

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

JADSON RAMOS E SOUSA SANTOS

**OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO COMO OBJETO DE ESTUDO DA
PSICOLOGIA: a dialética sujeito-objeto na constituição da ciência psicológica**

São Luís
2022

JADSON RAMOS E SOUSA SANTOS

**OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO COMO OBJETO DE ESTUDO DA
PSICOLOGIA: a dialética sujeito-objeto na constituição da ciência psicológica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Jena Hanay Araujo de Oliveira

São Luís

2022

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

RAMOS E SOUSA SANTOS, JADSON.

OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO COMO OBJETO DE ESTUDO DA
PSICOLOGIA: a dialética sujeito-objeto na constituição da
ciência psicológica / JADSON RAMOS E SOUSA SANTOS. - 2022.
158 p.

Orientador(a): JENA HANAY ARAUJO DE OLIVEIRA.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, SÃO LUÍS
- MA, 2022.

1. Objeto de Estudo. 2. Processos de Subjetivação. 3.
Psicologia. I. HANAY ARAUJO DE OLIVEIRA, JENA. II.
Título.

JADSON RAMOS E SOUSA SANTOS

**OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO COMO OBJETO DE ESTUDO DA
PSICOLOGIA: a dialética sujeito-objeto na constituição da ciência psicológica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Jena Hanay Araujo de Oliveira (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Auterives Maciel Júnior
PUC-Rio

Prof^a. Dr^a. Jurema Barros Dantas
Universidade Federal do Ceará

Dedico esse trabalho à memória de Nivaldo Silva e Sousa, meu avô. Seu carinho, apoio e legado me permitiram ter a serenidade necessária para chegar até aqui.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, pelo afeto de meu falecido avô Nivaldo Silva e Sousa, cujo legado foi essencial para que tantas oportunidades me fossem possíveis na vida.

Agradeço à minha noiva Anna Karenyna Feitosa Furtado e meus pais Francisco das Chagas Gomes Santos e Iracema Ramos e Sousa Santos, pelo apoio e compreensão incondicionais à minha trajetória até chegar esse momento decisivo.

Também não poderia deixar de agradecer à minha fiel cachorra Liz Maravilha, que não saiu do meu lado um segundo sequer enquanto eu me dedicava à escrita desse trabalho.

E por fim, agradeço à UFMA, aos docentes e discentes do programa de mestrado em Psicologia pelo enorme aprendizado e desafio às minhas próprias limitações.

RESUMO

A Psicologia é um campo do conhecimento que apresenta uma dispersão teórica desde seu estabelecimento como ciência formal no final do século 19. Essa dispersão é marcada pela variedade de matrizes que constituem o saber psicológico, que sustentam metodologias e epistemologias próprias. Considerando a pluralidade de visões sobre homem e mundo abarcados pela Psicologia, é possível definir um objeto de estudo inteligível às singularidades de uma ciência que busca produzir conhecimento de rigor? A proposta desse trabalho foi discutir como os processos de subjetivação ocupam esse lugar de objeto de estudo da ciência psicológica. Para tecer o fio condutor dessa proposição, os objetivos desse trabalho foram: compreender a dialética sujeito-objeto no pensamento científico e filosófico a partir da Antiguidade no ocidente; investigar a mudança dos paradigmas na estrutura das revoluções do pensamento científico; analisar como os processos de subjetivação se relacionam e possibilitam as tradições científico-filosóficas na Psicologia. Esse trabalho se configurou como um estudo teórico que ao longo de três capítulos e dos objetivos propostos, buscou demonstrar que apesar da Psicologia ser uma ciência difusa metodológica e epistemologicamente, a pluralidade na produção de conhecimento nessa ciência tem como condição de possibilidade os processos de subjetivação humanos, preservando a multiplicidade que é constituinte da Psicologia ao mesmo tempo que demarca um escopo de cientificidade à mesma.

Palavras-chave: Processos de Subjetivação; Objeto de Estudo; Psicologia.

ABSTRACT

Psychology is a field of knowledge that has presented a theoretical dispersion since its establishment as a formal science at the end of the 19th century. This dispersion is marked by the variety of matrices that constitute psychological knowledge, which support its own methodologies and epistemologies. Considering the plurality of views about man and the world encompassed by Psychology, is it possible to define an object of study that is intelligible to the singularities of a science that seeks to produce rigorous knowledge? The purpose of this work was to discuss how the processes of subjectivation occupy this place of object of study of psychological science. To weave the thread of this proposition, the objectives of this work were: to understand the subject-object dialectic in scientific and philosophical thought from Antiquity in the West; to investigate the change of paradigms in the structure of the revolutions of scientific thought; to analyze how the processes of subjectivation relate to and enable the scientific-philosophical traditions in Psychology. This work was configured as a theoretical study that, over three chapters and the proposed objectives, sought to demonstrate that although Psychology is a methodologically and epistemologically diffuse science, the plurality in the production of knowledge in this science has as a condition of possibility the processes of subjectivation. human beings, preserving the multiplicity that is a constituent of Psychology while it demarcates a scope of scientificity to it.

