

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

JÉSSICA PAULA DA SILVA MENDES

Da Psicologia de Sujeitos à Psicologia para o Indivíduo: Reflexões Existenciais

Maringá
2016

JÉSSICA PAULA DA SILVA MENDES

Da Psicologia de Sujeitos à Psicologia para o Indivíduo: Reflexões Existenciais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Bianchi Silva.

Maringá
2016

JÉSSICA PAULA DA SILVA MENDES

Da Psicologia de Sujeitos à Psicologia para o Indivíduo: Reflexões Existenciais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

COMISSÃO JULGADORA

Professor Dr. Rafael Bianchi Silva
PPI/ Universidade Estadual de Maringá – Presidente

Professora Dra. Lúcia Cecília da Silva
PPI/Universidade Estadual de Maringá

Professora Dra. Ariane Patrícia Ewald
Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ

Professor Dr. Murilo dos Santos Moscheta
PPI/Universidade Estadual de Maringá – Suplente

Professor Dr. Danilo Saretta Verissimo
Universidade Estadual Paulista/UNESP – Suplente

Realização em 19/02/2016

“Não tinha certeza naquela época de que o céu fosse vazio, mas não me preocupava com o céu; e a terra não pertencia a Deus. A terra era meu domínio.”
(Simone de Beauvoir, 1959).

AGRADECIMENTOS

Tantas foram as pessoas que contribuíram para a realização deste trabalho que corro o risco de cometer a injustiça de não mencionar todas aqui. Algumas delas são parte essencial da minha vida e tornaram-se companheiras também nesta jornada acadêmica. Outras eu tive a sorte de me deparar no meio do caminho, em breves e valiosos encontros. Cada qual a sua maneira, todos são co-autores de uma parte importante da minha história e, conseqüentemente, deste percurso.

Começarei agradecendo meus pais, primeiros incentivadores da minha vida acadêmica. Minha mãe, e professora no ensino fundamental, ensinou-me que a busca pelo conhecimento impede que a alma envelheça. E nos momentos em que pensei em desistir, principalmente pelo cansaço das viagens semanais, lá estava meu pai para me lembrar que não há conquista sem sacrifício.

Minha família, de forma geral, participou ativamente desses últimos dois anos. Torceram e contribuíram para a conclusão deste processo. Compreenderam os motivos da minha ausência decorrente das constantes viagens e se esforçaram para suprir as funções que eu não pude mais exercer desde então.

O mestrado também me deu de presente pais de coração, Dodô e tia Inês. Tios que me abraçaram como filha e me acolheram com tanto apreço. Como eu me diverti com as nossas animadas conversas, durante os almoços de segunda-feira, das quais certamente tirei importantes lições.

Tive o privilégio de contar com dois grandes mentores. A primeira, minha referência profissional desde a graduação, foi também decisiva para a concretização do mestrado. Professora Sylvia Mara Pires de Freitas, me encorajou a tentar a aprovação quando eu ainda não me sentia preparada para fazê-la. Seu apoio foi fundamental para que esta aventura se iniciasse e, por este motivo, os resultados dela também são seus. Meu segundo mentor, professor Dr. Rafael Bianchi Silva, orientador da presente pesquisa, me acolheu e apostou em mim, me desafiando a apostar também nesta improvável e grata parceria. Nossos encontros me renderam ensinamentos que não ficam esgotados nestas páginas e que me acompanharão pelo caminho infindável do conhecimento.

Agradeço à Dra. Patrícia Rodrigues Mendes, Defensora Pública e coordenadora da sede de Umuarama, que me recebeu de braços abertos nesta instituição e na sua vida. Me ouviu ‘pensar alto’ e falar sobre coisas que provavelmente ela sequer sabia o significado e, mesmo

assim, fez parecer que eram interessantes. Sua perspicácia contribuiu sobremaneira para a ampliação das minhas ideias e seu zelo me confortou nos momentos de cansaço. Quanto àquelas faltas para as quais fez vista grossa, me comprometo a retribuir, com toda dedicação e cuidado.

Minhas sócias e amigas, Bethânia e Rose, que sentem ou sentiram na pele todas as minhas angústias como mestrandas. À vocês que passaram horas comigo, desabafando no sofá da clínica ou durante o *happy hour*, agradeço a cumplicidade e o bom humor.

Aos meus amigos, que me viram desaparecer por um longo período, minha gratidão por continuarem presentes. Os momentos que dividimos, mesmo quando raros, são vitais. A leveza dos nossos encontros me abastece de disposição.

Aos colegas da minha turma de mestrado, reconheço hoje a contribuição de cada um de vocês. Uns dividiram conhecimentos, outros dividiram suas dúvidas, enquanto alguns compartilharam a sua história. Todas estas experiências marcaram uma importante fase da minha vida e serão guardadas com saudade.

E por fim, gostaria de registrar o meu lisonjeio e gratidão pelos professores que compuseram a banca de qualificação, cujas contribuições foram substanciais à organização das minhas ideias.

Parafraseando Fernando Pessoa: “sou o intervalo entre o que desejo ser o que o outros me fizeram”. Sou, portanto, um pouco de cada um de vocês, na alegria e satisfação deste momento.

Da Psicologia de Sujeitos à Psicologia para o Indivíduo: Reflexões Existenciais

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo problematizar o espírito do nosso tempo, investigando de que forma a Psicologia tem fomentado a eleição do individualismo como modo de vida contemporâneo. Para tal, foi realizado estudo bibliográfico a partir de autores contemporâneos que se dedicaram à análise do fenômeno do individualismo, cujas considerações foram analisadas a partir da filosofia existencial proposta por Sartre. A análise de eventos cotidianos e dos embates diários como psicóloga clínica também forneceram elementos para o deslinde das reflexões. Partindo da sistemática cartesiana, em momento de inauguração da Idade Moderna, este estudo percorre o caminho histórico de instauração das normativas modernas que, mais tarde, foram radicalizadas pelas ciências, inclusive pela Psicologia, estabelecendo um caráter disciplinador em suas práxis. O desenvolvimento das técnicas de testagem e diagnóstico certificaram o poder regulamentador da Psicologia e assujeitaram o homem ao saber *psi* (Psicologia de Sujeitos). A ciência psicológica aparece, portanto, relacionada a uma série de questões de ordem social, empenhada em forjar a ideia de indivíduo adaptado socialmente, detentor de uma subjetividade privatizada (Psicologia para o Indivíduo). As vertentes empiricistas da Psicologia instrumentalizaram-se a partir da formatação que a ciência moderna pretendeu fazer do homem, e esteve cingida ao entendimento limitado que detinha deste. Essas discussões relativas à materialização da Psicologia científica foram traçadas em paralelo à um diagnóstico do contemporâneo, deste *zeitgeist* que revela um homem autocentrado, com uma visão romântica do eu, tomado como centro de referência fundamental, tanto para si quanto para a Psicologia. Tendo a Filosofia da Existência como abordagem de referência, a última parte deste trabalho foi destinada à apresentação de propositivas para a atuação da Psicologia, que corrobore com a construção de um novo repertório social de resistência frente aos dispositivos de subjetivação, atualmente ressoado no individualismo. Conclui-se que o estabelecimento de um novo *zeitgeist*, menos individualista, deverá partir do próprio indivíduo e que as práticas psicológicas de base existencialista podem ser um importante mediador deste processo.

Palavras-chave: Individualismo. Contemporaneidade. Psicologia. Filosofia da Existência.

From a Psychology of subject to the Psychology for the individual: Existential Reflections

ABSTRACT

This research aims to discuss the spirit of our time, investigating how psychology fosters the individualism as way of life in contemporary times. For this purpose, bibliographical study was carried out from contemporary authors who dedicated themselves to the analysis of the phenomenon of individualism. Their considerations were analyzed from the existential philosophy proposed by Sartre. The analysis of day by day events and of the daily struggles as a clinical psychologist also provided elements for those reflections. Starting from the Cartesian systematic at the opening of the Modern Age, this work walks through the historical path of the introduction of the modern regulations that, later on, were radicalized by science, including Psychology, establishing a disciplinary character of its practice. The development of techniques for testing and diagnosis certified the regulatory power of Psychology, once it subjects the man to the *psi* knowledge (Psychology of Individual). The psychological science, therefore, appears related to innumerable social issues, committed to forge the idea of socially adapted individual, holder of a privatized subjectivity (psychology for the individual). The psychological empiricist approaches outlined a knowledge that operationalized the definition which modern theory intended to do to man, restricted to the limited knowledge that it had of man. Those arguments related to the materialization of scientific Psychology were outlined at the same time of a contemporary diagnosis, of this *zeitgeist* that reveals a self-centered man, with a romantic vision of itself, made a fundamental center of reference, to itself and for Psychology. Having Existential Philosophy as the reference approach, the last part of this study was intended to present propositions for the Psychology's work, that helps building a new social repertoire of resistance against the subjectivation devices, currently resonated on individualism. In conclusion, the creation of a new *zeitgeist*, less selfish, must begin with the individual and the psychological practices with existential bases can be a great mediator to this process.

Keywords: Individualism. Contemporary times. Psychology. Existence of Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO I	17
1. O nascimento da Psicologia Científica.....	17
CAPÍTULO II	32
2. O Sujeito da Psicologia	32
CAPÍTULO III	46
3. Psicologia para o Indivíduo.....	46
CAPÍTULO IV	64
4. A singularidade e os espaços para uma nova relação entre a Psicologia e o homem contemporâneo.....	64
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS	83

INTRODUÇÃO

Como psicóloga clínica, tenho me deparado cotidianamente com vivências paradoxais relativas à ocupação da Psicologia não apenas nos espaços do consultório, mas como ciência que se espraia em uma dimensão histórico-política. Isso porque, ao longo da minha caminhada profissional, os modos de vida que se desvelam nos dias atuais tornaram-se objeto de reflexões que culminaram nesta pesquisa de mestrado.

Quando ainda na graduação, já interessada na atuação clínica, lembro-me de desenvolver questionamentos relativos ao “modelo” de homem com o qual eu me deparava e, possivelmente, com o qual me identifiquei e ainda me identifico diariamente. Desde então, por inúmeras vezes tentei estabelecer relações causais entre a forma de ser do homem contemporâneo e a decorrente fragilização da sociabilidade no contexto vivido.

Desde aquela época, tenho a sensação de que há um progressivo desgaste na experiência homem-mundo, do qual deriva o fenômeno que chamarei aqui de individualismo. Refiro-me ao contexto atual que aponta para um homem autocentrado, que goza de certa autonomia existencial e, ao mesmo tempo, se assujeita à doutrina de seu tempo. Disse-nos Sartre (2014, p. 55): “o homem faz-se; ele não está pronto logo de início; ele se constrói escolhendo sua moral e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode deixar de escolher uma moral. Só definimos o homem em relação à um engajamento”.

É possível afirmar que na contemporaneidade o homem encontra-se engajado consigo mesmo e, grosso modo, esta seria a lógica do individualismo. Porém, a afirmação sartreana indica o engajamento como movimento ininterrupto de eleição/responsabilização, que não define o homem objetivamente, apenas nos diz sobre o seu indelegável poder de escolher ser: “Nossa liberdade hoje não é nada mais que a livre escolha de lutar para nos tornamos livres. E o aspecto paradoxal desta fórmula exprime simplesmente o paradoxo de nossa condição histórica. Não se trata de enjaular meus contemporâneos: eles já estão na jaula” (Sartre, 1967, p. 110).

A jaula sartreana é a jaula da liberdade ontológica, base da filosofia existencialista. E a fala do autor se aproxima do dilema do nosso tempo a medida em que pressupõe que a liberdade é também um exercício contínuo de se assumir livre, apesar dos modelos hegemônicos. Afinal, segundo o próprio Sartre (1960/2002, p. 10) “há uma totalização perpetuamente em curso como história e como verdade histórica”.

Seja emancipado e/ou subordinado, a dubiedade que habita o homem contemporâneo, acontece em meio à luz e ofuscação do capitalismo. Porém, a problemática referente aos modos

de vida contemporâneos reside no fato de que a autonomia do indivíduo não sustentou, historicamente, a autonomia da sociedade como um todo.

O capitalismo incentiva o homem a empenhar esforços, físicos, psíquicos e emocionais, para ser aquilo que ele deseja. Nesse contexto, desejar ser está intimamente relacionado à possibilidade de ter. Marcados pelo consumismo, os desejos foram sendo capitalizados, assim como os valores e estilos de vida. Tudo passou a ser apreendido sob a óptica da instantaneidade e do seu potencial valor de mercado. O homem encontra-se absorto na propositiva capitalista de felicidade, empacotada e disposta em prateleiras a um custo irrisório.

Ser o que se quer depende do potencial individual e particular de cada homem conquistar objetivamente esse *status*. Tal conquista perpassa pela materialização de seu desejo, ou seja, pela capacidade de tornar o seu desejo uma coisa possível de ser adquirida. Neste processo, aquilo que, por qualquer motivo, se interpôs entre o homem e seu desejo de ser, foi evitado.

Ser aquilo que desejar depende da capacidade individual de aprimorar aqueles atributos pessoais, cujo trunfo da racionalidade já lhe é conferido, e do potencial de cada homem desviar dos obstáculos à sua materialização. Em decorrência disto, os modos de vida contemporâneos evidenciam, quase que sintomaticamente, a propagação de hábitos cada vez mais individualizados.

Desta perspectiva, acredito que um dos problemas enfrentados é o fato do homem ter colocado a si mesmo como ponto de partida e único ponto de chegada deste caminho. Ou seja, buscar o próprio desejo tornou-se a direção legitimada pelo contemporâneo e valor máximo da sociedade capitalista.

Assim, o individualismo eminente se nutre a partir do incentivo direto do capitalismo e, de maneira indireta, dos equipamentos que derivam deste regime societário. Dentre estes equipamentos de formatação esteve – e ainda hoje está – o saber científico. O caminho para as coisas, os fatos e a verdade foi, na Modernidade, associado ao conhecimento. Estaria, portanto, na ciência, o manual da vida.

Para este estudo interessa pesquisar a influência da Psicologia que, por meio de seus discursos tecnicistas, fomentou a ideia de protagonismo do indivíduo. Psicologia esta que, para ser ciência, precisou ter e provar o conhecimento sobre o homem e, conseqüentemente, acabou delimitando o que o homem poderia/deveria ser, e materializá-lo em função do seu anseio por legitimidade.

Neste caso, caminhar historicamente a fim de percorrer, lado a lado, contextos que cercearam o desenvolvimento do homem e da ciência psicológica se mostra essencial ao deslinde deste estudo. Da Psicologia Clássica, inicialmente acrítica e restrita, voltada à

regulamentação, até o seu desenvolvimento posterior em direção à uma postura mais crítica que parece decorrer na necessidade emergente de uma desconstrução epistêmica.

Não pretendo equalizar tal questão epistemológica e, por este motivo, gostaria de deixar claro, já neste primeiro momento, que toda a crítica contida nesta pesquisa em relação a Psicologia e suas práticas está direcionada àquelas ortodoxas, doutrinadas pelo empirismo da ciência moderna. Sequer me preocuparei em nomear escolas ou abordagens que se enquadram neste perfil cientificista. Correria o risco de restringi-las ao meu conhecimento caso fizesse essa definição e, por certo, todas elas estão em constante desenvolvimento teórico e prático.

Falarei em “Psicologias”, no plural, propondo uma reflexão genérica acerca da multiplicidade imanente deste conhecimento e sua aplicabilidade, além das inúmeras possibilidades desta ciência agir socialmente, ao fornecer elementos à compreensão da constituição dos sujeitos.

As questões aqui colocadas partem de minhas experiências diárias no exercício da profissão. Mesmo quando não explicitadas, tais vivências estarão presentes ao longo de todo este estudo acerca da relação entre a Psicologia e seus impactos no contexto macrossocial.

Dada à imaterialidade no que diz respeito a demarcações históricas exatas, entendo que a contemporaneidade prevê um momento que transcende o presente. No emprego deste termo quero deixar implícita a ideia de devir, de vir-a-ser. Um homem e uma ciência que existem e se constroem ininterruptamente e, por esse motivo, não podem ser captados em uma totalidade objetiva.

Considero, portanto, a definição de momentos específicos, principalmente àqueles transitórios e ou irregulares, uma tarefa um tanto quanto complexa e potencialmente imprecisa, já que os atravessamentos históricos se perpassam e se delongam de maneira ímpar. Empregarei o termo alemão *zeitgeist* na tentativa de clarificar essa ideia de movimento e de incompletude uma vez que a história do homem é ininterrupta e não poderá ser reduzida à delimitação temporal de conceitos que, por definição, não alcançam a complexidade de seus acontecimentos. Para Giacóia Junior (1993, p. 49), “o termo designa o presente como transição que se consome na consciência da abertura para o novo e na espera pela alteridade do futuro”.

O termo foi cunhado primeiramente no século XVIII por Johann Gottfried Herder, filósofo e escritor alemão que descreveu o espírito de seu tempo de forma análoga à ideia de moda, explicitando a célere mobilidade do tempo. Mais tarde, ela seria aprimorada pelo filósofo alemão Hegel que se debruçou sobre a aceleração do tempo, tomando-o como contingente da ontologia humana (Rossatti, 2012).

No sentido literal do termo, “zeit” significa tempo, enquanto “geist” se traduz por espírito, este último foi associado na obra de Hegel, Fenomenologia do Espírito (1807), à razão:

[...] não é difícil ver que nosso tempo [*unsreZeit*] é um tempo de nascimento e de transição a um novo período [*neuenPeriode*]. O Espírito rompeu a essência [*Daseyns*] e a representação do mundo tal qual ele até hoje existiu [*der bishorigenWelt*] e está a ponto [tanto] de afundá-lo no passado [quanto] de trabalhar com vistas à sua reorganização [*Umgestaltung*]. Na verdade, ele nunca está em repouso, mas tomado por eterno movimento para a frente [*in immerfortschreitendeBewegung*] (Hegel apud Rossatti, 2012, p. 42).

Por acreditar que *zeitgeist* tenha, por definição, as características fluidas da contemporaneidade e as expectativas do porvir, me apropriarei dessa terminologia ao longo da pesquisa a contento de compreender a mobilidade que, a meu ver, delineia o momento histórico no qual estamos inseridos. Trata-se, portanto, de uma reflexão factualmente incompleta, que não esgotará um saber sobre o homem e nem sobre a sua época. Ademais, não abarcará a Psicologia em todos os aspectos teóricos-metodológicos que compõem a práxis deste saber.

Ao caminhar por percursos conhecidos e já amplamente debatidos tanto pela própria Psicologia quanto por outras ciências, não pretendo refutar as verdades que foram edificadas até aqui. Até porque, não apenas a minha prática profissional, mas toda a minha existência se alicerça nos preceitos que foram erigidos ao longo da história. Destruí-los, mesmo que metafisicamente, me custaria os fundamentos que até este momento deram sentido às minhas vivências pessoais e profissionais.

Ocupo o lugar de interlocutora de um estudo teórico que visa abordar a contradição que reside no homem contemporâneo e, conseqüentemente, na ciência psicológica. Contradição esta expressa nas questões da submissão *versus* normatização e da liberdade *versus* individualização, que serão esmiuçados no decurso desta pesquisa e que, em síntese, guardam em si características fundantes da existência humana e das práticas psi. Problematizarei a ciência psicológica e suas práticas de subjetivação a partir de uma perspectiva de homem produto e produtor das Psicologias que, concomitantemente, o restringiram e o empoderaram.

Se por um lado ocorre a formatação do homem a partir da intervenção dos saberes técnico-científicos, a partir da condição ontológica do homem ser tal como uma totalização-em-curso, o fazer Psicologia se volatiliza a cada novo modo de existência eleito pelo sujeito. Neste sentido, refletir sobre o homem contemporâneo empossado da herança moderna abrange um aglomerado de problemáticas que se dão a partir de sua emancipação da natureza e, não obstante, dos outros homens. O homem dominador da natureza torna-se concomitantemente

dominador de seu destino, capaz de eleger seu caminho e conquistar, por seus próprios méritos, aquilo que desejar.

Diferentes campos do saber versam sobre o fenômeno do individualismo com a preocupação subjacente de contextualizar sistematicamente as variáveis sócio-históricas que delineiam o processo de caracterização do momento individualista da sociedade atual. Não cabe, para este momento, esmiuçar possibilidades no sentido de descrever a moralidade do homem hodierno. Quero apenas provocar uma reflexão que conduza o leitor a pensar no modo de vida autocentrado que se dissipa na mesma proporção em que instaura a insegurança e instabilidade como experiências circunscritas no contemporâneo.

Algumas questões ressoam à esta reflexão. A primeira delas, em relação à construção da ideia de homem-indivíduo: Quem é o homem moderno? Desta se desdobram outras – e não menos importantes perguntas – Quais foram as ideias substanciais à sua materialização enquanto sujeito histórico? E qual a possível relação entre tal materialização e a consolidação do modo de vida contemporâneo, pautado no individualismo?

Na modernidade, a “valorização do autodesenvolvimento individual (do privado) assume tal proporção que os procedimentos da privacidade passam a se constituir nos próprios organizadores e juízes da vida pública (Mancebo, 2002, p. 5). As normativas estatais e religiosas sucumbiram diante da transformação do sujeito coletivo em sujeito individual. O sujeito social, anteriormente doutrinado pelas diretrizes de seu tempo, cedeu espaço ao indivíduo da intimidade que se assume dono de si, e que conduz a existência em função de sua mais importante tarefa: realizar-se.

O homem moderno foi o fundador de um novo modo de vida, baseado principalmente em um novo modo de ser. Se antes serviu ao jugo divino, o momento moderno marcou a sua emancipação das amarras teocêntricas e sua condenação à liberdade. Sartre (2014, p. 9), pontua que “nem atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa e nenhuma desculpa”, estamos, portanto, condenados à liberdade. Uma vez lançado no mundo, neste mundo de autogestão e independência, o homem deverá assumir a responsabilidade por tudo que fizer.

O sujeito da modernidade tornou-se emancipado e sabidamente livre. As delimitações da política perderam gradativamente o caráter instrutivo e, assim, a missão de felicidade teria como percalço apenas a facticidade humana, ou seja, sua finitude. Deste modo, inaugurou-se também uma nova relação com o tempo. Relação esta

[...] que aponta para a necessidade de vivência integral do momento presente, visto que é irrepetível, torna urgente o aproveitamento máximo do tempo disponível, no sentido de preenchê-lo com acontecimentos e obras. Viver converte-se em utilizar o tempo disponível de forma a extrair dele em realizações o quanto seja possível (Vieira, 2003, p. 95-96).

Em função do tempo e do seu aproveitamento máximo, as ações humanas voltaram-se à uma perspectiva quantitativa da vida. Houve, assim, o empobrecimento da existência, ao passo que esta permaneceu reduzida ao interesse individual. A busca por felicidade foi reduzida ao imediatismo e o interesse abstrato no futuro cedeu espaço aos interesses palpáveis. Isso implicou na perda do sentido de continuidade histórica e o senso de pertencimento, haja vista que viver para o momento presente tornou-se primazia (Lasch, 1983).

O entendimento de que há uma relação íntima e indissociável entre a tragédia da imprevisibilidade e da finitude da vida, conduz o homem em direção a possibilidade de tornar-se dono de sua própria existência, por meio de sua liberdade (Silva, 2011). As condições sociais predominantes – aquelas marcadas pelo espírito competitivo e utilitarista do capitalismo – deram sentido à conformação do homem essencialmente individualista.

Para apreendermos a regularidade do conceito de individualismo moderno, é necessário se considerar as características particulares do individualismo em si, investigar a quem ele serve e de quais fatores depende, como também o tipo de estrutura social onde ele se desenvolve, para depois então passarmos à análise da relação entre o indivíduo e o contexto e sua resultante. Assim podemos dizer que o avanço da individualização é uma consequência do processo de reestruturação das relações humanas e da organização das sociedades (Vieira, 2003, p. 8).

Considerando a afirmação do autor, esta pesquisa se ocupará das questões alusivas ao processo de organização da sociedade científica, mais especificamente da dinâmica de consolidação científica pelo qual o saber psicológico atravessou e ainda se vê atravessado. Acredito que este caminho seja crucial à compreensão dos percalços modernos que antecederam o nascimento da Psicologia, ditando a direção e seu ritmo de desenvolvimento, bem como a contextura de sua circunscrição no contemporâneo, no que diz respeito ao entendimento da questão do fenômeno do individualismo.

Na experiência radical do individualismo tanto a Psicologia, enquanto organização social, e o homem, enquanto realidade individual, estão expostos à fragilização de seu fundamento sócio-histórico. Sendo assim, a busca pelos pontos de convergência entre a instauração da ciência psicológica e a sedimentação do individualismo como modo de vida, me

conduziram à dois extremos que, a meu ver, constituem um só paradoxo: a crença na previsão e controle da subjetividade.

Por esta razão, Bauman (2007) refere-se ao contemporâneo como momento em que a ideologia moderna não foi substituída, e sim radicalizada. A dissolvência da solidez não representou a eleição de novos valores, apenas favoreceu o desenvolvimento de novas ferramentas – possivelmente mais eficientes e de maior potencial de alcance – que são empregadas no mesmo projeto regulamentar.

Deste modo, revela-se um modelo de relação homem-mundo que, apesar de não ser novo, exhibe novos instrumentais, dentre os quais está a ciência e sua gama de possibilidades. A ciência-instrumento é, para esta pesquisadora, muito mais que o conhecimento instrumentalizado. Configura-se instituição reguladora ao fornecer as verdades sobre a vida.

Pergunto-me, então, o que a Psicologia tem legitimado no contemporâneo, através de suas verdades já catalogadas sobre o homem? Qual o seu papel na engrenagem individualista que prevalece no *zeigeist* hodierno? De que maneira a ciência psicológica tem se feito instrumento para o individualismo?

