contingência da história e das relações sociais, a crítica a um relativismo radical questiona o abismo criado entre os próprios sujeitos, e a impossibilidade de uma comunicação e construção real. É assim que, dentro de algumas abordagens, uma nova unidade

⁸⁸ "Le relativisme des valeurs, culturel ou historique, est devenu le lieu commun de notre société; il s'accompagne souvent de l'affirmation, sinon de notre appartenance à des espèces ou à des sous-espèces différentes, tout au moins de l'impossibilité principielle de la communication entre cultures".

⁸⁹ "(...) tous les étrangers rentrent chez eux, pour vivre au milieu des valeurs qui leur sont propres".

se impõe, na direção de uma nova forma de articulação entre o universal - ou o "humano" - e o particular - o sujeito singular. Se na filosofia moderna do sujeito a singularidade da experiência concreta pôde ser pensada em termos de uma "inexatidão" em relação a um sujeito puro e universal⁹⁰, é um pouco no sentido inverso que algumas perspectivas tomam a singularidade justamente como meio de acesso a algo que a ultrapassa:

À universalidade do homem só podemos aceder pela experiência singular, porque a sua humanidade (o universal) é a sua experiência, isto é, a capacidade de advir a nós mesmos (singularidades) a partir da experiência que fazemos do que nos sucede - de modo que, se a humanidade nos é acessível, é-o não só a partir da experiência, mas como essa experiência mesma, e na medida em que ela nos singulariza (Romano⁹¹, 1998, citado por Martins, 2007, p.201).

E é, finalmente, nesse sentido, que se pode pensar que a afirmação de uma subjetividade concreta e singular, produtiva e constituinte das relações e do mundo, caminhe junto, de maneira apenas aparentemente paradoxal, a uma crítica às "filosofias do sujeito" e à afirmação de sua constituição pelas relações sociais, culturais, discursivas, com os outros e com o mundo.

⁹⁰ A ciência clássica reivindicava justamente a desconsideração dessa experiência concreta permeada por valores, paixões e individualidades, alegando que o conhecimento seria atingido através de uma razão "purificada". No entanto, como afirma Martins (2007, p.170), "as dificuldades que tal concepção envolvia não tardaram a manifestar-se. Se a ciência pode ser perspectivada como esse processo infinito de conhecimentos, os homens, enquanto indivíduos concretos e singulares, reconhecem que isso não corresponde à experiência tal como esta se lhes apresenta". A busca por uma "nova" universalidade, então, não passa por um novo tipo de abstração, mas, pelo contrário, por algo que dê conta de abarcar aquilo uma vez renegado.

⁹¹ Romano, C. (1998). L'Événement et Le monde. Paris: PUF.

1.12 Em torno da subjetividade

A introdução desses poucos elementos ao longo do capítulo - entre tantos outros possíveis e apesar da simplificação de teorias muito mais complexas - seguiu o intuito de tornar explícita uma direção (detectada através de campos distintos que muitas vezes não estão explicitamente em diálogo), que a tematização sobre a subjetividade tomou de maneira global nas ciências humanas e filosofia⁹²: a singularidade, ligada justamente à complexidade das realidades que a constituem e por ela são constituídas. De forma bastante ampla, retomando o percurso aqui apresentado, pode-se pensar em um caminho que começa na essência e vai em direção à existência. Os elementos dispersos, vindos de áreas e interesses distintos, têm em comum a ênfase na concepção de um sujeito que só pode ser pensado a partir de suas experiências efetivas e sucessivas, ao colocarem em questão a validade da ideia de uma essência humana anterior às experiências no mundo. Assim é que, por exemplo, perspectivas tão diferentes quanto a de Jean-Paul Sartre e a de Ian Hacking podem ser aproximadas desse ponto de vista. Para Sartre (2010), o ser humano é o único ser para quem a existência precede a essência, pois ele se constrói, e não simplesmente é. O "ego" é essa construção, resultado dela e não sua fonte⁹³. Hacking (2000), por um ângulo bem diferente, ao se preocupar com "o modo como classificamos as pessoas e o

⁹² Certamente não se trata de uma direção linear, tampouco exclusiva, mas de uma tônica comum a diferentes campos.

⁹³ Para Sartre (2010), o que é comum a todos os tipos de existencialismo "é simplesmente o fato de considerarem que a existência precede a essência ou, se preferirem, que é preciso partir da *subjetividade*" (p.23, grifo nosso).

efeito que isso produz nelas" (p.10), resume assim sua posição:

a minha questão está profundamente relacionada com o que uma vez se chamou de natureza humana, exceto por admitir que nossas naturezas são moldadas pelos nossos conceitos. É uma atitude altamente existencialista - nós não nascemos com essências, mas as formamos no mundo social" (Hacking, 2000, p.10).

Assim, existencialismo, entendido dessa forma, não diz respeito a nenhum movimento específico, mas a esse foco na existência singular e contextualizada. De um lado, então, no início do percurso aqui traçado, a existência experimentada antes de tudo sob a forma de um *cogito*, ou através de impressões básicas, que fazem da subjetividade um "resto", algo que resiste à dúvida radical, à suspensão do mundo ou ao ceticismo em relação à realidade; que fazem dela a matéria-prima de qualquer sujeito. De outro, determinismos de diversas ordens, universais e particulares, e contingências que dificultam qualquer concepção do geral, que encontram, no final, subjetividades, dessa vez no plural, mas igualmente resistentes, que não se deixam facilmente apreender na relação entre o construído e a construção. Duas formas de se tentar atingir aquilo que escapa - tanto quando se suspende o mundo de relações no qual se inserem os sujeitos, quanto quando são essas próprias relações enfatizadas. Duas formas que acabam entrando em diálogo.

Cap2 A subjetividade como objeto na psicologia

Como pensar a relação do campo da psicologia, que é múltiplo e perpassado por dilemas e contradições, com esse reconhecimento progressivo da subjetividade pelas diversas áreas da filosofia e das ciências humanas?

Justamente porque o campo é diversificado, e até contraditório, essa questão, no conjunto da psicologia, não é encontrada nos conceitos ou na relação entre os conceitos prontos. Mas, ao contrário, pode-se procurá-la nas perguntas, explícitas ou implícitas, que permearam as construções teóricas, e nos problemas, teóricos e práticos, que os autores enfrentavam. A proposta desse capítulo é a de retomar elementos das obras de Edmund Husserl e de Jean Piaget através do encontro das teorias com o tema da subjetividade. A escolha dos dois autores se deu em razão da consideração frequente de que suas teorias ficaram restritas a uma noção de sujeito universal e racional, não atingindo o âmbito da subjetividade, da singularidade, e das relações históricas e sociais. Em seguida, será apontado como os dois autores, para além da complexidade teórica em torno da subjetividade, podem ser incluídos em um quadro mais amplo das teorias em psicologia, a fim de que se possa tomá-las em seu conjunto a partir de questionamentos que rodeiam uma temática comum.

2.1 Subjetividade e mundo da vida na fenomenologia de Edmund Husserl

Husserl (1859-1938), natural da Morávia (hoje parte da República Tcheca), começou seus estudos na área da matemática, e a reflexão sobre os fundamentos da ciência

(não apenas das ciências naturais, mas também das ciências normativas, como a matemática e a lógica) o levou para os campos da filosofia e da psicologia. Aluno de Franz Brentano, ele entra diretamente no debate em torno do psicologismo, e reformula o conceito de intencionalidade, retomado de Brentano⁹⁴, tornando-o central na fenomenologia. É a partir desse conceito que Husserl começa a colocar o problema da subjetividade, ainda que outros questionamentos (questões inclusive que apenas a noção de intencionalidade não lhe bastava para compreender) tenham surgido ao longo da sua obra, relacionados à intersubjetividade ou ao mundo da vida, por exemplo.

Para Husserl (1929), não apenas o psicologismo seria um problema, mas também o seu oposto, o logicismo. Nenhuma das duas perspectivas tornaria possível a compreensão da relação entre o conhecimento (ou, de forma mais ampla, o pensamento) e o mundo; ou ainda, de forma mais radical, a relação entre a subjetividade e a objetividade. No primeiro caso, o conhecimento seria apenas contingente, e nada justificaria uma normatividade ou uma necessidade, e não justificaria também o fato dos conhecimentos serem coletivos. No segundo caso, uma lógica abstrata, desconectada tanto do mundo quando do sujeito concreto não forneceria nenhuma justificativa para uma relação, no entanto evidente, entre os dois. A teoria do conhecimento - que se coloca o problema não apenas das significações em geral, mas sobretudo o da objetividade - e a lógica não poderiam então se fundamentar nem na psicologia, uma ciência dos fatos (e não das normas), nem na própria lógica tomada como um fundamento em si.

⁹⁴ A crítica de Husserl ao conceito de intencionalidade formulado por Brentano se refere ao problema do psicologismo. Para Husserl, Brentano considerava ainda a intencionalidade como a característica fundamental da mente individual do sujeito psicológico.

Psicologismo e logicismo foram para Husserl consequências de equívocos ao longo da filosofia moderna. A separação a que Descartes chegou, entre espírito e matéria, como duas substâncias de naturezas distintas, permitiu o desenvolvimento tanto do subjetivismo/idealismo quanto do empirismo, ambos assumindo a mesma concepção de matéria ou natureza. O empirismo de Hume⁹⁵ naturalizou o espírito e permitiu que ele fosse tratado em termos de causalidade (e o psicologismo é justamente um tipo de naturalismo). O idealismo levou o plano das ideias, das significações e da lógica para fora do mundo, e com isso não conseguiu justificar nem a adequação das ideias às coisas, nem a relação entre as ideias abstratas e necessárias e os sujeitos concretos e situados. Todos dois, de certa forma, anulam a dualidade instaurada por Descartes, mas fazem isso, no limite, anulando uma das duas realidades. O naturalismo considerando apenas a realidade da natureza; o idealismo considerando que o conhecimento diz respeito a uma realidade ideal, separada da natureza e do mundo em geral.

A atitude científica decorrente da filosofia moderna considera o objeto como algo externo, que não nos diz respeito, esquecendo-se da subjetividade propriamente dita e do sentido que o objeto tem para o sujeito. É o que Husserl chama de atitude natural, em que a consciência é percebida apenas como uma coisa entre as coisas, e não como fonte de sentido. A proposta de Husserl (2006) é que se suspenda a crença ingênua (no sentido de parecer óbvio) no mundo dos objetos (os sujeitos dessa forma considerados apenas como objetos entre os objetos) e se passe de um olhar exterior para um olhar interior. Essa é a primeira

⁹⁵ Husserl (2008c) atribui o ponto de partida desse caminho a Descartes por ter feito "uma virada discreta, mas funesta, que transforma o ego em substância *cogitans*, em *animus* humano separado, em ponto de partida para raciocínios segundo o princípio da causalidade" (p.8).

atitude a ser tomada pelo método fenomenológico⁹⁶, o método da redução⁹⁷, que é uma recondução, uma conversão do "olhar"⁹⁸.

O primeiro passo da redução é feito, então, ao se colocar "entre parênteses"⁹⁹ a exterioridade do mundo para poder se tomar consciência das próprias vivências. O foco deixa de ser no objeto de que temos experiência e passa a ser no objeto enquanto experienciado/vivenciado, ou seja, o fenômeno. Essa mudança de direção faz aparecer um plano em que a correlação *a priori* entre os objetos percebidos/apreendidos e o ato de percebê-los se torna compreensível¹⁰⁰, pois faz aparecer a intencionalidade como

⁹⁶ Não há um método fenomenológico e uma teoria fenomenológica. A fenomenologia é ela própria um método proposto para se ter acesso aos fundamentos de um problema. Assim, não haveria problemas fenomenológicos, mas apenas análise fenomenológica de certos problemas. É nesse sentido que Husserl (2008c, p.36) afirma que a análise fenomenológico-transcendental "não é apenas qualquer construção metafísica, mas uma explicitação sistemática do sentido, que o mundo tem para nós todos antes de todo o filosofar" (Husserl, 2008c, p36).

⁹⁷ Reduzir vem da palavra latina *reducere*, que significa trazer, fazer voltar, reconduzir. Cf: Machado, J.P. (1995). *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte.

⁹⁸ É uma atitude contrária à das ciências objetivas, pois pretende justamente "desobjetivar" os objetos. O "retorno às coisas mesmas" (Husserl, 2006; 2008b), direção fundamental da redução fenomenológica, diz respeito exatamente à suspensão da objetividade. Retornar às coisas mesmas significa retornar ao que elas são antes do conhecimento objetivo sobre elas, antes de qualquer determinação científica (necessariamente) abstrata. "Com efeito, este termo "coisas" remete ao alemão *Sachen* e não *Dinge*. Enquanto *Ding* corresponde à coisa física (a *res* de Descartes), *Sache* designa o problema, a questão, a aposta de um pensamento. Portanto, voltar às coisas mesmas é recusar as argumentações doutrinárias e os sistemas autocoerentes em proveito das interrogações nativas suscitadas pelo mundo à nossa volta e das quais nossa viva reflexão se alimenta" (Depraz, 2007, p.27). Cf: Depraz, N. (2007). *Compreender Husserl*. (F. Santos, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original de 1999).

⁹⁹ Não se trata de duvidar ou não da realidade, mas da necessidade de "perder" o mundo em sua existência fatural para reencontrá-lo em seu sentido.

¹⁰⁰ Para Husserl (2008b) o *a priori* kantiano não se fazia compreender, na medida em que ele recorre a um sujeito transcendental abstrato e puramente formal, que não coincide com o sujeito da experiência. O

característica fundamental da consciência: para todo objeto existe um determinado modo de consciência e para todo ato de consciência existe um objeto. Dizer que a consciência é intencional significa dizer então que ela é sempre consciência "de" alguma coisa, que ela não está fechada em si mesma, isolada do mundo, mas que tem a propriedade de existir apenas enquanto sai de si própria. Assim, ao desviar o olhar do mundo externo para o interior, reencontra-se o mundo lá contido.

Para Husserl (2008b), Descartes estava certo ao propor o método da dúvida radical e chegar à noção de *cogito* como fundamento do conhecimento. No entanto, Descartes considerou apenas os atos do *cogito*, as *cogitationes* (sentir, pensar, querer, ver, etc), e não o objeto pensado, sentido ou visto (o *cogitatum*), necessário para que o sentido apreendido pela consciência seja fruto da experiência. Pois os fenômenos - que são os objetos enquanto objetos na consciência -, não são inventados ou apenas presumidos¹⁰¹ (Husserl, 2008b):

A coisa é coisa do *mundo circundante*, mesmo a coisa não-vista, realmente possível, não experimentada, mas experimentável, ou melhor, talvez experimentável. *Possibilidade de experimentação jamais quer dizer possibilidade lógica vazia, mas possibilidade motivada no nexo da experiência* (Husserl, 2006, pág. 112).