Keywords: Subjectivation Processes; Study object; Psychology.

SUMÁRIO

| | | |
|------------|--|------------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 9 |
| 2 | PREÂMBULO DO ESPÍRITO MODERNO: ideias embrionárias do pensamento científico-filosófico advindos das eras antiga e medieval | 19 |
| 2.1 | As condições histórico-culturais que possibilitam o surgimento da Filosofia | 22 |
| 2.2 | Os Pré-socráticos: desbravando o eu, o outro e o mundo através da Razão | 26 |
| 2.3 | O impacto de Platão e Aristóteles na tradição científico-filosófica: a reorganização do sujeito na cisão entre corpo, alma e mundo (s)..... | 44 |
| 3. | DO SUJEITO DO CONHECIMENTO AO CONHECIMENTO SOBRE O SUJEITO: como ciência, cultura e filosofia se organizaram e estruturam até a emergência da Psicologia..... | 60 |
| 3.1 | A crise do sujeito moderno: a falência do homem filho de Deus e a racionalização dos atos e afetos na reestruturação do mundo..... | 65 |
| 3.2 | Os paradigmas e as estruturas das revoluções científicas: como os corpos se subjetivaram ao serem identificados como objetos de conhecimento..... | 78 |
| 3.3 | A gênese da psicologia científica: Uma disciplina cuja pluralidade teórica é sua força matriz e maior desafio | 92 |
| 4. | OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO COMO OBJETO DA PSICOLOGIA: Um percurso entre matrizes do pensamento, teoria e práxis | 106 |
| 4.1 | As matrizes do pensamento psicológico: síntese de uma dispersão teórica constituinte da psicologia científico-filosófica..... | 109 |
| 4.2 | O objeto de estudo da psicologia científico-filosófica: a condição de possibilidade de um território marcado pela multiplicidade..... | 121 |
| 4.3 | Da teoria à práxis: como os processos de subjetivação se manifestam nas práticas e exercícios da Psicologia na contemporaneidade..... | 133 |
| 5. | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 145 |

| | |
|-------------------|-----|
| REFERÊNCIAS | 151 |
|-------------------|-----|

1 INTRODUÇÃO

A Psicologia se estabeleceu formalmente como disciplina científica no ano de 1875 com o médico, filósofo e psicólogo alemão Wilhelm Wundt a partir de seu trabalho pioneiro no Laboratório de Experimentos em Psicofisiologia em Leipzig, na Alemanha (ARAÚJO, 2009). No século 19, o padrão de rigor científico era aquele apresentado pelas ciências exatas e da natureza, então todas as disciplinas que surgiam e aspiravam se legitimar tentavam, em maior ou menor grau, através da metodologia dessas. A Psicologia não foi exceção.

Como qualquer ciência, a Psicologia colocou-se na posição de estabelecer um objeto de estudo claro, bem delimitado e coerente com sua proposição científica. Dessa forma, Wundt (1896a, 1896b apud. ARAUJO, 2009, p. 211) assim descreve a Psicologia e seu objeto inicial: uma ciência empírica cujo objeto de estudo é a experiência interna ou imediata. Entretanto, a expressão objeto inicial não foi usada à esmo. A Psicologia, desde então, dispersou-se em várias abordagens com suas metodologias e epistemologias – à primeira vista – particulares e herméticas.

O desafio que o presente estudo enfrenta é justamente esse: propor uma discussão sobre qual seria o possível objeto de estudo da Psicologia, já que a pluralidade na forma de conceber as noções de sujeito e interpretar os dados sugere que tratamos, enquanto ciência, de fenômenos essencialmente distintos. Se realmente o que chamamos de conhecimento psicológico trabalha com objetos inconciliáveis entre si a partir dos parâmetros que convém a cada pesquisador, então a Psicologia como projeto científico formal é, em si, dotada de inconsistências metodológicas e processuais.

Por mais que soe radical tal afirmação, acredita-se que é a radicalidade necessária para colocar em evidência um problema que em muito coloca em xeque a Psicologia como uma ciência capaz de produzir conhecimento científico. Em uma simples comparação com a Física, que há muito é considerada uma disciplina científica de excelência (resguardadas as particularidades entre ciências da natureza e ciências humanas), a Física não perde de vista em momento algum seu objeto de estudo geral muito embora possamos escalonar dois momentos distintos dela, que são: a Física Clássica e a Física Moderna. A

Física estuda o fenômeno das características da matéria e energia dispostas na natureza e sua relação com a dinâmica entre o tempo e o espaço. As etapas Clássica e Moderna somente marcam a grandeza e fronteiras entre os fenômenos que os estudiosos da época conseguem estudar (RENN, 2004).