Acredito que a Psicologia Clássica indexou a regulamentação e o controle social em suas práticas e ocupou-se, desta maneira, da emancipação do homem. Logo, discutir o desenvolvimento epistemológico desta ciência se justifica por esta apresentar-se não apenas como instrumento para legitimidade do ser do homem contemporâneo, mas também como outorgante no processo de eleição de outras possibilidades de ser que transcendam o ensejo sócio-histórico.

Por fim, aquilo que fomentou as discussões que serão problematizadas adiante, nasceu do meu interesse em alcançar possíveis respostas para a contradição que repousa na experiência do individualismo. Se por um lado, a ideologia do eu individual tenderia a sancionar uma consciência de respeito ao diferente, ao pensamento dos outros e nos livrar das amarras de um pensamento ortodoxo, por outro, o homem hodierno parece correligionário à inércia social.

Talvez pela minha ingênua pretensão pessoal de que a Psicologia seja a ciência do e para o homem, no aspecto mais lírico que esta expressão possa ter, parece-me incoerente que ela reforce, em qualquer nível, a debilidade social. A ciência psicológica se distanciou de seu sujeito na mesma proporção em que empenhou esforços para conhecê-lo. Em sua busca desenfreada por legitimidade corroborou para que o indivíduo fosse colocado em segundo plano, em detrimento ao *status* de ciência. Este nos parece ser o que precede a patogenia do individualismo contemporâneo.

Refletindo sobre a importância social deste trabalho, acredito que vivemos um momento profissional de espaços ampliados de atuação e, conseqüentemente, temos a oportunidade de contato com o homem em seus mais diversos contextos.

A Psicologia, que deu seus primeiros passos ainda sobre as certezas produzidas pelo mundo moderno, se expande em meio ao nosso *zeitgeist*, cujo a dúvida parece inerente. Presente em inúmeras áreas e subáreas de atuação, a ciência psicológica se multiplica em lugares e estamos diante da possibilidade de construirmos no presente, com o indivíduo e não a distância dele, novos modos de vida.

Esta problemática desemboca em diversas outras questões que não terão espaço nessa pesquisa. Não por não serem consideradas importantes, é claro. Mas por demandarem um estudo mais aprofundado ao longo do tempo e da história da humanidade e, mais especificamente, da ciência psicológica. Logo, nos deteremos na problematização do espírito deste tempo, deste *zeitgeist* individualista, investigando de que forma a Psicologia reforça e sustenta o fenômeno do individualismo como modo de vida.

Dada identificação desta pesquisadora com a teoria e prática que embasam a abordagem Fenomenológica-Existencial, mais especificamente com a Filosofia da Existência de Jean-Paul Sartre, este estudo propõe discussões a partir da filosofia sartreana. Porém, o presente trabalho transcende autores desta abordagem e dialoga com pensadores que tiveram o fenômeno do individualismo como eixo de suas reflexões.

Minhas expectativas quanto a eleição desta abordagem como fundamento teórico desta pesquisa, dizem respeito principalmente a responsabilidade que assumo, como profissional e agente da contemporaneidade. Sou eu mesma incentivada e incentivadora das ações individualistas do meu tempo.

O existencialista declara frequentemente que o homem é angústia. Tal afirmação significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade (Sartre, 2014, p. 24).

Apesar de atrelada ao fundamento teórico/metodológico existencialistas, este estudo conversa com diversos autores cujas ideias permitiram uma reflexão multifacetada sobre o individualismo. Tentarei debater os aspectos plurais implícitos na experiência do homem contemporâneo adepto deste modo de vida e na atuação da Psicologia como coadjuvante deste processo.

Para breve sumarização do trabalho, esclareço que este se direciona no sentido de apresentar a maneira pela qual a Psicologia foi delineando a subjetividade, inicialmente a partir da construção da ideia de eu, discussão que se dá no capítulo I.

Posteriormente o debate se desenvolve com o objetivo de traçar o percurso de instrumentalização da Psicologia através da técnica. No capítulo II, estão os principais marcos da Psicologia Experimental e da Psicometria, como práticas importantes à consolidação do espaço psicológico.

No terceiro capítulo apresentarei a relação entre as práticas psicológicas científicas e o fenômeno do individualismo, aventando intersecções que aparentemente caracterizam a atuação da Psicologia em determinadas práticas, e que corroboram à manutenção deste *zegeist* individualista.

O capítulo IV discorre sobre outras possibilidades de atuação e intervenção pensadas a partir da Filosofia da Existência sartreana e suas conjecturas. Neste ponto, buscarei elementos na minha abordagem de referência que me permitam pensar saídas para o individualismo contemporâneo.

CAPÍTULO I

1. O NASCIMENTO DA PSICOLOGIA CIENTÍFICA

A modernidade gestou um homem autônomo, portador da capacidade de raciocínio. Este homem racional, revelado pelo mundo moderno, serviu à formatação da vida em sociedade que, naquele momento histórico, pretendeu instalar-se sob a estabilidade, pois, só assim, o futuro seria minimamente previsto.

Seguindo os mesmos preceitos, a modernidade instituiu um modelo de ciência pautado na constância, na segurança e na previsão. Subentendida, estaria a concepção de normalidade e, inevitavelmente, do que seria tido como anormal, categoria atribuída àquilo que fugisse a padronização. Essa lógica opositiva entre normal e anormal fragmentou a Psicologia e estabeleceu critérios para o cuidado das patologias sociais, revelando a dimensão política deste saber que arca com as consequências deste processo até os dias de hoje, conforme veremos mais adiante.

A Revolução Científica outorgou à ciência sua separação da Filosofia e, mesmo não havendo um consenso entre os historiadores quanto ao momento exato em que isso se deu, afirma-se em geral que o século XVII foi palco, segundo Henry (1998, p.13) de “mudanças extremamente significativas e de grande alcance” principalmente em relação “a natureza do mundo físico e o modo como ele deveria ser estudado, analisado e representado”.

O autor pontua que já no período medieval, mesmo que em sua forma mais primária, alguns elementos que correspondem hoje ao que chamamos de metodologia científica podiam ser observados. Entretanto, apenas na Revolução Científica é que os fundamentos da ciência foram ratificados, concedendo-lhe sua legitimidade enquanto fonte de verdades.

A Europa é considerada o berço da Ciência Moderna, e os conceituados pensadores que desta região surgiram, influenciaram-se mutuamente e dispersaram pelo mundo suas convicções. Newton, Bacon, Descartes, e outros tantos personagens, estiveram imersos em situações sociais e políticas expressivas que começaram a eclodir no continente europeu a partir do século XVII. Por este motivo, Rossi (2001, p. 10) afirma que a Ciência Moderna não nasceu na tranquilidade das universidades, ela “transformou-se em uma atividade social capaz de criar suas próprias instituições”.

Se até a Revolução Científica a ciência estava submetida à Filosofia, a partir do séc. XVII uma consciência filosófica acerca da emergência de uma nova concepção de ciência e de

método passou a ser o foco e, desde então, a Filosofia é que buscou legitimar-se perante a ciência e seus preceitos fundamentais (Santos, 1989).

Ao superar sua tutora Filosofia, a ciência ganha contornos de autonomia e, mais precisamente, de imprescindibilidade. Minha questão aqui é compreender aquilo que pode ser entendido então como ciência. Defini-la exigiria uma pesquisa detalhada de suas origens e de todos os acontecimentos históricos que estiveram interpostos em sua fundação.

Como afirmou Martins (1999), a resposta para a pergunta “o que é ciência?” poderia ser dada a partir de três perspectivas essencialmente distintas entre si: uma perspectiva empírica, que abarcasse a historicidade da ciência; outra de tipo normativo, que buscaria descrever o que a ciência deveria ser e, por último, uma reflexão analítica, que se questionaria acerca daquilo que a ciência poderia ser.

Creio que o entendimento de seus fundamentos básicos seja suficiente para compreender parte de seu percurso como movimento que interferiu diretamente na construção de uma ciência psicológica, ao balizar suas diretrizes até o momento presente. Em busca de uma sucinta definição para ciência, Nagel (*apud* Castañon, 2009, p. 22) nos diz se tratar de:

[...] uma atividade com seis características básicas: forma sistêmica da organização do conjunto de leis, definição de métodos de investigação, redução de fenômenos a um nível ontologicamente mais básico, objetividade (no sentido de ser controlável, reproduzível e intersubjetivamente observável), clareza das leis e teorias estabelecidas em linguagem formalmente impecável e semanticamente unívoca e, por fim, incompletude e falibilidade do conhecimento produzido.

O autor define ciência a partir daquilo que a própria impõe como critérios de validação e legitimidade de qualquer conhecimento que venha a ser produzido. Nagel (*apud* Castañon, 2009) nos dá a formatação cujo conhecimento deverá apresentar condições de adequação, antes de ser reconhecido como verdadeiro.

Neste caso, como aponta Martins (1999), a ciência estaria constantemente em busca da demarcação entre aquilo que deve ou não ser considerado científico, ou seja, caminhando em função da necessidade de normatizar para não cair no relativismo absoluto.

Em busca do conhecimento verdadeiro, a ciência pretende ser a mentora de leis universalmente válidas ao propor teorias gerais capazes de prever os fenômenos da vida objetiva. Segundo Castañon (2009), tomar essa modalidade de conhecimento como possível significa aceitar:

[...] uma série de crenças mais básicas, de pressupostos filosóficos, sem os quais tal tipo de atividade e tal tipo de produto (leis naturais explicativas, descritivas e preditivas) não seriam possíveis. Eles são no mínimo cinco. O primeiro é a crença de que o objeto de investigação e algumas de suas características existem independentemente da mente do observador, a isto se denominará realismo ontológico. O segundo é a crença na estabilidade, pelo menos em alguns de seus aspectos, do objeto que se estuda, a isto se denominará princípio da regularidade do objeto; o terceiro é a crença de que através do método adequado, podemos vir a conhecer algo sobre o objeto, a isto se referirá como otimismo epistemológico; o quarto é a assunção das leis básicas da lógica clássica na formulação de argumentos válidos, os pressupostos lógicos, e, por último e não menos importante, a crença de que podemos representar adequada e estavelmente o mundo através da linguagem, a isto se denominará aqui, representacionismo (p. 22-23).

Vê-se aqui uma tendência a atribuir mais ou menos valor científico a determinado conhecimento quando submetido a instrumentos de medida. Legitima-se um certo *know-how* e a possibilidade de realização de experimentos controlados ao se relacionar hipótese, ideia ou teoria científica integrada a outras partes da ciência (Martins, 1999).

Tomando esses elementos como ponto de partida, considero duas problemáticas para a Psicologia, observadas a partir da consumação da ciência em sua forma empirista. A primeira diz respeito à sua (in)capacidade em adequar-se as normas científicas, produzindo leis como as descritas acima, seguindo a lógica do realismo ontológico. A segunda problemática refere-se à relevância prática dos fundamentos científicos para a prática psicológicas.

Falar em Psicologias parece-me mais coerente para o desenvolvimento de uma discussão epistemológica. Afinal, essa área do conhecimento possui ramificações que esbarram em determinados aspectos, enquanto outros se diferenciam abissalmente. Teorias, métodos, práticas e conceitos que possuem definições ímpares e que, se generalizadas, estariam reduzidas ao entendimento restrito desta pesquisadora.

As críticas contidas neste e nos capítulos seguintes, versam sobre as Psicologias de base científicas. Estas, acredito, estiveram mais subjugadas ao empirismo da ciência moderna e, por serem o germen da ciência psicológica, exerceram grande influência para a consolidação de uma Psicologia regulamentadora social.

Tendo a subjetividade como eixo de seu potencial de intervenção, essas Psicologias acabam se responsabilizando pela formatação não apenas de seus critérios teórico-práticos de validação enquanto ciência, mas tendem a normatizar seu próprio objeto de estudo em função de sua legitimidade. Neste aspecto é que Silva (2008, p. 229) aponta para o fato de que “método-sujeito-controle formam uma estagnante trindade na ciência” uma vez que “o método

instrumentaliza um sujeito de conhecimento, para que este controle os acontecimentos e os conheça”.

Para Santos (1989) o cientista deixaria, em sua prática, de ser um sujeito-para-si, ou seja, sujeito em função de outros sujeitos, da alteridade, para tornar-se sujeito-para-o-objeto, sujeito da coisa. Acrescenta o autor: “a subjetividade social é cada vez mais o produto da objetivação científica” (p. 15).

Emergente do final do século XIX, a ciência psicológica precisou se diferenciar do senso comum, que reduz seu saber a um “tipo de teoria simplificada, produzindo uma determinada visão-de-mundo”, na tentativa de transcender os limites da metafísica e desvincular “[...] ideias psicológicas de ideias abstratas e espiritualistas” (Bock, 1999, p. 18).

Nasce a Psicologia em sua primeira versão considerada científica, caracterizada em algumas obras como Psicologia Moderna. Esta foi idealizada inicialmente por Wundt e James que sistematizaram o projeto para a conquista da cientificidade do conhecimento psicológico. Entretanto:

Logo no ponto de partida, o projeto científico da psicologia se bifurca, pois Wundt e James apresentam concepções diferentes de ciência psicológica, e, na sequência, o que o século XX testemunhou foi uma multiplicação de acepções de psicologia científica. Diante da proliferação da psicologia moderna, a reflexão epistemológica sobre a psicologia pertence ao gênero epistemologia pluralizada, ou teoria pluralizada do conhecimento, o que significa dizer que a psicologia é conhecimento plural. Decorre dessa reflexão que a história da psicologia é história do conhecimento psicológico, um tipo de investigação que pertence ao gênero história da cultura (Abib, 2009, p. 196).

O grande desafio da ciência psicológica na contemporaneidade já era presumido, desde seus primórdios, em razão de seu aspecto plural. Pluralidade esta que reside justamente no âmbito da cultura. Afinal, não é papel da Psicologia, e nem deveria ser de nenhuma outra ciência, fundar dogmáticamente princípios absolutos, mas ao contrário, nas palavras de Santos (1989, p. 13) “trata-se de compreendê-la [a ciência] enquanto prática social de conhecimento”. Significa dizer que todo o saber psicológico entre outros tantos saberes científicos, deveriam ser construídos em diálogo com o mundo, e não a distância deste.

Ao percorrer as rotas traçadas *a priori* pelo projeto da Revolução Científica, a Psicologia se viu paradoxalmente obrigada a concluir dois trajetos: o primeiro que corresponde a sua lealdade em relação ao seu objeto de estudo, o que exigiu o distanciamento do absoluto em função da diversidade imanente ao homem e, segundo, garantir seu status de ciência, o que,

para tanto, exigiu que ela executasse as normas científicas para a legitimação de sua teoria e prática.

A prática científica, qualquer que seja sua natureza particular e seus procedimentos específicos, empenha-se em tornar inteligível para o homem um domínio da sua experiência. No caso das ciências naturais a procura da inteligibilidade repousa na crença numa ordem natural, vale dizer, ordem natural independente de cada um dos sujeitos que a experimentam (Figueiredo, 2008, p. 43).

Nos dizeres de Japiassu (1975), toda teoria científica não passa de uma hipótese provisória e, por isso mesmo, o seu critério de verdade não está em sua certeza, mas na provável superação futura de seus preceitos. O método científico mostra-se deficitário quando, para analisar, observar ou registrar fenômenos, tende naturalmente a estagná-lo em um dado tempo/espaço, bem como delimitá-lo à uma forma. A Psicologia que, por sua vez, teria como missão o controle e a previsão para conformar-se às exigências da ciência, é desafiada a ser efetiva no domínio da subjetividade em toda a sua mobilidade constituinte.

Temos, neste ponto, o momento de conversão entre o pensamento de Wundt e James, que se dá justamente na necessidade que ambos observaram de que a Psicologia, para se materializar enquanto ciência, precisava inevitavelmente se afastar dos preceitos da metafísica, cuja limitação seria a experiência mística e sua relação com o absoluto.

Uma vez que a “lógica moderna incorpora o princípio da diferença”, entendendo o “movimento de transformação inerente à vida” (Zunino, 2011, p. 106), o estudo histórico da Psicologia torna-se problemático, tanto no exame do empírico proposto por Wundt, quanto na perspectiva de uma ciência natural idealizada por James.

Segundo Santos (1989, p. 23) “o apogeu da dogmatização da ciência significa também o início de seu declínio”. É neste sentido, nos diz que a Psicologia é herdeira deste impasse, já que:

[...] por não alcançar unidade, a psicologia não se constitui como ciência e, conseqüentemente, que não se pode fazer, quer epistemologia da ciência psicológica, quer história da ciência psicológica. Sob esse ponto de vista, a história da psicologia não pertence ao gênero história da ciência [...]. A história da psicologia como história de culturas filosóficas é história de tradições de pensamento filosófico (Santos, 1989, p. 199-200).

Neste momento, o pensamento sartreano surge como arcabouço teórico fundamental à realização da crítica em relação ao modelo de Psicologia herdado da Revolução Científica:

aquela que reduz do homem à sua objetividade. Sartre (1943/1998), em sua abordagem existencialista refuta tal objetivismo e esclarece que a realidade humana não se esgota na objetividade. Para o autor, não há parcialidade: a verdade do homem é total e esta totalidade só pode ser dada pela Filosofia.

Logo, a ciência que pretende encontrar no homem o seu objeto de intervenção, não pode supor encontrar na objetividade deste a sua integralidade. Não há, deste ponto de vista, uma natureza humana. Definir o homem por sua objetividade seria equivalente a reduzi-lo à capacidade compreensiva do cientista, neste caso.

Estabelecer uma visão técnica do mundo é, para Sartre (1970/2014), supor que há uma essência apriorística no homem e, mais que isso, é estagná-lo a ser “exemplo particular de um conceito universal” (p. 24-25). A ciência do homem, não deveria jamais ser buscada na estagnação, e sim no movimento. Naquilo que este sujeito pode vir a ser e não naquilo que é, apenas, mas sim, no seu potencial, que encontra-se aberto em possibilidades e não fechado em atributos. Assim, conforme afirma Silva (2008, p. 230) “não há um caminho seguro e reto, estabelecido de antemão” e o pensar psicológico é, sobretudo “experimentação da vida em sua potência de singularização e do pensamento em sua potência diferenciante”.

Não há, portanto, como mergulhar na historicidade da Psicologia sem atravessar a tênue fronteira que a separa de sua irmã mais velha, Filosofia. Por conseguinte, adentrar na Filosofia como arcabouço histórico da ciência psicológica, nos remete a René Descartes, no período que corresponde à transição do Renascimento à Idade Moderna (Costa, 2014).

É certo que não somente Descartes contribui e/ou interferiu na ciência e, mais especificamente, no desenvolvimento da ciência psicológica. Porém, acredito que este autor tenha alcançado certa sistemática em sua filosofia que contém em si a instauração de normas que acabaram sendo radicalizadas por outras áreas do conhecimento. Trataremos aqui especificamente daquilo que compete à Psicologia enquanto dispositivo de radicalização do regulamento cartesiano.

Com o intuito de encontrar bases sólidas que fossem capazes de sustentar um novo mundo é que o projeto cartesiano vai ganhando forma, partindo da negação de seus precedentes. Descartes apostou naquilo que lhe parecia novo e que potencialmente poderia conduzi-lo ao que chamou de conhecimento verdadeiro, alcançado através da razão do eu pensante: “o pilar do novo saber filosófico e científico é a consciência racional” e, portanto, todos os ramos do conhecimento, apoiam-se na “ideia sólida de um eu capaz de dominar, pelo uso correto da razão, qualquer tipo de fenômeno” (Costa, 2014, p. 969).

Toda a verdade só seria alcançada através do raciocínio, capacidade inata e exclusiva do homem, aquilo que o diferencia dos animais. Enquanto os animais possuem apenas um corpo, o homem alia “o corpo mecânico à mente capaz de raciocínio” (Goodwin, 2005, p. 49).

Na lógica cartesiana a “alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer que ele e, mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo que é” (Descartes, 1996, p. 39).

O dualismo *res cogitans* e *res extensa* fragmentou o homem – mente e corpo – ao mesmo tempo em que o empoderou. Tendo o pensamento como única certeza do ser, o homem, “esta substância pensante, dotada de mente e corpo é capaz de tornar toda obscuridade oriunda das percepções sensíveis em ideias claras e distintas” (Andrade, 2009, p. 134). Segundo os pressupostos cartesianos, aquilo que é dotado apenas de corpo caracteriza as máquinas puras, e o que humaniza o homem é sua alma pensante. Poderíamos supor que tal perspectiva acaba por difundir a confiança no homem e no seu poder de racionalização.

Ora, se o que difere o homem dos demais animais, colocando-o acima das demais espécies de seres vivos, é sua capacidade racional, podemos dizer que esta mesma racionalidade o torna passível de normatização e, conseqüentemente, o generaliza e o responsabiliza pelo devir. Neste sentido, refletir sobre o homem contemporâneo, empossado da herança moderna, abrange um aglomerado de problemáticas que se deram a partir de sua emancipação da natureza e, não obstante, dos outros homens. O homem dominador da natureza torna-se concomitantemente dominador de seu destino, capaz de eleger seu caminho e conquistar, por seus próprios méritos, aquilo que desejar.

Nos dizeres de Descartes (1996, p. 65) “as maiores almas são capazes dos maiores vícios, tanto quanto das maiores virtudes, e os que só andam muito lentamente podem avançar muito mais, se seguirem sempre o caminho reto, do que aqueles que correm e dele se distanciam”.

O autor parece trazer intrínseca à concepção de alma certa formatação normativa sobre como o homem deverá apropriar-se desta razão vista como virtude. Sobre essa questão afirma Costa (2014, p. 968):

Portanto o homem, possuidor do livre-arbítrio, se encontra diante da possibilidade de buscar por sua conta a verdade e o conhecimento garantidos por Deus, e se não o faz é por razão ou da falta de um método seguro, ou do domínio da vontade frente à razão, que segundo o trecho “a luz natural” garante que deve ser seguida. É no domínio da vontade pela razão que o homem evita o erro e afirma, outra vez mais, a sua essência de “coisa que pensa”. Em suma, o homem possui todas as capacidades internas necessárias para descobrir o caminho certo, mas se não o encontra cabe a si mesmo a culpa pelo fracasso, pois demonstra com isso que não sabe utilizar suas faculdades internas para encontrá-la.

Com Descartes, a subjetividade passa a ser reconhecida na Filosofia. Ganha forma ao ser vinculada à consciência e ao seu status de única produtora de todas as verdades. Emerge “o sujeito cartesiano extirpado de seu corpo e identificado com a consciência abstrata e autocontida” (Costa & Fonseca, 2008, p. 515).

O grande paradoxo contido no pensamento de Descartes repousa na subjetividade fundada, passível de investigação e ao mesmo tempo liberta, ao passo que será inventada via *res cogitans* (sujeito pensante), garantindo a possibilidade de pensar o homem para além da determinação da *res extensa* (matéria).

Segundo Moreira e Silveira (2011), como produtor de verdades universais, o sujeito deparou-se com o princípio de sua identidade justaposta à razão. Foi tido como aquele que significa e atribui sentido ao objeto, e, portanto, o domina. A “dialética da realidade e a subjetividade, que antes estava na identidade dos seres, agora é construída na relação de oposição entre eles” (p. 60).

Aproximar-nos da concepção moderna de subjetividade implica, antes de tudo, na descoberta do sujeito sob “domínio dos discursos ocidentais modernos” (Filho & Martins, 2007, p. 14). Ou seja, conseqüentemente

[...] implica falar da sua colocação como objeto para um discurso científico socialmente autorizado a enunciar verdades a respeito de instâncias psicológicas que compõem este sujeito: o psiquismo, a cognição, a “mente”, a consciência, a identidade, o self; mas também, as percepções, as interpretações, e uma certa dimensão “intrapsíquica”, das emoções, do desejo, do inconsciente – o “reino da subjetividade” (Filho & Martins, 2007, p. 14).

Compreender o conceito moderno de subjetividade pressupõe o entendimento desta enquanto unidade, centrada em um eu conhecedor, capaz de “forjar uma identidade consigo mesmo” fazendo com que o sujeito seja o ponto de partida do conhecimento ao “promover a certeza pela razão” (Britto, 2012, p. 4).

Ou seja, é como se a Psicologia fomentasse o discurso eclético de entendimento da condição de ser singular do homem. Todavia, trata-se de uma singularidade situada em uma normativa global que possibilita sua regulação, inclusive pela própria Psicologia.

Para Silva e Henning (2011, p. 69) “encontramos duas formas de expressão do sujeito: livre e autônomo, vivendo dentro dos campos do imaterial; e outro, preso no corpo, construído a partir de uma série de determinismos naturais e sociais”. Ainda segundo os mesmos autores, esse dualismo cartesiano mantém íntima relação com o desenvolvimento das ciências humanas e serviu de dispositivo para a própria Psicologia.

Para Sartre (1998, p. 28) “o erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, [a consciência] não poderia ser substância”. Ao defini-la, por sua vez, enquanto intencionalidade, a filosofia sartreana busca a superação da dicotomia sujeito/objeto, afirmando serem estes – consciência intencional e mundo objetivo – co-extensivos.

Por seu turno, o nascimento da ciência psicológica viabilizou, por meio de seus instrumentos metodológicos, o estudo e, a modernidade acreditou ser consequente a isto, o domínio da subjetividade. Mas este controle só seria possível com a redução da subjetividade a uma unidade sintética, ou seja, em um eu. Sendo assim, as “concepções psicológicas apontariam para um núcleo, um centro da consciência, da personalidade, da identidade, que pressupõe certa regularidade, previsibilidade e permanência” (Filho & Martins, 2007, p.16).

Se a razão foi tomada como a principal ferramenta de emancipação do homem, qualquer coisa que pudesse lhe escapar ao domínio racional passa a ser encarado como um mal a ser combatido. Para aqueles que “viam na razão a condição humana por excelência”, enxergavam nas paixões “elementos opostos e inibidores dos processos racionais” (Queiroz, 1999, p. 79).