Essa primeira etapa do método da redução já permite ver a marca da intencionalidade (e a conseqüente correlação entre o modo de pensar e o objeto pensado) e alargar a

conhecimento, nesse sentido, se daria no encontro de dois níveis diferentes, o transcendental e o sensível, e a relação entre eles permaneceria um mistério.

¹⁰¹ Por isso pode-se dizer que a intencionalidade leva a uma concepção anti-representacionista. Não "são os conteúdos mentais que se dão em vez dos objetos, mas os objetos eles próprios que se dão através destes" (Miguens, 2008, p.34).

esfera da experiência¹⁰². Mas é ainda insuficiente como fundamento do conhecimento, visto que os diversos objetos vivenciados são momentâneos, particulares e contingentes. É preciso uma nova redução, dessa vez em direção às essências dos objetos¹⁰³ (Husserl, 2006).

Mas não se trata de descobrir uma realidade oculta, para além do mundo e dos objetos particulares. Trata-se de, a partir das múltiplas variações efetivamente encontradas e tantas outras concebíveis, voltar-se para aquilo que é invariante, que permanece imutável, nas próprias coisas¹⁰⁴. A "idealidade" de uma essência não diz respeito, então, a uma abstração, à qual deveriam mais ou menos acomodar-se os múltiplos objetos contingentes, nem a um "núcleo" envolto por particularidades; mas à ideia intuída¹⁰⁵, o que lhes

¹⁰² Esse novo domínio de "positividade" traz uma concepção de experiência que não se reduz nem à experiência sensível - que tenha como base a impressão - nem a um a priori categorial imposto à sensibilidade e separado dela. Não há na experiência uma oposição entre sensibilidade e razão, ou entre experiência sensível e lógica, mas sim vivências, vivências de percepção ou de lógica, por exemplo. Além disso, o a priori como modos de doação subjetiva (o que diz de uma abertura para os sentidos do mundo) ultrapassa o a priori lógico a que chegou a teoria do conhecimento: "Não podemos jamais perder de vista que a filosofia moderna, nas suas ciências objectivas, é orientada por um conceito construtivo de um mundo em si verdadeiro, substruído em forma matemática, ao menos em relação à natureza. O seu conceito de uma ciência a priori, finalmente, de uma matemática universal (lógica, logística), não pode, por isso, ter a dignidade de uma evidência efectiva (...)" (Husserl, 2008b, p.187-188).

¹⁰³ As vivências são por isso singulares mas não particulares. Singulares porque vividas de diversos modos por sujeitos singulares concretos em situações também concretas e singulares (Husserl, 2008b), mas ultrapassam a particularidade do momento por terem um sentido/uma essência.

¹⁰⁴ Por exemplo, podem-se imaginar diferentes tipos de triângulos, mas todos eles terão três lados.

¹⁰⁵ Chega-se à essência através da intuição, que engloba a percepção mas não se restringe a ela. Fenômenos não perceptíveis também se apresentam à intuição. A intuição de essências "é antes a descrição das estruturas do aparecer de qualquer fenômeno" (Fontana, 2007, p.168). É interessante notar que intuição vem do verbo em latim *intueri*, que significa "conduzir o seu olhar para; fixar a vista sobre; olhar atentamente; ter os olhos (do pensamento) fixados sobre; considerar atentamente, apresentar-se no pensamento; contemplar com admiração" Cf: Machado, J.P. (1995). *Dicionário etimológico da língua*

confere uma unidade - de sentido - em suas características próprias¹⁰⁶.

Apesar de se ter atingido a esfera das essências dos objetos (em que a particularidade é inserida em uma universalidade de significação¹⁰⁷), uma última redução ainda deveria e poderia ser feita, radicalizando a suspensão do mundo, ao suspender também a existência factual do próprio sujeito. Ou seja, em um primeiro momento, busca-se o fenômeno, que é a unidade composta por objeto e consciência. Em seguida, busca-se, nesse fenômeno, a essência do objeto, para, em um momento seguinte, inverter o lado do olhar e procurar a essência da própria consciência. O que resta desta última etapa, segundo Husserl (2006), é a "*consciência pura em seu ser próprio absoluto*"¹⁰⁸ (p.117), impossível de ser colocada entre parênteses.

Isso [a consciência pura], portanto, é o que resta como *resíduo fenomenológico* que se buscava, e resta, embora tenhamos posto o mundo inteiro (...) os seres viventes, os homens, inclusive nós mesmos, "fora de circuito".

portuguesa. Lisboa: Livros Horizonte. E também: Fontana, V.F. (2007). Intuição de essências na fenomenologia de Husserl. *Revista Faz Ciência*, 9(9), pp. 167-184.

¹⁰⁶ Esta é também uma diferença entre o transcendentalismo como pensado por Kant e por Husserl. A esfera da "idealidade", em Kant, "se encontra" com o objeto; em Husserl, ela é em parte retirada dele.

¹⁰⁷ "Se dissemos que 'por sua essência própria' todo fato poderia ser diferente, com isso já exprimíamos que faz parte de todo contingente ter justamente uma essência e, por conseguinte, um *eidós* a ser apreendido em sua pureza, e ele se encontra sob verdades de essência de diferentes níveis de generalidade" (Husserl, 2006, p.35).

¹⁰⁸ A essência da consciência - aquilo que não varia -, segundo Husserl, diz respeito à unidade dos atos e das funções da consciência, que, dessa forma, se reportam necessariamente a um "eu". Além disso, não se é possível colocar em questão, pois "se a apreensão reflexiva se dirige a meu vivido, apreendi um "algo ele mesmo" absoluto, cuja existência não pode por princípio ser negada, ou seja, é impossível por princípio a evidência de que ele não seja; seria um contra-senso tomar por possível que um vivido *assim dado* na verdade não seja" (Husserl, 2006, p.108).

É verdade que a consciência pura não se desvincula do mundo, pois o mundo não desaparece dela. Tanto que não "perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto, o qual, *corretamente* entendido, abriga todas as transcendências mundanas" (Husserl, 2006, p.117, grifo nosso). No entanto, ao realizar a redução transcendental, Husserl enfatiza mais o fato da subjetividade transcendental ser fundamentalmente doadora de sentido (a origem mesma do sentido) do que o sentido enquanto unidade da relação entre o ato da consciência e o objeto de que toma consciência, como no momento anterior¹⁰⁹.

A princípio, Husserl teria encontrado o fundamento procurado, das ciências e da filosofia, já que a consciência pura traria em si a impossibilidade de suspendê-la para reconduzir a atenção a qualquer outra região mais fundamental. No entanto, a perspectiva transcendental não encerrou as questões sobre a subjetividade, e Husserl traz à tona problemas, de dois tipos distintos, que permaneceram se impondo.

De um lado, questões relacionadas ao risco de uma nova forma de idealismo, que justamente o caminho fenomenológico e transcendental traçado por ele visava combater. Ele vê a necessidade então de compreender as possibilidades de relação entre a subjetividade isolada, "consciência pura em seu próprio ser absoluto", e as outras subjetividades; assim como também o fato do mundo ser percebido e vivido como semelhante - essencialmente o mesmo mundo - por subjetividades em certo sentido fechadas em si mesmas. Ainda em relação à perspectiva transcendental, Husserl busca uma compatibilidade entre o princípio de universalidade e atemporalidade dos significados e sentidos

¹⁰⁹ No limite, a única verdadeira evidência seria a consciência para a qual aparece o mundo, e não o mundo como aparece na consciência.

(das essências, enfim) e o fato deles transformarem-se ao longo do tempo e através das culturas.

O segundo tipo de problema se refere a uma crise, detectada por Husserl (2008b), das ciências europeias, crise essa que não diz respeito ao campo epistemológico, mas que se mostra como uma crise da cultura¹¹⁰ e atinge a esfera da existência humana propriamente dita¹¹¹. A crise da ciência é a consequência do caminho traçado pelo ideal científico de substituir a realidade por um método, através da matemática ou da lógica pura, considerando o mundo apenas como externo a nós, e nós mesmos apenas como coisas entre outras coisas no mundo externo, esquecendo-se da subjetividade. Não se trata de negar a validade das ciências e a precisão de seus resultados, "ainda que tenham razão os que acham que nunca se poderá esperar ou buscar uma figura absolutamente última para o estilo de construção de toda a teórica" (Husserl, 2008b, p.20). Não se trata, então, de questionar os critérios de cientificidade, mas sim o que a cientificidade ou a ciência em geral "pode significar para a existência humana" (Idem, p.21). As ciências consolidadas como ciências positivas, restritas aos fatos, carecem de sentido para nós. "Na urgência de nossa vida", diz Husserl, "esta ciência nada nos tem a dizer"¹¹² (idem, p.22). Diante do ocultamento de um horizonte de sentido e do esquecimento de uma realidade

¹¹⁰ Crise da cultura e crise da ciência não se dão aqui de forma contraditória, já que Husserl (2008b) considera as ciências objetivas também como fatos culturais.

¹¹¹ Tanto que Husserl intitula o primeiro capítulo de "A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental" como "A crise das Ciências como expressão da crise radical da vida da Humanidade Europeia".

¹¹² A urgência de que fala Husserl se refere aos tempos de guerra. Ele diz ainda que esta ciência "exclui de um modo principal justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda a existência humana" (Husserl, 2008b, p.22).

mais fundamental que a teorizada cientificamente, que seria o próprio mundo da vida, Husserl fala da necessidade de uma renovação da cultura europeia; uma renovação prática¹¹³, na concretude de uma realidade específica, direcionada, no entanto, pela universalidade da razão humana:

Certamente que as nossas questões acerca da renovação se ligam a simples factuais, elas dizem respeito à cultura presente e, especialmente, ao círculo da cultura europeia. Contudo, os factos são aqui ajuizados valorativamente, são submetidos a uma normalização da razão; pergunta-se como é que uma reforma desta vida de cultura desprovida de valor poderá conduzir ao caminho de uma *vida racional* (Husserl, 2008a, p.11).

Ou seja, a crise da cultura diz respeito à crise da ciência justamente porque a vida *racional*, ou a razão simplesmente, não é apenas a lógica objetivante das ciências positivas, mas antes uma "razão lógica, valorativa e prática" (idem, p.11). Para Husserl (2008b), a história da ciência e da filosofia mostra que a razão e a subjetividade não foram bem compreendidas. Por isso os dois tipos de problemas encontrados, tanto em relação aos impasses colocados pela concepção de consciência pura, quanto às conseqüências para o mundo humano da ciência enquanto lógica da causalidade, levantam uma mesma preocupação: a busca por um "fundamento ainda mais fundamental", que permitisse compreender ao mesmo tempo a subjetividade e a objetividade, e a relação entre elas. Esse fundamento passa pelo "enraizamento", da ciência e dos sujeitos, no mundo da vida.

O "mundo da vida" não é a mesma coisa que o "mundo circundante" de que fala Husserl ao falar das coisas a que se direcionam a consciência, apesar de o conter. Ele é o

¹¹³ "(...) *algo novo deve suceder*; deve suceder em nós e através de nós próprios, através de nós enquanto membros da humanidade vivendo neste mundo, dando-lhe forma através de nós e recebendo forma através dele" (Husserl, 2008a, p.4, grifo no original).

mundo para nós, "relativo-ao-sujeito"¹¹⁴(Husserl, 2008, p.145). O contraste

entre o subjectivo do mundo da vida e o "objectivo" do mundo "verdadeiro" reside então em que este é uma substrução lógico-teorética, a substrução de algo principalmente não percepçionável, principalmente não experienciável no seu ser-si-mesmo próprio, ao passo que o subjectivo do mundo da vida se destaca, em tudo e em qualquer coisa, precisamente pela sua efectiva *experienciabilidade* (Husserl, 2008b, p.142, grifo nosso).

Não é, portanto, nem natureza nem espírito, mas um fundo necessário para que uma natureza e um espírito, e a comunhão de um e outro seja possível. É preciso partir dessa unidade do mundo da experiência (pré-científica) para compreender os interesses e as direções de pensamento teórico que ela prescreve, e compreender de que maneira a natureza e o espírito podem se tornar temas unitários que se referem um ao outro de maneira indissociável (Husserl, 2008). É pré-científico, porque é anterior a qualquer forma de objetivação e é, portanto, ele próprio o fundo sobre o qual a(s) lógica(s) científica(s) podem ser formuladas¹¹⁵; mas é também extra-científico, porque o subjetivo, o "para

¹¹⁴ Para Benoist (2004), há uma grande diferença entre recuperar através da consciência o mundo que metodologicamente se tinha colocado entre parênteses - e dessa forma perceber que há uma correlação efetiva entre consciência e mundo - e tratar de um mundo prévio a qualquer experiência, considerando a própria correlação dependente desse horizonte de sentido unitário que a precede. Encontrar no mundo da vida um fundamento pré-natural e pré-espiritual permite reivindicar que a ciência tenha também sentido para nós, sentido no horizonte mais amplo do mundo da vida humana. Cf: Benoist, J. (2004). *Autour de Husserl: l'ego et la raison*. Paris: VRIN.

¹¹⁵ Não é possível tematizar o mundo da vida através de "uma cientificidade lógica em sentido histórico, nenhuma que pudesse ter atrás de si já uma matemática, lógica ou logística prontas, como norma já disponível" (Husserl, 2008b, p.146).

nós" do mundo, não pode ter seu sentido esgotado por nenhuma forma de objetivação¹¹⁶.

As atividades científicas, assim como seus efeitos, pertencem à "concreção" do mundo da vida, na sua forma espaço-temporal e na sua imanente historicidade e relatividade¹¹⁷. Assim, os fatos estabelecidos, "universalmente confirmados e a confirmar", não são de todo iguais em cada cultura. Só o que pode ser igual é o horizonte de sentido do mundo da vida.

O mundo tem, certamente, de antemão, o sentido seguinte: o todo das efectividades que "efectivamente" são, não meramente visadas, duvidosas, questionáveis, mas efectividades efectivas que, como tal, só têm a sua efectividade para nós no movimento constante das correções [e] das transformações de validades (Husserl, 2008b, p.160, grifo nosso).