Isso pode inclusive ser estendido para outras ciências já bem estabelecidas na contemporaneidade, sejam elas exatas ou não: Biologia, Química, Sociologia, Antropologia etc. Todas apresentam um nível de clareza mais explícito que a Psicologia sobre o seu objeto de estudo privativo. E por que isso é um problema? Se a Psicologia não sabe o que ela estuda ou, em outra hipótese, as abordagens que dela dizem-se derivar serem completamente autossuficientes e desconectadas entre si, a Psicologia simplesmente não existe ou não é necessária, pois o que emergiu de particular não mantém vínculos horizontais com seus correlatos.

Bock, Furtado e Teixeira (2001) formulam uma situação hipotética em que a mesma pergunta é feita a psicólogos de diferentes abordagens psicológicas: qual seria o objeto de estudo da Psicologia? Segundo as autoras, haveria respostas distintas entre os entrevistados dependendo da perspectiva metodológica do interlocutor. Um psicólogo analítico-comportamental diria que seria o próprio comportamento humano o objeto de estudo (partindo por vezes do estudo do comportamento de outros animais). Um psicólogo de orientação psicanalítica provavelmente responderia que o objeto de estudo é o inconsciente humano. Psicólogos de outras abordagens poderiam dizer que o objeto de estudo da Psicologia seria a consciência humana, personalidade ou outros construtos relacionados.

Não é a diferença entre a forma das respostas sobre o objeto de estudo da Psicologia que seria o problema em processo de discussão e proposição desse trabalho. A pluralidade e as diferenças presentes dentro da Psicologia não são obstáculos, entende-se que é o contrário disso: elas são produtos da riqueza desse conhecimento, refletindo a própria complexidade do sujeito.

O objeto focal desse trabalho é que a Psicologia aparenta apresentar um distanciamento entre as temáticas propostas sob a alcunha de Psicologia que as tornam discutíveis e compreensíveis somente dentro de seus próprios nichos teóricos (Ferrarini e Camargo, 2014). Ora, sendo esse o caso, a Psicologia se assemelha muito mais a um sistema religioso do que um projeto de ciência.

Diante desse obstáculo, põe-se em questão a seguinte assertiva: se a Psicologia ainda aspira ser reconhecida como um conhecimento científico de excelência, ela necessariamente deve ter clareza e coesão sobre qual seria o seu objeto de estudo. E então qual seria o caminho para identificar, propor e discutir esse possível objeto de estudo da ciência psicológica? Entende-se que para isso é imprescindível que retornemos à tradição¹. A Psicologia, muito antes de existir enquanto ciência, ela existe no exercício da Filosofia (CAMBAÚVA, 2000).

O mesmo século 19 que marca o estabelecimento da Psicologia como disciplina científica é também o século que marca a crise da Filosofia como sistema de pensamento independente (CELLA & WOJCIECHOWSKI, 2011). A Psicologia existe na tradição do pensamento muito antes da tentativa de formalização que as academias implicam. A Filosofia, esvaziada de seu propósito diante da instrumentalização do pensamento e da natureza através do positivismo² primordial, adapta-se ao contexto da Modernidade e Contemporaneidade assumindo o papel de Filosofia da Epistemologia, subordinando-se à análise do rigor método e epistemológico do conhecimento científico.

Como já descrito, a Psicologia não escapa a essa tendência. Na tentativa de obter reconhecimento como ciência de rigor, com metodologia e epistemologia reconhecidamente estruturadas, o projeto para uma Psicologia científica tenta se apropriar dos atributos das ciências exatas e da natureza clássicas (FIGUEIREDO, 1991). Muito embora reconheça-se que as ciências exatas e da natureza são expoentes da revolução científica, tecnológica e cultural da humanidade, coloca-se um adendo: entende-se que há inadequação em tentar analisar os fenômenos da subjetividade humana exatamente da mesma forma que se põe em análise fenômenos físicos, químicos e biológicos.

A metodologia científica moderna supõe-se dotada de procedimentos rigorosos, eficazes e (parcialmente) controláveis para avaliar fenômenos que

¹ Para Gadamer (1999), a tradição denota uma verdade espaço-temporal sobre o ser. Ao propor refletir sobre o mundo, o ente humano já é compreendido pela própria facticidade.

² Corrente filosófica proposta por Comte que defende a ideia que o conhecimento científico seria o único capaz de lidar com a verdade (ROSA, 2012)

não são dotados de intencionalidade³. No entanto, as ciências humanas, ao determinarem o ente humano como esse suposto objeto de estudo, devem considerar toda a imprevisibilidade e multiplicidade de caminhos que suas conclusões devem tomar. Por isso mesmo, avalia-se que a tentativa das ciências humanas e sociais de se espelharem completamente nas ciências exatas e da natureza na modernidade é um equívoco, uma vez que os fenômenos avaliados por ambas não apresentarem as mesmas possibilidades de manifestações contextuais entre si.