Sartre (1947) teceu críticas ao pensamento cartesiano neste viés. O autor argumenta que a liberdade do homem, proposta por Descartes, semelhante à liberdade cristã, prevê um homem livre para o mal, para o erro, e não para o bem ou para a verdade. Essa tendência pode ser observada analisando a concepção de *pathos* trazida no pensamento cartesiano.

Por *pathos* ou paixão entendem-se “as percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos” (Descartes, 1649/1979, p. 237). Queiroz (1999, p. 80), diz ainda que “as paixões da alma são as responsáveis pela vida intelectual irrefletida, sensível, submetida à mecânica dos corpos e elas exprimem os movimentos involuntários que não têm nada a ver com o conhecimento”.

O *pathos* carrega, etimologicamente, traços de passividade. Em outras palavras, do *pathos* deriva o sofrimento justamente pelo fato de que na paixão reside a passividade frente ao excesso que vem de fora e age sobre o sujeito, condenando-o a angústia. Nas palavras de Lebrun (2009, p. 13), “um ser autárquico não teria paixões”, de modo que “não existe paixão, no sentido mais amplo, senão onde houver mobilidade, imperfeição ontológica”. Neste caso, não só a filosofia se preocupou com a questão.

As paixões não são só problemáticas para os filósofos; todas as sociedades, de um modo ou de outro, tentaram regular e controlar as paixões. Seus excessos levam o homem a um estado de desmesura, posição repreensível, geradora de mal-estar no homem e na cultura (Queiroz, 1999, p. 80).

Ser racional é sinônimo de virtuosidade e, sendo assim, segundo Lebrun (2009, p. 18) a “interpretação que então se dá, *a priori*, da paixão – um obstáculo a ser transposto, uma força que deve ser vencida”. A ciência, ou *logos*, representaria uma espécie de mandamento que se dirige a todos, indistintamente, através de uma imposição tão poderosa que todos são vistos como, supostamente, capazes de compreendê-la por meio da razão. O mesmo autor chama de “interpretação legislativa do *logos*” como aquilo que nos induz a pensar o *pathos* como “fator de desvario e deslize” e a considerar a paixão “suspeita e perigosa” (2009, p. 21).

Além do positivismo e do empirismo, outro forte pilar da Psicologia foi a visão materialista de homem. Materialista no sentido mais genérico do termo, fazendo menção a um homem objetificado ao passo que sua subjetividade é naturalizada e vista como inerente à existência. Epistemologicamente, a subjetividade surgiu de forma negativa como “aquilo que precisa ser neutralizado e superado para se ter acesso a verdade objetiva” (Filho & Martins, 2007, p. 16).

Chegamos ao problema epistemológico implícito no termo objetividade. Destarte, tratar algo a partir dos moldes de uma concepção de objetividade científica passa primeiramente, segundo Japiassu (1975) pela escolha de um ponto de partida, ou seja, refere-se à adoção de uma tese idealista e abstrata. A contradição reside justamente aí, já que “a objetividade da ciência significa, antes de tudo, a intenção subjetiva do cientista, que se caracteriza pela busca de conhecimento” (p. 22). Acrescenta ainda o autor:

[...] o objeto real existe independentemente de nosso conhecimento, quer pensemos nele quer não. Contudo, a ciência não se interessa pelo objeto real em seu estado bruto. O objeto real só se torna objeto científico quando for retirado de seu estado "natural", vale dizer, quando for "construído", elaborado, pensado por uma teoria, ou seja, quando for enquadrado por um ponto de vista teórico. Em outras palavras, o simples "acontecer" só atinge o nível do conhecimento científico quando for reconstruído teoricamente (Japiassu, 1975, p 28).

Neste caso, a próxima exigência para que a ciência psicológica atingisse sua maioridade seria o desenvolvimento de uma abordagem experimental. O foco passou a ser o “papel do observador humano e a natureza da observação para entender devidamente os resultados dos seus experimentos e as conclusões que tiravam sobre a natureza do mundo físico” (Schultz & Schultz, 2004, p. 56).

Assim, a Psicologia Moderna estaria mais relacionada ao desenvolvimento de métodos investigativos do que propriamente com as perguntas sobre a natureza humana, e o empirismo assumiu preponderante importância no campo científico após a desvinculação do pensamento psicológico dos dogmas teológicos. O pensamento filosófico, por sua vez, absorveu-se na perspectiva positivista, legalizando a validade daquele conhecimento exclusivamente derivado da ciência.

O exercício da cientificidade psicológica dependeria, segundo os autores, de sua capacidade em observar os fenômenos que compõem seu objeto de estudo, e, mais precisamente, de registrá-los. Pressupunha-se que esta metodologia pudesse ser desenvolvida sob os crivos da neutralidade, garantido seu caráter científico. Todavia, não se pode desconsiderar a dissidência entre o objeto de estudo da ciência fisiológica e o sujeito da ciência psicológica.

Se, no entanto, tentarmos elaborar uma psicologia meramente descritiva, vamos descobrir que não há esperança de ela ser uma verdadeira ciência da mente. Uma psicologia descritiva seria para a psicologia científica mais ou menos como as histórias naturais ultrapassadas diante dos modernos manuais de biologia, ou como a concepção de mundo que um rapaz consegue no seu gabinete de experimentos físicos diante da de um físico bem treinado. Ela nos diria muito sobre a mente e incluiria um grande corpo de fatos observados que poderíamos classificar e, em larga medida, submeter a leis gerais. Contudo, não haveria nela unidade nem coerência; faltar-lhe-ia o princípio diretor que a biologia, por exemplo, tem na lei da evolução, ou a física, na lei da conservação de energia. Para dar à psicologia um cunho científico, não podemos nos limitar a descrever a mente; temos também de explicá-la. Temos de responder à pergunta ‘por quê?’ (Schultz & Schultz, 2004, p. 117).

A Psicologia estaria diante de seu grande dilema ao reproduzir “no plano teórico a ambiguidade da posição de seu objeto: o sujeito dominador e dominado; o indivíduo liberto e reprimido” (Figueiredo, 2008, p. 26). Desta forma, a psicologia acabou assumindo funções sociais a partir da ciência moderna, e com isso adotou concomitantemente a determinação como eixo de sua prática, e evidenciou-se produto da modernidade e de seus preceitos deterministas.

O homem tornou-se, na modernidade, “o centro unificador da certeza, e é a partir daquilo que está no sujeito que se pode saber o que é conhecimento”, conseguintemente, o sujeito como princípio fundamental do saber veste-se do papel de dominador à medida que “assume a função ordenadora do conhecimento” (Brito, 2012, p. 4).

O papel de dominado, por sua vez seria experimentado no lado oposto desta mesma moeda. A cientificidade da Psicologia pressupunha certa estabilidade, objetividade e previsibilidade da natureza ontológica de seu objeto de estudo. Estes últimos destoam daquela concepção de um homem no qual está presente a subjetividade.

Sob a perspectiva existencialista sartreana vemos que “a subjetividade permanece, mas permanece de um lado, como realidade bem mais enfraquecida da reflexão e, do outro, como um objeto manipulável a cada instante (Sartre, 2015, p. 81). Para o autor, o homem não é nada além de pura subjetividade.

Alertam Filho & Martins (2007, p. 14): “tratar do nascimento de um sujeito nos domínios da psicologia implica falar da sua colocação como objeto para um discurso científico socialmente autorizado”, além disso, significa “enunciar verdades a respeito de instâncias psicológicas que compõem este sujeito”.

Ora, se a subjetividade é dotada da capacidade de revelar a intimidade do homem e estes conteúdos potencialmente podem destoar em relação daquilo que a Modernidade patrocinou como ideal, estaria contida nela o remédio e a doença do sujeito moderno. Por se tratar do conhecimento e, supostamente, o domínio de si, a subjetividade poderia ser vista como dispositivo de facilitação para hegemonia do homem racional. Porém, à medida que, por meio dela, o homem corre o risco de descobrir em si justamente aquilo que não controla e que involuntariamente o transforma, tende a ser vista como a principal via de vulnerabilidade do sujeito e ameaça ruir as estruturas do projeto moderno.

É preciso compreender o conteúdo histórico intrínseco à concepção de subjetivo, já que o domínio deste pode ser tomado como o principal propulsor para o desenvolvimento da Psicologia. Afinal, como definir a especificidade daquilo que é subjetivo em meio ao tendencioso hábito moderno de normatizar? Bem, para responder a esta pergunta torna-se

imprescindível a demarcação de alguns momentos históricos e suas respectivas acepções relativas ao sujeito.

Busquei em Foucault e suas produções, arcabouço teórico para me nortear por este caminho pelo qual a noção de sujeito/subjetivo/subjetividade percorreu até se constituir como as compreendemos hoje. O referido autor nos diz que:

[...] É um tanto paradoxal e sofisticado escolher esta noção, pois todos sabemos, todos dizemos, todos repetimos, e desde muito tempo, que a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originariamente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* ("conhece-te a ti mesmo") (Foucault, 2006, p. 5).

Refletida a partir do Cristianismo, a subjetividade, passa a estar atrelada ao sujeito cognoscente que tinha em Deus seu modelo de perfeição. A fórmula contida no cerne do Cristianismo que realçou, por um lado, a universalidade da fé e por outro lado, a raridade da salvação, problematizou a questão do eu e suas derradeiras variáveis. Assim, a salvação seria possível apenas para aqueles que a buscassem incessantemente (Foucault, 2006).

Os rituais de confissão, intensificados no séc. XVI passaram a funcionar, segundo Simon (et al., 2005, p. 3), “nos esquemas da regularidade científica” e a primeira noção de subjetividade surge vinculada à sujeição. A confissão teria a função de individualização do poder. Consistiria assim em uma produção que tem como fim a sujeição dos homens através do discurso verdadeiro que tende a objetificar o sujeito e consagrar-se como condição para a salvação.

Foucault (1999, p. 61), aponta que “a confissão é um ritual que se desenrola numa relação de poder”. Ela pressupõe a presença de um interlocutor que a requer e que “intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar. Um ritual onde a verdade é autenticada”, através da qual se é possível inocentar e purificar o sujeito, lhe garantindo a salvação.

As práticas de confissão, entretanto, ultrapassaram os meios cristãos de vigilância e punição para pecadores e todo o movimento que conduz o sujeito em direção a sua interioridade tornou-se um recurso pelo qual os saberes médico-psi se apropriaram (Benevides, 2013). A partir de então,

[...] O conhecimento de si não será mais capitalizado pela Igreja, mas sim pelos saberes, pelas disciplinas e pelos discursos mais variados. A prática confessional passa a ser utilizada em toda uma série de relações: crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras. A confissão ultrapassa a prática da penitência e se abre a novos domínios (interrogatórios, consultas, narrativas). Os prazeres passam a sustentar um discurso de verdade sobre si mesmo, um discurso que não mais fala do pecado, da salvação, da morte, mas sim do corpo e da vida: o discurso da ciência (Simon et al., 2005, p. 8).

Esses episódios brevemente relatados acima são cruciais para o nascimento da Psicologia, entendida como a ciência responsável pelo conhecimento que preza pela atenção e intervenção junto ao sujeito e suas formas de agir, pensar e sentir. Afirma Simon (et al., 2005, p. 10) que “as técnicas de verbalização passam a ter maior importância, sendo utilizadas pelas ciências humanas e, em particular, pelos saberes Psi”, e seu objetivo deixa de ser uma renúncia do eu em função dos dogmas religiosos, transformando-se em uma busca pela “revelação de um novo eu através da ascese científica”.

Foucault (1990, p. 94) nos diz que “desde o século XVIII até o presente, as técnicas de verbalização têm sido reinsertadas em um contexto diferente pelas chamadas ciências humanas”, e estas estariam sendo aplicadas “sem que haja renúncia ao eu, mas para construir positivamente um novo eu”.

As ciências humanas, comprometidas com a hegemonia do sujeito do conhecimento, instauraram a cultura do conhece-te a ti mesmo. O incentivo à busca pelo autoconhecimento tornou-se requisito moderno e a verbalização, caminho necessário à esta conquista. (Simon et al., 2005).

Inicialmente ligada a conteúdos íntimos que só deveriam ser assumidos em confissão, a subjetividade em seu caráter particular cristão acabou por ditar as regras para aqueles conteúdos que só deveriam ser pensados perante Deus. Apenas no final do século passado é que a subjetividade transcende seu sentido substancializado de interioridade. Para Filho & Martins (2007, p. 16) passa “a ser pensado em termos históricos, sociais e políticos”.

De maneira breve, interrompo as reflexões cronológicas que se deram até aqui com o intuito de dividir com o leitor, de maneira concisa, minha perspectiva de uma aparente relação de contingência entre aquilo que foi apresentado até este momento e o tema essencial desta pesquisa: individualismo como modo de vida contemporâneo.

Para isso, importante ilustrar os bastidores do séc. XVIII, berço da ciência social burguesa, e o indivíduo produto/produtor daquele momento histórico. O desenvolvimento das sociedades e dos indivíduos

[...] passou por várias etapas históricas, demarcadas pela sucessão dos modos de produção (sociedade primitiva, modo de produção asiático, escravismo, feudalismo e capitalismo). No interior de cada uma destas etapas históricas, se desdobrou uma determinada relação do indivíduo com a sociedade. De um modo geral, nas sociedades asiáticas, no escravismo e no feudalismo, a reprodução social era ainda tão primitiva que não possibilitava que a reprodução dos indivíduos possuísse uma autonomia maior. [...] Com o surgimento e desenvolvimento do capitalismo, este tipo de conexão indivíduo- sociedade é rompido. A vida social passa a ser predominantemente marcada pela propriedade privada, e a razão da existência pessoal deixa de ser a articulação com a vida coletiva, para ser o mero enriquecimento privado. O dinheiro passa a ser a medida e o critério de avaliação de todos os aspectos da vida humana, inclusive os mais íntimos e pessoais (Lessa & Tonet, 2011, p. 32).

O indivíduo burguês, portanto, “deu origem a uma sociedade na qual as necessidades coletivas estavam subordinadas às necessidades de enriquecimento privado” e, aquilo que nos parece mais problemático e importante frisar, “as necessidades humanas (coletivas e individuais) estariam subordinadas ao complexo processo de acumulação do capital pelos burgueses” (Lessa & Tonet, 2011, p. 33).

Ao defender a padronização como via de acesso ao equilíbrio social, obtido através da estabilidade individual, ou daquilo que Sartre (1947/1996) chamou de monismo de ser¹, a ciência psicológica corroborou para uniformização do modo de ser moderno. O homem da Psicologia, naquele momento, foi sujeito da burguesia, aquele que acreditava nas regras e direitos naturais de sua classe e no futuro promissor de seu tempo. Para isso, bastava-lhe aprimora-se e o progresso seria certo. A ideia de aprimoramento suspendeu, metafisicamente, o homem da sociabilidade à medida em que as falhas do projeto moderno só poderiam estar no próprio homem. Restou pormenorizado o engajamento coletivo em função da excelência pessoal.

A ciência psicológica empiricista ocupou-se do assujeitamento de seu objeto de intervenção aos valores capitalistas e, curiosamente, forjou uma nova identidade, com nítidos traços de moralidade. Este parece ser o prelúdio do homem individualista, como veremos adiante. Apresentadas circunstâncias históricas que ensejaram a legitimidade do saber psicológico em sua aquisição de autenticidade científica, brevemente descritas até este momento, tem-se a base para a discussão posterior acerca do desenvolvimento das técnicas em Psicologia e para aquilo que denominarei Psicologia de Sujeitos.

¹ Para Sartre (1947/1996), o marxismo defendia o monismo de ser e, por este motivo, apesar de importante movimento político-econômico, mostrou-se estagnado e insuficiente à compreensão da vida em sociedade.

CAPÍTULO II

2. O SUJEITO DA PSICOLOGIA

De acordo com Figueiredo (1996, p. 14), “o contexto histórico-cultural em que se instaurou o projeto epistemológico da modernidade” e sua característica obsessão referente às questões do conhecimento, agiram “como instância hegemônica e decisiva para a legitimação de todas as nossas crenças e fazeres”. Para o autor, as ciências humanas – que se viram coagidas a se modularem, adequando-se aos métodos científicos – são conduzidas através deste mesmo caminho de legitimidade, em direção aos limites de suas ferramentas de conhecimento. Neste sentido, Jesus (2012) nos alerta para a unicidade da técnica. Segundo este autor, as técnicas não se mantêm isoladas, ao contrário, constituem sistema que guardam a história de cada época.

A finalidade deste capítulo é apresentar, de forma sintética, a invenção das técnicas em Psicologia. Ou seja, trata-se de um estudo relativo às ferramentas que a ciência psicológica lançou mão a fim de obter a fidedignidade e confiança em seu saber dentro do campo científico.

Começo destacando que a Psicologia enquanto técnica, segundo Rose (2008, p.156), não se formatou visando uma “disciplina ou uma área profissional”, mas desenvolveu-se “como uma cadeia de pretensões de conhecimento sobre pessoas, individual e coletivamente, que permitiria que elas fossem melhor administradas”.

Por este motivo, Coelho Júnior (2007, p. 492) refere-se a uma Psicologia vista entre a técnica e a ética à medida que:

[...] As doutrinas psicológicas são, inevitavelmente, sempre, e antes de tudo, dispositivos aptos a propiciar, configurar e constituir tanto os seres humanos como seus objetos e suas relações sociais. Nesse sentido, teorias psicológicas, e é evidente também suas práticas, não são instrumentos neutros e acadêmicos de supostas formas de descrever ou explicar comportamentos e processos mentais. São, isso sim, formas potentes de “instalações do humano” [...]; precisam ser consideradas eticamente em seu caráter de dispositivos constitutivos da experiência humana.

Para Rose (2008), as responsabilidades da Psicologia acabaram por migrar das ditas teorias gerais da mente para a ocupação de um campo prático de individualização, através do qual seria possível a administração dos indivíduos. Isso se torna problemático ao passo que estes indivíduos precisam ser distribuídos em regimes particulares, administrados por meio de tarefas ou tratamentos, compatíveis com suas respectivas habilidades.

Sobre o objetivo visado pela técnica, Figueiredo diz que:

[...] ao método caberia à tarefa de expurgar de cada sujeito tudo aquilo que o tornasse suspeito, não confiável, irregular e idiossincrático de forma a constituir a partir desta exclusão uma subjetividade purificada e elevada (ou reduzida) ao exercício da razão e da experiência na sua invariância e na sua universalidade (Figueiredo, 1996, p. 16).

O mesmo autor (1996, p.16) afirma que “para converter o mundo num estoque de objetos representáveis, acumuláveis de forma sistemática, previsíveis, manipuláveis e exploráveis enquanto ‘recursos naturais’ [...]”, o sujeito moderno, “devia começar por impor a si mesmo a autodisciplina de um método”.

Apoiada no ideário positivista de um homem observável e mensurável, a Avaliação Psicológica, tendo o modelo médico como parâmetro e o diagnóstico de patologias como foco, inaugurou a atividade profissional do psicólogo. O final do séc. XIX e início do séc. XX, foi o momento em que a testagem surgiu como atribuição inerente ao exercício da Psicologia (Cunha, 2000).

Vê-se que a Psicologia incorpora “às suas práticas de avaliação, características do modelo de diagnóstico médico, tais como: a ênfase nos sintomas, o uso da classificação nosológica e o emprego de testes (exames)” com o intuito de mostrar-se eficaz na identificação de “determinadas características patológicas da personalidade do indivíduo” (Araújo, 2007, p. 130).

Foucault (1999) definiu o exame como a combinação de “técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza” (p. 154). Para o autor, a ritualização do exame pelos dispositivos de disciplina se dá pelo fato de que a sua aplicação assegura por um lado o poder e a força e, por outro, o estabelecimento da verdade.

[...] É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. [...] No coração dos processos de disciplina ele [o exame] manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam (Foucault, 1999, p. 154).

Em síntese, “o exame supõe um mecanismo e liga um certo tipo de formação de saber a uma certa forma de exercício do poder” (Foucault, 1999, p. 156). O mesmo autor alude sobre a formação de códigos de individualidade a partir da instauração da disciplinaridade alcançada através do exame. Assim, o que Foucault parece nos dizer é que a técnica demarcou qualitativa

e quantitativamente certa formalização do individual dentro das relações de poder, por meio da homogeneização dos traços individuais obtidos pela transcrição que o exame exige.

Graças a todo esse aparelho de escrita que o acompanha, o exame abre duas possibilidades que são correlatas: a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável [...] para mantê-lo em seus traços singulares, em sua evolução particular em suas aptidões ou capacidades próprias, sob o controle de um saber permanente; e, por outro lado, a constituição de um sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si, suas distribuição numa ‘população’(Foucault, 1999, p. 158).

O exame exige a investigação, perícia e análise, e tem por objetivo conhecer o sujeito. Tal conhecimento é obtido através da aplicação da técnica que, por sua vez, segue a lógica de um método científico.

O teste é, por definição, aquilo que o exame evidencia como resultado. Tem como sinônimo o conceito de prova e, por esse motivo, a expressão “teste psicológico” adquire uma conotação ameaçadora já que os resultados tendem a definir seus sujeitos a partir do levantamento de determinados traços ou aptidões preexistentes aos testes, e que ganham, a partir dele, valor de verdade (Urbina, 2004).

No modelo psicométrico, tornou-se menos importante detectar e classificar os distúrbios psicopatológicos; a ênfase passou a ser dada à identificação das diferenças individuais e orientações específicas. Esse modelo foi muito valorizado nos Estados Unidos, especialmente durante a Segunda Guerra Mundial, quando se atribuiu à Psicologia a função de selecionar indivíduos aptos e não-aptos para o exército, bem como avaliar os efeitos da guerra sobre os que retornavam (Araújo, 2007. p. 130).

Como aponta Urbina (2004, p.16), o mercado dos testes psicológicos foi impulsionado por uma necessidade moderna de “tomar decisões práticas em relação às pessoas”. Entretanto, o interesse não estava voltado para as diferenças individuais, afinal, estas tendenciosamente eram vistas como fonte de erros.

A Psicologia, cuja prática esteve baseada na avaliação psicológica, passa então a se fundamentar em concepções universalizantes e naturalizantes da subjetividade, tomando o homem como um ser natural, herdeiro de capacidades da espécie e passível de desenvolvimento, sob pena de ser culpabilizado caso não empenhasse esforço suficiente para garantir o sucesso desse processo.

Dessa forma, a ciência psicológica comprometeu-se com a higienização moral e material, e esteve circunscrita, principalmente por meio de sua técnica, na administração e gestão de pessoas, agindo como aparelho repressor a serviço do controle individual e populacional.

O conhecimento psicológico tornou-se dispositivo de categorização das pessoas já que a norma advinda das técnicas psicológicas estava intimamente relacionada com aquilo que as instituições sociais passaram a regulamentar e legitimar. Seguindo seus critérios de padronização, a testagem psicológica tornou-se instrumento de certificação quanto à capacidade individual de adequação às amostras que serviram como crivos para a obtenção de resultados. “O psicometrista utiliza testes para obter dados, e, o produto final é muitas vezes uma série de traços ou descrições de capacidades” (Groth-Marnat, 1999 apud Cunha, 2000, p. 23-24).

Há ainda que se destacar que “a forma psicológica da norma emparelha esses requerimentos com as normas de variação estatística e as leis de grandes grupos, alinhando também regras de desejo sócio-político e institucional com a demanda da teoria estatística” (Rose, 2008, p. 157).

Dado este contexto de desenvolvimento das técnicas psicológicas, nota-se que os testes tenderiam a deixar de lado a aspiração pela descoberta da verdade por detrás do problema mental e teriam como foco a obtenção de instrumentos capazes de diferenciar pessoas de acordo com suas habilidades mentais (Rose, 2008).

A partir desses pontos é possível compreender o nascimento, no final do século XIX, da Psicologia Diferencial, definida por Portela e Pires (2007, p. 3) como:

[...] o estudo empírico das diferenças entre indivíduos, entre grupos e no próprio indivíduo. Por conseguinte, dirige-se ao estudo da variabilidade psicológica. Na medida em que a estrutura física, bem como diversos parâmetros somáticos podem contribuir para esta variabilidade, estes são igualmente, domínios de interesse para a Psicologia Diferencial.

Anexa a este saber estava a ideia de que a Psicologia Diferencial teria por função a separação entre aptos e inaptos. É possível observar que a cientificidade deste pensamento excludente se apoiou nos fundamentos modernos de linearidade de causa/efeito.

O sujeito foi atravessado pelas disciplinas que se voltavam para a normalização alcançada por meio das diversas instituições modernas que visavam a domesticação dos corpos a fim de torná-los aptos à produção industrial, núcleo do capitalismo nessa época.

Ao atuar como fonte de causalidade, a Psicologia Diferencial atrelou sua função científica à imposição de certa dependência dos sujeitos em relação a ela. Nos dizeres de Dayan (2011, p. 19), “a noção de função expressa essencialmente uma dependência. Trata-se de uma dependência entre propriedades de objetos ou entre elementos ou caracteres inerentes às ações ou construções do sujeito”.

Com a pretensão de investigar as causas e consequências das diferenças psicológicas entre os sujeitos, a Psicologia Diferencial designou-se um estudo da variabilidade e, paradoxalmente, difundiu a linearidade causal. Dito de outra forma, em meio à busca desta ciência por seus resultados empíricos de classificação e categorização da diferença, decorreu a padronização do ser saudável. Esclarece Cescon que ao:

[...] investigar e analisar as características individuais de determinado sujeito sem levar em conta o contexto social e histórico no qual está inserido, é deixar de lado dados fundamentais para que se compreenda a subjetividade do mesmo. É ignorar que seu comportamento, seu pensamento, sua visão de mundo, foram construídos ao longo de sua história, não são inatos, tampouco são estáticos (2013, p. 102).