E o horizonte do mundo da vida é o horizonte da experiência possível das coisas: coisas da natureza, mas também seres humanos e configurações sociais. Há, no entanto, uma diferença fundamental entre a consciência das coisas no mundo e a consciência do mundo em si, ainda que formem juntos uma unidade. As coisas, os objetos, são dados para nós como válidos em cada caso ("num qualquer modo de certeza do ser"), mas de um modo que são coisas e objetos

¹¹⁶ O mundo da vida é essencialmente subjetivo não porque seja de alguma forma particular ou "criado" pelo sujeito, mas sim porque fornece o horizonte de sentido e da experiência possível em função do qual sujeitos conhecem, pensam, sentem e agem. O sentido - certamente subjetivo - não é qualquer sentido, é o sentido *do mundo* para mim. Não se trata, portanto, de negar a validade das ciências para o mundo da vida, mas de reinseri-las no horizonte de sentido do mundo concreto (Husserl, 2008b).

¹¹⁷ "As suas teorias, as configurações lógicas, não são, é certo, coisas no mundo da vida, como pedras, casas ou árvores". São unidades ideais de significado. Mas esta idealidade, no entanto, "não altera em nada o facto de que as teorias são configurações humanas, essencialmente referentes a actualidades e potencialidades humanas, pertencentes, assim, a essa unidade concreta do mundo da vida cuja concreção vai mais longe, por conseguinte, do que a concreção das 'coisas'" (p.144).

de que somos conscientes no horizonte do mundo: "cada um é algo, 'algo a partir' do mundo que nos é em permanência consciente como horizonte" (Husserl, 2008b, p.157). Mas o horizonte ele próprio, "por outro lado, só é consciente como horizonte para objetos conscientes em particular" (idem). Sendo assim, o mundo não é um ente, ou uma pluralidade de objetos e coisas. Ele é uma unicidade singular, pois todo "o plural e todo o singular dele destacado pressupõe o horizonte do mundo" (idem). Ele é o "todo" a partir do qual as singularidades podem ser significadas e re-significadas por subjetividades que, de forma paradoxal, mas efetiva, ao mesmo tempo são constituidores do mundo e nele estão incluídas. Por isso também o mundo, que é em si o horizonte de sentido, "cria o seu sentido de ser (...) a partir da nossa vida intencional" (Husserl, 2008b, p.195).

Além disso, o mundo da vida é o mundo da intersubjetividade, que, em sua transcendentalidade¹¹⁸, é o "ser em si primeiro que antecede toda a objectividade mundana¹¹⁹" (Husserl, 2008c, p.39). E é assim que, no mundo, os sujeitos singulares

surgem uns para os outros em relação de mútua compreensão ("intropatia"¹²⁰) [e], através de actos de consciência "social", instituem (imediata ou mediadamente) uma forma de tipo completamente novo de congregação de

¹¹⁸ Husserl (2008a; 2008b) acaba por equivaler a subjetividade transcendental à intersubjetividade transcendental. Mas a via de acesso permanece sendo o "eu", que, através da redução transcendental, encontra em si mesmo a percepção de um "outro eu", em um primeiro momento como uma recordação de um "eu" anterior.

¹¹⁹ Mas para Husserl (2008c, p.36), "há uma diferença abissal entre a constituição da natureza, que já tem um sentido de ser para o ego abstratamente isolado, mas não ainda um sentido intersubjectivo, e a constituição do mundo do espírito", esse sim essencialmente intersubjetivo.

¹²⁰ Normalmente traduzida por empatia.

realidades: a forma da comunidade. (Husserl, 2008a, p.9).

Mais ainda, a intersubjetividade não diz só da relação entre os sujeitos. O próprio mundo de sentido, anterior a qualquer sujeito singular, foi - e é permanentemente-constituído através de atos, motivações e propósitos intersubjetivos.

Por fim, o olhar objetivo, próprio às ciências da natureza, é uma das atitudes possíveis a partir do mundo da vida¹²¹. No entanto, Husserl (2008b) diz da impossibilidade da psicologia enquanto ciência objetiva¹²². O psicologismo, finalmente, não seria apenas uma confusão entre fato e norma, ou entre contingência e necessidade. Mais do que isso, estaria em sua base uma concepção equivocada de psicologia e do fenômeno psicológico. A consciência não existe antes da doação de sentido, e seus atos não são interligados através de uma lógica da causalidade, mas sim da motivação¹²³. Assim, no lugar de uma oposição, a psicologia, corretamente compreendida, pode se tornar uma via de acesso para a filosofia transcendental, na medida em

¹²¹ A atitude científica também tem como pressuposto o mundo da vida, a partir do qual perguntas, hipóteses, métodos e resultados adquirem sentido (Husserl, 2008b).

¹²² Objetivação significa aqui partir de uma relação de exterioridade. A psicologia objetivista, para Husserl, coloca o fenômeno psíquico em uma relação de exterioridade tanto com o corpo quanto com o mundo. Mas, da mesma forma que o mundo da vida é relativo ao sujeito, a "subjetividade [é] já dotada de mundo" (Husserl, 2008b, p.191, grifo no original).

¹²³ "Um exame principal da natureza em geral conduz (...) apenas a uma necessidade de ordenação regular, exacta e indutiva, daquilo que está espáciotemporalmente repartido - aquilo que nós costumamos designar, pura e simplesmente, como a ordem legal 'causal'. Em contraste estão as formas totalmente diferentes do espiritual em sentido específico, as totalmente diferentes determinações generalíssimas de essência acerca das realidades singulares e das formas essenciais da ligação. (...) há aqui que indicar que cada realidade espiritual singular tem a sua interioridade, uma 'vida de consciência' em si mesma fechada, referida a um 'eu', enquanto pólo que, por assim dizer, centraliza todos os actos de consciência singulares, pelo que estes actos estão numa conexão de 'motivação'" (Husserl, 2008a, p.9).

que não há uma separação entre sujeito psicológico/empírico e sujeito transcendental. Husserl diz:

Sou, na verdade, ego transcendental, mas não sou consciente disso, estou numa atitude particular, a natural. (...) Posso, no entanto, levar a cabo a mudança de atitude transcendental - na qual se abre a universalidade transcendental - e compreendo então a atitude natural unilateralmente fechada como uma atitude transcendental particular, como a de uma certa unilateralidade habitual da vida completa dos interesses" (Husserl, 2008b, p.219).

Da mesma forma que a fenomenologia transcendental não se pretende um conjunto de conceitos definidores, mas sim um método de acesso aos fundamentos de uma questão, também em relação à noção de subjetividade transcendental o que se pretende é atingir o ser humano de forma mais fundamental. Cada ser humano "traz em si um eu transcendental". E cada um "que leve a cabo a *epoché* [a redução] poderia reconhecer o seu eu último, funcional em todo seu agir humano" (Husserl, 2008b, p.200). No sentido inverso, é a mesma via de acesso à (inter)subjetividade transcendental que permite também compreender "o facto de que cada eu transcendental da intersubjetividade (co-constituidor do mundo, pelas vias indicadas¹²⁴) tem necessariamente de ser constituído no mundo como homem" (idem).

Foi, então, o objetivo inicial de compreender a possibilidade de objetividade que levou Husserl a uma subjetividade fundamental. Mas questões não apenas teóricas, como também de situações a que ele se via diante

¹²⁴ Que dizem respeito à sistematização das funções e realizações do ego. A primeira delas, em relação à intersubjetividade, é a recordação como vivência presencial. "Um 'outro' eu chega, assim, em mim, à validade de ser, como co-presente, e com as suas maneiras de confirmação evidente que, como é manifesto, diferem totalmente das de uma percepção 'sensível'" (Husserl, 2008b, p.200).

o levaram de volta para o mundo, na tentativa de encontrar um novo fundamento que pudesse abrigar tanto a realidade objetiva quanto as possibilidades de vida humana. O sujeito singular, dentro dessa perspectiva, está ligado, ao mesmo tempo, a uma exigência de posicionamento diante do mundo e dos outros, e aos horizontes de sentidos prescritos e possíveis.

Apesar do caminho traçado, não há em Husserl uma resposta definitiva em relação aos fundamentos da ciência ou da subjetividade. A intersubjetividade, em algumas ocasiões, parece ser derivada da consciência pura singular; em outras, indica justamente o fundamento a partir do qual são possíveis as consciências individuais (Husserl, 2001). A estrutura do mundo da vida permite o advento da intersubjetividade, assim como a partilha desse mundo (um mesmo mundo), mas seu horizonte de sentido é constituído pelas subjetividades em relação. Esses temas, como também outros não tratados aqui, como a linguagem ou o corpo (Husserl, 1929; 2008b) se dão na forma de articulações diversas na tentativa de aproximação do campo da subjetividade.

2.2 Um percurso no Construtivismo de Jean Piaget

Piaget (1896-1980) nasceu em Neuchâtel, na Suíça, e começou ainda criança a trabalhar como voluntário no Museu de Ciências Naturais. Seus primeiros trabalhos sobre moluscos despertaram seu interesse pelas formas de interação das espécies com o meio, responsável por suas características, e pela adaptação e variabilidade dos seres vivos. Apesar da diversidade de interesses e questões, inclusive em diferentes áreas científicas, esse tema

inicial permaneceu fundamental ao longo de toda sua vida¹²⁵. A "descoberta" da filosofia, em suas próprias palavras, abriu-lhe uma nova perspectiva, fazendo com que se voltasse para o campo epistemológico, direcionando-se para

o estudo possível, não mais simplesmente dos objetos do conhecimento, tais como os seres vivos, mas do próprio conhecimento, e em particular das diversas formas do conhecimento científico, consideradas não somente em seus resultados, mas como processo construtivo (Piaget, 1980, sem página).

Desde esse momento já estavam anunciadas várias das ideias que mais tarde viriam a dar forma ao construtivismo piagetiano - ainda que ele só tenha usado esse termo na década de 1970 (Montangero & Maurice-Naville, 1998)-, como a continuidade entre biologia e psicologia, a interação constituinte entre o sujeito e o mundo, ou a concepção de inteligência como adaptação humana, por exemplo. A ideia de uma não ruptura entre o orgânico e o cognitivo tinha relação com sua concepção da própria biologia, e não ainda com os mecanismos psicológicos ou epistemológicos: os organismos vivos se modificam em função de suas relações com o meio¹²⁶.

Para realizar esse projeto epistemológico, Piaget via a necessidade de buscar um método científico (observação e experimentação, e não apenas reflexão) que permitisse ver concretamente os fatos relativos ao desenvolvimento

¹²⁵ "De minha parte, a situação é complexa e temo dar a impressão de ser um homem que abordou demasiados domínios. Mas, de fato, eu perseguí um objetivo central e que permaneceu o mesmo: tentar compreender e explicar o que é um desenvolvimento vivo, em sua perpétua construção de novidades e sua adaptação progressiva à realidade" (Piaget, 1980, sem página).

¹²⁶ Apesar desse grande interesse inicial, Piaget só voltou a tematizar explicitamente as relações entre o biológico, o cognitivo e o epistemológico muitos anos depois.

cognitivo (Piaget, 1967a)¹²⁷. E assim, "naturalmente", diz o próprio Piaget, ele se voltou para o campo da psicologia, e recebeu logo depois o convite para trabalhar no laboratório de Alfred Binet (falecido pouco antes) com a padronização de testes de inteligência. Sem muito interesse por essa função específica, mais atento aos erros e justificativas das crianças, foi lá que disse ter encontrado a oportunidade de elaborar seu método clínico (inspirado na psiquiatria, que depois seria chamado por ele de método crítico) para buscar compreender, através de conversas com crianças de todas as idades, a evolução do pensamento¹²⁸. Piaget se tornou, então, um psicólogo "com interesses centrados sobre os problemas de epistemologia" (Piaget, 1978, p.80). Isso significou, por um lado, que já havia um direcionamento para uma noção de sujeito epistêmico (abstrata e universal), mesmo que essa noção só tenha se tornado explícita no fim dos anos 1950 (Montangero & Maurice-Naville, 1998). Por outro, que essa busca pela universalidade se deu através do estudo do particular.

Piaget se perguntava sobre o conhecimento, como surge e como se transforma, passando de um nível a outro em termos de complexidade. Da mesma forma que pensava na possibilidade de uma alternativa entre a teoria de Darwin e a de Lamarck em relação à biologia (no que diz respeito aos

¹²⁷ No entanto, ciência - e um objetivo explicativo -, para Piaget, não se restringia à lógica da causalidade, com a conseqüente eliminação da intenção (que estaria no âmbito da compreensão). Assim é que ele responde a essa questão: "mesmo quando não se fala explicitamente em intencionalidade, numa teoria de tipo 'explicativo', a noção pode aí desempenhar um papel central, mas em um outro vocabulário. Se posso citar a mim mesmo a título de exemplo, tudo o que procurei analisar em termo de esquematismo senso-motor e de esquemas de assimilação está penetrado de intencionalidade" (Piaget, 1978, p.156).

¹²⁸ Entre outros aspectos da "ciência" que Piaget buscava realizar, estava a padronização das entrevistas. No entanto, uma observação importante é que a padronização não deveria significar "perguntar da mesma forma", ou utilizar o mesmo tempo para cada criança. Ao contrário, padronizar deveria significar adaptar a pergunta e o tempo a cada criança a fim de que todas compreendessem igualmente a questão.

papéis do meio e dos indivíduos na evolução), se colocava também entre o empirismo e o apriorismo em relação ao conhecimento. De um lado, a experiência baseada nos sentidos, na identificação de dados brutos - externos ou internos -, tendo o conhecimento como resultado de associações, sem a imposição de uma estrutura própria ao sujeito. De outro, uma estrutura racional em algum sentido inata, sendo suficiente o desenvolvimento natural, a pressão social ou a maturação biológica. Ele concordou com Kant, por ter situado "no sujeito a fonte, não apenas da necessidade dedutiva, mas também das diversas estruturas (espaço, tempo, causalidade, etc) que constituem a objetividade em geral e que tornam assim a experiência possível" (Piaget, 1967a, p.23). Mas também se perguntou se Kant não teria ido muito "longe" nessa direção, ao considerar as estruturas *a priori* demasiado rígidas, e se a necessidade *a priori* não poderia corresponder "à coerência interna progressiva de construções sempre abertas e sempre em devir" (Idem, p.23). Piaget chegou a dizer explicitamente sentir-se "kantiano", principalmente para se referir ao aspecto irreduzível da relação entre sujeito e objeto na experiência. No entanto, a partir dessa inspiração, defende uma espécie de "kantismo dinâmico", em que a ação no mundo está no centro da possibilidade de pensamento¹²⁹.