Então, a tentativa da Psicologia de negar em si sua tradição no pensamento filosófico é não só ineficaz, mas também um ponto de divergência em toda sua construção. Daqui, entende-se então que a Psicologia não pode nem deve denominar-se como uma disciplina científica, nem tampouco filosófica: a Psicologia é uma disciplina científico-filosófica. Ousa-se dizer, inclusive, que todas as ciências formais têm uma base científica e filosófica, uma vez que todo posicionamento teórico, seja do senso comum ou não, encontra uma base em alguma categoria de pensamento estruturada e estruturante, ontologias, visões sobre a dialética sujeito-objeto. Isso significa dizer que se a ciência deve a René Descartes⁴, por exemplo, ela não pode negar nem as influências filosóficas, nem suas inspirações epistemológicas como um projeto de interpretação e convenção rigorosos do que são o ente humano e os fenômenos naturais do mundo.

Se todo tipo de conhecimento científico também parte de certas interpretações do que seriam os fenômenos humanos e naturais, não seria inconsequente assumir que a pressuposta isenção do conhecimento científico, de fato, não existe. Essa simples conclusão que inicialmente pode parecer absurda, é na verdade uma condição de possibilidade para que entendamos que não são somente as ciências exatas e da natureza as ciências de rigor. O conhecimento científico, principalmente no que diz respeito aos séculos 20 e 21, cada vez mais tem avançado em direção a fenômenos cuja grandeza não pode

³ Para Heidegger (2009), trata-se da abertura compreensiva originária do ente humano para o exercício da existência.

⁴ Pai do cartesianismo, foi um importante racionalista e precursor da metodologia científica clássica (ROSA, 2012).

mais ser determinada com a exatidão do método científico clássico, admitindo cada vez mais abordagens teóricas e por aproximação probabilística (FREIRE JR, PESSOA JR & BROMBERG, 2011).

Se até as ciências exatas e da natureza têm enfrentado a evidência que a precisão de seus métodos e pressupostos não é absoluta diante dos fenômenos da realidade e que bebem da fonte de concepções filosóficas de sujeito, objeto e mundo – como o trabalho pretende demonstrar – as ciências humanas e sociais poderiam enfim assumir, sem medo, que a inexatidão ao tratar do ente humano e suas produções coletivas é simplesmente uma consequência da própria diversidade subjetiva humana. Podem também assumir que sim: partem de elementos filosóficos para se dirigirem aos seus objetos de estudos particulares.

À Psicologia, em meio a isso tudo, seria passível discutir-se que: existe muito antes de sua formalização como disciplina científica no século 19, surgindo primeiramente nas reflexões filosóficas sobre a existência humana, seu sentido e o papel do psiquismo nas interações com o outro e o mundo; bebe de diferentes fontes do saber – nenhuma melhor ou pior que a outra e todas igualmente necessárias, entre elas a Filosofia, Biologia, Física, Química, Antropologia e Sociologia; não é qualitativamente inferior a outras ciências por não apresentar uma exatidão lidando com os fenômenos subjetivos humanos e, por fim, a pluralidade que lhe é inerente não representa uma deficiência, mas uma refração consequente das interpretações sobre a existência humana.

Para defender esses pontos, esse trabalho se dispõe da seguinte forma: no primeiro capítulo discute-se a tradição do pensamento protocientífico e filosófico que possibilita o surgimento da ciência moderna e da Psicologia posteriormente, analisando linhas de raciocínio do surgimento da Filosofia que fomentam as tentativas subsequentes de um método de investigação dos fenômenos do universo através da razão. Para isso, mostrou-se necessário começar da Antiguidade, levantando os principais construtos filosóficos e culturais da época, estendendo o processo até a era medieval para, posteriormente, chegar-se à modernidade.

Embora a modernidade seja um grande ponto de referência do trabalho por ser onde a Ciência começa a se articular mais evidentemente, pontua-se que importantes processos do pensamento filosófico e científico seriam

invisibilizados se as eras Antiga e Medieval não fossem de alguma forma mencionadas. Entre os assuntos pertinentes invisibilizados seria o próprio surgimento da dialética sujeito-objeto proposta no tema do trabalho, uma vez que essa divisão não é dada a *priori* na tradição do pensamento e encontra seus primórdios nos períodos mencionados através da obra dos pré-socráticos, Platão, Aristóteles e outros expoentes da Filosofia (JAEGER, 1995).

Realizando um preâmbulo dos principais pontos que abrem alas para a estruturação do pensamento científico e filosófico moderno e seus desdobramentos a partir das interpretações da relação entre ente humano e fenômenos do universo, elencam-se as principais ideias e obras que dão base à concepção de sujeito-objeto e elementos embrionários da ciência moderna e, conseqüentemente, da Psicologia enquanto disciplina científica. Entre esses destacam-se os pré-socráticos, Platão e Aristóteles, que organizam as primeiras ideias filosóficas que versam sobre a identidade e posição do homem em relação à realidade que habita. Vale pontuar que não se trata de uma profunda e ostensiva análise da obra individual de cada um desses, mas a contribuição desses pensadores para as bases dialéticas da relação sujeito-objeto e a criação e legitimação do conhecimento científico como uma disciplina de rigor.