Logo, nota-se a popularização da testagem e a expansão de sua aplicabilidade e o distanciamento entre instrumento e sujeito. Ao generalizar os fenômenos psíquicos enquadrando-os em padrões de normalidade, favoreceu-se a negligência das peculiaridades contidas na experiência individual dos sujeitos.

Se a função é fonte das operações e da causalidade, podemos esperar que, a partir do aspecto causal das ações, se desenvolvam funções de acordo com um processo evolutivo apoiado sobre as dependências que existem entre os objetos independentemente de nós e já não sobre aquelas que nascem de nossas manipulações ou operações (Dayan, 2011, p. 25).

Diante o surgimento da testagem como competência, “as práticas de diagnóstico e avaliação psicológica tiveram um papel fundamental na formação e constituição da identidade profissional do psicólogo” (Araújo, 2007, p. 127).

A partir disso, pode-se afirmar que a Psicologia desenvolveu-se cientificamente a partir de “uma visão conservadora, tecnicista, que distancia conhecimento teórico e realidade social” (Cescon, 2013, p. 107). O psicólogo tornou-se regulamentador e, através de sua prática normativa, ganhou *status* científico e utilidade à dinâmica social moderna. Sabido quem é o Psicólogo e a que ele serve, restou eleger o caminho a ser percorrido pela ciência psicológica

até que esta fosse capaz de alcançar seu objeto. Caminho este que revelou a maneira como o homem seria percebido e categorizado.

Há aqui um grande paradoxo, segundo Rose (2008, p. 156): “[...] os vetores do desenvolvimento da Psicologia não foram do normal para o anormal, mas fizeram o caminho inverso: um conhecimento da normalidade, e das normas da normalidade, derivado de um interesse na anormalidade”.

Averiguar a história das técnicas psicológicas nos conduz, parece-me inevitável, ao campo de aplicação destas como respostas para uma demanda de controle social interposta pela sociedade mercantilizada com o intuito de, através da Psicologia, corroborar práticas de dominação sociais.

Assim, ao invés do privilégio de uma ética que valorize a busca de uma atitude profissional e de vida que se abra para a alteridade, para o reconhecimento das singularidades e pelo respeito às diferenças, coloca-se uma suposta “necessidade pragmática da eficiência”, em função da qual prega-se o dever e a obediência ao primado da técnica (Coelho Júnior, 2007 p. 490).

Neste momento mostra-se importante uma abordagem crítica acerca do biopoder para dar continuidade a esta discussão. Iniciando este debate, busquei em Danner (2010) um esclarecimento importante para a melhor compreensão do conceito foucaultiano.

O poder deve ser visto, em Foucault, como algo que funciona em rede, que atravessa todo o corpo social. E mais: segundo ele, o poder não pode ser caracterizado meramente, nem fundamentalmente, como repressivo, como algo que diz essencialmente “não”; é preciso perceber seu aspecto positivo (aquele lado que o faz tornar-se ideológico, aceito coletivamente), isto é, o de formação de individualidades e de rituais de verdade (2010, p. 143).

Nas palavras do próprio Foucault (1979, p. 182), o entendimento das relações de poder perpassa a captação destas “em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, alcançando seu sentido primário de organização e delimitação”, deste modo, o poder toma corpo através das técnicas e, por meio da aplicabilidade destas, “se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento”.

O autor denuncia que “este novo mecanismo de poder apoia-se mais nos corpos e seus atos do que na terra e seus produtos” (1979, p. 185). Parece-nos dizer este autor que o biopoder pode ser entendido como um tipo de poder exercido através da vigilância, nos corpos,

configurando-se em um sistema de coerção material. Lembra-nos ainda que o biopoder se apoia em uma nova economia do poder, “segundo o qual se deve propiciar simultaneamente o crescimento das forças dominadas e o aumento da força e da eficácia de quem as domina”.

Danner (2010) esclarece que o poder não existe enquanto coisa. Existe apenas enquanto prática, ou seja, estratégias e manobras que não pertencem exclusivamente a alguém ou a alguma classe, mas são adotadas por estas com o intuito de estabelecer uma rede de dominação.

A grande contribuição das reflexões foucaultianas relativas ao poder reside no fato deste autor apontar para a sua compreensão como uma espécie de funcionalidade. “A ideia de que o poder funciona como uma maquinaria que não está localizado em um lugar específico, mas que se dissemina por toda a estrutura social e a perpassa” (Danner, 2010, p. 148).

Por fim, a constituição de sistemas de poder pende de relações de poder. Para Danner (2010), implica dizer que “as próprias lutas contra o seu funcionamento não possam ser feitas de fora, do exterior, pois nada nem ninguém está livre de poder; ele está, como vimos, em toda parte e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças”.

A razão pela qual se denota a amplitude do poder se dá pelo fato de que “o aparelho de Estado é um instrumento específico de um sistema de poderes que não se encontra unicamente nele localizado, mas o ultrapassa e complementa” (Machado, 1979, p. 12). Temos assim, seguindo o argumento foucaultiano, um homem que é produto da disciplina ao passo que “o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos” (Foucault, 1979, p. 226). Dessa forma, essa rede de dominação biopolítica teria como característica essencial à produção de um homem imprescindível ao bom funcionamento da economia vigente, o capitalismo.

Resguardado o caráter relacional do poder como sua principal característica, segundo Machado (1979, p. 14) é certo que este

[...] implica que as próprias lutas contra seu exercício não possam ser feitas de fora, de outro lugar, do exterior, pois nada está isento de poder. Qualquer luta é sempre resistência dentro de poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a que ninguém pode escapar: ele está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de força.

Em síntese, o que noto aqui é uma mudança de concepção, ou mais especificamente a inauguração da concepção de massa. Desde a Revolução Industrial, com o aumento da produtividade e o precedente binômio de dependência produção/produtor em relação às máquinas, consolidou-se a hegemonia capitalista, transformando a relação homem-trabalho. Segundo Barros e Josephson (2007, p.443-44):

Às invenções técnicas do século XVIII, acrescenta-se, pois, a invenção de uma nova maneira de gerir os homens, aumentando sua utilidade e enquadramento em um sistema invisível de ordenação da subjetividade. Nessa direção é que Sennett (1988) chama a atenção para a nova configuração que os espaços públicos passam a ter, no século XIX, nessa sociedade em vias de privilegiar as interpretações do espaço público a partir dos sentimentos e questões privadas e íntimas, de forma diversa da que se dava no século anterior.

Mais que isso, se anteriormente os ditames sociais se davam veementemente através de instituições eclesiásticas, com o enfraquecimento destas, a coordenação da vida foi delegada ao Estado em sua forma moderna de gestão. Logo, “a salvação espiritual assume uma forma terrestre, se infiltra no corpo social, e passa a ter como objetivos a saúde e o bem-estar da população” (Foucault, 1984 apud Martins e Junior, 2009, p. 158).

A medicina que até o século XVII atuava sobre o doente e a doença, tornou-se gradativamente instrumento para medicalização do Estado a partir do momento em que a vida em seu conjunto tornou-se preocupação principal deste. Segundo Foucault, atreladas ao imperativo econômico, as técnicas tornaram-se dispositivo de disciplinarização, usado maciçamente para coerção do corpo. Para o autor,

[...] O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente ao aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil, e inversamente. Formam-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia-política’: que é também igualmente uma mecânica do poder, está nascendo [...] A disciplina fabrica assim corpos submissos, exercitados, corpos ‘dóceis’ (Foucault, 1999, p. 119).

A intervenção clínica, materializada na soberania, como aponta Foucault, (1979, p. 13) é uma experiência “tomada como um confronto simples, sem conceito, de um olhar sob o corpo”. Implica dizer que o sujeito é reduzido à doença ao passo que o patológico tornou-se o alvo da ciência moderna. Nesta analítica, observo que as técnicas em Psicologia tornaram-se ferramenta útil à manutenção do poder por apresentar competência para o diagnóstico e capacidade de incrementar o conhecimento acumulado sobre o sujeito. Logo, naturalizou-se prática higienista cientificamente legitimada.

Afinal, em relação à Medicina, esta:

[...] não deve mais ser apenas o corpus de técnica da cura e do saber que elas requerem; envolverá, também, um conhecimento do homem saudável, isto é, ao mesmo tempo uma experiência do homem não doente e uma definição do homem modelo. (...) é importante determinar como e de que maneira as diversas formas do saber médico se referem às noções positivas de saúde e de normalidade. (...) A medicina do século XIX regula-se mais, em compensação, pela normalidade do que pela saúde (Foucault, 1977, p. 39).

Especificamente no que diz respeito à Psicologia,

[...] tendo sido o surgimento das ciências humanas vinculado aos interesses da classe dominante e estando a própria Psicologia aliada a práticas higienistas, fica evidente que o público de sua intervenção era aquele que não se enquadrava no projeto cartesiano do homem racional, e que uma de suas tarefas era sustentar e manter o individualismo. Dessa maneira, a terapia da alma se inspiraria no modelo da terapia do corpo, isto é, no modelo médico, a fim de ser reconhecida como ciência. Assim, a psicoterapia se tornou um campo privilegiado da clínica psicológica: ela seria, até então, a terapêutica mais adequada para tratar das “mazelas humanas” em que outras tentativas haviam falhado. Os “problemas psicológicos”, uma vez que são imateriais, só se apresentariam através da fala, sobre a qual o psicólogo se “debruçaria” a fim de traçar uma linha de tratamento (diagnóstico, prescrição e prognóstico) (Moreira; Romagnoli & Neves, 2009, p. 618).

Ora, segundo Figueiredo (1996, p. 20), o saber Psicológico entrou em cena no momento que o projeto epistemológico da modernidade fraquejou. Sendo assim, “apressou o declínio do modo de subjetivação que poderia sustentar uma cultura regulada pelo ideal epistemológico”.

O autor retrata a utilização do método como dispositivo que cinde “uma subjetividade ascética e expurgada – a do conhecedor ideal” contraposta a “tudo aquilo que comprometesse a confiabilidade do sujeito epistêmico”, ou seja, tudo quanto o tornasse passível de variação ou singularidade. Essa cisão só seria possível com a neutralização de “tudo que pudesse o colocar [sujeito] na condição de fonte de suas próprias ilusões” (Figueiredo, 1996, p. 16).

Nos dizeres de Coelho Júnior (2007, p. 492), “o desastre impetrado pelo primado da técnica é o de nos aprisionar no mundo da atividade, do fazer, sem deixar lugar para a nossa possibilidade de ação passiva”. O autor aponta que este primado da técnica torna a busca por resultados desenfreada e acaba por omitir “a possibilidade uma reflexão mais efetiva sobre as metas de toda e qualquer ação humana”.

Penso que, com a evolução das técnicas, o profissional *psi* alcançou o fastígio da legitimidade científica e, portanto, não se pode ignorar os méritos de tal conquista, principalmente para a consumação do projeto moderno de Psicologia científica. Aponto aqui para fatores limitantes da aplicação técnica deste saber, sem, no entanto, generalizar as técnicas como algo fundamentalmente refutável.

Heidegger discorreu sobre a técnica abordando o tema, em um primeiro momento, de maneira genérica em *Ser e Tempo* (1927/1997) e, mais tarde e com maior especificidade, em *A Questão da Técnica* (1997/2007). Neste último, o autor define técnica como sendo o meio pelo qual o homem é regido. E, por esta razão, afirma que “a essência da técnica não é de modo algum algo técnico (p. 396).

A técnica distancia o homem de sua própria identidade humana quando polariza sujeito e objeto. Por meio dela – da técnica – acredita-se ser possível controlar e dominar as coisas e, conseqüentemente, o mundo. Enquanto de um lado temos o homem da técnica, do outro, está o homem comum, que passa a ser visto como mero objeto de intervenção.

Cocco (2006, p. 34), “atenta para o fato de que o ser humano é jogado para dentro deste projeto técnico-maquinator de controle e domínio das coisas”. Ou seja, o sujeito acaba por ser parte dessa engrenagem cujo objetivo principal seria o controle da massa, “estando, assim como as coisas, disponível para ser encomendado e usado com máxima eficiência”. Ainda segundo o mesmo autor, vemos que “a tecnificação do mundo é a realização efetiva da ideia de que o homem, a partir de seu desenvolvimento racional, pensa o ser das coisas como algo dependente dele próprio e que a ele se reduz” (2006, p. 39).

A técnica não é apenas um meio de descobrir verdades sobre o homem, mas de manipular a noção de verdade que ele possa ter, inclusive em relação à sua própria condição humana. Restou hierarquizada as relações entre o homem do conhecimento e o mundo conhecido.

[...] Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigo, isto é, da verdade. Esta perspectiva é, para nós, estranha. Mas ela exatamente deve estranhar, e se possível por um bom tempo e de modo opressor, para que finalmente também tomemos a sério a simples questão do que diz, pois, o nome: técnica [...] (Heidegger, 2007, p. 380).

Logo, estaria o homem sendo visto apenas como matéria, para qualquer que seja o cálculo ou operação. Quero dizer com isso que a técnica passou a ser mecânica e certa para os problemas que sequer refletimos mais. A técnica pode ser interpretada, portanto, enquanto poder, poder de um homem que se tornou senhor da natureza e sujeito do mundo.

Para Prado (2011, p. 113), “o homem é impelido, lançado para frente do mecanismo de controle, deixando de perceber que ele mesmo, como ente, desvincula-se da sua própria essência como ser no mundo”. O autor nos lembra que a partir desse momento “é oportuno que

se indague acerca da questão da técnica para então identificarmos o perigo que está por trás dessa novidade tecnológica que surgiu na modernidade”.

Retomarei aqui o enunciado deste capítulo para dar continuidade ao presente estudo. Me referir à uma Psicologia de Sujeitos nada mais é do que uma tentativa de nomear esta fase da Psicologia.

Esclarecendo a expressão, a preposição “de” liga os dois termos dessa oração, subordinando o segundo ao primeiro. Quer dizer, parto da ideia de que o sujeito moderno foi, além de tudo, um sujeito submetido às técnicas psicológicas, mas não apenas isso. Foi antes construído pela própria técnica de modo que não haveria sujeito se não houvesse essa predisposição à sujeição em relação ao saber.

Ora, se apoiados neste breve estudo sobre a técnica deparamo-nos com um sujeito subordinado, julgo necessário considerar o contexto atual e a relevância de um questionamento referente ao alcance das técnicas e sua hegemonia em relação ao homem contemporâneo. Refiro-me à esta estrutura que, para Sartre (1998, p. 561) tende a revelar um homem feito pelo “clima e pelo solo, a raça e a classe, a língua e a história da coletividade da qual faz parte”.

Gostaria apenas de promover uma reflexão no sentido de pensarmos que os moldes técnicos não ficaram restritos àquele momento histórico de maioridade da Psicologia, mas continuam presente até hoje nas práticas *psi*. Acredito que essa discussão perpassa pelo entendimento da técnica como poder. E, neste caso, “o poder deve ser entendido não como dominação de um indivíduo sobre outros, mas como as múltiplas formas de dominação que se podem exercer dentro do corpo social” (Lazzarin, 2007, p. 20).

Retomando a discussão sobre o poder, agora especificamente sobre o poder das técnicas, temos em Foucault (2005, p. 23), “duas hipóteses maciças: de uma parte, o mecanismo do poder como repressão” e, de outro, como fundamento para o “enfrentamento belicoso das forças”. O autor esclarece que poder não se refere à dominação de um indivíduo sobre os outros, mas trata-se das diversas formas de dominação que podem ser praticadas dentro do corpo social.

Neste viés, Sousa e Meneses (2010, p. 23) apontam que “o poder se deslocou do soberano e passou a existir através da norma, e assim, deixou de estar centralizado em uma figura e espalhou-se pela sociedade nas instituições”. Os autores complementam que “o poder disciplinar é fruto de transformações da sociedade burguesa, do deslocamento do poder soberano para o corpo social. A partir de então, o poder se exerceria, na forma de micropoderes ou de uma micropolítica”. Logo,

[...] as técnicas de vigilância, controle, exclusão, que se produziram em seus universos e por razões específicas, passaram a interessar o Estado como um todo, em virtude de terem revelado-se produtivas do ponto de vista econômico, além de revelarem certa utilidade política (Lazzarin, 2007, p. 21).

A disciplina apresentou-se como recurso para controle dos indivíduos, estabelecendo relações de poder atravessadas pela norma. Acabou por distribuir os indivíduos espacialmente e, por meio da técnica, diferiu-os a partir de sua utilidade, tirando de circulação os ditos improditivos (Sousa & Meneses, 2010).

Para Foucault (1979, p.189), vemos na modernidade “uma legislação, um discurso e uma organização do direito público articulados em torno do princípio do corpo social e de delegação de poder”, contraposta a “um sistema minucioso de coerções disciplinares que garantam efetivamente a coesão deste mesmo corpo social”.

Chamo a atenção para a íntima relação entre a popularização das técnicas e a naturalização das relações de dominação que se sagraram. Encontramos em Foucault a explicação para o que de fato significa essa legitimação do controle: “o exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir”. Acrescenta ainda que esse é o motivo da ritualização do exame e que “nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da forma e o estabelecimento da verdade” (Foucault, 1999, p. 154).

Aqui reside a contradição da ciência psicológica que se fundamentou na intervenção da ordem social por meio da escuta individualizada do sujeito. Isso porque, acredito, trata-se de um homem assujeitado, principalmente por não ser capturado em sua peculiaridade como previsto anteriormente, mas ao contrário, submetido à técnica que delineou o *status quo* do ser moderno.

Tem-se aí a psicoterapia como técnica capaz de promover mudanças, através do fazer psicoterapêutico, na direção previamente determinada, segundo a representação da essência humana postulada pela teoria. Esta teoria pressupõe manejos, que, uma vez efetuados, geram resultados. O real do existir humano é desafiado e constitui-se num recurso a ser explorado, comumente denominado potencial humano, mantendo a ilusão de subsistência, de se alcançar um estado psicológico que garanta a estabilidade (Feijoo, 2004, p. 89).

Ao que parece, a estabilidade configurou-se um dos principais anseios da modernidade. Em síntese, Bauman (1999, p. 11) nos fala em uma “era de guerra particularmente dolorosa e implacável contra a ambivalência”. O que significa dizer que o primado da técnica que se

desenvolveu em função do controle social tendenciosamente visaria este fim, ou seja, garantir a manutenção de uma pretensa estabilidade passível de controle.

Classificar significa separar, segregar. Significa primeiro postular que o mundo consiste em entidades discretas e distintas; depois, que cada entidade tem um grupo de entidades similares ou próximas ao qual pertence e com as quais conjuntamente se opõe a algumas outras entidades; e por fim tornar real o que se postula, relacionando padrões diferenciais de ação a diferentes classes de entidades (a evocação de um padrão de comportamento específico tornando-se a definição operacional de classe). Classificar, em outras palavras, é dar ao mundo uma *estrutura*: manipular suas probabilidades, tornar alguns eventos mais prováveis que outros, comportar-se como se os eventos não fossem casuais ou limitar ou eliminar sua casualidade (Bauman, 1999, p. 9).

A ciência psicológica aparece, portanto, relacionada a uma série de questões de ordem social e, não obstante, empenhada em forjar a ideia de indivíduo adaptado socialmente, detentor de uma subjetividade privatizada. Com o intuito de garantir a eficácia do controle, os mecanismos de poder foram gradativamente direcionados à imaterialidade, visto que o mero controle dos corpos não atendeu a crescente demanda do capitalismo. Deste modo, o controle deveria “se exercer através de formas cada vez mais sutis de assujeitamento, moldando nossos corpos não apenas do exterior, mas, sobretudo, do interior”. Esse processo normativo se tornou possível através da “homogeneização dos nossos modos de pensar, agir e sentir” (Nardi & Silva, 2004, p. 192).

Dando continuidade a esta reflexão, Mansano (2009, p. 114) pontua que “a regra universal, ao pretender englobar a totalidade dos indivíduos, comprometendo-os com a obediência, simplesmente inviabiliza o contato com a diferença e com a criação de novas possibilidades de existir”.

Vemos que a técnica tende a despontar como “uma nova metodologia de sujeição”, que através da disciplina “estandardizam-se comportamentos desejados pelo poder, mediante a imputação de pautas de conduta individuais” (Lazzarin, 2007, p. 23).

Abre-se espaço aqui para uma discussão que tem como tese as técnicas psicológicas agindo como modo de subjetivação e para uma reflexão acerca do conceito de subjetividade vinculado, conforme afirma Soler (2008, p. 576), a certa “produção regulada na caracterização de parâmetros que intensificam a vida”.

Este seria o resumo do cenário construído pela Revolução Industrial que, mais tarde, resultaria na erosão da vida pública e privada. “Foi durante o século XVIII, na Europa, que ocorreu a distinção entre os âmbitos público e privado”. Em linhas gerais, “aquele passou a ser

objeto do Estado, e a vida privada foi revalorizada”, tornando-se a partir daí “espaço para a realização das relações íntimas e pessoais e, igualmente, avaliada como sinônimo de felicidade” (Barros & Josephson, 2007, p. 444).

Apenas lancei uma ideia que será mais amplamente discutida posteriormente. Trata-se de um novo sentido para o termo intimidade ou naquilo de Sennett (1988) definiu como sendo uma visão íntima da sociedade. A retribalização dos povos decorrente do surgimento das técnicas delata experiências deficitárias de contextos muito específicos, que são erroneamente equiparadas entre si. Poderíamos dizer então que a aplicabilidade da técnica se dá pela fragmentação do homem ou a fragmentação da experiência dialética do sujeito com o mundo. Para o autor, “o embaraço com essa perspectiva não está em que seja errada, mas antes, em que esteja analiticamente incompleta” (1988, p. 223).

O debate sobre a alienação fornecerá mais elementos para esta reflexão sobre o sujeito e sua experiência dialética com o mundo. Porém, tal temática não terá espaço neste momento. Mais adiante, no capítulo 4 deste estudo, essa discussão será retomada.

No capítulo seguinte, esta investigação se ocupará das práticas em Psicologia. Mais especificamente, das práticas clínicas. É neste local onde tenho atuado desde que me graduei e onde está o cerne dos meus questionamentos relativos aos impactos de tal prática no contexto sócio-histórico.

CAPÍTULO III

3. PSICOLOGIA PARA O INDIVÍDUO

Após discorrer, nos capítulos anteriores, acerca da contextualização do desenvolvimento da Psicologia e a consolidação de sua cientificidade em um contexto macrossocial, neste momento meu objetivo se firma no propósito de investigar o território das práticas psicológicas, especificamente aquelas que, como dito anteriormente, se baseiam em teorias científicas, anistóricas e naturalizantes.

Esta investigação se deu a partir de questões derivadas do meu *locus* de atuação (a Psicologia Clínica), que estimulou a reflexão acerca das ambivalências históricas e vivências práticas referentes ao trabalho do profissional nesta área. Por essa razão, neste primeiro momento será apresentada breve contextualização histórica da Psicologia Clínica consolidada como campo de atuação.

A constituição da clínica psicológica, como mostra Schneider (2011), se deu a partir das influências da psiquiatria e do horizonte teórico-metodológico da medicina no século XVIII. Não como mera coincidência, o pensamento de Pinel em 1793 ao inaugurar uma nova ordem terapêutica acabou por aprisionar o louco em razão da imoralidade. Deste modo, estando diretamente relacionada à psicopatologia, a Psicologia Clínica desenvolveu-se enquanto método empregado no tratamento da loucura e, conseqüentemente, na demarcação da subjetividade. Nesse contexto,

[...] emergem os sistemas de vigilância da subjetividade. Esses sistemas de controle social são praticados pela Medicina e também pela Psicologia. Ao estabelecer o estatuto do homem saudável e “normal”, a Medicina paulatinamente vai exercendo um controle disciplinar e cada vez mais tecnológico, através de modelos cada vez mais refinados, com o intuito de ajustar as distintas materialidades que tem a seu cargo, atuando no cotidiano dos sujeitos, normalizando a população e regulando as políticas de saúde através de um arsenal técnico cada vez mais especializado (Moreira; Romagnoli & Neves, 2007, p. 612).

Pierre de Janet, nome fundamental para o nascimento da clínica psicológica, primeiro a cunhar esta expressão, foi também o primeiro a conceber uma nova perspectiva para a psicopatologia. Ao debruçar-se sobre um estudo psicológico acerca daquilo que denominou “neurose”, subsidiou Freud em suas observações clínicas que inicialmente se deram a partir do

empirismo e posteriormente desenvolveram-se no sentido de uma doutrina metapsicológica: a psicanálise (Schneider, 2011).

Esta seria o fundamento de um fazer clínico da Psicologia que se inicia efetivamente com a Psicanálise, no final do século XIX. Entretanto, vale ressaltar, segundo Roudinesco (1988 apud Schneider, 2011, p. 45) “a psicanálise é clínica, mas não é psicologia clínica, pois ela renuncia à observação direta do doente e interpreta sintomas em função de uma escuta e fala inconsciente”.

Importante mencionar que Freud e a Psicanálise inauguraram a prática clínica fundamentada na escuta. Sendo assim, o freudismo deslocou o olhar clínico do fenômeno para o metafenômeno, vinculado às demandas do sujeito e não necessariamente à patologia do sujeito como previsto no modelo médico, fundamentando um modo de entendimento e acesso ao mundo subjetivo, a partir da construção de métodos que propiciem a emergência de sentidos sobre o mundo e sobre si. Ocorre que

O início do pensamento moderno é marcado pelo surgimento do sujeito e do individualismo, anunciando assim uma nova fonte de problemas que exigem uma nova ciência para pensar sobre eles. [...] O sujeito não tem mais as grandes estruturas holistas que organizam e oferecem sentido a sua existência; cada um tem que construir por si seus sentidos subjetivos e individuais. Assim, a clínica do segredo cresce e floresce na modernidade (Moreira; Romagnoli & Neves, 2007, p. 614).