Foi, então, através do estudo da construção do conhecimento que ele se aproximou do sujeito e de suas relações com o mundo. Mas essa preocupação central foi desenvolvida de maneiras diversas ao longo de sua carreira.

¹²⁹ A questão da "necessidade", ou de um conhecimento normativo, era colocada por Piaget desde o início, e só mais tarde ele chega a uma conclusão: "(...) eu diria que chegamos a uma espécie de necessidade *a priori*, mas um *a priori* que só se constitui no final e não no ponto de partida, a título de resultante e não a título de origem, e que, portanto, da idéia apriorista só retém a da necessidade, não a da preformação" (Piaget, 1973c, p.146).

Em um primeiro momento, o foco era colocado no próprio conhecimento - ou pensamento em geral - e não tanto na inteligência enquanto processo. Além do que, a maneira encontrada para atingi-lo foi através do que era tido como seu aspecto exterior e mais facilmente observável, a linguagem. Linguagem e pensamento eram, então, considerados equivalentes, e a fala das crianças seria assim a manifestação de sua própria lógica:

Para estudar a lógica da criança, na verdade, partimos da idéia que parecia mais natural, conhecendo-se previamente apenas a lógica do adulto, e não precisamente o juízo lógico e o raciocínio infantis, objeto de nosso estudo: é que a lógica está ligada ao 'relato', e é, portanto, no plano da linguagem ou do pensamento verbal que convinha situar as pesquisas (Piaget, 1967b, p.8).

O pensamento infantil era analisado em comparação com o do adulto (conhecimento mais adequado ao real), e sua descrição feita em função daquilo que faltava para que a criança alcançasse uma lógica capaz de construir o conhecimento científico. O principal conceito a que Piaget chegou para caracterizá-lo foi o egocentrismo, manifesto no raciocínio, na linguagem e nas relações sociais (Piaget, 1975c). Egocentrismo não significa estar centrado em si mesmo conscientemente, mas sim uma indiferenciação entre o sujeito e o objeto, o outro, o mundo. Uma "ausência da consciência de si e ausência de objetividade" (Piaget, 1975a, p.8)¹³⁰. Nesse momento, a evolução do conhecimento

¹³⁰ Em termos de raciocínio, foram caracterizadas três formas de representação do mundo pelas quais passam as crianças (Piaget, 1975c): o animismo (atribuição de propriedades vivas a seres inanimados), o realismo (atribuição de características objetivas a realidades subjetivas) e o artificialismo (crença na produção humana de entidades naturais); todas elas resultantes de uma indiferenciação entre o "eu" (ou o "nós") e o outro. Além de uma peculiaridade do método de raciocínio infantil, que foi descrita através do conceito de transdução (passagem do singular ao singular, em contraposição tanto à

era explicada através de dois mecanismos complementares, a assimilação¹³¹ e a imitação, mas tinha como principal fator de desenvolvimento o que Piaget chamou de descentração, o que correspondia, até certo ponto, à socialização. O termo socialização foi utilizado por Piaget nessa época no sentido de interação social¹³², podendo consistir em coerção ou co-operação. Enquanto a coerção faz com que haja um domínio do social sobre o indivíduo (e prevaleça a imitação), a co-operação¹³³ permite que ele "opere" em conjunto, participe das práticas e da comunicação social, percebendo, assim, os diversos pontos de vista, dos outros e o seu próprio, descentralizando seu pensamento. É, pois, conhecendo outro ponto de vista que a criança passa a conhecer o seu próprio, e conhecendo o mundo que passa a conhecer a si mesma. Ou seja, a ideia central que traz o conceito de egocentrismo é que em um primeiro momento a criança não se diferencia do "social" (o que não significa que não esteja sendo formada por ele/com ele). À medida que seu pensamento é descentralizado, o "social" se torna "o outro" (ao mesmo tempo em que passa a existir também um "eu"¹³⁴) e a criança passa a se dirigir a esse outro intencionalmente. Então, falar em linguagem egocêntrica ou

dedução como à indução). Em termos de linguagem, nada tem a ver com a "criação" pessoal de uma linguagem, como se esta não fosse adquirida socialmente. O egocentrismo manifesto na linguagem significa que a criança fala sem a intenção de se dirigir aos outros, de utilizá-la socialmente. Ela fala "para si própria", no sentido de não ter um desejo consciente de se comunicar.

¹³¹ Conceito que será desenvolvido adiante.

¹³² Ou seja, não era apenas o conhecimento que era visto por seu aspecto mais exterior, mas também as relações sociais.

¹³³ Cooperar não tem o sentido de ajudar, mas sim de agir junto, por isso Piaget escrevia "co-operar".

¹³⁴ Piaget diz que o equívoco de Husserl foi não ter levado em conta o desenvolvimento, e considerar o "eu" transcendental como ponto de partida e não de chegada.

socializada diz respeito muito mais à consciência ou não da relação estabelecida do que à própria linguagem.

Nessa etapa da construção teórica de Piaget, não apenas a razão era tida como um produto social, como também era a interação social o principal fator de desenvolvimento intelectual, tanto do conhecimento lógico (implicação) quanto do conhecimento da realidade (explicação)¹³⁵. Já se encontrava uma ideia de equilíbrio (que ganhará importância posteriormente), pois a co-operação permite o equilíbrio entre a parte (o sujeito, a assimilação) - que domina com a prevalência do egocentrismo - e o todo (o social, a imitação) - que domina com a prevalência da coerção -, mas tratava-se de um equilíbrio alcançado nas relações inter-individuais.

Depois desses primeiros estudos, Piaget, ao perceber que a fala das crianças não correspondia necessariamente (em termos de compreensão ou acerto) à maneira como elas agiam, passou a procurar pela lógica subjacente às ações e não mais apenas pelo relato. No prefácio a uma nova edição de uma obra escrita 23 anos antes, em 1924, Piaget contextualiza os resultados obtidos na época, dizendo que o

"trabalho permanece exato e fácil de verificar, mas só adquire seu significado em função de um estudo que ultrapassa o plano verbal e vai às fontes do pensamento, na direção da ação" (Piaget, 1967b, p.8).

Isso não significou suprimir a linguagem das situações de experimentação, mas fazer com que ela "intervenha, entre as

¹³⁵ Apesar da mudança de foco, essa ideia não foi de todo abandonada: "De fato, é em função da cooperação com outrem que o espírito chega aos juízos comprovativos, implicando a comprovação uma apresentação ou um intercâmbio e não tendo, em si mesma, qualquer significado para a atividade individual. Que o pensamento conceptual seja racional porque social, ou o inverso, social porque racional, a interdependência da busca da verdade e da socialização parece-nos, em qualquer dos casos, inegável" (Piaget, 1975a, p.336).

crianças menores, apenas em função da ação completa" (Idem, p.10).

Foi procurando pelo "processo constitutivo do conhecimento" (Piaget, 1975a, p.9), pelo nascimento da inteligência e "surgimento" do sujeito que Piaget chegou à centralidade de uma ação anterior à linguagem. Procurar pela constituição da inteligência significou analisar as ações de crianças desde o nascimento, e acompanhar o desenvolvimento de sua compreensão do mundo, mesmo que em um primeiro momento essa compreensão fosse "sensório-motora"¹³⁶. Foi nesse contexto que Piaget tratou com mais clareza das relações entre biologia, psicologia e epistemologia¹³⁷, e da construção efetiva de conhecimentos a partir do ponto de vista do sujeito. Dessa forma, o conceito de assimilação, retirado da biologia e já presente em suas primeiras pesquisas, é inserido dentro de um quadro geral dos mecanismos biológicos e intelectuais de desenvolvimento, e analisado em termos de ações humanas.

Piaget fala de uma continuidade biológica no sentido de tratar a inteligência como uma forma de adaptação¹³⁸ - a

¹³⁶ A questão da gênese do conhecimento para Piaget estava ligada à questão do psicologismo - ou da passagem ilegítima do fato à norma. Ver o estado momentâneo de uma lógica de nada adiantaria para se compreender a própria lógica. Essa conduta momentânea - o fato - só faria sentido se colocada no meio da globalidade de sua evolução (Piaget, 1967a).

¹³⁷ Essa etapa do pensamento de Piaget se refere mais ao funcionamento da inteligência, seguida de um momento mais estruturalista. Como uma espécie de síntese, em 1967 Piaget escreveu "Biologia e conhecimento", articulando os aspectos funcionais e estruturais com as relações entre o biológico e o cognitivo.

¹³⁸ No entanto, não se trata de uma continuidade linear, pois "projetar nas estruturas ou fenômenos de ordem inferior os caracteres das estruturas ou fenômenos de ordem superior (inteligência, consciência intencional, etc)", ou "suprimir as características originais dos níveis superiores para reduzi-los de uma vez só (...) aos níveis inferiores (redução da compreensão inteligente a associações condicionadas)" seria tornar a comparação "inoperante" (Piaget, 1973a, pp.51-52).

forma humana de adaptação. Se existem fatores hereditários de ordem estrutural, como o sistema nervoso e os órgãos sensoriais, que restringem, por exemplo, nossas possibilidades de percepção, os fatores hereditários que dizem respeito ao funcionamento da inteligência não são materiais, não consistindo, portanto, na transmissão de nenhuma estrutura específica. São eles a adaptação (que envolve a assimilação e a acomodação) e a organização, que é "o aspecto interno do ciclo do qual a adaptação constitui o aspecto exterior" (Piaget, 1975d, p.18). Assimilação e acomodação são os dois polos de uma interação entre o organismo e o meio, indispensável para todo funcionamento biológico ou intelectual. Mas, quando se trata de conhecimento - de seres humanos -, a assimilação passa a ser analisada em termos de ação e significação.

O foco nas relações sujeito-sociedade é, em certo sentido, substituído pelo foco nas interações entre o sujeito e o objeto (que engloba, mas ultrapassa as relações inter-individuais). Mais exatamente, seriam as relações entre as próprias ações e os objetos do conhecimento que estariam no fundamento do conhecimento. A evolução do pensamento não é mais explicada apenas em termos de cooperação e coerção (que força um predomínio da imitação, dificultando a transformação), mas em termos de um equilíbrio e desequilíbrio entre a assimilação e a acomodação. Ou seja, a ideia de equilíbrio permanece, mas focada mais no ponto de vista das amplas relações do sujeito com o mundo, do que na especificidade das interações sociais.

O conhecimento é considerado como resultado da constituição do sujeito na interação com o objeto. As atividades da criança (por mais nova que seja) com os objetos de conhecimento permitem a elaboração de um conjunto de relações, e desde esse momento assimilar

significa "compreender e deduzir" (Piaget, 1975a, p.7). Isso porque o próprio esquema reflexo hereditário varia com a experiência, e põe em jogo tanto a assimilação quanto a acomodação, que não se restringem, respectivamente, nem a repetir em diferentes situações o mesmo programa inato, nem a modificá-lo em função de associações empíricas. Para Piaget (1967a), Descartes funda a epistemologia moderna, principalmente com a ideia de um sujeito do conhecimento que não é apenas contemplativo, mas que estrutura o conhecimento físico através da sua própria atividade racional. No entanto, a ação de que fala Piaget não coincide com a razão; ela está, ela própria, na base tanto da construção da atividade racional quanto do conhecimento físico¹³⁹. Por isso Piaget diz que um esquema é a síntese entre o sujeito e o real, por permitir que o sujeito se constitua na medida em que significa o mundo. Ou seja, a ação não é pré-definida, nem enquanto ação motora, nem enquanto ação racional. Sendo assim, a prática deve ser "analisada nas suas ações constituintes que aparecem então como factores essenciais no ponto de partida do processo cognoscente" (Piaget & Garcia, 1987a, p.228).

A própria percepção é já uma atividade¹⁴⁰. Piaget, referindo-se aos sujeitos do Centro de Epistemologia Genética, disse que a leitura que eles faziam das próprias experiências

nunca era puro registro, mas sempre também assimilação, e isso desde a percepção. (...). Ora, essa assimilação, mesmo perceptiva, comporta então a intervenção de esquemas. E esse esquematismo apresenta ele próprio desde o

¹³⁹ A causalidade não seria então a aplicação de uma dedução lógica a modelos reais, pois a própria dedução depende da transformação do real através da ação (Piaget, 1967a).

¹⁴⁰ "Perceber uma casa, dizia o neurologista v. Weiszäcker, não é ver um objeto que entra pelos olhos, mas, ao contrário, assimilar um objeto no qual se vai entrar" (Piaget, 1973a, p.16).

começo as estruturas que, por mais primitivas que sejam, levantam entre outras a questão de sua validade¹⁴¹" (Piaget, 1967a, p.130, tradução nossa¹⁴²).

Dessa forma, há uma diferença fundamental na concepção de experiência em relação à concepção empirista. Também para Piaget o conhecimento tem seu fundamento na experiência, mas a questão é que o que caracteriza a experiência é a atividade do sujeito em interação (Piaget, 1975d). Experiência implica significação, e por sua vez "os dados sensíveis só adquirem significação por 'assemelhação' às ações que se repetem e estas últimas só obtêm êxito por 'acomodação' aos dados sucessivamente percebidos" (Piaget, 1975e, p.358). Além do mais, não se trata de uma ação "qualquer". Mesmo a simples exploração no início da vida não é fruto do acaso, ela é dirigida a alguma coisa, é uma exploração intencional (Piaget, 1975d). A intencionalidade, para Piaget, só "tem sentido no caso da consciência, e não tem mais nenhum fora dos atos mentais" (Piaget, 1973a, p.54). Quando ele fala de consciência nesses termos, não se refere a uma consciência reflexiva, mas a uma "experiência mental", que não é "um simples prolongamento passivo dos estados anteriormente vividos, e que consiste, como a experiência efetiva, numa ação real" (Piaget, 1975d, p.357)¹⁴³. Ou seja, o surgimento da intencionalidade, às

¹⁴¹ A questão da validade tem a ver também com a radicalidade da interação entre o sujeito e o objeto. Por um lado, um fato/objeto não existe nunca em estado "puro", pois é sempre significado por um sujeito e uma comunidade (Piaget, 1978). Por outro, a causalidade não pode ser subordinada às operações racionais, pois depende da forma como são os objetos do conhecimento.

¹⁴² "(...) n'était jamais pur enregistrement, mais toujours aussi assimilation et cela dès la perception. (...) Or, cette assimilation, même perceptive, comporte alors l'intervention de schèmes, et ce schématisme présente lui-même dès le départ les structures qui, si primitives soient-elles, soulèvent parmi d'autres la question de leur validité".