No segundo capítulo propõe-se uma discussão dos elementos influentes da formalização da Psicologia como ciência, sintetizando o percurso da formalização do conhecimento científico e suas metodologias e epistemologias como elementos indissociáveis da formação desse conhecimento. A partir daqui, convergem os elementos presentes na Filosofia e nas demais disciplinas científicas – que a Psicologia busca embasamento (FIGUEIREDO, 2008).

É no segundo capítulo que a dialética sujeito-objeto se manifesta com maior ênfase. Isso porque as eras antiga e medieval, embora introduzam as bases teóricas que permitem a existência dessa discussão, não detêm a organização metodológica e tecnológica necessárias para instrumentalizar ramos do conhecimento que dependem dessas interpretações sobre esses papéis. Isso é possível somente a partir da modernidade, quando se observa não só uma retomada antropocêntrica na forma de organizar e compreender os fenômenos do mundo, mas também a tentativa de domínio dos fenômenos da natureza a partir da racionalidade, partindo do princípio implícito de que o sujeito

tem uma prevalência hierárquica sobre o objeto investigado (HORKHEIMER, 2007).

Na modernidade não só é inaugurado, mas também legitimado a noção entre sujeito cognoscente x objeto cognoscível (KANT, 2001). É dessa relação hierárquica formalizada na modernidade que podemos reconstruir o caminho da própria formação científica da Psicologia. Porque se aqui defendemos que a Psicologia existe na tradição do pensamento muito antes de sua formalização científica em 1875, é porque os critérios necessários para que ela existisse como tal ainda não haviam sido atendidos.

Entre esses critérios da Modernidade, temos: o esvaziamento da religiosidade como causalidade dos fenômenos da natureza; o estabelecimento de dicotomias antagônicas como alma e corpo, matéria e essência, subjetividade e objetividade; a elevação da racionalidade como instância de referência para compreensão do homem e do mundo; as drásticas mudanças políticas, sociais e econômicas que suscitaram disciplinas que tentassem entender, instrumentalizar e controlar populações e técnicas para ajustá-las às demandas civilizatórias pontuais (HORKHEIMER, 2007).

Nesse processo (que nunca se concretizou completamente⁵), surgem as ciências tais quais as conhecemos. Essas características e necessidades culminam na ocupação da ciência no lugar que uma vez foi ocupado pela religiosidade e outros tipos de pensamentos mágicos. Portanto, revisitar nesse segundo capítulo o nascimento e ascensão da cientificidade como um todo – e as suas bases teóricas, estruturais e paradigmáticas – significa também lidar com o próprio surgimento da Psicologia como ciência. Porém, o diferencial nesse capítulo é: nunca Ciência e Filosofia são tratadas como opositores e sim, como mutuamente necessárias.

Por fim, no terceiro capítulo é sintetizada toda a arqueologia discutida anteriormente à disposição da seguinte proposta: qual seria o objeto de estudo da Psicologia, identificadas todas as particularidades na formação científico-filosófica dessa disciplina? Para isso, é necessário trazer à discussão quais

⁵ Nietzsche (2001) traz o conceito de Morte de Deus, que traduz o espírito moderno: ao passo que a humanidade esvazia a função paterna de Deus, não consegue efetivamente se desvencilhar de sua imagem.

objetos derivam do pressuposto conhecimento científico-filosófico em Psicologia. Isso nos leva novamente a discutir quem entendemos que é o sujeito dessa Psicologia e o que ele se propõe compreender.

A Psicologia formalmente científica inicia com um objeto bem definido, tal qual definido por Wundt. No entanto, diferentes concepções de ente humano e mundo lançados pela Filosofia, Medicina, Sociologia (entre outros) promovem mudanças significativas nessa ciência. Freud e a Psicanálise trazem dinâmicas no desenvolvimento da sexualidade humana como a etiologia das neuroses e psicoses; os fenomenólogos e existencialistas provocam a própria metodologia científica clássica e a noção do ser dos entes; os analistas do comportamento e correlatos tentam pragmatizar a Psicologia e torná-la mais próxima das ciências exatas e da natureza, trazendo à tona uma compreensão nomotética da ideia de sujeito (BOCK, FURTADO & TEIXEIRA, 2001). Como seria possível promover uma aproximação entre epistemologias e metodologias à primeira vista tão diferentes?

Propõe-se uma inversão teórica e prática sobre a ideia de objeto: compreendido, geralmente, como o destino final de um esforço teórico, o qual pretende ser investigado, sugere-se como ponto de intersecção, condição de possibilidade, pelo qual os rizomas⁶ se desenvolvem e possibilitam novos dados da realidade serem compreendidos por diferentes processos de exploração do conhecimento, sem haver uma prevalência pregressa do pensamento idiográfico⁷ ou nomotético⁸.

Discutir o objeto de estudo da Psicologia como condição de possibilidade e não como destino possibilitaria entender as várias psicologias em exercício sem que estas configurassem uma contradição epistemológica *sui generis*⁹, onde estas não se reconhecem estudando um fenômeno similar e ainda assim serem Psicologia. Mas tentar ressignificar essa contradição não é uma tentativa de eliminação dos embates teóricos entre elas, pelo contrário: abre margem para

⁶ Termo trabalhado por Deleuze e Guattari (1995), exaltando a multiplicidade das fontes do saber e a não-hierarquia entre elas, *grosso modo*.