Foucault caracteriza a clínica como olhar que “não é mais redutor, mas fundador do indivíduo em sua qualidade irreduzível” (1977, p. 17). Logo, nessa perspectiva, a Psicologia Clínica configura-se como aplicada e concreta. Ela diz respeito a uma análise da conduta humana em sua dimensão condicional mais particular e deve pautar-se em

[...] uma prática apoiada sobre um método (o clínico), sustentada, principalmente, na análise de casos, cujo objeto é o “homem em conflito”, desdobrando-se na constituição de uma teoria. A partir dessas definições, Lagache propõe como objetivos da psicologia clínica: aconselhar, curar, educar ou reeducar; ou melhor ainda, prevenir e resolver conflitos (Schneider, 2002, p. 58).

A primeira reflexão nesse sentido remete à uma investigação que possa nos dar pistas sobre quem é esse homem que a ciência psicológica tentará dar conta através de seu método clínico. O momento histórico que ensejou o nascimento da clínica psicológica foi também cenário da “desvinculação do indivíduo em relação a discursos universais ou totalizantes” que

“o libertou para a busca de sua própria verdade, ou poderíamos dizer autoverdade” (Veronese & Lacerda, 2011, p. 420).

Para Bauman, trata-se de um homem que experimenta os (dis)sabores da ambivalência, já que:

[...] a história da modernidade deriva seu dinamismo excepcional e sem precedentes da velocidade com que descarta sucessivas versões de harmonia, primeiro descreditando-as como nada mais que pálidos e imperfeitos reflexos dos seus *foci imaginarii*. Pela mesma razão, pode ser vista como a história do progresso, como a história natural da humanidade (Bauman, 1999, p.17).

O autor aponta para uma nova configuração humana que se dá em meio ao cenário contemporâneo essencialmente liquefeito:

No mundo líquido-moderno, a solidez das coisas, assim como a solidez dos vínculos humanos, é vista como uma ameaça: qualquer juramento de fidelidade, qualquer compromisso a longo prazo (e mais ainda por prazo indeterminado) prenuncia um futuro prenhe de obrigações que limitam a liberdade de movimento e a capacidade de perceber novas oportunidades (ainda desconhecidas) assim que (inevitavelmente) elas se apresentarem (Bauman, 2010, p.40-41).

Para Silva (2012, p. 44) o problema que deriva da queda das intervenções institucionais tipicamente modernas é o fato de encontrarmos na contemporaneidade “uma forte tendência a diminuir o mundo da vida em um grande mercado de bens de consumo, retirando da interação homem-mundo a dimensão política inerente ao mesmo”.

Segundo Mocellin (2007, p. 104) “essa é a ambiguidade principal da modernidade: uma maior liberdade individual caminha lado-a-lado com uma maior impessoalidade – com uma objetivação e instrumentalização das relações sociais”. A instrumentalização a qual o autor se refere diz respeito principalmente às tecnologias que passaram a mediar as relações humanas, tornando-as mais fugazes.

Possivelmente, estamos diante de uma nova relação entre a ciência psicológica e o homem, travada neste mundo hodierno marcado pela impessoalidade. Se inicialmente o processo de individualização foi a condição para o reconhecimento da Psicologia enquanto ciência, posteriormente, a experiência do individualismo “denunciará a necessidade de que essa mesma Psicologia reflita sobre seus efeitos, o que mudará completamente a relação entre ambos” (Moreira; Romagnoli & Neves, 2007, p. 615).

A Psicologia também instrumentalizou e instrumentaliza as relações, conforme problematizado no capítulo II. Dando continuidade às reflexões daquele capítulo, Amador (2014, p. 3) nos fala de uma ciência psicológica “alinhada com a tecnologia da disciplina forjada”. Para a autora, ao se aproximar das questões relativas ao mundo do trabalho, por exemplo, a Psicologia acabou

[...] servindo aos intentos de análise e manipulação de maneira a tornar os corpos dóceis, o saber psicológico incidiu sobre os trabalhadores visando aperfeiçoá-los na direção dos interesses da produtividade. Instrumentalizando mecanismos de controle de processos da atividade, ajudou a esquadrihar os tempos, os movimentos e os espaços mediante medições que visavam tornar-se predições interessantes ao sistema de administração científica vigente nas fábricas. Tratou-se de uma Psicologia da Sujeição, almejando trabalhadores obedientes, aptos e policiados (p. 3).

Recebo frequentemente pessoas em meu consultório que, após breve período de contato, demonstram estar buscando na psicoterapia um legitimador de suas ações diárias. Uma espécie de autorização para àquelas atitudes que, segundos elas, seriam inadequadas. De maneira semelhante ao fiel que confessa seus pecados perante ao sacerdote à espera de sua cumplicidade que, possivelmente, o conduzirá ao perdão divino, o paciente da psicoterapia busca, muitas vezes, a convivência do terapeuta.

Já vivenciei situações, por exemplo, em que o paciente desistiu da terapia no momento em que o processo terapêutico passou a exigir a descentralização de si, ou seja, no momento em que tentei conduzi-lo a uma reflexão para além de suas necessidades, contrapondo-o à existência de todos os outros que compunham o seu contexto sociofamiliar.

Nota-se aqui certa fragmentação da vida em um aspecto pessoal e outro, aparentemente divergente, como o social. Enquanto o primeiro descreve a porção essencial do sujeito em toda a sua versatilidade, o segundo revela traços de uma realidade fatal que o vitimiza e da qual tenta se desvencilhar.

A Psicologia Clínica sabidamente não está restrita ao *locus* e prática de consultório. Configura-se campo de atuação, método e área de produção de conhecimento e se desenvolve como disciplina que decorre na elaboração de uma *práxis*. Porém, assim como as demais ciências humanas, guarda em si as influências da modernidade e se oferece, historicamente, como dispositivo que afeta o modo de vida das pessoas, sob critérios de manutenção de uma forma dominante de ser.

Ora, se o objeto de intervenção da Psicologia Clínica se restringe ao paciente; se as abordagens clínicas, de modo geral, acreditam no potencial individual do paciente para o

cuidado de sua saúde mental e se, ainda hoje, a clínica continua sendo local de restrito acesso, devido ao seu alto custo; uma pergunta parece-me imprescindível: qual é o homem que a clínica psicológica recebe/produz/fortalece?

O que a clínica psicológica, provoca, sob o pretexto de valoração do indivíduo, é o fortalecimento da ideia de liberdade pela supressão da história e a serviço do regime social. Configura-se instituição de disciplinamento e produz efeitos que delinham a subjetividade contemporânea.

Implica dizer que a emergência do saber psicológico desempenha uma importante função dentro da lógica imposta pela sociedade capitalista, com a justificativa de proteger o indivíduo e auxiliá-lo na manutenção de sua identidade. Para garantir que esta não se massificasse, a Psicologia foi responsável pelo “esquadrinhamento constante de sua localização no tecido social” e neste processo contribuiu para a construção da “ideia de uma subjetividade privatizada, modelada de acordo com as novas exigências do poder capitalista” (Nardi & Silva, 2004, p. 191).

Por ser a ciência que se ocupa daquilo que o homem tem de mais particular - a subjetividade - a Psicologia parece ter ganhado *status* de manual da vida, principalmente nos discursos midiáticos que são pronunciados acerca do conhecimento psíquico. Não é raro notarmos um psicoterapeuta prestando assessoria técnica nos programas televisivos. As respostas geralmente se aproximam do senso comum, mas ganham valor de receita por estarem sendo prescritas pelo profissional e contemplada pela mídia. Respostas são ofertadas e caminhos são sugeridos como solução para o homem.

Os livros de autoajuda são outro exemplo desta aparente função placebo do saber *psi*. Segundo Oliveira (2004, p. 6) trata-se de uma produção editorial que nada mais é que um braço da indústria de serviços. Todavia, ao fazer “crer que o conforto psicológico é uma conquista a ser perseguida pelo sujeito avariado” as utopias psicológicas contidas nos livros de autoajuda e nos discursos midiáticos, isolam “o elemento de mal-estar intrínseco à sociedade capitalista de tal forma a que se veja nele [homem] uma debilidade individual a ser resolvida subjetivamente”.

O homem subverte-se da utopia de felicidade eudaimônica, aquela que decorre naturalmente da condição de *homo sapiens* e, se vê diante da difícil missão de operacionalizar um modo de vida em meio à ordem e ao caos na medida em que é livre de determinações e, por conseguinte, desamparado de certezas. “Ordem e caos são gêmeos modernos”, sendo, a experiência de liberdade e o vazio, duas faces da mesma moeda. (Bauman, 1999, p. 12)

No âmbito pessoal o impacto desta experiência ambivalente torna-se imensurável. O indivíduo da modernidade arcou com o encargo de resolver a ambivalência que recaiu sobre

ele. Na modernidade dos indivíduos não há líderes que conduzam e que amenizem o peso da responsabilidade pelas consequências de cada ato. “Há apenas outros indivíduos cujo exemplo seguir na condução das tarefas da própria vida, assumindo toda a responsabilidade pelas consequências de ter investido a confiança nesse e não em qualquer outro exemplo” (Bauman, 2001, p. 38-39).

O movimento moderno ditou a individualização como *modus operandi*. E essa individualização decorre da tenra modernidade e sua exaltação da emancipação do homem, consolidando-se posteriormente com a conquista do papel de protagonista da história. Deste modo, “a modernidade substitui a determinação heterônoma da posição social pela autodeterminação compulsiva e obrigatória” (Bauman, 2001, p. 41).

Diante as inseguranças que decorreram da liquidez contemporânea, o sujeito se apegou à necessidade de respostas imediatas, pretensamente exatas, a partir de interpretações racionais que pudessem conduzi-lo à conquista de certa estabilidade, o que confere uma demanda importante que vem sendo recebida pelos profissionais *psi* que atuam no contexto clínico.

Este fenômeno expressa uma dimensão do indivíduo que tenderá para uma nova forma de expressão societária. Para Teixeira (2006, p. 409).

[...] Do ponto de vista psicológico, salientam-se o predomínio da ideologia individualista e a chamada cultura do narcisismo que se associam facilmente a um agir autocentrado cuja finalidade é a valorização do Eu na satisfação imediata centrada em relações interpessoais utilitárias e que limitam a transcendência pessoal no compromisso profundo com os outros e consigo próprio nos projetos significativos a longo prazo. Na base estão uma certa desinteriorização e desinteresse pela interioridade e a diminuição dos contatos interpessoais diretos. Predomina a exterioridade do existir.

Desta forma, refletir os efeitos das práticas psicológicas neste cenário pressupõe o entendimento de que o homem da Psicologia é, em primeiro lugar, “constituído por uma subjetividade individualizada e única” (Costa, 2011, p. 48).

O paradoxo dessa afirmação está em uma crença subjacente na potencialidade do homem. De uma ciência que se dedica à busca pela unicidade a ser valorizada ao mesmo tempo em que determina aquilo que tem valor. Logo, o segundo aspecto a ser considerado no debate sobre os efeitos da prática clínica em Psicologia diz respeito ao fato desta se sustentar na presunção de que todos são, por natureza, senhores de si no comando das peculiaridades pessoais.

A práxis psicológica fundamentou-se na certeza de que o homem se tornaria humano pela consciência e o processo de humanização decorreria quase que reflexamente na abdicação, quando a ética exigisse, da liberdade individual em razão do bem coletivo.

A ciência expressa e alimenta ideologias; assim, a ideia de clínica neoliberal alimenta o modelo individualista, por vezes perverso, que se esquece do homem para manter a lógica do capital. [...] A Psicologia não teria, como tarefa, fortalecer a arrogância do eu igual a eu, nos projetos de busca do verdadeiro eu, mas desvelar, para o eu, sua pertinência necessária e vital no campo do outro, revelar sua condição estruturante de ser com. O sujeito percorreria o trajeto de uma consciência-em-si, que se desconhece, para uma consciência-para-si, que pode se precipitar nas águas do arrogante individualismo (Moreira; Romagnoli & Neves, 2007, p. 615-616).

O homem individualista seria aquele que se ancora em suas próprias potencialidades para transcender os obstáculos, e, dentre as suas potencialidades está a de agir em consonância com as demandas da sociedade, sendo esta uma forma de conferir ao seu ato estatuto moral. Entretanto, segundo Reis (1989, p. 26), “uma vez que a sociedade erige o indivíduo como seu valor máximo, a defesa do individualismo torna-se o imperativo moral”. Assim, encontramos uma Psicologia a serviço do indivíduo e, por consequência, a serviço da manutenção do individualismo enquanto modo de existência.

Analisando primeiramente o papel de psicólogo clínico, em certa medida, o espaço clínico confere ao profissional *psi* o reconhecimento da capacidade individual. Esse processo parece ser diferenciado do que acontece com os profissionais que atuam nas instituições, sejam elas públicas ou privadas, onde o psicólogo compõe uma extensa rede de serviços, na qual a multidisciplinaridade viabiliza um olhar plural sobre o homem-objeto.

No contexto da clínica tradicional, a atuação *psi* guarda em si os valores individualistas da contemporaneidade já no estabelecimento do *setting* terapêutico. Naquilo que concerne ao paciente/cliente da clínica, observa-se que o fragor da hipervalorização intimista pela ciência psicológica favoreceu a volatilização do homem ao passo que fomentou a naturalização da experiência coletiva em função de sua utilidade pessoal. Considera-se que:

[...] quanto maior o investimento em elementos que não tragam consigo essa garantia, maior o mal-estar dos indivíduos. Dentro da lógica de custo-benefício presente em nosso contexto atual, afastar-se do sentido comunitário passa a ser quase uma regra que perverte o sentido da convivência (Silva, 2011, p. 23).

Neste cenário, as dúvidas que me inquietam como pesquisadora do individualismo desenrolam-se aqui no sentido de apontar para a Psicologia feita no consultório, que fortalece

o modo de vida individualista, e que, no nível relacional dessa experiência, autoriza a insipiência do homem frente ao outro. Já que, segundo Silva (2011, p. 29),

[...] o outro demarca a dificuldade de determinação dos eventos e por essa razão conviver com o diferente aponta para a existência de um mal-estar. Nesse sentido, evitar o outro é uma forma radical de proteção contra os percalços da vida. Justifica-se, portanto, o tipo de relação eminentemente contratual, pautada pela defesa do interesse exclusivo e único das partes envolvidas. Eliminam-se os riscos que a relação eu-tu traz consigo, ao mesmo tempo em que também afasta a possibilidade do verdadeiro convívio humano.

Eis que estamos diante de mais um paradoxo: aos mesmo tempo em que se prezou pela liberdade do homem – o que nos levaria a pensar em um sujeito consequentemente mais responsável por seus atos e pelo outro, com o qual se identifica e no qual se reconhece – o que ocorre é o inverso, ou seja, o fenômeno da desresponsabilização.

Seria contraditório, principalmente relativo à abordagem teórica da subscritora, acreditar em desresponsabilização como uma possibilidade para o homem. Entretanto referimo-nos aqui a uma Psicologia que se oferece como justificativa para um homem que é responsável incondicionalmente por si, e que na execução diária de sua responsabilidade é autorizado a colocar seu desejo como objeto primeiro de suas escolhas. Aquilo que individualmente se almeja passa a ser incentivado em detrimento às limitações coletivas que lhe são condicionais. O processo é legítimo, mas ao mesmo tempo abre precedente para que a alteridade seja encarada como opção e não como condição. Assim,

[...] O encontro com um outro, entendido enquanto alteridade, é característico de toda e qualquer atividade humana. [...] Ou seja, a existência de um eu só é possível via relações sociais e, ainda que singular, é sempre e necessariamente marcado pelo encontro permanente com os muitos outros que caracterizam a cultura (Zanella, 2005, p. 102).

Este processo trata de olhar e aceitar o outro sendo quem ele é. Esta parece ser a definição ideal de alteridade. Porém, a contemporaneidade parece negar a heterogeneidade da alteridade já que não pode escapar ao caráter ontológico desta. A autora aponta a inerência da alteridade à existência humana e esclarece os efeitos práticos desta condição quando nos diz que:

Considerar que cada pessoa é um agregado de relações sociais encarnadas num indivíduo significa afirmar que, ao mesmo tempo há um eu e não há. Não há um eu originário, descolado dos outros, da realidade, enfim, do que o constitui como humano e como possibilidade de diferenciação. Não há essência, não há a priori. Por sua vez, cada pessoa concreta descola aspectos da realidade a partir do que significa como relevante, do que a emociona e mobiliza, constituindo assim modos de ser que são ao mesmo tempo sociais e singulares (Zanella, 2005, p. 103).

Segundo Oliveira (2015, p. 18), “quando, para o sujeito, o outro aparece como objeto entre outros objetos, sem qualquer característica que o faça saltar os olhos e sendo percebidos apenas como objetos que causam certa resistência” ainda assim a ocorrência dessa indiferença “não é suficiente para eliminar a liberdade do outro, visto que eles continuam mediando a relação da consciência consigo mesma”.

Esclarece ainda o autor que “a liberdade do outro não é algo que possa ser negado de forma a tornar o outro um mero objeto”. No contato com o outro, a consciência opera no estabelecimento das relações concretas e aquilo que “tipifica inicialmente essas relações é a atitude que o sujeito assume com relação à liberdade do outro” (Oliveira, 2015, p. 17).

Visto que a experiência da alteridade é condição da existência, neste caso o que se mostra optativo é a maneira pela qual o homem escolherá relacionar-se com a existência de outros. Se este homem volta-se pra si e se coloca como bem maior a ser preservado, parece-nos inevitável que a autovalorização ocupe a centralidade das relações sociais. Este movimento não se dá apenas na intimidade do sujeito que se dedica ao autoconhecimento, por exemplo. Mas se expande sintomaticamente como modalidade de relacionamento como se o outro fosse tomado apenas como complemento e não como existência independente.

O individualismo, sob esta perspectiva, se dá em um movimento de retroalimentação. Não apenas pelas práticas psicológicas, mas por toda gama de fatores psicossociais que regem nosso tempo e revelam a eleição diária do homem contemporâneo.

Mas não seria então o existencialismo mais uma escola a fomentar o individualismo, ao tomar como ponto de partida a subjetividade do indivíduo? O indivíduo do pensamento existencialista é, antes de tudo, o homem da ação. Conforme Sartre (2014), não se trata de uma filosofia do social justamente porque enxerga no próprio homem o destino da humanidade.

O equívoco, do ponto de vista filosófico, relativo às concepções cientificistas das escolas cognitivistas e comportamentais da Psicologia, especialmente daquela que se faz no limitado ambiente do consultório, não estaria na eleição de seu ponto de partida, mas na pretensão de se estabelecer, *a priori*, o ponto de chegada, ou seja, seu fim.

Quando reconhecido como fonte de respostas, o psicólogo tende a assumir essa característica em busca da funcionalidade. Tal Psicologia aparece aqui como um entre inúmeros outros dispositivos que nutrem a funcionalidade diária de ações autocentradas e, justamente em razão de seu bônus, o ser individualista surge como eleição quase que instintiva para o homem contemporâneo.

Quando falamos em Psicologia falamos de uma ciência feita de/por homens. Homens que se oferecem ao cuidado das mazelas humanas, apoiados em teorias e métodos científicos, mas também em suas próprias experiências individualizadas do que é e para que ser psicólogo. No entanto, esse processo de subjetivação no qual a Psicologia aparece como agente para esta pesquisa não anula a liberdade de eleição do homem como se este fosse apenas produto de um meio, mas ao contrário, a legitima à medida que o individualismo aparece como eleição de um modo de vida e também como uma práxis científica.

Para Costa (2011), a funcionalidade da Psicologia na sociedade consiste na orientação da pessoa que se vê envolta pelas problemáticas instauradas pela modernização acelerada e superestimada pelo ideário de sujeito autocentrado. Entretanto, segundo a autora, ocorre certa psicologização quando aspectos sociais são apontados em termos psicológicos intrapessoais. A autora cita ainda:

[...] outros aspectos que colaboraram para esta psicologização do sujeito e da vida como um todo foram: (a) a importância dada à privatização da família e à responsabilidade individual de cada sujeito e (b) a ênfase na importância da busca do sujeito por ascender socialmente, conhecer sua essência e se libertar das repressões sociais (Costa, 2011, p. 50).

A temática que se desdobra dessa discussão sobre o processo moderno de individualização flerta com um outro elemento fundamental e amplamente debatido naquele momento histórico: a questão da liberdade e todas a problemática em torno de seu exercício.

Citando Mill, Figueiredo (2007, p.134) pontua que:

[...] Tal, portanto, a região apropriada da liberdade humana. Compreende, em primeiro lugar, o domínio interior da consciência, a liberdade de pensamento, de sentimento, a liberdade absoluta de opinião e de sentimento em todos os assuntos práticos e especulativos, científicos, morais e teológicos.

A individualidade aparece, a florada em um ideário romântico, como fonte de bem-estar e ênfase na “diversidade, na singularidade, na espontaneidade e na interioridade dos indivíduos” (Figueiredo, 2007, p. 135).

O caminho da liberdade individual conduz, deste modo, todos os homens em uma mesma direção. Para Simmel (1998, p. 5) “esse conceito de individualidade implica, em sentido prático, o *laissez faire, laissez aller*”. Contida nessa expressão está a concepção de que todos os homens teriam acesso, por meio da liberdade, à uma mesma essência, “cujo desenvolvimento perfeito é pressuposto, então as relações humanas não necessitam de intervenções reguladoras especiais”. Ao caracterizar o processo de individualização, o autor acaba por dar sinais da aposta moderna na regularidade moral intrínseca e inerente a existência humana.

À medida em que a individualidade foi sendo valorizada no seio do ideário iluminista, deixando pra trás sua conotação de diferenciação para assumir seu caráter de liberdade, erige-se sobre a pretensa noção de igualdade entre os homens. Assim, toda desigualdade seria vista como aquilo que é artificialmente produzido e, conseqüentemente, passível de superação.

O lugar mais profundo da individualidade é o da igualdade universal, seja ela fundada na "natureza", em cuja positividade universal nos inserimos tanto mais quanto mais nos apoiamos no nosso eu livre de condicionamentos e compromissos historicamente situados, seja ela ainda a universalidade da "razão", na qual, para Kant e Fichte, temos a raiz do nosso eu, ou ainda, finalmente, a "humanidade". Seja natureza, razão ou humanidade, temos sempre um compartilhamento no qual o indivíduo se encontra, quando ele acha sua própria liberdade e singularidade (Simmel, 1998, p. 4).

Todavia, o capitalismo gestou um homem narcísico que parece negar a existência de contingências entre o si e o meio social. A necessidade em encontrar um fundamento, não mais encontrado nas instituições reguladoras, conduz o sujeito a apegar-se em identidades imaginárias, limitando suas experiências e modelando a convivência humana de forma escassa. Assim como no meio mercadológico, os conceitos de instantaneidade e descartabilidade fundamentam as relações humanas, minando a ocorrência de relações mais duradouras e estáveis que dão espaço para a fugacidade, e submetem a temporalidade em função da satisfação de um desejo urgente e próprio (Gonçalves, 2009).

Destarte, a submissão do homem às exigências do capitalismo produtivo exige celeridade. A quantidade sobrepõe a qualidade e as relações sociais tornam-se obrigações objetivas e meio para resultados. É nesse contexto que a liberdade passa a estar atrelada a um ambiente existencial chamado sociedade de consumidores “se distingue por uma reconstrução das relações humanas a partir do padrão, e à semelhança, das relações entre consumidores e objetos de consumo” (Bauman, 2008, p. 19).

Para Figueiredo (2007, p. 135)

[...] O individualismo simultaneamente constitui, valoriza e enfraquece o indivíduo, dá-lhe mais *status* e responsabilidades e lhe traz mais ameaças e desamparo. Talvez o que haja de mais instigante nas análises de Tocqueville sejam as relações que estabelece entre uma cultura individualista e as novas forças e formas do despotismo. Ele observa tanto um crescimento dos espaços de individuação como dos poderes das agências governamentais e da opinião pública, os quais tendem a invadir progressivamente as esferas da privacidade. São os próprios indivíduos livres, mas apequenados, que se entregam a estes novos déspotas, vigilantes e meticolosos, organizadores detalhistas das crenças, das condutas e dos sentimentos comuns.

Parece-me inevitável que sejamos conduzidos novamente à uma análise dos percalços da (i)moralidade contemporânea. O homem contemporâneo aparentemente radicaliza o preceito maquiavélico relativo a proporção entre moral e poder. Apoia-se na prerrogativa de fazer advir os desejos daquele que age tomando o outro meramente como meio do próprio poder. Logo, a ação do homem se dá em função de sua busca pela própria potência.

No processo moderno de aprimoramento das qualidades humanas ditas inatas, um arsenal de discursos condutores foram forjados e patrocinados pelo sistema societário que determinou que este desenvolvimento se desse em função dos valores capitalistas. A Psicologia, por meio de suas práticas e técnicas, aparece como ferramenta de legitimação e agente facilitador para o desenvolvimento da potência humana, tomada como naturalmente boa. Para Dimenstein (2000, p. 101) “pode-se dizer que a Psicologia cresceu comprometida com o capital e o consumo, servindo principalmente de suporte científico das ideologias dominante e de auxílio na perpetuação do *status quo* ao longo do seu percurso de legitimação social”.

A ciência psicológica contribuiu para a reprodução das estruturas sociais e para a manutenção das relações de poder. Essa Psicologia isenta de militância é resultado, segundo a autora, do fato de profissionais não saberem de onde vem o conhecimento que empregam e nem à quem ele se destina.