¹⁴³ E a consciência "não é um epifenômeno, já que consiste num sistema de significações unidas umas às outras por ligações implicadoras, o

vezes considerada como a "direção global do ato" (Piaget, 1974) coincide com a constituição do sujeito, e distingue a inteligência das formas hereditárias de adaptação.

Piaget estava preocupado, nesse momento, com o início do conhecimento, e, portanto, com a maneira como a criança pequena percebe e se insere no mundo (1975a). Procurou ver, a partir do nascimento, como o sujeito constrói a estabilidade através da qual os adultos enxergam o seu entorno; um mundo objetivo composto por objetos permanentes, inseridos em um espaço objetivo, em uma sequência temporal e em relações de causa e efeito. Categorias e formas de apreensão da realidade que se tornam necessárias para o sujeito na medida em que também se tornam distintas e independentes dele próprio. Por um lado, tentou mostrar que categorias do entendimento ou formas de sensibilidade (em diálogo com Kant) são construídas por cada sujeito particular, assim como a interdependência necessária entre a consciência de si e do mundo¹⁴⁴. Por outro, ele enfatizou que a assimilação, ligada à ação e na base de toda forma de conhecimento, diz respeito sempre a uma significação. Mesmo o esquema de ação "constitui uma espécie de *conceito* sensório-motor ou, mais amplamente, o equivalente motor de um sistema de relações" (Piaget, 1975d, p.359, grifo nosso). Não há esquemas *a priori*, "disponíveis" nos momentos em que situações semelhantes ocorrem. A generalização de um esquema é fruto das experiências sucessivas através da interação. Ela acontece,

que exclui qualquer redução dessa consciência à causalidade física" (Piaget, 1978, p.171).

¹⁴⁴ Nessa construção e diferenciação, o próprio corpo entra, inicialmente, como mediador: "o sujeito assimilador entra em reciprocidade com as coisas assimiladas: a mão que apanha, a boca que chupa ou o olho que observa deixam de limitar-se a uma atividade inconsciente de si própria (...) [e] passam a ser concebidas pelo sujeito como coisas entre coisas, mantendo com o universo relações de interdependência" (Piaget, 1975a, p.7).

pois, em função de sua história de significações e implicações (Piaget, 1975d).

A inteligência sensório-motora precede o advento da função simbólica (que abrange todas as formas iniciais de representação), que por sua vez é uma preparação para a aquisição da linguagem (Piaget, 1975b). No entanto, não há ruptura entre a ação (no sentido sensório-motor) e a representação. O desenvolvimento permanece dependente de um equilíbrio entre a assimilação e a acomodação. A diferença é que, se a inteligência sensório-motora refere-se à assimilação e à acomodação atuais, "o próprio da representação é, ao contrário, ultrapassar o imediato, fazendo crescer as dimensões no espaço e no tempo do campo perceptivo e motor" (Piaget, 1975b, p.345). Há uma reconstrução, em outro plano, das estruturas motoras. A "instituição coletiva da linguagem é (...) o fator principal de formação e socialização das representações" (Idem, p.345), mas para que haja "a evocação de um 'significado' fornecido pelo pensamento", é necessário o exercício de uma função simbólica, "como mecanismo comum aos diferentes sistemas de representações, e como mecanismo individual" (idem, p.14). Assim, quando Piaget diz "da impossibilidade de divorciar qualquer conduta, seja ela qual for, do contexto histórico de que ela faz parte" (Piaget, 1975d, p.56), ele se refere tanto à história de experiências e significações do sujeito¹⁴⁵, como à história

¹⁴⁵ Piaget diz se ocupar unicamente do domínio das questões cognitivas, mas não por considerar que razão e afeto se dêem de forma separada: "Não existe, portanto, nenhuma conduta, por mais intelectual que seja, que não comporte, na qualidade de móveis, fatores afetivos; mas, reciprocamente, não poderia haver estados afetivos sem a intervenção de percepções ou compreensão, que constituem a sua estrutura cognitiva. A conduta é, portanto, uma (...) os dois aspectos afetivo e cognitivo são, ao mesmo tempo, inseparáveis e irredutíveis" (Piaget & Inhelder, 2007, p.140). Ele diz ainda que o próprio "esquema de assimilação é ao mesmo tempo motivação e compreensão (Piaget, 1978, p.156).

das estruturas de conhecimento que vão tornando possível a progressiva complexidade do pensamento.

Quanto às suas conclusões gerais relativas aos primeiros anos de funcionamento da inteligência, alguns pontos podem ser destacados. Primeiramente, foi nesse momento que Piaget colocou explicitamente a ação do sujeito, na interação com o objeto, como fonte de conhecimento. Uma "lógica da ação" anterior não só à linguagem formal como também à função simbólica em geral. Mas a ação só ganha sentido na interação, fazendo com que as relações entre o sujeito e o seu meio consistam "numa interação radical, de modo tal que a consciência não começa pelo conhecimento dos objetos nem pelo da atividade do sujeito (...)" (Piaget, 1975d, p.386), e que a inteligência não principie nem "pelo conhecimento do eu nem pelo das coisas como tais, *mas pelo da sua interação*" (Piaget, 1975a, p.330, grifo nosso). É orientando-se simultaneamente para os dois polos dessa interação que "a inteligência organiza o mundo, organizando a si própria" (idem, p. 330)¹⁴⁶. Isso significa que a inteligência é um processo e que o conhecimento é o resultado da constituição do sujeito e do objeto de conhecimento (ao ser significado). A inteligência é, enfim, "construção de *relações* e não apenas de identificação" (Piaget, 1975d, p.388, grifo nosso).

Após um período de ênfase nos mecanismos funcionais da inteligência e no processo de construção do conhecimento (ainda que já falasse em esquemas e estrutura sensório-

¹⁴⁶ Na interação constitutiva, o sujeito e o objeto estão "situados exatamente no mesmo plano, ou melhor, sobre os mesmos planos sucessivos ao longo das mudanças de escalas espaciais e do desenrolar genético e histórico; [assim] em princípio, não há mais fronteira entre o sujeito e o objeto" (Piaget, 1967, p.1244, tradução nossa). Cf: Piaget, J. (1967). Les Courants de l'épistémologie scientifique contemporaine. Em J. Piaget (Org.). *Logique et Connaissance Scientifique*. (pp. 1225-1271). Dijon: Gallimard.

motora), Piaget se voltou mais para as estruturas cognitivas, em dois sentidos complementares. Por um lado, caracterizando os diferentes estádios de desenvolvimento. Mesmo que anteriormente ele já aludisse a uma noção de estádio (como o pensamento pré-causal, por exemplo, em que predomina o egocentrismo), nesse momento cada um deles é definido por uma estrutura de raciocínio particular¹⁴⁷. Então, se o foco já tinha sido ampliado das interações sociais para as interações com os objetos do conhecimento - que já trazem consigo as relações sociais - (permanecendo no quadro geral das relações com o meio), nesse momento ele passa para as "interações" entre as próprias operações cognitivas (ou seja, no modo de organização do sujeito), que, agrupando-se em sistemas coordenados, permitem a formação de estruturas cada vez mais complexas.

Essa nova concepção de estádio vai junto, e esse é o segundo sentido, com uma preocupação em definir a própria noção de estrutura, em termos de totalidade, transformação e auto-regulação (Piaget, 1970). Isso significa que as estruturas não são pensadas apenas em termos de seus aspectos estáveis, mas também de sua reorganização em novas totalidades. Ou seja, de um lado as condutas e o pensamento dependem das estruturas que os organizam e possibilitam. As ações e operações, tão fundamentais para a construção do conhecimento dentro da teoria piagetiana, não ocorrem de uma maneira "qualquer". A percepção, a representação ou a memória estão subordinadas a certas estruturas de compreensão do mundo. Mas, por outro lado, são essas próprias ações e operações estruturadas que passam a dar

¹⁴⁷ São eles os estágios sensório-motor (marcado pela coordenação das ações), operatório-concreto (as ações se transformam em operações reversíveis no plano concreto) e operatório-formal (marcado pelo pensamento hipotético-dedutível), sendo a consolidação de cada um necessária para a passagem ao seguinte.

lugar a novas estruturações¹⁴⁸. Foi esta relação entre a estrutura e o processo que leva à sua transformação que Piaget chamou de *construtivismo*, e foi nela também que localizou, finalmente, o sujeito:

Se as estruturas existem e comportam mesmo, cada uma, sua auto-regulação, fazer do sujeito um centro de funcionamento não significa reduzi-lo à posição de simples teatro, como o censurávamos à teoria da *Gestalt* e não é voltar às estruturas sem sujeito, com as quais sonham um certo número de estruturalistas atuais? Se elas permanecessem estáticas, é evidente que seria este o caso. Porém, se por ventura se pusessem a estabelecer ligações entre si, de outro modo que por harmonia pré-estabelecida entre mônadas fechadas, então o órgão de ligação volta a ser, de direito, o sujeito (Piaget, 1970, p.58).

Trata-se, então, de um processo em que construções permanentes de sujeito - com reconhecimentos sucessivos de objetos - têm sua direção no sujeito epistêmico (1967a), que se constitui, por sua vez, no desenrolar das experiências efetivas e singulares.

Nas últimas décadas de sua produção, Piaget (1974; 1985; 1995; 1996) passa a se preocupar mais com os mecanismos propriamente psicológicos que permitiriam compreender a produção de conhecimentos novos. Outros conceitos são inseridos, como a abstração reflexionante, a tomada de consciência, a abertura para a formação dos possíveis, por exemplo. A noção de estágio se flexibiliza em níveis de preferência, enfatizando o movimento dialético e não linear da construção do conhecimento¹⁴⁹. Em sua última

¹⁴⁸ Ou seja, as estruturas são construídas "na dialética viva e vivida dos sujeitos" (Piaget & Inhelder, 2007, p.141).

¹⁴⁹ Aliás, para Piaget, os conceitos aparecem sempre em pares, que de alguma forma se opõem, mas que não se podem separar: fazer/compreender, abstração empírica/abstração reflexionante,

obra (Piaget & Garcia, 1987b)¹⁵⁰, Piaget propõe como fundamental uma lógica das significações, fundada nas implicações entre as ações/ significações e anterior à lógica dos enunciados, que permitiria compreender melhor a relação entre forma e conteúdo do conhecimento/pensamento.

Apesar de não colocar, nessa época, como tema explícito o aspecto social, o sujeito aparece "imerso num sistema de relações" (Piaget & Garcia, 1987a, p.244) e são os próprios objetos que aparecem "em contextos que lhe conferem significados particulares" (Idem, p.228), "significados sociais que lhe são atribuídos" (idem, p.244). Assim é que diz não existir "crianças a não ser em relação a certos meios coletivos bem determinados (Piaget, 1973b, p.26), e que o "eu" se constrói em função de outrem" (Piaget, 1978, p.166). Assim também é que afirma ter escolhido "tipos específicos de situações experimentais (...) de natureza física e lógico-matemática" simplesmente porque pareciam ser igualmente entendidos pelas crianças escolares (Piaget, 1972). Essa breve passagem pela última etapa da obra de Piaget teve como objetivo apontar para a centralidade da questão sobre a subjetividade e a diversidade de temas que foram tratados por ele na tentativa de aproximação desse campo.

Já na construção da noção de sujeito epistêmico encontram-se articulações diversas dos aspectos que o constituem. Mas, para além delas, e foi isso que se quis mostrar aqui, percebe-se no caminho percorrido por Piaget uma série de etapas em que os próprios aspectos enfatizados em cada uma delas suscitam diversas mudanças de direção.

causalidade/implicação,
diferenciação/integração, etc.

exteriorização/interiorização,

¹⁵⁰ Piaget faleceu antes de poder terminá-la.

2.3 O campo da subjetividade como objeto

Tanto na obra de Husserl quanto na de Piaget encontramos um campo amplo e aberto em relação ao tema da subjetividade. Para Husserl, a subjetividade não é equivalente à consciência transcendental, como se poderia supor. Para Piaget, também não é equivalente ao sujeito epistêmico. Husserl se voltou para a subjetividade enquanto doadora de sentido, para a subjetividade enquanto constituída no mundo da vida, para a questão intersubjetiva, e ainda para outros aspectos não tratados aqui, mas também importantes, como a linguagem ou o corpo, aproximando-se da maneira possível de ser singular. Piaget passou pelo foco na linguagem, pela centralidade da ação, tratou das relações entre a biologia, a psicologia e a epistemologia, das relações sociais, se voltou para o sujeito, e para os objetos do conhecimento. Partindo de aspectos mais exteriores, foi voltando-se para um sujeito direcionado universalmente, mas, por sua vez, também psicológico, histórico e socialmente constituído. Por vias de acesso diferentes, Husserl e Piaget se depararam com questões semelhantes, como, por exemplo, a necessidade de tematizar as relações entre o singular e o universal, e entre o individual e o coletivo. Nenhum dos dois pôde manter-se em um dos polos apenas. Muitas vezes, as definições/formulações deles próprios, em seu confronto com a realidade, geraram insuficiências ou mesmo contradições, e os impeliram a se preocuparem e a se perguntarem sobre outros aspectos. O caminho que Husserl percorreu da consciência pura ao mundo da vida é um exemplo, como também o de Piaget, da linguagem à ação. E mesmo depois de todas as articulações, permanece um campo aberto de questões.

Esses fatos dizem da dificuldade de se abordar esse campo. Ao definir um fundamento, algo se perde,

"empurrando" a pergunta para outro polo. O que se quis perceber através do percurso dos dois autores foi a maneira como eles enfrentaram essa questão, dialogando também com problemas e concepções já anteriormente colocados.

Então, um campo sobre a subjetividade foi encontrado na obra de cada autor. O que poderíamos dizer em relação ao conjunto da "obra" da psicologia? As teorias não são construídas isoladamente. Elas são construídas também em função das outras, dos diálogos, das diferenças e contraposições. Nesse sentido é que se pode pensar em inserir os elementos encontrados na obra dos dois autores no âmbito mais amplo das questões psicológicas.