⁷ Aquilo que é compreendido através da interpretação dos signos e sentidos, sem tendência generalizante (HOUAISS, 2001).

⁸ Trabalha a ideia de leis gerais e relações de causa-efeito entre fenômenos universais (HOUAISS, 2001).

⁹ Único de seu gênero, original (HOUAISS, 2001).

que as diferentes perspectivas e abordagens teóricas da Psicologia dialoguem entre si, com contribuições e críticas, independentemente de suas particularidades.

A ciência avança e se reformula através do diálogo, da crítica e da empiria (ROSA, 2012). Não há – ou não deveria haver – nenhum tipo de enunciado autointitulado científico isento de avaliações de seus pares. É justamente a ideia de que qualquer hipótese ou teoria pode e deve ser submetida a críticas que torna a ciência autorregulável e processual. Se um determinado enunciado não pode ser colocado em questão para que um sistema de pensamento faça sentido, trata-se de um dogma, sendo então necessariamente anticientífico e antifilosófico, se assemelhando mais à uma religião. E a Psicologia ainda apresenta muito essa tendência, em que os grandes idealizadores de determinadas correntes ocupam um patamar de autoridade e que outras epistemologias dentro da Psicologia não teriam a base de conhecimento “apropriada” para discutir as ideias umas das outras por apresentarem ressalvas sobre elas.

Para possibilitar essa discussão, traz-se o conceito de processos de subjetivação¹⁰. O conceito em si é cunhado por Michel Foucault (2006), já dotado de suas roupagens dentro de uma arqueologia e genealogia em que a Psicologia não se apresentava como alvo direto das conclusões. Portanto, apesar do conceito vir de Foucault, o terceiro capítulo discute outros pensadores como Deleuze, Guattari, Ginzburg e outros, por esses apresentarem compreensões pertinentes sobre as ideias de sujeito, objeto, processos de subjetivação e objetivação¹¹.

A partir dessas relações, esse trabalho discutirá como elas fundamentariam os processos de subjetivação como objeto da ciência psicológica, tentando defender o seguinte ponto: embora as psicologias que mencionamos discutam com epistemologias e metodologias próprias, elas o fazem a partir da condição de possibilidade que são os processos de

¹⁰ Para Foucault (2006), trata-se dos modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos, atravessados pela linguagem, cultura, relações interpessoais e de poder.

¹¹ A dinâmica pela qual os sujeitos podem se tornar objetos de conhecimentos das disciplinas científico-filosóficas (FOUCAULT, 2004).

subjetivação humana, cada uma trazendo interpretações sobre esse objeto perpassando por suas inspirações teórico-práticas mais influentes: sejam estas mais nomotéticas, sejam estas mais idiográficas.

Como é basicamente impossível trabalhar cada epistemologia psicológica individualmente, recorre-se à Figueiredo (2008): partiremos da compreensão de matrizes do pensamento psicológico para abarcarmos uma quantidade de teorias e *práxis* relevante dentro da Psicologia. Essa é uma aposta de estudo para apontar os desdobramentos históricos, subjetivos e objetivos na formação processual das psicologias que se desenvolveram.

Descritos os percursos ideológico e prático que se desenvolveram nos capítulos, espera-se poder tornar mais inteligível o discurso sobre a cientificidade da Psicologia, indo ao encontro de uma discussão que ainda não é tão clara nem unânime nessa ciência, que seria sobre o tal objeto de seu estudo, a sua própria razão e necessidade de existir.

Revisitando as influências filosóficas e trazendo a própria Filosofia como condição de validade e rigor da Psicologia e da própria cientificidade, espera-se também promover uma maior abertura entre as trocas de conhecimento entre as disciplinas científicas e abordagens psicológicas, convergindo às ideias de Santos (2008) e Thomas Kuhn (1997): as estruturas do conhecimento científico vivenciam diferentes paradigmas e estão sempre sujeitos à revoluções, e a revolução que esse conhecimento passa agora é um convite a ressignificarmos a rigidez entre aquilo que é subjetivo e objetivo, físico e psicológico, superando barreiras de discurso entre os conhecimentos, mas sem abandonar o rigor das metodologias científico-filosóficas na busca pelo saber.

2 PREÂMBULO DO ESPÍRITO MODERNO: ideias embrionárias do pensamento científico-filosófico advindos das eras antiga e medieval

Historicamente, a Idade Moderna – segundo a tradição ocidental – se inicia no século XV, mais precisamente no ano de 1476, tendo como referência a queda de Constantinopla para o Império Bizantino (BURNS, 1965). Desde então, o conhecimento científico e filosófico da humanidade prospera rapidamente, alcançando marcos teóricos e tecnológicos que talvez em outrora milênios não haviam sido projetados.