A Psicologia que é ensinada nas nossas universidades tem a pretensão de ser apolítica, neutra e justo por isto está embebida da ideologia dominante e conservadora das relações sociais. Assim, é uma Psicologia ingênua e ineficaz que a universidade termina promovendo, porque psicologizante e a –crítica dos modelos importados, o que leva a um distanciamento do social e uma aproximação ainda maior do aluno às ideias e valores hegemônicos a ideologia individualista que ele carrega, pois oriundo das classes médias urbanas (Dimenstein, 2000, p. 104).

Embora eu acredite que a Psicologia tenha superado parcialmente o problema de uma visão essencialista, preceito contestado pela abordagem Existencial, por exemplo, entendo que as práticas clínicas contemporâneas ainda concebem o homem tal como aquele descrito pelo

saber psicológico precedente. Se não enquanto estrutura pronta, visto como tendência a empreender seu desenvolvimento em determinada direção.

Explicita Bock (1997, p. 39): o homem da psicologia que é aquele que “aparece como um ser que possui em si a essência humana e seu desenvolvimento nada mais é do que a atualização desta essência”. Significa dizer que existe uma estrutura apriorística em cada homem e “a noção de que é um ser dotado de possibilidades de controlar, garantir, responsabilizar-se pelo seu próprio processo de individualização”.

A Psicologia que aposta em um homem bom por natureza favorece a impessoalização uma vez que ser bom não teria a ver com o exercício livre diário de praticar a humanidade, mas com a ação compulsória derivada da condição humana e de sua essência constitutiva.

Para Mocellim (2007, p. 115), “as mesmas forças que trazem a individualização podem trazer a impessoalização”. Afinal, se o homem depende apenas de uma atualização de seus atributos originários e o processo de individualização aparece como método para o seu ajustamento, atesta-se a naturalização de suas ações e, paradoxalmente, retira sua autoria individual, que fica atrelada à propriedade da espécie.

Ora, se a impessoalização passa a ser oriunda do processo de individualização, ser ético/moral teria relação com a natureza humana, e não como uma escolha contínua do homem frente a presença do outro. A este respeito, afirma Sartre (2014, p. 53): “o homem se faz; ele não está feito de antemão, mas se faz escolhendo sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que ele só não pode não escolher uma”.

Portanto, ser impessoal implica na escolha por este caminho, elegendo-o como parte do meu projeto de ser. A moral não revela apenas os valores do homem, mas denuncia a maneira como ele irá persegui-los. Trata-se de um movimento ininterrupto, de eleição e busca pela concretização daquilo que foi eleito.

Podemos dizer que o psicólogo, na modernidade, dispôs de um sujeito idealizado, que emergiu para atender a demanda moderna de exaltação da subjetividade. Esta, infiro, teria sido a moral da Psicologia Científica naquele momento. Esta ciência se viu crise diante das noções de sujeito/indivíduo, autonomia/heteronomia, autenticidade/inautenticidade e independência/dependência, moralidade/amoralidade, e revelou obter uma lógica reducionista, principalmente em relação ao homem contemporâneo.

A Psicologia Clínica do século XX, no afã de conhecer quem era este sujeito, exaltou a subjetividade, vendo o ambiente como epifenômeno e reforçando o paradigma dominante, que se apoiava na ideia de primazia do indivíduo. Portanto, a construção deste, feita pela Psicologia Clínica, veio responder a uma demanda ideológica, fruto do individualismo moderno (Portela, 2008, p. 136-137).

A partir do momento em que o sofrimento é atribuído ao indivíduo, o homem que sofre é tomado como inadequado e deverá submeter-se aos tratamentos existentes. Neste aspecto, a Psicologia manifesta seu caráter ideológico ao impedir que “os conflitos sociais possam ser vistos como origem do sofrimento” (Crochik, 1998, p. 2).

Para Gondar (2006) a Psicologia Clínica se mostra análoga à política, na medida em que se configura como “um modo de ação e relação que pretende transformar a condição dos homens” (2006, p. 126).

Ao mesmo tempo, como argumenta Baró (1996), implícita a este processo de pessoalização do patológico está certa naturalização do contexto social, sendo que este aparece enquanto objetividade inquestionável que deverá ser superada pelo indivíduo. Estaria estabelecida uma relação técnica sujeito/objeto, mas não podemos dizer tratar-se de uma relação clínica já que se mostra generalizante e, para Schneider (2011), a Psicologia Clínica surgiu como área de resistência ao predominante pensamento elementarista da época, buscando outros métodos de produção de conhecimento referentes à psique.

Considero que Psicologia Clínica que naturaliza o homem, desempenha sua prática em função da mera organização de crenças, condutas e sentimentos. Age como instituição de disciplinamento ao:

[...] incluir cada indivíduo em domínios bem específicos de poder a fim de fixa-los em papéis sociais que, uma vez definidos e cristalizados, deveriam ser incorporados e desempenhados ao longo do tempo em que ele aí permanecesse, tendo como suporte o olhar de uma vigilância atenta e especializada (Mansano, 2007, p. 16-17).

Melhor dizendo, a clínica psicológica assume o posto de agenciadora da vida do indivíduo, e é eleita pelo próprio homem que anseia por complacência. Este homem, abotoado ao projeto moderno de autonomia que o conduziria à prosperidade, experimenta o peso e a leveza de sua emancipação já que assume-se o único responsável por um eventual fracasso de suas escolhas.

Deixando de lado neste momento um fundamento teórico e refletindo sobre a minha prática diária em consultório, ressalto que a procura por atendimento se dá no exato momento em que a pessoa se vê impossibilitada de arcar com o sofrimento desse suposto fracasso. Não

raras são as vezes em que o discurso inicial se resume a frase “eu devo ter algum problema, isso é normal?”. Esse questionamento acerca daquilo que escapa à normalidade denuncia a expectativa de estar sempre em conformidade com ela ou, na pior das hipóteses, não perdê-la de vista e buscar recursos para persegui-la incessantemente.

Acredito que a Psicologia Clínica, de forma geral, se tornou um dos veículos de busca pela normalidade. Aliás, o termo “adequação” parece-me mais preciso na explicitação da ideia contida nesta noção de normalidade que abordarei aqui. Essa discussão remete ao debate acerca do que é ser adequado na contemporaneidade. Sugere-se que a fonte inesgotável de soluções resida no próprio homem, necessitando apenas de um saber que o conduza ao aprimoramento daquilo que é inato.

Concebendo essa afirmação por um viés existencialista, entendemos que o vir-a-ser, ou seja, o homem enquanto possibilidade de devir, se ratifica ontologicamente pela condição de liberdade e indeterminação histórica. Porém, não se trata de uma adequação de algo preexistente, afinal, o homem não é, ele está em movimento de constante construção e não se fundamenta em nenhuma essência apriorística.

Para Nardi e Silva (2004, p. 195) a Psicologia Moderna buscou “produzir um novo tipo de assujeitamento: não se trata mais de um molde forjado a partir do exterior, mas de uma modelagem que se produz do interior”. Logo, a Psicologia “reforça a ideia segundo a qual só resta ao indivíduo se adaptar às novas exigências produzidas pelas constantes transformações das regras impostas pela dinâmica do capitalismo”.

Bauman (2007, p. 27) esclarece que “indivíduo comumente se traduz por ‘ser diferente dos outros’ e é do ‘eu’ que se espera destaque, a tarefa parece intrinsecamente auto-referencial”.
Explana ainda que

[...] Parece que quase não temos escolha senão buscar um indício de como se aprofundar cada vez mais no "interior" de nós mesmos, aparentemente o nicho mais privado e protegido num mundo de experiências parecido com um bazar lotado e barulhento. Eu procuro pelo meu "verdadeiro eu" que suponho estar escondido em algum lugar da obscuridade do meu eu prístino, não-afetado (não-poluído, não-suprimido, não-deformado) pelas pressões externas. Eu traduzo o ideal de "individualidade" como autenticidade, como "ser fiel a mim mesmo", ser o "verdadeiro eu". Tento realizar uma espécie de "insight fenomenológico" ao estilo de Husserl, embora simples e mal-acabado, em minha "subjetividade" genuinamente "transcendental", verdadeira e inalterada - por meio do esforço angustiante da "redução fenomenológica", ou seja, "deixando para trás", suspendendo, cortando ou eliminando qualquer corpo estranho que se possa considerar importado do mundo exterior (Bauman, 2007, p.27).

Chamo a atenção do leitor para a contradição que, neste viés, define a Psicologia. Contradição cuja consequência representou e, possivelmente ainda representa, um alto custo a ser pago pela prática clínica:

A ênfase na subjetividade levou as teorias da psicologia ao seu caráter abstracionista, ou seja, tornou-as inclinadas a separar o fenômeno psicológico do sujeito que o produz, objetivando estes dois fatos e enfatizando o primeiro em detrimento do segundo, acabando por eliminar definitivamente o sujeito. Porém, a mais importante crítica pós-moderna à clínica é quanto a seu caráter ideológico, por ela reproduzir em suas teorias o paradigma individualista. Existe um paradoxo no paradigma dominante na clínica: ao mesmo tempo em que afirma sobremaneira a subjetividade, ele a exclui em suas teorias e modelos. Na medida em que construiu um arcabouço teórico e conceitual generalista, abstrato e rígido (Portela, 2008, p. 136)

Este movimento abstracionista das teorias psicológicas tem em seu âmago um projeto de psicoterapeuta onipotente, onisciente e onipresente. Ou seja, aquele que detém o conhecimento necessário e suficiente à cura de todas as inadequações humanas, entendida como todo repertório de ser do homem que por ventura fuja à normativa construída sob os ideais modernos de modelagem e, conseqüentemente, o coloquem em conflito com as leis sociais.

Segundo Feijoo (2014, p. 221) “a clínica psicológica, de modo geral, tem estabelecido como sua tarefa fundamental: a mobilização para a confissão daquele que se encontra em conflito”. A confissão aparece como dispositivo de aferição das verdades arraigadas na interioridade do homem.

Para que os psicólogos clínicos e os psicanalistas possam desvendar a verdade do indivíduo, que se encontra escondida na interioridade de sua subjetividade, faz-se necessário que os detentores do saber acerca do psiquismo tenham de antemão uma teoria acerca da verdade dessa interioridade, ou seja, uma teoria que mapeia a subjetividade. E é este saber do clínico, juntamente, com o seu manejo que permitirão, por meio ao dispositivo da confissão do adoecido, que este se dê a conhecer. E é este saber de si mesmo que conduz o indivíduo a sua cura, a sua libertação (Feijoo, 2014, p. 221).

A verdade catalogada nas teorias clínicas favorece a manutenção de práticas corretivas. Estaria contida na figura do psicólogo clínico, mais especificamente no seu saber técnico, a posse da verdade acerca do psiquismo. Conhecendo o que ele é e qual o seu funcionamento, o psicólogo passa a ser conhecedor também daquilo “que o outro necessita para colocar em prática o que é correto, no sentido de uma ética do saber de si”, no processo de reintegração do outro na ordem da qual eventualmente ele possa ter fugido (Feijoo, 2014, p. 224).

Dada a complexidade desse homem que “já não cabe e nem se sustenta em nenhuma das teorias isoladamente”, para não perderem sua validade, as abordagens acabaram por calcificar “a dinâmica histórica, aberta e factual do fenômeno científico - no caso, o sujeito - para que coubesse em seus conceitos” (Portela, 2008). Ao psicoterapeuta “foi concedida a capacidade de transformar a natureza de seu cliente, cujos fenômenos característicos foram reduzidos apenas a um objeto de estudo” (Mendes; Gressler & Freitas, 2011, p. 139).

Ao reduzir o homem a mero objeto de estudo, tomado como coisa pela abordagem clínica, esta acaba constituindo um modo operante, um modelo, um tipo. A prática clínica se formata a partir da formatação que fez do homem. Temos, então, uma prática psicológica que acaba se configurando como prática de engessamento de sujeitos e engessada em função do entendimento limitado que detém destes.

A aplicabilidade da clínica psicológica “estaria vinculada a conciliação de uma metodologia científica aplicada em um contexto previsível, agindo de forma inquestionável sobre a motilidade que caracteriza a vida humana” (Mendes; Gressler & Freitas, 2011, p. 141).

Acrescenta-se ainda que:

[...] o conhecimento foi associado a uma hierarquia, uma relação de poder, onde as perspectivas do terapeuta, de maneira sutil, foram impostas, substituindo ou influenciando assim as peculiaridades do cliente. Concomitante a isto, a Psicologia foi tomando como função oferecer explicações confiáveis, principalmente dos sujeitos que estavam à margem do conceito de normalidade. O foco no patológico veio reafirmar a condição desse homem enquanto dependente e submisso do processo terapêutico, uma vez que a Psicologia lhe foi apresentada como uma, senão a única, capaz de promover soluções eficazes (Mendes; Gressler & Freitas, 2011, p.139).

O paradoxo que solapa a psicologia clínica estaria na complexidade de seu objeto. O homem encontra-se em constante movimento constitutivo. Significa dizer que qualquer compreensão situacional pleiteada pela clínica psicológica nada mais é que um recorte, ou seja, um fragmento retirado do contexto dinâmico que cerceia o homem e que retrata uma ocasião. Não ancora o homem em uma unidade pré-definida e/ou determinada. Porém, isso também implica dizer que a pluralidade do contexto macro e microsocial, por meio dos mais diversos mecanismos, afeta direta e indiretamente as maneiras de ser e de estar no mundo, à medida em que somos confrontados pela historicidade e pelas possibilidades do devir. Afinal:

[...] como seres-no-mundo, estamos e somos no mundo de uma forma inseparável, não sendo possível, portanto, se pensar num homem no qual se identifiquem lugares, essências ou estruturas que determinem um dado modo-de-ser no mundo. Além disso, tal pensamento aponta para a característica de fluidez e provisoriedade do humano, condição esta que o impede de ser aprisionado e objetivado em teorias, técnicas ou conhecimentos (Dutra, 2004, p. 384)

Não é recente a preocupação da ciência psicológica, em todas as suas esferas de atuação, em reconhecer o contexto sócio-histórico como parte constituinte do homem. A psicologia clínica, em seu aspecto espacial e com a proposta de um olhar ampliado, mostrou-se mais envolvida com as questões de cunho social. Muito embora:

[...] não se possa negar que as teorias psicoterápicas, na sua maioria, trazem, em seu bojo, a consideração da dimensão social, ao conceberem a subjetividade como constituída através dos vínculos com o outro, ainda constata-se a prevalência do olhar que enfatiza os processos internos, subjetivos e intrapsíquicos (Dutra, 2004, p. 383).

Significa dizer que apesar da Psicologia se propor a uma expansão prática e metodológica, ainda age como reforçadora do individualismo na contemporaneidade. Isso se deve principalmente ao fato de sua legitimidade científica ter se consolidado pela descoberta da subjetividade e em razão do papel social que desempenha no modelo socioeconômico vigente.

A Psicologia Clínica, como visto, retroalimenta o individualismo e, de certa forma, é retroalimentada por ele quando se dá no limitado espaço de consultório e no restrito encontro terapeuta/paciente. Funciona como motor deste fenômeno que pode ser observado nos mais variados contextos atuais que caracterizam este *zeitgeist* diagnosticado até aqui e promove a manutenção da eleição diária por este modo de vida.

No capítulo subsequente essa intersecção entre a Psicologia e o individualismo que foi sistematizada e fundamentada teoricamente até aqui será debatida a fim de refletirmos outras possibilidades para esta relação.

CAPÍTULO IV

4. A SINGULARIDADE E OS ESPAÇOS PARA UMA NOVA RELAÇÃO ENTRE A PSICOLOGIA E O HOMEM CONTEMPORÂNEO

Até aqui debatemos o paradoxo do individualismo e sua relação com a Psicologia enquanto discurso que, em dados contextos de atuação, serve de suporte para manutenção deste como modo de vida no contemporâneo. Este capítulo, por sua vez, muda o foco do individualismo para o indivíduo enquanto experiência de liberdade e da Psicologia enquanto incentivadora da singularidade, entendendo que a ciência psicológica também se apresenta como meio de ruptura desse problemático *zeigeist*.

A abordagem Fenomenológica-Existencial proposta por Jean Paul Sartre foi eleita como norte epistemológico deste estudo principalmente pelo fato de Sartre ter demonstrado, ao longo de suas obras, uma constante preocupação em repensar os fundamentos teórico-metodológicos da Psicologia de modo que ela fosse capaz de superar a tendência moderna de dicotomia subjetividade/objetividade.

Sartre se ocupou da existência em suas diversas formas de expressão e não se ateu à caracterização objetiva do homem. Ao contrário, o que o filósofo francês fez foi perseguir rigorosamente o esclarecimento acerca de um sujeito em movimento o qual encontra-se continuamente se construindo.

A obra sartreana nos convida a pensar o mundo para além do conformismo ao propor uma concepção de liberdade enquanto ato e, por conseguinte, como meio de superação. Grosso modo, a proposta de Sartre versa sobre a necessidade em compreender a realidade como produto de múltiplos fatores exógenos (histórico-culturais), mas também como resultado da singularidade.

A definição de singularidade, neste momento, passa a estar atrelada à subjetividade. Para Sartre (2015, p. 39) “há subjetividade quando um sistema em interioridade, mediação entre o ser e o ser, interioriza, sob a forma do ter-de-ser, qualquer modificação exterior, e que ele a reexterioriza sob a forma de singularidade exterior”. Ou seja, ainda que seja em partes caracterizada pela repetição e/ou reprodução de modos de vida, a subjetividade se constitui também enquanto invenção e revela “a possibilidade de compreender em que é indispensável para o conhecimento dialético do social” (p. 40).

Temos em Sartre uma perspectiva de homem que se diferencia através da subjetividade ao mesmo tempo em que atinge certa equidade no âmbito social por meio desta. Supera a ideia de uma subjetividade reduzida à uma experiência de interioridade e propõe uma visão dialética entre seus dois elementos constituintes: o mundo e a existência.

[...] a subjetividade é interiorização e retotalização, isto é, no fundo, para retomar termos mais vagos e, ao mesmo tempo, mais conhecidos: vive-se; a subjetividade é viver o seu ser, vive-se o que se é, e o que se é em uma sociedade, pois não conhecemos outro estado do homem; ele é precisamente um ser social, ser social que, ao mesmo tempo, vive a sociedade inteira do seu ponto de vista (Sartre, 2015, p. 70).

O que caracteriza o homem é todo esse processo de tornar subjetivo o contexto coletivo e, em seguida, objetivar a subjetividade em um movimento concomitante de afirmação e negação do momento vivido. Para Leopoldo e Silva (2015, p. 42), falar em realidade humana pressupõe considerá-la “individualidade produtora da realidade histórica comum” e, ao mesmo tempo, compreendê-la como “comunidade produtora de indivíduos historicamente definidos”.

Ao mundo posto, à materialidade, à objetividade de tudo aquilo que não tem consciência, ou seja, ao ser pleno e estável, Sartre denominou Em-si, representado a “forma de uma realidade externa à consciência” (Renaud, 2013, p. 295). Por seu turno, a consciência, na teoria sartreana, em toda a sua vacuidade e intencionalidade originárias, foi reduzida ao termo Para-si.

Essa dualidade ontológica marca uma contínua tentativa de síntese que, nos dizeres de Sartre (1998, p. 132), decorre na “contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si” e representa a vinculação inelutável destas duas instâncias. O homem apropria-se do mundo (Em-si) através da consciência (Para-si) e atribui à ele significado singular. Tal processo se dá em ação e intencionalidade e pressupõe, ao mesmo tempo, redução do coletivo à individualidade e de emergência do indivíduo no social.

Antes de pensar o homem neste processo de subjetivação/objetivação, pensemos sobre a condição ontológica de sermos livre, de modo que estas duas ideias não se distanciem ao longo deste capítulo, preservando, deste modo, a preocupação de Sartre em enxergar o homem que se faz em meio a atividade e a passividade, concomitantemente.

De acordo com a filosofia sartreana o homem está condenado à liberdade. Não se trata de uma conquista alcançada pelo homem em determinado momento de sua vida, nem de atributo opcional à existência humana. Trata-se de sua condição primeira, sua instância constitutiva e principal característica ontológica.

Com efeito, sou um existente que aprende sua liberdade através de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade [...] Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser (Sartre, 1943/1998, p. 542-543).

O homem se escolhe em meio a resistências e obstáculos que caracterizam o contexto antropológico em que está inserido. O homem é ao mesmo tempo “projeto direto de metamorfosear seu próprio Para-si em Em-si-Para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser-em-si” (Sartre, 1998, p. 750).

Quer dizer que o homem sartreano está situado em uma história, mas não determinado por ela. Destarte, conforme Leopoldo e Silva (2004, p. 233-234), o filósofo existencialista “procurou mostrar que a diferença entre sujeito e história só pode ser corretamente apreendida se pensada ao mesmo tempo em termos de oposição e de mediação”.

Estamos imersos em condições materiais definidas social e culturalmente, definindo nosso contexto sociológico e antropológico e é justamente neste processo de apropriação ativa dessas condições objetivas que nos constituímos. O mesmo autor fala em uma hostilidade, presente entre as determinações objetivas que nos cercam que, ao mesmo tempo em que estão em choque com a subjetividade, a afirmam enquanto exercício histórico: “não para fazê-las desaparecer, evidentemente, mas para transformá-las em mediações de sua própria realização” (Leopoldo e Silva, 2004, p. 234).

Há, portanto, “um contexto antropológico de gênese, que produz um campo de forças sociológicas” e corresponde a uma ‘atmosfera humana’ repleta de forças e pressões pelas quais o homem “experimenta-se atraído ou repellido, e, assim, remetido a um campo de possibilidades de ser no qual terá de eleger e, assim, eleger-se em determinada direção” (Schneider, 2006, p. 303).

Não se pode falar em supressão da história pela subjetividade ou vice-versa. A liberdade se ratifica justamente pelo constante movimento superação do contexto dado que reflete em uma ação na história (Leopoldo e Silva, 2004).

Recorrendo ao próprio Sartre (2002, p. 563) temos a diferenciação entre “o conceito empírico e popular de liberdade, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivalente à faculdade de obter os fins escolhidos” e, como preceito existencialista, “considerado apenas isto: autonomia de escolha”. Segundo Schneider (2011, p. 172)

A liberdade, na verdade, sempre se dá em situação, pois em tudo aquilo que a liberdade empreende há uma face não escolhida por ela, que lhe escapa, e com a qual se deve haver. Portanto, a liberdade não é gratuita, arbitrária e caprichosa, ela é escolha inelutável que tenho que fazer de mim mesmo, dentro de determinada situação, ou seja, dentro de uma estrutura de escolha – que me compromete com o futuro. Portanto, uma das características essenciais da liberdade é a do compromisso ontológico, que quer dizer que ao me escolher, ainda que de forma alienada, sob pressão das circunstâncias, eu escolho o ser que sou e serei. A escolha que faço compromete meu ser em um devir.

É sobre este terreno dúbio que são tecidas as relações em sua dimensão antropológica, revelando um homem produto/produtor de sua própria história e, conseqüentemente, de forma ainda mais ampla, protagonista da história social. “A história é uma totalização que está sempre em curso e cujo fundamento único são as práticas individuais e coletivas”, sendo que, assim, “toda dialética histórica descansa sobre a práxis individual” (Schneider, 2011, p.153). Ou seja, também se configura responsabilidade do homem a sua capacidade em conciliar o ímpeto de sua liberdade em função de uma sociedade na qual se vê inserido.

Estamos inelutavelmente em uma encruzilhada. Indivíduos fracionados entre suas necessidades mais íntimas e pessoais e àquelas exigências de uma coletividade, experimentando incessantemente a ambigüidade dos anseios particulares, exacerbados na contemporaneidade e a responsabilidade inerente ao homem pela manutenção da sociedade.

Não se pode pensar, portanto, que a saída para o impasse indivíduo/sociedade, liberdade/vida coletiva, exija que o homem opte necessariamente pelo individualismo em suas escolhas, ou para um processo de altruísmo total. “Nem vítimas, nem cúmplices da sociedade que nos acolhe e a qual escolhemos, somos a totalização destotalizada dessa engrenagem permanente de mediações sociais e sociológicas” (Schneider, 2011, p. 157), posto que os sujeitos nunca estão isolados, mesmo quando sozinhos.

Adentramos no campo da facticidade, tomado por Sartre (1998, p.595) como “mundo resistente”. O autor refere-se àquilo que está posto e constituiu o aspecto objetivo da existência, ou seja, as condições contingentes com as quais nos confrontamos, independente das nossas escolhas pessoais.

É justamente por existir a facticidade que a liberdade é legitimada. É ela que “fornece o campo, a base, o ponto de partida, a plataforma de impulso da liberdade comprometida assim com e no mundo” (Silva, 2013, p. 122). Segundo o mesmo autor, a escolha não se dá em suspensão, ao contrário, se realiza sempre entranhada no mundo.

Não se trata, conforme afirma Perdigão (1995), de uma liberdade meramente abstrata, vista como potência interior, mas em um plano concreto, deverá manifestar-se nas tomadas de

decisões, situadas no campo da facticidade. O autor pontua que ser livre é estar perpetuamente lançando-se em direção ao mundo “que só se revela como resistente, favorável, indiferente, etc., na dependência de meus fins, que coloco livremente e que irão iluminar a realidade objetiva com esse ou aquele sentido” (1995, p. 96).

Acerca deste ininterrupto movimento de significação, afirma Sartre (1998, p. 536)

[...] agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda série e, para finalizar, produza um resultado previsto. Mas ainda não é isso que nos importa. Com efeito, convém observar, antes de tudo, uma ação é por princípio intencional.