Na psicologia, pode-se pensar em cinco correntes fundamentais (a psicologia fenomenológica, a psicanálise, o behaviorismo, a psicologia sócio-histórica e o construtivismo) que, ao longo das transformações e diversificações, continuam reconhecendo como seus fundadores, respectivamente, Husserl, Freud, Watson, Vygotsky e Piaget; e permanecem ocupando lugar importante dentro das teorias contemporâneas. Assim, pode-se considerar o campo da psicologia como sendo perpassado pelo pensamento de todos esses autores. Cada um deles parte de preocupações distintas, dialoga com realidades diferentes e tematiza aspectos também diversos das relações e dos seres humanos, assim como das relações da psicologia com a ciência. Vários modos são possíveis de colocar as teorias em relação. Mas deve-se pensar em um modo que as coloque em um diálogo efetivo.

Em Husserl, por exemplo, a consciência aparece como conceito fundamental. Piaget defende a ação como mediadora das interações entre o sujeito e o mundo. Freud partindo de preocupações muito distintas, tanto de Husserl quanto de Piaget, encontra uma outra dimensão, o inconsciente, que é tomado como objeto próprio da psicanálise. Não é possível

estabelecer "uma equivalência entre as percepções adquiridas por meio da consciência e os processos mentais inconscientes" (Freud, 1974, p.197), o que requer, então, também, um novo método de compreensão. Para Watson, a definição do objeto veio por meio da reivindicação de tornar a psicologia uma ciência objetiva, como um ramo das ciências naturais (1957). Os objetivos dessa ciência, além do mais, deveriam ser a previsão e o controle. O comportamento como objeto permitiria ao mesmo tempo satisfazer essas condições e apagar as fronteiras entre seres humanos e animais, podendo estudá-los de forma semelhante. De outro polo ainda, Vygotsky analisa a constituição social da consciência e das funções psicológicas superiores através da mediação da linguagem; sendo os instrumentos linguísticos e a experiência sócio-cultural determinantes do pensamento (Vygotsky, 1995).

Contrapostas dessa forma, apenas através de seus conceitos prontos, os próprios "objetos" a que se referem, definidos e justapostos, se tornam muitas vezes incompatíveis. Mas, ao contrário, perceber a quê estão respondendo, coloca-os em relação com os vários polos. O questionamento subjacente pode ser procurado de várias maneiras, através do percurso de um autor, ou dos movimentos internos a uma teoria. Mas também através dos dilemas enfrentados, daquilo que se pretendeu apreender com a construção de conceitos, das reflexões sobre as propostas disponíveis, ou até das contradições internas.

Pode-se pensar, por exemplo, na dificuldade que Freud (1974) dizia encontrar para tratar das relações entre a consciência e os diversos sistemas do aparelho psíquico; das relações entre a causalidade do inconsciente e a liberdade do ser humano (Freud, 1999); da relação entre determinação inconsciente e compreensão consciente como

cura - pois só se compreende o recalcado através dos juízos (Freud, 1999); do mistério de um inconsciente determinante, mas que só pode ser significado pelo próprio sujeito; ou ainda de outros dilemas que atravessaram sua teoria, que dizem das relações entre ciência, natureza e cultura¹⁵¹. Quanto à noção de pulsão, pode-se pretender defini-la enquanto conceito, mas pode-se pensar, de outro ponto de vista, no intuito de Freud de encontrar uma maneira de pontuar a especificidade humana, junção de natureza e cultura, sem que reflita uma relação de *influência* mútua.

A partir de outra realidade, Freud (1999) afirma também, como Husserl, a importância de não deixar que as formulações se distanciem da experiência¹⁵². E diz que a psicanálise começou como uma terapia, mas que não é apenas por isso que ele a recomenda, mas sim

por causa da luz que nos lança sobre aquilo que diz respeito ao homem o mais diretamente, sobre seu ser, e por causa das relações que ela desvela entre suas atividades as mais diversas (Freud, 1999, p.210, tradução nossa¹⁵³).

¹⁵¹ Freud comenta seu percurso: "Depois da longa volta, que preencheu a minha vida, pelo caminho das ciências da natureza, medicina e psicoterapia, meu interesse tinha voltado aos problemas culturais, que outrora haviam fascinado o rapaz que despertava para o pensamento" (Freud, 1999, p.123).

¹⁵² "Os fracassos que experimentamos enquanto terapeutas nos impõem constantemente novas tarefas; as exigências da vida real são uma proteção contra a proliferação da especulação, sem a qual, no entanto, nós não podemos ficar no nosso trabalho" (Freud, 1999, p.203). Traduzido de: "Les échecs dont nous faisons l'expérience en tant que thérapeutes nous imposent constamment des tâches nouvelles, les exigences de la vie réelle sont une protection efficace contre la prolifération de la speculation, dont nous ne pouvons pourtant pas non plus nous passer dans notre travail".

¹⁵³ "(...) à cause des lumières qu'elle nous donne sur ce qui concerne l'homme le plus directement, sur son être, et à cause des relations qu'elles découvre entre ses activités les plus diverses".

Já Vygotsky (1997) enfatizou o papel constitutivo das relações sociais, mas se voltou também para as formas de desenvolvimento singulares e criativas, infinitamente diversas. Para a criação e a recriação da personalidade através da reorganização de todas as funções, mostrando a peculiaridade do caminho de cada um.

Vygotsky foi explícito na maneira como pensou a complexidade no campo da psicologia. Para ele, o problema insolúvel no qual a psicologia entrou foi achar que para legitimar o "psíquico" como campo próprio seria preciso de alguma forma separá-lo do processo global do qual faz parte. Como consequência dessa separação, o fisiológico, a consciência e o inconsciente foram considerados aspectos constituídos separadamente e que apenas se relacionam (Vygotsky, 1991a), fazendo com que cada teoria passasse a querer explicar o todo a partir de uma parte. Para ele, deveríamos procurar nas teorias aquilo que nos ajudasse a compreender a psique, "mas de modo algum a solução para o problema da psique, a fórmula que encerra e resume a totalidade da verdade científica" (Vygostky, 1991b, p.390, tradução nossa¹⁵⁴), sob pena de se perder o objeto.

Discutiu ainda as maneiras como se buscou superar algumas dicotomias, como a identificação dos processos subjetivos e objetivos. Nesse caso, o "incontestável testemunho da experiência direta se destrói, levando a uma contradição inevitável e irreconciliável com todos os dados, sem exceção, da experiência psíquica" (Vygotsky, 1991a, p.100, tradução nossa¹⁵⁵), resolvendo a questão apenas no plano teórico. Mais ainda, pretendia fundamentar

¹⁵⁴ "(...)pero en modo alguno la solución del problema de la psique, la formula que encierre y resuma la totalidade de la verdad científica".

¹⁵⁵ "El indiscutible testimonio de la experiencia directa se destruye, llegando a una contradicción inevitable e irreconciliable com todos los datos, sin excepción, de la experiência psíquica".

uma psicologia geral que fosse capaz de abrigar as diferentes teorias:

nossa tarefa não consiste absolutamente em *diferenciar* nosso trabalho de todo o trabalho psicológico do passado, mas sim em *uni-lo* em um só conjunto sobre uma nova base com tudo o que foi estudado cientificamente pela psicologia (Vygotsky, 1991b, p.405, tradução nossa, grifo no original¹⁵⁶).

Quanto a Watson, que restringiu o campo psicológico apenas ao observável e experimentável, encontramos, de forma paradoxal, a acusação às psicologias que se voltavam tanto para a fisiologia quanto para a consciência de serem reducionistas, não atingindo o campo da totalidade¹⁵⁷ que seria próprio à psicologia (Watson, 1957). Para ele, não seria possível distinguir as várias relações que compõem o comportamento. Só uma "resposta global" daria conta dessa totalidade, pois o próprio pensamento não está confinado na consciência: pensa-se com o corpo todo; entram sempre em ação todos os sistemas em seu conjunto - sejam de linguagem, manuais ou viscerais. Assim, também, o termo instinto deveria ser abandonado, pois as emoções se constituem em processos muito mais complexos.

É de Watson a famosa frase, presente em diversos manuais de psicologia:

Eu gostaria de dar um passo a mais agora e dizer, "Dê-me uma dúzia de crianças saudáveis,

¹⁵⁶ "nuestra tarea no consiste em absoluto em *diferenciar* nuestro trabajo de todo el trabajo psicológico del pasado, sino em *unirlo* em um solo conjunto sobre uma base nueva com todo lo que há sido estudiado científicamente por la psicologia".

¹⁵⁷ E podemos nos perguntar: reducionistas em relação a que? Porque precisou nomear algo como uma totalidade? De uma forma ou de outra é essa "totalidade" (ou, dizendo a mesma coisa, o que escapa a ela) que faz com que os diversos "pólos" sejam postos em relação pelas diferentes teorias.

bem formadas, e meu próprio mundo especificado para criá-las e eu garantirei pegar qualquer uma delas ao acaso e treiná-la para tornar-se qualquer tipo de especialista que eu selecione - médico, advogado, artista, comerciante e, sim, até mesmo mendigo e ladrão, independentemente de seus talentos, inclinações, tendências, habilidades, vocações e raça dos seus antepassados" (Watson, 1957, p.104, tradução nossa¹⁵⁸).

No entanto, ela não é geralmente acompanhada da frase que a sucede imediatamente: "Estou indo além do que os dados que obtive me permitem, e eu admito isso, mas também fizeram isso os defensores do contrário, e eles têm feito isso por muitos milhares de anos" (idem¹⁵⁹). Diante dessa sequência, a afirmação anterior se torna menos uma afirmação do que uma provocação, colocando em relevo o debate que havia sobre a questão.

Watson termina assim seu livro/curso:

O Behaviorismo deve ser uma ciência que prepara homens e mulheres para a compreensão dos princípios de seu próprio comportamento. Deve tornar homens e mulheres ávidos para reorganizar suas próprias vidas e, especialmente, ávidos para se habilitar a criar os seus próprios filhos de uma maneira saudável. Eu gostaria de poder mostrar-lhes como podemos tornar toda criança de boa saúde em uma pessoa rica e maravilhosa, se *pudéssemos deixá-las se formarem* da maneira correta, e, então, dar-lhes um universo em que possam exercer essa estrutura (...). Estou tentando *lançar*¹⁶⁰ um estímulo para vocês, um estímulo

¹⁵⁸ "I should like to go one step further now and say, "Give me a dozen healthy infants, well-formed, and my own specified world to bring them up in and I'll guarantee to take any one at random and train him to become any type of specialist I might select-doctor, lawyer, artist, merchand-chief and, yes, even beggar-man and thief, regardless of this talent, penchants, tendencies, abilities, vocations and race of his ancestors'.

¹⁵⁹ "I am going beyond my facts and I admit it, but so have the advocates of the contrary and they have been doing it for many thousands of years".

¹⁶⁰ "Dangle" significa balançar, oscilar, bambolear.

verbal que, se for seguido¹⁶¹, mudará gradualmente o universo (Watson, 1957, p.303, tradução nossa, grifo nosso¹⁶²).

Certamente pretendia-se ter o controle desse novo universo, já que o trabalho científico behaviorista deve "ser capaz de determinar para o quê a *máquina humana* é boa, e produzir previsões úteis sobre suas capacidades futuras toda vez que a sociedade necessitar de tais informações" (Watson, 1957, p.271, tradução nossa, grifo nosso¹⁶³). Mas, no final das contas, é preciso deixar que as crianças se formem, é preciso ficar balançando um estímulo, como um pêndulo, e esperar que as pessoas o aceitem (ou não). Afinal, quem escolhe seguir ou não?

Considerar teorias em psicologia em conjunto não é, então, colocá-las lado a lado para ver onde se cruzam, para encontrar um elemento que seja comum a todas elas. Pelo contrário, significa confrontar os *debates*, para vislumbrar que o que há em comum é justamente a abertura de um campo, composto por múltiplas articulações, pela necessidade de novas tematizações, por dilemas, ambigüidades, e insuficiências, por contraposições internas a cada teoria e

¹⁶¹ "Act upon" significa influir em; agir sobre.

¹⁶² "Behaviorism ought to be a science that prepares men and women for understanding the principles of their own behavior. It ought to make men and women eager to rearrange their own lives, and especially eager to prepare themselves to bring up their own children in a healthy way. I wish I could picture for you what a rich and wonderful individual we should make of every healthy child if only we could let it shape itself properly and then provide for it a universe in which it could exercise that organization (...). I am trying to dangle a stimulus in front of you, a verbal stimulus which, if acted upon, will gradually change this universe".

¹⁶³ "(...) to be able to state what the human machine is good for and to render serviceable predictions about its future capacities whenever society needs such information".

também entre elas, e por contradições¹⁶⁴. Em seu conjunto, ganham sentido por consistirem na tentativa de apreensão de um campo difuso, porém presente. Os aspectos enfatizados em cada uma das teorias são inseridos em um quadro complexo de questionamentos que a todo tempo a subjetividade suscita, e passa-se a ver como cada teoria não se encontra fechada dentro de conceitos fixos. Pelo contrário, elas todas são levadas a entrar nos problemas tratados e enfatizados dentro de outros polos. Cada teoria, então, apesar de seguir uma direção própria, diferente das demais, transita também por dentro de todo o campo¹⁶⁵. O confronto acontece tanto dentro de cada uma delas quanto entre elas. Além disso, retomam permanentemente as propostas que foram se aproximando da subjetividade, já colocadas em outros campos do saber, surgindo desse encontro novas questões. Questões que não dizem respeito apenas à coerência de uma formulação, mas também a aquilo que as pessoas concretas – seja na clínica, no laboratório ou nos acontecimentos da vida – os levam a procurar.

É esse campo formado pelos autores, que rodeia a subjetividade através de movimentos internos e externos, fazendo com que as questões levantadas pelas próprias definições os remetam a polos distintos ou até mesmo contrários, que faz pensar na apreensão de uma pergunta que atravessou as ciências humanas ao longo do tempo. É nesse sentido que se pode refletir sobre a subjetividade como objeto da psicologia. Não como *um* dos objetos historicamente construídos, ou como um dos múltiplos

¹⁶⁴ O importante, nessa discussão, não é como os autores resolveram os dilemas e as contradições, mas sim o próprio fato de tentarem responder a eles.

¹⁶⁵ Cada uma dessas teorias, em certo sentido fundadoras do campo psicológico atual, ocupa de maneira mais enfática um dos pólos em relação. O que se quis mostrar é que elas não estão fechadas dentro deles.

conceitos, mas como um campo complexo de questões de fundo, subjacente e anterior às construções teóricas.

Considerações

Neste trabalho, duas questões complementares foram colocadas. Como seria possível aproximar-se do tema da subjetividade, que atravessa de forma ampla o campo da filosofia e das ciências humanas em geral? E, diante dessa aproximação, e a partir dela, como pensar a diversidade da psicologia (de objetos, pressupostos, conceitos e métodos) na relação com esse tema?