Mas para adentrar detalhadamente no *zeitgeist*¹² da Modernidade, é necessário rebuscar, mesmo que sumariamente, as *práxis*¹³ e *ethos*¹⁴ predominantes das eras Antiga e Medieval, uma vez que trabalhar com a ideia de tradição do pensamento requer uma compreensão de horizontes progressos que produziram modos de subjetivação posteriores (FOUCAULT, 2006).

Embora não seja o foco aprofundar em historiografia, o que chamamos de mundo ocidental é muito mais complexo que uma simples posição cartográfica. Segundo Macedo (2006), a noção de civilização ocidental é uma longa construção histórico-cultural. Nemo (2013) nos traz um importante complemento ao argumentar que não há um único povo guardião dessa cultura, mas povos de diversas etnias que compuseram, assimilaram e transpassaram os valores que chamamos de ocidentalidade. E por que seria importante destacar a noção de ocidentalidade na proposta desse trabalho?

A maior parte das teorias e sistemas de pensamento manifestam a pretensão de discursar sobre um todo. No entanto, como Gadamer (1999) e Heidegger (2003) conseguem identificar, toda ideia parte de um ponto no espaço, tempo e tradição, apresentando suas limitações intrínsecas. Portanto, quando se fala em uma história da Psicologia, há inevitavelmente que se fazer uma escolha epistemológica sobre qual, ou quais histórias da Psicologia se fala.

¹² Espírito de determinada época; tudo aquilo que caracteriza um período específico (HOUAISS, 2001).

¹³ Ação e, sobretudo, ação ordenada para um certo fim (por oposição a conhecimento, a teoria) [HOUAISS, 2001].

¹⁴ Conjunto dos costumes e práticas característicos de um povo em determinada época ou região (HOUAISS, 2001).

Reconhecendo a colonialidade do saber¹⁵ que há no autor, esse trabalho foca nisso que foi chamado de tradição do pensamento e cultura ocidentais, uma vez que convergindo com a visão de Macedo (2006), o processo de ocidentalização de uma parte do mundo vai além da Europa e América do Norte, perpassando também – com suas particularidades preservadas, claro – pelos processos de colonização e dominação política, militar e cultural que as grandes potências exerceram (e exercem) sobre os chamados países subalternos (LANDER, 2005).

Mas admitir que há uma pluralidade histórica, geográfica e semântica na constituição da ciência psicológica não seria, destarte, uma contradição para a proposta desse trabalho? Acredita-se que não. Quando se fala em processos de subjetivação como objeto da Psicologia, não há a intenção de dizer que esse objeto seja a resultante de tudo que a Psicologia produz. Faz-se uma inversão: o objeto de estudo proposto para a Psicologia – os processos de subjetivação – é uma condição de possibilidade para as diferentes produções método e epistemológicas dentro dessa ciência, sem jamais deixarem de ser Psicologia. É, portanto, identificar a Psicologia como uma ciência rizomática¹⁶ (DELEUZE & GUATTARI, 1995).

Antes de, doravante, esmiuçar e relacionar os conceitos de ciência, rizoma e Psicologia e a relação desses com o objeto de estudo proposto, um termo do título desse trabalho (e desse capítulo) suscita elucidação. Por que se usa “científico-filosófico”? Por que falar em colonialidade, historiografia e Filosofia? Dizer que é simplesmente parte da tradição do pensamento, como já feito, não é incorreto, porém não parece ser suficiente.

A escolha pelo termo “científico-filosófico” não é um mero jogo de palavras sem razão de ser. O a escolha pelo termo denota uma posição epistemológica: não existe Ciência separada de Filosofia. Assim como não há Ciência separada de política, cultura, economia, tempo e espaço. Como Foucault (2008) argumenta, as próprias reestruturações na história dos saberes nos

¹⁵ Expressão que indica que o eurocentrismo permeia e domina a maneira que a produção intelectual é feita nos países subalternos (LANDER, 2005).

¹⁶ Conhecimentos rizomáticos são para Deleuze e Guattari saberes que não se organizam hierarquicamente entre si, mas formam um emaranhado de conexões que nutrem suas epistemologias.

apontam várias evidências dessa indissociabilidade. Assim sendo, propor a ideia de uma constituição da Psicologia como um processo científico-filosófico é identificar e legitimar momentos de produção desse conhecimento – que pretende ser de rigor – sem hierarquizá-los.

Trabalhar a ideia da Psicologia enquanto uma disciplina científico-filosófica é também reconhecer e dar vazão a pluralidade de fundamentos e métodos que essa ciência nos fornece, admitindo que ela assim o é porque o ente humano requer tais características. É trabalhar, como nos aponta Santos (2008), a ideia que a Ciência gradativamente reconhece que embora produza conhecimento com metodologia de rigor, não dá conta da totalidade de nuances e faltas que a realidade sensível oferece, seja tratando de entes humanos, ou até mesmo de fenômenos naturais outrora reconhecidos como exatos.