Se partirmos da problematização de um *zeitgeist* contemporâneo preponderantemente individualista, a análise acerca da singularização pode desenvolver-se no sentido de compreender tal processo como resistência aos modos de subjetivação presentes. Há implícita na ideia de resistência uma aposta no devir do sujeito, ou seja, na sua capacidade “em resistir a tudo aquilo que pretende silenciá-las ou encerrá-las nos territórios coercitivos do dogmatismo e da ortodoxia” (Peixoto Junior, 2008, p. 16)

Da mesma maneira com que a Modernidade oportunizou a legitimação de um modo de vida, o contemporâneo exige do homem um novo *ethos*, ou seja, um novo repertório social a ser elaborado em meio ao ceticismo e exercido através da prática de liberdade. Nessa construção de um novo repertório residem as potencialidades de resistência frente aos dispositivos de subjetivação que, atualmente, tem recaído no individualismo. Como descrito até aqui, este fenômeno ora pode ser visto como tentativa de autopreservação e cuidado de si e em outros momentos parece mais associado a sensação exacerbada de emancipação e autonomia. Acredito que ambos contextos derivam de um macro processo de hipervalorização individual em detrimento ao coletivo.

Neste momento, em busca de alternativas a esse impasse, deposito na singularidade a possibilidade de produção de novos valores, que não sobreponham homem e mundo, mas favoreça uma experiência genuína de si e da alteridade, pois afinal, “sem a presença do outro não há auto-relacionamento satisfatório: o cuidado de si precisa do outro” (Peixoto Junior, 2008, p. 22).

Sartre (1960/2002, p. 517) nos fala da experiência da alteridade como algo que vem de fora, mas, “ao mesmo tempo, é minha própria possibilidade de transformar-me em Outro que é

colocada em evidência como futuro possível vindo de mim para os Outros”. O autor refere-se a resistência que visa a superação da serialidade, perceptível à medida em que observamos a constituição de grupos sociais.

Por serialidade entende-se o tipo de relação estabelecida entre indivíduos que compõem uma série, ou seja, uma relação que nega a reciprocidade ao coisificar o outro. Portanto, a serialidade é expressão da alienação do homem frente ao outro; é dispersão a medida em que expressa a contraparte negativa da integração humana (Rubini, 2000).

Esclarece ainda Sartre (2002, p. 410) que: “no nível do campo prático-inerte, ela [a serialidade] revela-nos a classe como coletivo, e o ser-de-classe como um estatuto de serialidade imposto à multiplicidade que a compõem”. Ou seja, a união entre o sujeito e a humanidade se dá sob uma estrutura de convivência no prático-inerte e esta estrutura diz respeito a múltiplos indivíduos que, pela força de uma práxis adversa, consolida-se em um grupo.

Anterior à formação de grupos como exemplo máximo de experiência coletiva, vemos no autor uma preocupação em explicitar a relação insuperável entre o ‘eu’ e o ‘outro’, como fundamento para a concretização de um “eu” objetivo. Nos dirá o filósofo: “não posso ser objeto para mim próprio [...]. E quando afirmo ingenuamente que é possível que eu seja um ser objetivo, suponho implicitamente com isso a existência de outrem” (Sartre, 1998, p. 317).

Em outras palavras, o que o Sartre esclarece é que a autoconsciência como objetividade só me é acessível através do outro. Não quer dizer que o olhar do outro atue apenas como mediador entre mim e mim mesmo, que, grosso modo, recairia no solipsismo absoluto, encerrada na percepção originária relativa a própria consciência. Trata-se do sentido fundamental da dialética intersubjetiva de ser-para-outrem.

Quando um ser humano olha outro, carrega nesse olhar algo que define e qualifica o outro, em vários níveis. Isso é parte da negação interna, base da relação de alteridade. Não apenas o outro aparece como aquele outro que me olha, mas também como aquele que, ao me olhar, me vê de certa forma (Leopoldo e Silva, 2004, p. 187).

Sartre (1998, p. 348) fala em intersubjetividade por entender que “pelo olhar experimento o outro concretamente como sujeito livre e consciente”. O outro que me olha e me petrifica, “indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo” (Sartre, 2014, p. 16).

Como afirma Leopoldo e Silva (2004, p. 186), “o outro está enraizado na minha facticidade no modo da contingência necessária”. De maneira concomitante, desvendamos o

que somos e reconhecemos a existência do outro como uma liberdade e “descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros” (Sartre, 2014, p. 16).

Negando a ideia de uma natureza humana, temos no pensamento sartreano a situação como fator que caracteriza a existência. O mundo fático se impõe ao homem livre e confere à ação ser meio pelo qual sua liberdade se valida. O homem pode afirmar as contingências de sua condição, ou negá-las. Implica dizer que atingir o status de ser autêntico é encarar o problema da situação e tudo aquilo que decorre dela.

Neste ensejo, o conceito de má-fé, proposto pelo existencialismo sartreano, guarda a elucidativa compreensão das “estratégias que o homem faz para negar um aspecto considerado nocivo por ele, um aspecto de si próprio, ele o faz conscientemente, assim como determinada conduta, considerada reprovável ou patológica” (Ribeiro, 2010, p. 33).

Não há, portanto, neste ponto de vista, uma conduta inconsciente do homem na má-fé. Para Sartre (1998, p. 98), explicar a má-fé é, antes de qualquer coisa, perceber que “ela está aí, em plena consciência, com suas contradições todas”.

Temos como extremos possíveis ao homem a autenticidade e a má-fé, sendo esta última caracterizada fundamentalmente pela escolha de “esconder de si mesmo a liberdade” (Hilgert, 2011, p. 58). Isto é, o homem pode negar sua liberdade ontológica na tentativa de fugir à instabilidade que ela representa.

Entretanto, Sartre (2014, p. 12) coloca o “homem na posse do que ele é” e o “submete à responsabilidade total de sua existência”. Neste caso, a negação da liberdade não se concretiza, exercendo-se apenas no campo da má-fé, como tentativa fracassada de fugir à escolha. Conforme explica Hilgert, (2011, p. 86):

[Sartre] nos leva a conjecturar que, quando aceito e assumo minha condição de livre e responsável pela liberdade, esta condição me torna, por minha vez, comprometido com a liberdade alheia. A autenticidade me faz querer a liberdade do outro, uma vez que a liberdade do outro implica na minha situação e não há como querer-me livre sem querer livres os outros também.

Logo, a autenticidade seria atingida, conforme os preceitos sartreanos, através do engajamento. Meio pelo qual o homem buscará suprir sua característica de ser faltante na historicidade (Hilgert, 2011).

O homem visa a afirmação de sua individualidade, deseja ser reconhecido como indivíduo. Este reconhecimento só é possível porque existe um outro que me vê. A relação

passa a ser o meio pelo qual o homem tem sua existência ratificada. Uma existência indefinida, desultrajada e aberta à eleição de variados modos de ser/estar. Assim sendo, quando se assume livre, o homem confere às suas ações um status moral. Como aponta Sartre (1979, p. 63), “a autenticidade surgirá no momento em que reconheço essa liberdade e ajo em seu nome”.

Apoiada nessa concepção sartreana, entendo que a superação de um cenário essencialmente individualista exige que o homem contemporâneo se reconheça como produto do social, e não refém deste. Quero dizer com isso que o homem contemporâneo, que centraliza suas possibilidades em si, pode, através da singularização das relações, estabelecer com o mundo um contato de complementaridade e não de ameaça, ao tomar contato com o ser da liberdade do outro. Afirma Sartre (2015, p. 59): “teremos uma singularidade da situação que virá justamente da escassez do homem”.

Para Boechat (2011, p. 170), quando fala em escassez o autor refere-se a

[...] um fenômeno abstrato que se desvela como uma limitação quantitativa do campo prático sobre a qual se ergue o conjunto de condicionamentos de reciprocidade antagonísticas, definindo assim, de forma particular, o cenário dramático do mundo humano.

O debate acerca da escassez surge aqui como engendramento da noção de necessidade e, por isso mesmo, um aprofundamento na concepção desta última é indispensável ao entendimento daquela. O autor esclarece que a necessidade é “uma exigência vital que precisa encontrar, na realidade concreta, a sua satisfação”, logo, emenda a autora, “se faz presente pela apreensão de uma totalidade, no âmbito do futuro, isto é, do possível” (Boechat, 2011, p. 174).

A escassez é contingente à história, manifesta-se na relação humana com o prático-inerte, ou seja, na relação do homem com a materialidade e revela uma tendência em lutarmos contra a sua ocorrência (Sartre, 1960/2002).

O homem da necessidade “desenvolve sua práxis numa luta em busca daquilo que vai suprir sua necessidade”, enquanto que o homem da escassez é aquele que se adapta internamente “diante da ausência daquilo que seria a satisfação de sua necessidade” (Boechat, 2011, p. 178).

Antes de qualquer coisa, a escassez é a constatação da inexistência de matéria suficiente à satisfação de todos os homens. A insuficiência de recursos evidencia, segundo o autor (2011, p.172) “um fator quantitativo que surge no cenário humano como uma ameaça à sua necessidade”. Exemplificando o que a filosofia sartreana nos diz sobre esta questão, Santos (2012, p.162) afirma que:

A gênese da alienação para Sartre tem início pela escassez. Este estado é considerado pelo autor como pré-capitalista, de modo que, a falta de recursos naturais que abarquem e atendam a todos, incita a manipulação da natureza com o intuito de criar objetos amenizadores, de certo modo, dessa carência. Tal manipulação traça o destino dos pobres que, são arrancados de sua vida e são forçados a serem mão de obra, massificada, “unidades intermutáveis” e simples “coisas inertes”. Ser homem neste caso é servir melhor à produção.

O capitalismo se serve de um homem individualista que se realiza no consumo, inclusive de suas relações. Tem-se então um

[...] ambiente existencial que se tornou conhecido como sociedade de consumidores [que] se distingue por uma reconstrução das relações humanas a partir do padrão, e à semelhança, das relações entre consumidores e os objetos de consumo. Esse feito notável foi alcançado mediante a anexação e colonização, pelos mercados de consumo, do espaço em que se estabelecem as ligações que conectam os seres humanos e se erguem as cercas que os separam (Bauman, 2008, p. 19).

O homem alocado na sociedade contemporânea – consumidora e individualista – é um homem preenchido pela mercadoria. A principal ressonância do capital para o homem, segundo Lasch (1984), diz respeito a noção de identidade que deixa de estar associada a história e, conseqüentemente a coisas e pessoas, definidas basicamente pela ação do homem. O autor pontua que no mundo do consumo se nota a presença de identidades incertas e problemáticas, e “os sentimentos persistentes de descontentamento são o preço pago pelas pessoas por sua liberdade” (1984, p. 27).

Grosso modo, o homem do capitalismo é o homem sempre preenchido e, no entanto, sempre incompleto. Preenchido pela mercadoria esvaziada de significado, em meio a este contexto marcado pela “escassez fundamental que impede o homem de alcançar os recursos necessários à superação de suas necessidades” (Boechat, 2011, p. 221).

Outro fenômeno diretamente relacionado ao capital é a transposição da ideia de necessidade vinculado ao desejo e isso tem a ver, para Bauman (2008), com a expectativa da sociedade produtora que apostou ser, os desejos humanos, um terreno confiável. A este respeito, Santos (1994, p. 270) alerta que “pior que reduzir o desejo ao consumo é reduzir o consumo ao desejo do consumo”. Para o sociólogo, trata-se de uma dupla vitimização que fomenta a ideologia capitalista, deslegitimando os “processos tradicionais de satisfação de necessidades e

o desinteresse pelas formas de solidariedade e de ajuda mútua ou seu uso instrumentalista” (1994, p. 270).

A sociedade de consumidores não faz distinção de gênero, idade ou classe e consumir passa a ser um direito e um dever que é exercido individualmente, cujo objetivo é comodificação do próprio consumidor (Bauman, 2008). Neste ensejo, a satisfação das necessidades na contemporaneidade se dá “por via do mercado e se transforma numa dependência em relação a necessidades que só existem como antecipação do consumo mercantil e que, como tal, são ao mesmo tempo plenamente satisfeitas por este e infinitamente recriadas por ele (Santos, 1994, p. 269).

Deste modo, fugir à massificação de um modo de vida mostra-se uma “ádua prática de liberdade que implica em repetições, riscos, coerções e vacilações, no horizonte da constituição de um ser que, enquanto efeito inexorável da alteridade, traz como sua marca fundamental uma singularidade” (Peixoto Junior, 2008, p. 69).

Importante esclarecer ao leitor sobre como se dá o processo de singularização. Sartre (2015, p.40) assim o define:

Somos seres singulares a títulos diversos, mas sobretudo porque, em cada circunstância, assumimos em interioridade e manifestamos em nossa conduta o que seriam, na realidade, acidentes sem importância ou exteriores, ou ainda acidentes importantes mas mantidos a distância. A singularidade do portador de hemiopia, o que nele logo chama a atenção como singular, não é o fato da lesão, que podemos compreender muito bem e que é de tipo universal — uma lesão? Se nos derem as causas, podemos compreender que há pessoas que têm uma lesão. O estranho é que se eu lhe perguntar “O que está aí na sua frente?” ele me designe uma pessoa que não está lá. Essa é a singularidade; e essa singularidade não vem do nada, nem do próprio organismo quando ele não sofre com essa lacuna, nem da própria lacuna que é da ordem do universal, e sim da assunção de uma universalidade, pelo fato de assumi-la, e por sua transformação e sua integração. Vemos, assim, surgir o que se poderia chamar a singularização do universal.

Se por um lado a valorização da razão resultou no individualismo, ao potencializar a singularidade do homem, que se desprende das generalizantes padronizações que o *zeigeist* contemporâneo incentiva e corrobora, tem-se a possibilidade de oportunizar relações sociais mais empáticas e menos competitivas.

Bauman trata da sensibilidade e empatia como recursos análogos a forma de falar, “uma atitude que elimina a assimetria anterior entre quem olha e quem é visto” (Bauman & Donskis, 2014, p. 10). Estes dois conceitos – sensibilidade e empatia – impulsionam uma discussão

conveniente ao deslinde deste estudo, principalmente em relação ao papel da ciência psicológica e suas possibilidades no contemporâneo.

É possível que a empatia seja a principal capacidade a ser desenvolvida pelo profissional *psi*. Afinal, as teorias e técnicas constituem-se aparato elaborado com o objetivo de compreender minimamente aquilo que corresponde a maneira como o paciente/cliente se percebe e se coloca no e para mundo.

Tomemos como exemplo a psicoterapia existencial que, em síntese, visará, como afirma Teixeira (2006, p. 294), ao “desenvolvimento de maior autenticidade em relação a si próprio, uma maior abertura das suas perspectivas sobre si próprio e o mundo e clarificar como é que poderá agir no futuro de forma mais significativa” e, importante reforçar, “o centro é a responsabilidade da liberdade de escolha do indivíduo”.

Desta forma, adentrar no *status quo*, naquilo que é mais particular e íntimo à um dado contexto, torna-se pressuposto à qualquer ação que pretenda compreendê-lo. Entendo que não apenas ao psicoterapeuta, mas ao Psicólogo, em todas os seus espaços de atuação, tem-se como fundamento de qualquer intervenção a capacidade do profissional ressoar a experiência do atendido, ou seja, comprometer-se emocional e cognitivamente com a aquilo que denominamos empatia. Sobre essa questão, alerta Donskis:

O autoconhecimento sem participação do outro produz monstros da razão e da imaginação. Conhecer o outro ao mesmo tempo que se tenta manter-se desconhecido e invisível destrói a solidariedade e a empatia humana. Se você deseja conhecer outra pessoa, só pode aspirar a isso mediante a empatia e o amor, mas não a transformando num campo de observação, num conjunto de dados ou numa ferramenta doutrinária (Bauman & Donskis, 2014, p. 190).

O *zeitgeist* contemporâneo desafia a Psicologia à repensar suas práticas, de modo que esta se aplique e se implique em meio a problemática que decorre do individualismo. O grande paradoxo surge pelo fato da ciência psicológica ter no homem o seu objeto de estudo e, por esta razão, não ser possível desvencilhar-se de certa tendência ao egocentrismo.

Esta reflexão sugere aquilo que possivelmente se configure como o principal problema da Psicologia agente do individualismo, definida basicamente por uma ciência que começa no homem e se encerra nele. O Existencialismo, por sua vez, propõe que o ponto de partida seja o mesmo, mas que haja a ampliação da perspectiva quanto a implicação histórica dos modos de ser e estar do homem e, conseqüentemente, da Psicologia.

Explica Sartre “a subjetividade que alcançamos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, visto que, no cogito eu não descubro apenas a mim

mesmo, mas também os outros” e acrescenta o autor, “qualquer projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal” (2014, p. 13).

Arrisco apontar o que deve ser o foco da Psicologia: agir como interlocutora entre um *zeitgeist* que se expande genérica e indistintamente na sociedade, e a responsabilidade individual do homem em sua manutenção. Sobre essa questão, afirma Schneider (2002, p. 85):

É preciso assinalar, ainda, que quando faço minhas escolhas, à luz de meu projeto, não escolho só para mim, mas também para os outros. A escolha de cada sujeito implica em uma escolha para todos os homens, pois ao realizarmos o homem que queremos ser, estamos abrindo uma possibilidade humana: se eu posso ser assim ou assado, qualquer outro pode sê-lo.

Mergulhamos novamente no âmbito da alteridade e naquilo que caracteriza o ser-para-outro, uma vez que “qualquer relação que incite o indivíduo a estabelecer uma apreensão daquilo que ele não é – do outro – o coloca diante de um conflito. Sendo assim, o ser para-outro nascerá enquanto conflito de consciências que interagem constantemente” (Lima, 2009, p.4).

Importante esclarecer conflito como forma de afirmar a existência de liberdades que coexistem. Não se refere a necessidade de supressão de uma pela outra, apenas retrata o contato da consciência que se depara, segundo Lima (2009, p. 4), com outra “estrutura ontológica constituída pelo surgimento daquilo que não se pode ser, isto é, das relações constituídas com o outro, daquele que está aí, mas independe da vontade do indivíduo”.

O fazer Psicologia, que vise uma superação do individualismo patológico estaria, dentro desta perspectiva, enviesado na concepção sartreana de grupo-em-fusão, tomando o conflito como campo para a ocorrência de relações baseadas na reciprocidade e não na competitividade tipicamente capitalista. De modo que “a práxis individual redescubra a sua capacidade de agir de acordo com uma finalidade, que sempre está ligada a um determinado incidir sobre a realidade” (Bettoni & Andrade, 2002, p. 71).

Ainda segundo mesmos autores, no grupo-em-fusão “os indivíduos tornam-se membros de uma intersubjetividade, onde todos reconhecem o outro como um ‘mesmo’, e com ele desenvolvem uma relação de reciprocidade imediata” (Bettoni & Andrade, 2002, p. 71). Trata-se do reconhecimento da práxis coletiva como produto da práxis individual, cuja dialética se dá por meio do engajamento. O engajamento sartreano é defendido, segundo Wambier (2003, p. 45), “em termos de ação no mundo concreto e objetivo”, ação esta que será consolidada pela eleição de projeto que compreenda certa unidade.

A este respeito, Sartre (1979, p. 183) nos dirá que “se redescobrirmos no homem sua humanidade verdadeira, isto é, o poder de fazer a história perseguindo seus próprios fins, veremos que [...] os ‘coletivos’ retêm em si a finalidade que caracteriza as relações humanas”. Reside, portanto, nessa organização espontânea, segundo Silva (2010, p.98), “o prenúncio do grupo-em-fusão, que será a peça chave para superar a dificuldades de solidariedade entre os para-sis”. Complementa ainda o autor:

[...] Trata-se de superar a existência serial (situação de impotência) e engajar a liberdade (não num partido, mas num possível objetivado por um grupo, que é liberdade) em vista de um projeto que é de todos e de cada um. Chega-se ao cerne da possibilidade de superação da existência serial e, assim, ao grupo em fusão, que é a práxis existencial por excelência.

Santos (2012, p. 169) nos dá o exemplo da fila de ônibus para ilustrar o entendimento de Sartre:

A alteridade no prático-inerte é unívoca e extrínseca, ou nos dizeres de Sartre: uma unidade exterior. Nela, todas as relações são orientadas por um elemento externo aos indivíduos. Atendo-nos ao exemplo da fila de ônibus, todos os sujeitos encontram-se ali por um propósito comum, um projeto, embarcar no veículo, todavia, estão numa situação de hostilidade, pois não há lugar para todos (escassez). Cada um na fila percebe o outro como rival. Não há aqui um vínculo comunitário, tampouco uma ação comum legítima. Estas pessoas estão próximas e não se vêem, se ignoram, estão juntas e ao mesmo tempo a sós. Para proporcionar a liberdade dos indivíduos e legitimar uma ação de um grupo como atividade humana é preciso um Grupo-em-Fusão. Este se distancia do grupo formado nos moldes do prático-inerte. É necessária então, uma nova ação em face da dura realidade passiva e serial, da negação de um estado de inércia e, sobretudo, de alienação.

Essa materialidade que cerceia e, ao mesmo tempo, atravessa a existência torna-se cenário onde se apresentam, de um lado o auto interesse e, de outro, a preocupação com os outros. A distância entre estes dois elementos parece atrelada à uma escolha moral. Bauman (2009) retrata a tessitura desta escolha ao empregar os adjetivos centrípeta e centrífuga. A primeira, direcionada do periférico ao centro e a segunda, ao contrário, canalizada do centro em direção à periferia. O centro, esclarece o autor, “é o sujeito que deseja a felicidade” (2009, p. 157).

Nestes termos, a busca pela felicidade se dá em duas direções: a primeira, enviesada pela preocupação com o bem coletivo e a segunda, condensada no ímpeto da conquista do bem estar individual.

A indeterminação apriorística de um direcionamento para a existência foi definida por Bauman (2009, p. 169) como “uma qualidade com que os humanos são abençoados ou amaldiçoados, e de que dificilmente irão se privar ou permitir que seja tomada ou suprimida - o livre arbítrio”.

Rompe-se com a ideia moderna de chegada, supostamente alocada no fim da linha da história do homem e, conseqüentemente, com a pretensa noção de previsão antecipada dos caminhos percorridos pela humanidade. Esse será o principal ponto de convergência entre a filosofia de Sartre e Bauman. Encontra-se também aqui o retrato do emaranhado solo da Psicologia e suas práticas interventivas e, não obstante, a complexidade de seus resultados e implicações sociais.

A historialização perpétua não é apenas uma característica do homem. Trata-se de seu compromisso ontológico, para Schneider (2006), ser sujeito de sua própria história, além de compromisso político quando sujeito da história da humanidade. Dessa forma, a autora afirma que o homem é “presença em um mundo que exige sua posição ou atuação constante” (2006, p. 296). Ainda sobre a inerência da escolha à liberdade, como campo de possibilidade de ser, ou seja, sobre a concepção de projeto, “esse futuro que se especifica enquanto desejo de ser”.

Justamente aí, na ideia de um homem que se projeta, repousa a alternativa do homem frente ao individualismo contemporâneo que se difunde. Paralelamente, esta mesma temática fornece subsídios, do ponto de vista teórico, para a uma Psicologia que se preocupe com os efeitos colaterais de sua prática e dedique-se à superação de uma relação homem/mundo fragmentada e ou alienada.

A Psicologia, encarada como ciência de certos fatos humanos, não poderia ser um início, visto que os fatos psíquicos com que nos deparamos nunca são os primeiros. São sim, na sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo: pressupõem, portanto, o homem e o mundo e não podem assumir o seu verdadeiro sentido se, primeiramente, essas duas noções não forem elucidadas (Sartre, 1965, p. 15).

Apegar-se à concepção existencialista de projeto é enxergar uma realidade humana incompleta e aberta em possibilidades. É vislumbrar um novo devir que supere este complexo *zeigeist* individualista no qual estamos inseridos, que tem se mostrado cada vez mais patológico à sociabilidade. Afinal, o homem “se anuncia e se define pelos fins que persegue” (Sartre, 1999, p. 588).

Ocorre que a contemporaneidade gestou um homem que além de individualista se mostra imediatista. Adverte Bauman (2009, p. 130) “planejar fugas de longo prazo tende a ser

um negócio arriscado”. Imerso nas incertezas e na efemeridade do mundo hodierno, o homem tende a buscar atalhos que, paradoxalmente, encorajam ações a toque de caixa, sem uma reflexão apurada de seus efeitos posteriores. A racionalidade tão valorizada em momento histórico anterior é canalizada à inauguração de “uma autoestima eternamente insaciada” (Bauman, 2009, p. 131).

O que o autor parece questionar é a aplicabilidade, na atual sociedade do consumo, da concepção sartreana de projeto. Para ele, a volubilidade do nosso tempo inviabiliza a elaboração e planejamento do futuro. As ações humanas passam a ser pensadas a partir de sua utilidade imediata, são frágeis e momentâneas demais para que sejam caracterizadas como projeto. Estariam mais vinculadas à descartabilidade, revelando uma realidade social reduzida a “indivíduos em busca de objetivos privados e guiados por desejos e normas igualmente privados” (Bauman, 2009).

O homem voltado para o futuro: este é o eixo do Existencialismo sartreano. A constatação de que a constituição humana se dá em função da realização de um ser, de um projeto de ser, traçado na vida concreta de relações.

Sendo liberdade, sem-ser-apoio e sem trampolim, o projeto, para ser, deve ser constantemente renovado. Eu escolho a mim mesmo perpetuamente, e jamais a título de tendo-sido-escolhido, senão recairia na pura e simples existência do em-si. A necessidade de escolher-me perpetuamente identifica-se com a perseguição perseguido do que sou (Sartre, 1998, p. 591).

Mesmo em meio à fugacidade do momento contemporâneo e toda a sua trama privativa, o homem não se abstém, em hipótese alguma, da eleição de si mesmo e, necessariamente, a construção de uma realidade social.

De maneira sucessiva, se faz e faz seu meio, pois, “ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolher, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens” (Sartre, 2014, p. 6).