Foram levantados alguns elementos que, em seu conjunto, permitiram delinear um caminho percorrido pelos questionamentos sobre a subjetividade. Elementos que refletiram uma concepção de sujeito da consciência na filosofia moderna (a partir de algumas ideias de Descartes, Hume e Kant), e outros que, em contraposição, colocaram a questão da finitude da consciência (buscando para isso algumas noções na obra de Marx); além da visão do positivismo, a partir de algumas ideias de Comte. Discutiram-se alguns dilemas presentes no surgimento da psicologia (que apareceram em parte ligados a questões já anteriormente pontuadas), e como algumas teorias, no surgimento mesmo da disciplina (como, por exemplo, as de James e Wundt) tentavam de alguma forma articular os pólos presentes nesses dilemas. Neste cenário, destacaram-se duas questões. Primeiramente, a discussão em torno do psicologismo, que foi a suposição de que a teoria do conhecimento pudesse ser fundamentada em uma ciência do psiquismo. E a segunda, a proposta de distinção entre as ciências da natureza (de natureza explicativa) e as ciências do espírito (de natureza compreensiva). Essas duas discussões tiveram implicações para o próprio lugar que a psicologia poderia ocupar. Foram destacados também alguns elementos que tiveram como base questionamentos em relação

ao modelo de racionalidade da ciência moderna, entre eles os que trataram das relações sujeito e sociedade, e sujeito e objeto, da relação entre ciências humanas e ciências naturais, e da importância da historicidade. Quatro exemplos foram considerados: a discussão sobre a linguagem em Wittgenstein, a crítica aos fundamentos do positivismo lógico por Quine, a importância da história para a compreensão do corpo de conhecimentos científicos defendida por Kuhn, e os questionamentos em relação ao modelo clássico de ciências nas próprias ciências naturais trazidos por Boaventura Santos. Junto e a partir dessas discussões mais abrangentes, tanto na filosofia quanto nas diversas disciplinas das ciências humanas vários movimentos teóricos passaram progressivamente a reconhecer a subjetividade em termos das relações constituintes de sujeitos concretos no mundo. Mesmo dentro da filosofia analítica - campo que tradicionalmente não se ocupou do tema do sujeito ou da subjetividade -, ou de áreas que se aproximam das ciências humanas (como os museus e o cinema documentário), em que as relações apareceram como ponto fundamental de constituição da subjetividade. Também o debate sobre a interdisciplinaridade propôs, entre outras coisas, a superação de dicotomias advindas da fragmentação analítica dos fenômenos.

Todos esses elementos tocam o tema da subjetividade. E mais do que isso, colocados em seu conjunto, permitem ver a presença progressiva da subjetividade e a sua afirmação enquanto singularidade contextualizada. Mas diante dessa afirmação, surgem outros questionamentos, que se referem a novas formas de redução da própria subjetividade, ou a um relativismo radical, que coloca, por sua vez, a necessidade de uma nova unidade, de uma nova forma de se pensar a universalidade humana.

Aspectos tão diferentes quanto, por exemplo, a questão conceitual na filosofia analítica, a discussão sobre a xenofobia, ou a forma de se fazer cinema documentário foram colocados juntos. Justamente porque, para além de todas as diferenças, eles nos permitem ver de forma mais clara, quando colocados em conjunto, uma direção que a tematização sobre a subjetividade tomou de maneira geral: a singularidade, ligada à complexidade das realidades que a constituem e por ela são constituídas. Uma subjetividade que se constitui e é constituída na existência concreta. Na existência *humana* concreta.

Hoje a subjetividade é vista como o objeto próprio da psicologia. Mas alguns autores, como González Rey (2003) consideram que a psicologia esteve por muito tempo afastada desse tema. Como podemos pensar, então, o campo da psicologia na relação com esse reconhecimento progressivo da subjetividade?

Foram analisados elementos das obras de Husserl e de Piaget em relação à subjetividade. De forma mais explícita, encontra-se a reflexão sobre a subjetividade, em Husserl, no movimento efetuado que vai da noção de consciência transcendental ao mundo da vida como fundamento, sem, no entanto, abandonar a primeira. Em Piaget, os movimentos efetuados entre as etapas de suas pesquisas também permitem ver de maneira clara a forma complexa com que precisou abordar a questão da subjetividade. Foi, em seguida, apontada uma possível maneira de se olhar para as teorias em seu conjunto, através da procura pela busca dos autores, mais do que pelas respostas, sugerindo um modo de ler as teorias em psicologia.

Os autores apontaram para um campo que estava difuso, que não era nomeado. Apontaram para uma pergunta que não era explicitamente elaborada, mas que se tornava cada vez mais presente. A psicologia parece ter assumido a pergunta

que vinha rondando o desenvolvimento das ciências humanas e da própria filosofia. São os *movimentos* entre os vários polos que fazem pensar na apreensão de uma pergunta - sobre a subjetividade - que atravessou as ciências humanas ao longo do tempo. Tomou para si aquilo que estava sendo progressivamente reconhecido pelos diversos campos. Dito de outra forma, esse "resto" subjetivo, encontrado tanto nas "filosofias do sujeito" quanto nos "determinantes" do sujeito, esteve no cerne do surgimento da psicologia. Não pode simplesmente defini-lo, mas não pode também evitá-lo. Assim, a psicologia não estaria, finalmente, afastada do tema da subjetividade. Os questionamentos, que não foram esgotados, e que até mesmo se repetem, estariam lá presentes, formando um campo complexo do qual ainda hoje não se pode escapar.

O que se pretendeu nesse trabalho foi tentar encontrar um campo vivo de questões, anteriores a soluções, em relação à subjetividade.

Na formação em psicologia, as teorias aparecem em geral através de conceitos definidos e contrapostos, isolados do processo de construção conjunta a que eles pertencem. A subjetividade, frequentemente, passa a ser tratada como *um* dos aspectos a serem abordados, e não justamente como uma pergunta subjacente à articulação (e à procura de articulação) dos diversos aspectos que a constituem. Esse fato vai junto com a maneira como são muitas vezes classificadas as teorias, pelo mapeamento de polos em oposição, e pela inserção de cada uma delas em apenas um dos lados da oscilação. Elas são comparadas a partir de conceitos justapostos, que se tornam em grande parte excludentes. Perde-se, assim, de partida, o problema. Não começar pelos conceitos e definições, procurar ver o que estava sendo buscado no processo de elaboração, pode

apontar para a complexidade inerente - e presente - ao tema.

Não são apenas as teorias psicológicas mais antigas e mais novas que convivem juntas, apesar de novas questões e soluções serem sempre apontadas. Concepções filosóficas e questionamentos de diferentes campos sobre a subjetividade são permanentemente recolocados; mostrando, primeiramente, que a própria questão subjetiva faz refletir todos os campos e impede qualquer concepção definitiva, e também que os vários "níveis" que a envolvem compõem o campo em seu conjunto. É necessário, então, tomar os dilemas como dilemas reais e presentes na complexidade do campo subjetivo.

Enfim, voltar-se para o tema da subjetividade de modo a encontrá-la nos processos de construção teórica e nos próprios dilemas e paradoxos do campo psicológico mostra a necessidade de se voltar permanentemente para o problema, não deixando que as formulações substituam o próprio objeto.

Referências

Araújo, S.F. (2008). Wilhelm Wundt e o estudo da experiência imediata. Em A.M. Jacó-Vilela; A.A.L. Ferreira; F.T. Portugal (Orgs). *História da Psicologia: Rumos e percursos*. (pp. 93-104). Rio de Janeiro: NAU Editora.

Benoist, J. (2003). Le naturalisme, avec ou sans Le scepticisme? Après Hume. *Revue de Métaphysique et de morale*, 2, 127-144.

Benoist, J. (1995). La subjectivité. Em: D. Kambouchner (Dir.). *Notions de philosophie II*. (pp. 501-561). Paris: Gallimard.

Bernard, M. (1974). A psicologia. Em: A. Akoun; M. Bernard; F. Châtelet; Y. Lacoste; D. Manesse; L. V. Thomas. *A filosofia das ciências sociais: de 1860 aos nossos dias*. (pp. 17-98). (H. F. Japiassu, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1973).

Bock, A. M. B.; Furtado, O.; Teixeira, M. L. T. (Orgs.). (2005). *Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia*. São Paulo: Saraiva.

Bruner, J.S. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge: Harvard University Press.

Bruner, J.S.; Goodman, C.C. (1947). Value and Need as Organizing Factors in Perception. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 42, 33-44. Retirado do World Wide Web: <http://psychclassics.yorku.ca/Bruner/Value/>

Bruner, J.S.; Postman, L. (1949). On the Perception of Incongruity: A Paradigm. *Journal of Personality*, 18, 206-223. Retirado do World Wide Web: <http://psychclassics.yorku.ca/Bruner/Cards/>.

Burke, P. (1990). *A Escola dos Annales (1929-1989)*. (N.Odalia, Trad.). São Paulo: Unesp.

Burke, P. (2004). *O que é história cultural?* (S. G. Paula, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 2004).

Caixeta, R.; Guimarães, C. (2008). Pela distinção entre ficção e documentário, provisoriamente: Introdução. Em J.L. Comolli. *Ver e Poder. A inocência perdida: cinema, televisão, ficção, documentário*. (pp.32-49). Belo Horizonte: Editora UFMG.

Carone, I. (2003). *A Psicologia tem paradigmas?* São Paulo: Casa do Psicólogo.

Carone, I. (2007). Por uma epistemologia historicamente orientada da Psicologia. Em A.M. Jacó-Vilela; L. Sato (Orgs.). *Diálogos em Psicologia Social*. (pp.197-207). Porto Alegre: Evangraf.

Comolli, J-L. (2008). Prefácio à edição brasileira: Pela continuação do mundo (com o cinema). Em: J-L.Comolli (Org.). *Ver e Poder: a inocência perdida*. (pp.26-31). Belo Horizonte: Editora UFMG.

Comte, A. (1978). *Curso de filosofia positiva*. Em: A. Comte. *Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. (pp. 1-39). (J. A. Giannotti, Trad.). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1842).

Comte, A. (2006). *Discurso sobre o espírito positivo*. (A. G. Silva, Trad.). São Paulo: Escala. (Original publicado em 1848).

Cournot, A-A. (sem data). Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique. Retirado do World Wide Web: http://fr.wikisource.org/wiki/Essai_sur_les_fondements_de_nos_connaissances_et_sur_les_caract%C3%A8res_de_la_critique_philosophique/Chapitre_9#. (Original de 1851).

Coutinho, E. (1998). Entrevista. Em: V. Macedo. Campo e Contracampo: Eduardo Coutinho e a câmera da dura sorte. *Sexta-feira, 2*, pp.16-25.

Davidson, D. (2001). *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press. (Original de 1970).

Descartes, R. (1979). *Meditações*. Em: R. Descartes. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas. As paixões da alma; Cartas*. (pp. 73-142). (J. Guinsburg; B. Prado Jr., Trad.). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1641).

Descartes, R. (1986). *Discurso do Método*. (F. Melro, Trad.). Portugal: Publicações Europa-América. (Original de 1637).

Dilthey, W. (2008). *Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica*. (A. Morão, Trad.). Covilhã: LusoSofia. (Original publicado em 1894).

Dilthey, W. (2010). *Introdução às ciências humanas*. (M.A.Casanova, Trad.). Rio de Janeiro: Forense. (Original de 1883).

Drawin, C. R. (2003) O futuro da psicologia: compromisso ético no pluralismo teórico. Em: A. M. B. Bock (Org.) *Psicologia e o compromisso social*. (pp. 55-72). São Paulo: Cortez.

Engel, P. (1996). *Philosophie et psychologie*. Paris: Gallimard.

Fenici, M. (2009). Introduction. Psychology and psychologies: which epistemology? Em M. Fenici (Ed.). *Humana.Mente*, 11, V-XVI.

Ferreira, A.A.L. (2008). O múltiplo surgimento da Psicologia. Em A.M. Jacó-Vilela; A.A.L. Ferreira; F.T. Portugal (Orgs). *História da Psicologia: Rumos e percursos*. 2ª ed. (pp. 13-46). Rio de Janeiro: NAU Editora.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, L(3), 3-70.

Foulquié, P. (1960). *A psicologia contemporânea*. (H.C. Campos, Trad.). São Paulo: Editora Nacional. (Original de 1951).

Freitas, L.; Morin, E.; Nicolescu, B. (2001). *Carta da Transdisciplinaridade*. Em: B.Nicolescu. O manifesto da transdisciplinaridade. (L.P.Souza, Trad.). (pp. 157-163). São Paulo: TRIOM. (Original de 1994).

Freud, S. (1974). O inconsciente. Em: S. Freud. *Obras completas - vol. XIV*. (pp. 191-233). (T. O. Brito; P. H. Britto; C. M. Oiticica, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1915).

Freud, S. (1999). *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. (R.-M. Zeitlin, Trad.). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1933).

Freud, S. (1984). *Sigmund Freud présenté par lui-même*. (F. Cambon, Trad.). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1925)

Gagey, J. (1968). *Analyse spectrale de la psychologie*. Paris: Marcel Rivière.

Gemelli, A; Zunini, G. (1961). *Introdução à psicologia*. (A. Guimarães, Trad.). Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano. (Original de 1947).

Gergen, K.J. (1985). The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. *American Psychologist*, 40(3), 66-75.

Gergen, K.J. (1996). Social Psychology as Social Construction: The Emerging Vision. Retirado em 16/05/2006, do World Wide Web: <http://www.swarthmore.edu/SocSci/kgergen1/web/page.phtml?id=manu1>

Gergen, K.J. (2001). Psychological Science in a Postmodern Context. *American Psychologist*, 56, 803-813. Retirado em 06/2006, do World Wide Web: <http://www.swarthmore.edu/SocSci/kgergen1/web/page.phtml?id=manu25>

Gergen, K.J. (2008). A Psicologia social como história. *Psicol. Soc.*, 20(3), 475-484. Retirado em 06/2009 do World Wide Web: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0102-71822008000300018&lng=en&nrm=iso

Gil, F. (2005). *Ciência sociais, filosofia: duas notas e uma avaliação*. Em: F. Gil (org.) *Acentos*. (pp.235-251). Lisboa: Imprensa Nacional.

Glaserfeld, E. Von. (1994). Pourquoi le constructivisme doit-il être radical? *Revue des sciences de l'éducation*, 20(1), 21-27.