Logo, nossa escolha é sempre traduzida em uma escolha do universal. Independentemente do terreno em que ela se dê, seja ele sólido ou líquido, previsível ou incerto. Conclui-se que o estabelecimento de um novo *zeigeist*, menos individualista, deverá partir do próprio indivíduo e que as práticas psicológicas de base existencialista podem ser um importante mediador deste processo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão central desta pesquisa versa sobre as minhas indagações relativas ao homem contemporâneo, cujo comportamento autocentrado, egocêntrico, se torna sintoma de um modo de vida pautado no individualismo e parece legitimar-se a cada momento, por meio dos mais diversos dispositivos sociais.

Na leitura de filósofos, sociólogos e psicólogos, busquei compreender o ambiente histórico em que a valorização da individualidade passou a ser capital à organização social, desenvolvendo-se de tal modo que a exacerbação desses valores atualmente fomentam o individualismo e enfraquece a nossa capacidade de empatia.

Como apontado ao longo dos capítulos, este complexo fenômeno transcende a técnica e ratifica-se ideologicamente como ação política do homem atual. A emergência do saber psicológico desempenhou importante função dentro da lógica moderna de racionalização. Uma vez que o contemporâneo representa a radicalização de tal preceito, apesar da dissipação do contexto moderno, a artéria de sua ideologia – o capitalismo – continua parametrizando a vida em sociedade e, conseqüentemente, a própria Psicologia.

Como herdeiros do projeto moderno de concretização da vida, o homem contemporâneo, dentre outras tendências, traça objetivos quanto à sua própria capacidade de desejar e realizar-se no concreto. Ao eleger a materialidade como seu fundamento, a humanidade se reduz à facticidade do objeto que almeja ser.

Essa pesquisa investigou as ferramentas da Psicologia Científica, que se ofereceu à manutenção do modo de vida individualista. O enfraquecimento da capacidade de empatia significa, para as práticas psicológicas, o risco eminente de que antes de conhecer o seu sujeito, ela diga como ele deve ser. Por este motivo, da mesma forma que o homem do capitalismo está preenchido pela mercadoria, a ciência psicológica parece preenchida por práticas vendáveis. Tais práticas revelam mais sobre o *status* almejado pela Psicologia do que a sua metodologia de intervenção.

A diferença entre a modernidade e a contemporaneidade talvez seja a sensação de que esta última teria livrado o homem da necessidade de encontrar certezas. Isso coloca em questão a ciência e suas técnicas na tentativa humana de buscar definições precisas sobre o que se é e o que se poderia ser.

No momento presente, o desejo continua vinculado à concretização, tal como no mundo moderno. Um projeto antigo com uma nova roupagem, buscado através da receita já prescrita na modernidade: controle. A grande diferença é que o terreno tornou-se tão arenoso que a única possibilidade de controlar fica restrita ao autocontrole.

Não bastou para a Psicologia ser reconhecida como a ciência da subjetividade. Pelo menos não até que esta subjetividade pudesse ser sistematizada e claramente definida. Só assim as práticas psicológicas ganharam fidedignidade e emanciparam-se de outras áreas do saber.

Mas há uma linha tênue entre a busca por indicativos que ilustrem o que a subjetividade pode ser e práticas de engessamento que delimitem formas específicas de como ela é. As palavras ciência e resposta parecem sinônimos neste aspecto. E encontrar respostas em Psicologia é mais que alcançar o *status* de ciência, é também a maneira mais segura de legitimar-se a única capaz de encontrar as respostas alusivas a subjetividade. Enquanto o homem contemporâneo é o homem que busca ser, a Psicologia contemporânea é a Psicologia que busca afirmar que o sabe sendo.

O fenômeno do individualismo é caracterizado, sob esta perspectiva, pelo distanciamento tanto do homem como da Psicologia, do perigo que a pluralidade, multiplicidade e imprevisibilidade do mundo representam ao projeto de ser que ambos constituíram.

Essa transposição entre homem real e o ideal de homem foi exposta ao longo das discussões que tiveram como objeto de análise a Psicologia Científica em suas práticas empiricistas e o homem contemporâneo imerso no individualismo. Revelando a oposição entre a experiência de autossuficiência e o distanciamento da singularidade.

Acredito que esta pesquisa ilustre minimamente o contexto histórico que permeou a eleição do homem por um modo de vida autocentrado e o caminho percorrido pela Psicologia em sua consolidação científica, até chegar ao ponto de convergência entre essas duas instâncias, que se reafirmam no individualismo. Sendo assim, o primeiro objetivo dessa pesquisa foi alcançado.

Porém, outros questionamentos surgem a partir dessas conclusões. Penso que a ciência psicológica precisa assumir sua incompetência para lidar com o concreto. Não podemos ser cientistas do homem que é, porque se houvesse uma realidade psíquica absoluta, a Psicologia sequer existiria. Nascemos, enquanto conhecimento, em razão das variações subjetivas. São elas que legitimam as nossas práticas. Nosso compromisso é com o homem que está, desta ou daquela maneira e, em alguns momentos, de ambas as formas ao mesmo tempo.

Para a Psicologia, isso implica em uma conformação quanto à incompletude de seu saber. Forjar um tipo de homem ao invés de garantir sua validação apenas a equipara àquilo que outras ciências tentam fazer: dizer quem é o homem. À Psicologia compete mais que a descrição, de modo que ela possa conduzir o seu sujeito àquilo que ele não é.

Refiro-me à necessidade que experimento, no momento de encerramento deste trabalho, de apontar novas possibilidades para o contemporâneo. Para o homem da atualidade, que pode romper com a tendência ao individualismo e estabelecer novos modos de vida e construir novas maneiras de se fazer Psicologia.

Anseio por práticas mais humanistas e menos científicas e, por esta razão, acredito, o Existencialismo, mais especificamente, a Filosofia da Existência sartreana, dispõe de elementos filosóficos úteis à esta reflexão. Mais do que minha abordagem de referência, tal escola tem sido a minha fonte de otimismo nos dias atuais.

Não quero dizer que a Filosofia seja mais adequada do que a ciência enquanto arcabouço teórico e prático para a Psicologia. Mas acredito que não possa existir ciência psicológica sem uma filosofia da existência. A junção destes dois saberes me parece ser alternativa para a consolidação de uma Psicologia mais libertadora. Que antes de ser ciência do homem seja ciência para a humanidade, em toda a sua imprevisibilidade, inconstância e imprecisão. E que as práticas psicológicas considerem mesmo aquilo que não conhecem e/ou não são capazes de definir ainda.

Nosso *zeigist* revela um homem dedicado a afirmação de sua individualidade, que acaba, contraditoriamente, tentando se adequar. Como quem manipula uma massa de modelar, o homem hodierno modela seu corpo, sua mente, seus desejos e vontades aos padrões socioculturais. Padrões estéticos, éticos e técnicos, voltados à conquista de adjetivos precisos, categóricos e explicativos de sucesso e felicidade.

Questiono aqui o fato de, ainda hoje, a Psicologia se ocupar das dúvidas empíricas, esboçadas pelo homem moderno e mantidas na atualidade pelos discursos contemporâneos que hipervalorizam a materialidade das coisas. Este espírito individualista, que me causa a pessimista sensação de que tal modo de vida prevalece em nossa sociedade, provocando dois sentimentos ambivalentes: 1) de [suposta] capacidade para autorrealização e 2) constante inadequação social.

Somos, ao mesmo tempo, senhores da própria vida e, fadidamente, responsáveis por sua falácia. Nos apropriamos do desejo acreditando que, com isso, dominaríamos aquilo que desejamos e, inclusive, a própria possibilidade de desejar. Mas, ao contrário, o desejo tornou-se nosso gestor.

O homem é, por definição, os fins que persegue, somos aquilo que projetamos ser e está no futuro, ou na perspectiva que temos de futuro, a possibilidade de se reconhecer a realidade humana. Podemos concluir que o projeto de dominação do homem resultou um homem dominado por sua própria ambição.

Ora, somos fatidicamente seres da escassez. Aqueles cujo projeto de autonomia apesar de já sabidamente fracassado, não pode ser renunciado, afinal, este é nosso fundamento. Quando fatidicamente incompletos, tomar a si próprio como valor máximo da existência é nos condenarmos à angústia. Afinal, aquilo que me preenche só pode estar no mundo, fora de mim, enquanto ser que eu não sou.

Eis a equação que deve ser resolvida pelo homem e pela Psicologia no contemporâneo. Se não há definição e nem critérios absolutos; se não há completude ontológica; se ser homem é também estar de diversas formas; como vamos escolher ser?

A escolha pelo nosso ser revela um modo de se relacionar com o outro. O homem individualista abstraiu-se de seu semelhante. A Psicologia individualista materializou seu sujeito. Somos individual e coletivamente responsáveis pela dimensão política que isto representa. Logo, somos também possíveis autores de novos modos de ser, na construção de um *zeigeist* distinto deste em que vivemos.

O que a Modernidade poderia ter ensinado de mais valioso à humanidade é que por mais previsível, estável e seguro que se suponha ser um contexto, o homem não poderá, jamais, tornar-se um ser acabado. Por isso mesmo, estará permanentemente, perseguindo um ser. A concretização é parte do nosso movimento existencial, mas não atinge a nossa totalidade constituinte.

Dando continuidade à esta pesquisa, pretendo debruçar-me sobre novas práticas em Psicologia, investigando aquelas que fogem aos tradicionais ambientes e contextos de atuação. Acredito que novos espaços possam revelar novas demandas, que exijam a reestruturação do saber *psi*.

Uma Psicologia mais proativa parece ganhar força diariamente, rompendo as barreiras físicas que, em momento anterior, nos separaram dos fatos sociais. Vislumbro práticas mais engajadas com questões para as quais ela não tem, e não se propõe a ter, respostas exatas. Mas mesmo assim, compromete-se com a defesa da singularidade e de seu reconhecimento como possibilidade para o homem e no desenvolvimento de suas técnicas.

REFERÊNCIAS

- Abib, J. A. D. (2009). Epistemologia pluralizada e história da psicologia. *ScientiaeStudia*, 7(2), 195-208.
- Amador, F. S. (2014). *Como estamos, nós psicólogos, enfrentando as questões e os desafios do trabalho contemporâneo?* Disponível em: <http://www.crprs.org.br/download/Artigo_Fernanda_Amador.pdf>. Acesso em: 02 de ago. 2015.
- Andrade, E. B. (2009). O projeto epistemológico cartesiano. *Kinesis*, 1(1), 133-149.
- Araújo, M. F. (2007). Estratégias de diagnóstico e avaliação psicológica. *Psicologia: Teoria e Prática*, 9(2), 126-141.
- Baró, M. (1996). O papel do Psicólogo. *Estudos de Psicologia*, 2(1), 7-27.
- Barros, R. D., Josephson, S. C. (2007). A invenção das massas: a psicologia entre o controle e a resistência. In: A. M. Jacó-Villela, A. L. L. Ferreira, & F. T. Portugal. *História da Psicologia: rumos e percursos* (p. 441-462). Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2007). *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2007). *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2008). *Vida para o Consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2009). *A arte da vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2010). *Capitalismo Parasitário*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z., Donskis, L. (2014). *Cegueira Moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Benevides, P. S. (2013). Verdade, Liberdade e Sexualidade em vontade de saber: Uma análise das práticas de confissão como falar de si. *Revista de Ciências Sociais*, 38, 233-250.
- Betoni, R., Andrade, M. J. N. (2002). A formação dos grupos sociais em Sartre. *Metavnoia*, (4), 65-75.
- Bock, A. M. B. (1997). Formação do Psicólogo: um debate a partir do significado de fenômeno psicológico. *Psicologia Ciência e Profissão*, 17(2), 37-42.
- Bock, A. M. B., Furtado, O., & Teixeira, M. L. (1999). *Psicologias: uma introdução ao estudo da Psicologia*. São Paulo: Saraiva.

- Boechat, N. C. (2011). *História e Escassez em Jean Paul Sartre*. São Paulo: EDUC FAPESP.
- Brito, M. R. (2012). Dialogando com Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre a idéia de subjetividade desterritorializada. *Alegrear*, (09), 1-27.
- Castañon, G. A. (2009). Psicologia como Ciência Moderna: vetos históricos e status atual. *Temas em Psicologia*, 17(1), 21-36.
- Cescon, L. F. (2013). Avaliação Psicológica: passado, presente e futuro. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, 4(1), 99-109.
- Cocco, R. (2006). A questão da técnica em Martin Heidegger. *Controvérsia*, 2(1), 34-54.
- Coelho Júnior, N. E. (2007). Ética e Técnica em Psicologia: Narciso e o avesso do espelho. *Ser na Psicologia: Diálogos sobre a profissão*, 19(2), 477-500.
- Costa, J. P. B. (2011). *O individualismo e a clínica psicológica*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Psicologia, Faculdade de Ciências da Educação e da Saúde UniCEUB. Brasília.
- Costa, L. A., & Fonseca, T. M. G. (2008). Da diversidade: uma definição do conceito de subjetividade. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 42(3), 513-519.
- Costa, P. V. R. (2014). O projeto do homem cartesiano como fundamento da prática psicológica contemporânea. *Revista Polêmica*, 13(1), 954-979.
- Crochik, J. L. (1998). Os desafios atuais do Estudo da Subjetividade na Psicologia. *Psicologia da USP*, 8(2), 69-85.
- Cunha, J. A. (2000). *Psicodiagnóstico* (Vol. 5). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Danner, F. (2010). O sentido da Biopolítica em Michel Foucault. *Revista Estudos Filosóficos*, (4), 143-157.
- Dayan, S. P. (2011). *A Psicologia da função: fonte das operações e da causalidade*. In: Jean Piaget no século XXI: escritos de epistemologia e Psicogenética. (p. 17-30). Marília: Cultura Acadêmica.
- Descartes, R. (1979). *As paixões da Alma*. São Paulo: Abril Cultura.
- Descartes, R. (1996). *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes.
- Dimenstein, M. (2000). A cultura profissional do psicólogo e o ideário individualista: implicações para a prática no campo da assistência pública à saúde. *Estudos de Psicologia*, 5(1), 95-121.
- Dutra, E. (2004). Considerações sobre as significações da psicologia clínica na contemporaneidade. *Estudos de Psicologia*, 9(2), 381-387.
- Feijoo, A. M. L. C. (2004). A Psicologia Clínica: Técnica e Techné. *Psicologia em Estudo*, 9(1), 87-93.

- Feijoo, A. M. L. C. (2014). Confissão e cura pela revelação da verdade escondida: é objetivo da clínica psicológica? *Revista da Abordagem Gestáltica*, (2), 221-227.
- Figueiredo, L. C. (1996). *Revisitando as psicologias: Da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo / Petrópolis: EDUC / Vozes.
- Figueiredo, L. C. (2007). *A invenção do Psicológico: Quatro Séculos de Subjetivação 1500-1900*. São Paulo: Escuta.
- Figueiredo, L. C. (2008). *Matrizes do Pensamento Psicológico*. Petrópolis: Vozes.
- Filho, K. P., & Martins, S. (2007). A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). *Psicologia & Sociedade*, 19(3), 14-19.
- Foucault, M. (1977). *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Org. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologias del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). *A história da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1999). *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, M. (2005). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Giacóia Jr, O. (1993). Nietzsche e a modernidade em Habermas. *Perspectivas*, (16), 47-65.
- Gondar, J. (2006). A clínica como prática política. *Lugar Comum*, (19), 125-134.
- Gonçalves, R. R. (2009). Identidade, consumo e sociabilidade: implicações éticas. *Revispsi*, 9(1), 185-198. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v9n1/artigos/pdf/v9n1a15.pdf>>. Acesso em: 13 ago. 2013.
- Goodwin, C. J. (2005). *História da Psicologia Moderna*. São Paulo: Cultrix.
- Heidegger, M. (1997). *Ser o Tempo* (Parte I). Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2007). A questão da técnica. *Scientiae Studia*, 5(3), 375-398.
- Henry, J. (1998). *A Revolução Científica e as origens da Ciência Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Hilgert, L. H. (2011). *Liberdade, autenticidade, engajamento: pressupostos de ontologia moral em Sartre*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Toledo.
- Japiassu, H. (1975). *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Imago.

- Jesus, S. (2012). A tirania da globalização: o Poder da Técnica e a morte da Política. *Revista de Estudos Internacionais*, 3(2), 59-68.
- Lazzarin, J. F. (2007). *Os dispositivos de poder e a construção da subjetividade do excluído em Michel Foucault: implicações jurídicas e desafios sociais*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos/Programa de Pós-graduação em Filosofia. Porto Alegre.
- Lasch, C. (1983). *A Cultura do Narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago.
- Lasch, C. (1984). *O mínimo Eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo: Brasiliense.
- Lebrun, G. (2009). O conceito de paixão. In: A. Novaes (org). *Os sentidos da paixão* (p. 12-32). São Paulo: Companhia das Letras.
- Leopoldo e Silva, F. (2004). *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP.
- Leopoldo e Silva, F. (2015). Sartre e a Psicanálise: subjetividade e história. *Psicanálise e Filosofia*, 67(1), 39-42.
- Lessa, S., & Tonet, I. (2011). *Introdução à filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular.
- Lima, J. S. (2009). Sobre o fenômeno: a crítica de Jean-Paul Sartre a Immanuel Kant. *Revista Ágora*, 4(1), 19-28.
- Lima, P. O. (2009). O para-outra enquanto descoberta do para-si no pensamento de Jean Paul Sartre. *Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência-SBPC*, (63), 1-5.
- Machado, R. (1979). "Por uma Genealogia do Poder". In: M. Foucault. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Mancebo, D. (2002). Modernidade e produção de subjetividade: breve percurso histórico. Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. *Revista Psicologia Ciência e Profissão*, 22(1).
- Mansano, S. R. V. (2007). *Sociedade de Controle e linhas de subjetivação*. Tese de Doutorado em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.
- Mansano, S. R. V. (2009). Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. *Revista de Psicologia da UNESP*, 8(2), 110-117.
- Martins, L. A. M., & Junior, C. A. P. (2009). Genealogia do Biopoder. *Psicologia e Sociedade*, 21(2), 157-165.
- Martins, R. A. (1999). O que é ciência, do ponto de vista da epistemologia? *Caderno de Metodologia e Técnica de Pesquisa*, (9), 5-20, 1999.
- Mendes, J. P. S., Gressler, S. K., & Freitas, S. M. P. (2011). Ser psicoterapeuta: reflexões existenciais sobre vivências de estagiários-terapeutas iniciantes. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 9(2), 136-143.

- Mocellim, A. (2007). Simmel e Bauman: modernidade e individualização. *Em tese*, 4(1) 101-118.
- Moreira, A. G., & Silveira, H. M. M. L. (2011). Teorias da subjetividade: convergências e contradições. *Revista ContraPonto*, 1(1), 58-69.
- Moreira, J. O., Romagnoli, R. C., & Neves, E. O. (2007). O surgimento da Clínica Psicológica: da prática curativa aos dispositivos de promoção de saúde. *Psicologia Ciência e Profissão*, 27(4), 608-621.
- Nardi, H. C., & Silva, R. N. (2004). A emergência de um saber psicológico e as políticas de individualização. *Revista Educação e Realidade*, 29(1), 187-198.
- Oliveira, A. (2004). *Sobre a moda sociológica: reflexividade, intimidade e mercadoria*. Anais IV Colóquio Marx e Engels Unicamp.
- Oliveira, L. P. (2015). Sartre: consciência e a alteridade. *Contemplação*, (5), 1-19.
- Perdigão, P. (1995). *Existência e Liberdade*. Porto Alegre: L&PM.
- Peixoto Junior, C. A. (2008). *Singularidade e subjetividade: ensaios sobre clínica e cultura*. Rio de Janeiro: Editora PUC.
- Portela, C. I. M., & Pires, C. M. L. (2007). Psicologia Diferencial: os vários temas deste ramo da Psicologia. *Psicologia.com.pt*, 1-76.
- Portela, M. A. (2008). A crise da Psicologia no mundo contemporâneo. *Estudos de Psicologia*, 25(1), 131-140.
- Prado, J. E. P. (2011). A questão da técnica em Martin Heidegger. *Revista Homem, Espaço e Tempo*, 111-126.
- Queiroz, E. F. (1999). Do pathos do teatro grego à paixão da contemporaneidade. *Revista Symposium*, (3), 79-85.
- Reis, E. P. (1989). Reflexões sobre o homo sociologicus. *Rev. bras. Ci. Soc.*, 4(11). Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_11/rbcs11_02.htm>. Acesso em: 02 ago. 2015.
- Renaud, V. (2013). O conceito de liberdade em O Ser e o Nada de Sartre: um recorte a partir do fazer, do ter e do ser. *Supere Aude*, 4(8), 294-300.
- Ribeiro, C. S. (2010). Uma abordagem do conceito de má-fé proposta por Sartre em sua Psicanálise Existencial. *Revista Aproximação*, (3), 30-36.
- Rose, N. (2008). Psicologia como uma ciência social. *Psicologia & Sociedade*, 20(1), 155-164.
- Rossatti, G. G. (2012). *O conceito de modernidade nos escritos primeiros de Kierkegaard: uma análise semântico-contextual*. Tese de Doutorado em Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

- Rossi, P. (2001). *O Nascimento da Ciência Moderna na Europa*. São Paulo: Edusc.
- Rubini, C. (2000). *Dialética dos Grupos: contribuições de Sartre à compreensão dos grupos*. Rio de Janeiro: SAEP.
- Santos, B. S. (1989). *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- Santos, B. S. (1994). *Pela mão de Alice – o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento.
- Santos, T. T. (2012). Sartre e a Revolução: um estudo acerca da evasão do homem contemporâneo do estado alienado segundo Jean Paul Sartre. *Existência e Arte*, (7), 160-180.
- Sartre, J. P. (1947). *Lá Liberte Cartésienne*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1965). *Esboço para uma teoria das emoções*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sartre, J. P. (1967). *Situations IV - Portraits*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1979). *A Idade da Razão*. São Paulo: Abril Cultural.
- Sartre, J. P. (1979). *Questão de Método*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- Sartre, J. P. (1996). *Marxismo e Existencialismo: controvérsia sobre a dialética*. Trad. Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Sartre, J. P. (1998). *O Ser e o Nada – ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Rio de Janeiro: Vozes.
- Sartre, J. P. (2002). *Crítica da Razão Dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas. Rio de Janeiro: PP&A.
- Sartre, J. P. (2014). *O existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Vozes.
- Sartre, J. P. (2015). *O que é subjetividade*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Schneider, D. R. (2002). *Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica – Um estudo a partir da obra “Saint-Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*. Tese de Doutorado em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.
- Schneider, D. R. (2006). Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre. *Natureza Humana*, 8(2), 283-314.
- Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis: UFSC.
- Schultz, D. P., & Shultz, S. E. (2004). *História da psicologia moderna*. São Paulo: Cultrix.
- Sennet, R. (1988). *O declínio do Homem Público*. Rio de Janeiro: Schwarcz.
- Silva, A. A. L. (2013). Considerações sobre a noção de “situação” em O Ser e o Nada. *Kinesis*, 4(10), 120-131.

- Silva, J. S. (2008). Psicologia e epistemologia: por uma perspectiva ética de potencialização da vida. *Aletheia*, 27(1), 222-232.
- Silva, L. D. (2010). A filosofia de Sartre entre a Liberdade e a História. São Carlos: Claraluz.
- Silva, R. B. (2011). O individualismo como estratégia de cuidado de si na sociedade de consumo. *Cadernos Zygmunt Bauman*, 1(1), 20-33.
- Silva, R. B. (2012). *Lugares para a amizade na sociedade contemporânea: caminhos educativos a partir da obra de Zygmunt Bauman*. Tese de Doutorado em Educação, Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho. Marília-SP.
- Silva, R. B. (2012). Notas para o diagnóstico da sociedade contemporânea. *Revista Espaço Acadêmico*, (136).
- Silva, R. B., & Henning, L. M. P. (2011). A construção da subjetividade: notas para o sujeito. *ActaScientiarum Human and Social Sciences*, 33(1), 67-74.
- Simmel, G. (1998). O indivíduo e a liberdade. In: J. Souza, & B. Öelze, (orgs.). *Simmel e a Modernidade* (p. 109-117). Brasília: Unb.
- Simon, A. G., et al. (2005). O surgimento histórico do domínio da subjetividade e a constituição do campo psicológico. *Mnemosine*, 1(2), 3-12.
- Soler, R. D. V. (2008). Uma história política da subjetividade em Michel Foucault. *Fractal Revista de Psicologia*, 20(2), 571-582.
- Sousa, N. C., & Meneses, A. B. N. T. (2010). O poder disciplinar. Uma leitura em Vigiar e Punir. *Saberes*, 1(4), 18-35.
- Teixeira, J. A. C. (2006). Problemas psicopatológicos contemporâneos: uma perspectiva existencial. *Análise Psicológica*, 24(3), 405-413.
- Teixeira, J. A. C. (2006). Introdução à psicoterapia existencial. *Análise Psicológica*, 3(24), 289-309.
- Urbina, S. (2004). *Fundamentos da Testagem Psicológica*. Porto Alegre: Artmed.
- Veronese, M. V., & Lacerda, L. F. B. (2011). O sujeito e o indivíduo na perspectiva de Alain Touraina. *Sociedade e Cultura*, 14(2), 419-426.
- Vieira, C. R. A. (2003). *Individualismo e Sociedade*. In: VII Simpósio Internacional de Processo Civilizador UNIMEP, Vol. 1, Piracicaba.
- Zanella, A. V. (2005). Sujeito e Alteridade: reflexões a partir da Psicologia Histórico-Cultural. *Psicologia e Sociedade*, 17(2).
- Zunino, P. E. A. (2011). A experiência mística entre a Psicologia e a Metafísica. *Interações – Cultura e Comunidade*, 6(10), 95-108.