Glaserfeld, E. Von. (1998). Construtivismo: Aspectos Introdutórios. Em C.T. Fosnot (org). *Construtivismo: Teoria, Perspectivas e Prática Pedagógica*. (pp. 19-23). (S. Costa, Trad.). Porto Alegre: Artmed. (Original publicado em 1996).

Glaserfeld, E. Von. (2005). Introducción al constructivismo radical. Em: P.Watzlawick (org.). *La Realidade Inventada*. (pp.20-37). Barcelona: Gedisa.

González Rey, F.L. (2003). *Sujeito e Subjetividade: Uma Aproximação Histórico-Cultural*. (R.S.L. Guzzo, trad.). São Paulo: Thompson. (original publicado em 2003).

Granger, G-G. (1979). Introdução. Em: R. Descartes. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas. As paixões da alma; Cartas*. (pp. 5-24). (J. Guinsburg; B. Prado Jr., Trad.). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. (Original de 1973).

Gréco, P. (1967). Épistemologie de la psychologie. Em: J. Piaget (Dir.). *Logique et connaissance scientifique*. (pp. 927-991). Dijon: Gallimard. (Encyclopédie de la Pléiade).

Guareschi, P. (2007). O que é mesmo Psicologia Social? Uma perspectiva crítica de sua história e seu estado hoje. Em: A.M. Jacó-Vilela; L.Sato (Orgs.). *Diálogos em Psicologia Social*. (pp. 37-52). Porto Alegre: Evangraf.

Guarinello, N. L. (2004). História científica, história contemporânea e história cotidiana. *Revista Brasileira de História*, 24(48), 13-38. Retirado em 06/02/1012 do World Wide Web:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882004000200002&lng=en&tlng=pt.

Hacking, I. (2000). Entrevista. Em: Regner, A.C.K.P. Conversando com Ian Hacking. *Episteme*, 10, 9-16. Retirado do World Wibe Web:http://www.ilea.ufrgs.br/episteme/portal/pdf/numero10/episteme10_entrevista_regner.pdf

Haynal, A.; Ferrero, F. (1986). Les nouvelles psychothérapies: étude critique. *Confrontations psychiatriques*, 26, 185-205.

Hervieu-Léger, D. (2007). Sciences sociales et autres sciences: quelles interfaces? Em: M. Wieviorka (Dir.) *Les sciences sociales en mutation*. Paris: Éditions Sciences Humaines.

Hume, D. (1980). Investigação sobre o entendimento humano. Em: G. Berkeley. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*;

Três diálogos entre Hylas e Filonous em oposição aos céticos e ateus. D. Hume. *Investigação sobre o entendimento humano; Ensaios morais, políticos e literários.* (pp. 133-204). (A. Sérgio; L. Vallandro; J.P. G. Monteiro; A. M. D'Oliveira, Trad.). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1748).

Husserl, E. (1929). *Investigações lógicas* (vol.I). (M.C.Morente; J.Gaos, Trads.) Madrid: Revista de Occidente. (Original de 1900 - ou 2 ed. de 1913?).

Husserl, E. (2001). *Sur l'intersubjectivité* (Vol.1-2). (N.Depraz, Trad.). Paris: PUF.

Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.* (M. Suzuki, Trad.). Aparecida: Ideias e Letras. (Original de 1913).

Husserl, E. (2008a). *Renovação. Seu problema e método.* (P.M.S. Alves, Trad.). Covilhã: LusoSofia. (sem data do original). Retirado em 27/05/2012 do World Wide Web: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_edmund_renovacao_seu_problema_e_metodo.pdf.

Husserl, E. (2008b). *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental.* (D.F. Ferrer, Trad.). Lisboa: Phainomenon e Centro e Filosofia da Universidade de Lisboa. (Original de 1935).

Husserl, E. (2008c). *Conferências de Paris.* (A. Morão e A. Fidalgo, Trads.). Covilhã: LusoSofia. (Original de 1929).

James, W. (2004). *The principles of psychology.* Vol 1. (Original de 1890). <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/>

Janet, P. (2008). *De l'angoisse à l'extase.* Vol 1. Paris: Harmattan. (Original de 1926).

Kant, I. (1980a). *Crítica da Razão Pura.* (coleção os pensadores). (V.Rohden e U.B.Moosburger, Trads.). São Paulo: Abril Cultural. (Original de 1781).

Kant, I. (1980b). *Prolegômenos.* Em: Kant, I. (1980). *Prolegômenos; Fundamentação da metafísica dos costumes; Introdução à crítica do juízo. Analítica do belo e da arte e do gênio; A religião dentro dos limites da simples razão.* (pp. 5-99). (T.M. Bernkopf, Trad.). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural (Original de 1783).

Katz, D. (1960). *Psicologia generale.* Em: D. Katz; R. Katz (orgs.) *Manual de psicologia.* (A. Serrate, Trad.). (pp. 17-240). Madrid: Ediciones Morata. (Original de 1960).

Katz, D. (1960a). *Psicologia social.* Em: D. Katz; R. Katz (orgs.) *Manual de psicologia.* (A. Serrate, Trad.). (pp. 335-358). Madrid: Ediciones Morata. (Original de 1960).

- Kuhn, T.S. (2006). *A estrutura das revoluções científicas*. (B.V.Boeira; N.Boeira, Trads.). São Paulo: Perspectiva. (Original de 1962).
- Lagache, D. (1949). *L'unité de la psychologie*. Paris: PUF.
- Lambotte, M.C. (Dir.). (1995). *La psychologie et ses methodes*. Paris: Éditions de Fallois.
- Latour, B. (Mod.). (2007). Synthèse. Em: B. Latour (Dir.). *Le dialogue des cultures: actes des rencontres inaugurales du Musée du Quai Branly (21 juin 2006)*. (pp. 369-408). Paris: Babel.
- Marhaba, S. (1976). *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporânea*. Firenze: Giunti Barbera.
- Martins, J.G. (2007). Experiência e subjectividade em Claude Romano. Em: M.J.Cantista (Org). *Desenvolvimento da fenomenologia na contemporaneidade*. (pp.167-213). Porto: Campo das Letras.
- Marx, K. (1982). À Redação de *Otietchestvienniie Zapiski*. Em: R.C.Fernandes (Org.). *Dilemas do socialismo*. (pp.165-168). Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Original de 1877).
- Marx, K. (2007). Marx sobre Feuerbach. Em: Marx, K.; Engels, F. *A ideologia alemã*. (pp.537-539). (R.Enderle; N.Schneider; L.C.Martorano, Trads.). (Original de 1845).
- Marx, K; Engels, F. (2007). I.Feuerbach - fragmento 2. Em: Marx, K.; Engels, F. *A ideologia alemã*. (pp.93-95). (R.Enderle; N.Schneider; L.C.Martorano, Trads.). (Original de 1846).
- McDowell, J. (2005). *Mente e Mundo*. (J.V.G, Guter, Trad.). Aparecida: Idéias e Letras. (Original publicado em 1994).
- Miguens, S. (2007). *Filosofia da linguagem: uma introdução*. Porto: FLUP.
- Miguens, S. (2008). *Será que a minha mente está dentro da minha cabeça? Da ciência cognitiva à filosofia*. Ensaios. Porto: Campo das Letras.
- Miguens, S. (2009a). *Compreender a mente e o conhecimento*. Porto: U.Porto.
- Miguens, S. (2009b). Subjectividade. Em: M.F. Molder (org.). *Paisagens dos confins: Fernando Gil*. (pp.2737). Lisboa: Vendaval.
- Minayo, M.C.S.; Deslandes, S.F. (2008). *Caminhos do Pensamento: epistemologia e método*. Rio de Janeiro: Fiocruz. (Original de 2002).
- Molon, S.I. (2003). *Subjectividade e constituição do sujeito em Vygotsky*. (C. Jardim e E.L. Nogueira, Trad.). Petrópolis: Vozes.

Montangero, J.; Maurice-Naville, D. (1998). *Piaget: ou a Inteligência em Evolução*. (T.B.I. Marques e F. Becker, Trad.). Porto Alegre: Artmed. (Original publicado em 1994).

Morin, E. (2005). *Ciência com consciência*. (M.D.Alexandre; M.A.S.Doria, Trads.). Rio de Janeiro: Bertrand. (Original de 1982).

Oliveira, M. A. (2004). Subjetividade e totalidade. Em: C. Cirne-Lima; I. Helfer; L. Rohden (Orgs.). *Dialética, caos e complexidade*. (pp. 85-130). São Leopoldo: Ed. Unisinos.

Omar, A. (1997). O antidocumentário, provisoriamente. *Cinemas*, 8, pp.179-203. (Original de 1978).

Pagès, R. (1966). Quelques remarques sur "Qu'est-ce que la psychologie". *Cahiers pour l'Analyse*, 2, 92-98. (Original de 1958). Retirado do World Wide Web: <http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa2.2.pages.pdf>.

Piaget, J. (1967a). L'épistémologie et ses variétés. Em J. Piaget (Org.). *Logique et Connaissance Scientifique*. (pp. 3-132). Dijon: Gallimard.

Piaget, J. (1967b). *O Juízo e o Raciocínio na Criança*. (V.R.Chaves, Trad.). Rio de Janeiro: Record. (Original publicado em 1924).

Piaget, J. (1970). *O Estruturalismo*. (M.R. Amorim, Trad.). São Paulo: Difel. (Original publicado em 1968).

Piaget, J. (1973a). *Biologia e Conhecimento*. (F.M. Guimarães, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1967).

Piaget, J. (1973b). *Estudos Sociológicos*. (R. Di Piero, Trad.). Rio de Janeiro: Forense. (Original publicado em 1965).

Piaget, J. (1973c). *Seis Estudos de Psicologia*. (M.A.D'Amorim e P.S.Silva, Trads.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1964).

Piaget, J. (1974). *La Prise de Conscience*. Paris: Presses Universitaires de France.

Piaget, J. (1975a). *A Construção do Real na Criança*. (A. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1937).

Piaget, J. (1975b). *A Formação do Símbolo na Criança*. (A. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1945).

Piaget, J. (1975c). *A Representação do Mundo na Criança*. (R.Fiuza, Trad.). Rio de Janeiro: Record. (Original publicado em 1926).

Piaget, J. (1975d). *O Nascimento da Inteligência na Criança*. (A.

Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1936).

Piaget, J. (1975e). *O Desenvolvimento das Quantidades Físicas na Criança*. (C.M.Oiticica, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Sem data do original).

Piaget, J. (1978) *Sabedoria e Ilusões da Filosofia*. (Z.A.Daeir, Trad.). (vol. 66, pp. 65-208). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1965).

Piaget, J. (1980). Prêmio Erasmo 1972. Congresso Brasileiro Piagetiano, 1. Rio de Janeiro: Difel. (Original publicado em 1973).

Piaget, J. (1985). *O Possível e o Necessário (vol.1)*. (B.M. Albuquerque, Trad.) Porto Alegre: Artes Médicas. (Original publicado em 1981).

Piaget, J. (1995). *Abstração Reflexionante*. (F. Becker; P.B.G. Silva, Trad.) Porto Alegre: Artes Médicas. (Original publicado em 1977).

Piaget, J. (1996). *Fazer e Compreender*. (C.L.P. Leite, Trad.). São Paulo: Melhoramentos. (Original publicado em 1974).

Piaget, J. e Inhelder, B. (2007). *A psicologia da criança*. (O.M.Cajado, Trad.). Rio de Janeiro: Difel. (Original publicado em 1966).

Piaget, J. e Garcia, R. (1987a). *Psicogênese e História das Ciências*. (M.F.M.R. Jesuino, Trad.). Lisboa: Dom Quixote. (Original publicado em 1983).

Piaget, J. e Garcia, R. (1987b). *Vers une Logique des Significations*. Genève: Murionde.

Politzer, G. (1994). *Critique des fondements de la Psychologie*. Paris: PUF. (Original publicado em 1928).

Prévost, C.M. (1994). *La psychologie fondamentale*. Paris: PUF.

Quine, W.V.O. (1995). Dos dogmas del empirismo. (M. Sacristán, Trad.). Em: L.M.V. Villanueva (Ed.). *La búsqueda del significado: lecturas de filosofía del lenguaje*. (pp. 220-243). Madrid: Tecnos. (Original publicado em 1953).

Reuchlin, M. (1971). *Les methodes en psychologie*. Paris: PUF.

Ribot, T. (2000). Philosophie et psychologie en France. (S. Nicolas; L. Ferrand, Trad.). *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2, 107-124. (original publicado em 1877).

Rouanet, S.P. (1987). *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia da Letras.

Rosas, P.S. (1979). O dilema da Psicologia contemporânea. *Psicologia ciência e profissão*, 0, 67-136.

Santos, B. de S. (2004). *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez. (Original publicado em 1987).

Santos, M.A.R.C.A. (1970). Aspectos da museologia em Portugal no século XIX. Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga.

Sartre, J.-P. (2010). *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes. (Original de 1945).

Simão, L.M; Souza, M.T.C.C; Coelho Junior, N.E. (2002) *Noção de objeto, concepção de sujeito: Freud, Piaget e Boesch*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Todorov, T. (1989). *Nous et les autres*. Paris: Seuil.

Tomanik, E.; Facci, M.G.D.; Barroco, S.M.S. (2009). Apresentação. Em: E. Tomanik; A. M. P. Caniato; M. G. D. Facci (Orgs.). *A constituição do sujeito e a historicidade*. (pp. 7-10). Campinas: Alínea.

Vygotsky, L.S. (1991a). La psique, la consciencia, el inconsciente. Em: L.S.Vygotsky. *Obras escogidas, tomo I*. (pp.11-40). Madrid: Visor. (Original de 1930).

Vygotsky, L.S. (1991b). El significado histórico de la crisis de la psicología. Uma investigación metodológica. Em: L.S.Vygotsky. *Obras escogidas, tomo I*. (pp.257-412). Madrid: Visor. (Original de 1927).

Vygotsky, L.S. (1995). *Pensamento e Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes. (sem data do original).

Vygotsky, L.S. (1997). Introducción. Los problemas fundamentales de la defectología contemporânea. Em: L.S.Vygotsky. *Obras escogidas, tomo V*. (pp.9-95). Madrid: Visor (Original de 1929).

Watson, J. (1957). *Behaviorism*. Chicago: The University of Chicago Press. (Original publicado em 1924).

Wittgenstein, L. (1979). *Investigações filosóficas*. (J. C. Bruni, Trad.). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1953).