Então, toda disciplina que se projete científica é, em algum nível, também filosófica. Isso não representa demérito algum para a Ciência. Reconhecer-se como conhecimento científico-filosófico significar reconhecer a própria história, ideias fundamentais, limites e potencial de evolução. É também manifestar uma disposição para compreender quem são os sujeitos e objetos desse conhecimento de rigor e como essa dialética contribui para os diferentes paradigmas científicos ao longo da história (KUHN, 1997).

A importância de propor a discussão dessa outra expressão - a dialética sujeito-objeto, consiste em saber analisar o jogo entre o conhecedor e o conhecido, o elemento ativo e o passivo, a parcialidade e a imparcialidade, a essência e a transitoriedade, mesmo quando os dados da realidade nos apresentam outros entes humanos como “objetos” de pesquisa. Isso é de particular interesse não só para a Psicologia, que se propõe estudar pensamentos, comportamentos e emoções de outros entes humanos, mas para os projetos científicos-filosóficos em sua totalidade, uma vez que a dialética sujeito-objeto já foi interpretada de diferentes maneiras ao longo da história (ADORNO, 1995).

A existência dessa dialética é essencial para conseguirmos discutir a influência do discurso espírito-político na compreensão que a humanidade teve e tem dos fenômenos culturais e naturais ao longo do tempo, tanto no senso-comum, como nisso que está sendo chamado de conhecimento científico-filosófico. O espírito crítico sobre essa dialética requer que não entendamos

como uma relação dada a separação implicada entre sujeito e objeto, mas uma construção lógico-causal que parte de uma posição teórica que cinde o mundo e o homem entre físico e metafísico, racional e subjetivo (ADORNO, 1995).

E no intuito de explorar esses vieses, esse trabalho promove nesse primeiro capítulo uma releitura dos percursos da tradição do pensamento que alimentam a ciência psicológica contemporânea, perpassando por suas estruturas filosóficas pela história até a ressignificação método-epistemológica que hoje tratamos como saber científico-filosófico de rigor. Dessa forma, inicia-se essa proposta a partir do surgimento da Filosofia ocidental, a quem se atribui à civilização grega pela criação e desenvolvimento dela; perpassando pela etapa da Filosofia e religiosidade medievais, trazendo à tona conceitos fundamentais para a formação subjetiva moderna, como a cisão ontológica da realidade em planos materiais e espirituais, a separação entre corpo e alma, fundamentos metodológicos para sistematização da Razão e a investigação sensorial naturalista como o pontapé inicial da atitude científica moderna.

2.1 As condições histórico-culturais que possibilitam o surgimento da Filosofia

Como de praxe, muito em conta pela colonialidade do pensamento dos povos conquistados pelos europeus (LANDER, 2005), estabelece-se a Grécia como o berço da tradição do pensamento e espírito ocidentais, conseqüentemente da Filosofia e da Ciência. Portanto, é a partir da produção intelecto-cultural helênica¹⁷ que se iniciará a análise das características da Antiguidade e Idade Média que são pertinentes para a proposta desse trabalho.

O conceito de Estado de direito nacional, que advém da modernidade, certamente não existia durante a Antiguidade. Dessa forma, não é possível falar em uma Grécia unificada, mas sim de povos gregos ou helênicos que, embora não constituíssem legal e formalmente um país, compartilhavam de

¹⁷ Relativo à cultura dos gregos e povos como macedônicos e romanos, que assimilaram diversos elementos culturais da Grécia (HOUAISS, 2001).

traços político-culturais que lhes permitiam serem identificados como conterrâneos (BURNS, 1965).

No entanto, dentre a riqueza de detalhes que essas sociedades possuíam, convém destacar aquilo que convém para a futura constituição da Psicologia como projeto científico: a Filosofia. Reiterando o que já foi exposto, é atribuído aos povos gregos a criação da Filosofia tal qual a conhecemos, como um sistema de pensamento estruturado sobre questões relativas à criação do universo, existência e propósitos humanos, essência dos entes da natureza etc (KENNY, 1999).

Mas para adentrar no campo da Filosofia, uma sumária reflexão sobre o cenário político-cultural que foi condição de possibilidade para essa estrutura de pensamento ter se originado na Grécia. Jaeger (1995), assim como boa parte dos historiadores, concebe que a Grécia Antiga pode ser dividida em quatro períodos: Pré-Homérico, Homérico, Arcaico e Clássico.

O período Pré-Homérico (2000 a.C. - 1200 a.C.) marca o início das civilizações gregas. Burns (1965) afirma que povos alpinos e nórdicos foram migrando para a península grega e, uma vez estabelecidos, criando vínculos e miscigenando com as populações nativas da região. Não há como identificar uma genealogia étnica precisa desses povos, mas sabe-se que as origens são múltiplas e o idioma local tinha raízes indo-europeias (BURNS, 1965).

O período Homérico (1200 a.C. - 800 a.C.) marca a chegada dos povos aqueus, jônios e dórios às regiões insulares e continentais gregas. Esse período é marcado pela organização político-econômica em monarquias de baixas organização e estrutura formal formadas basicamente por clãs aristocráticos. Nesse período, esses povos viviam essencialmente de atividades artesanais, agricultura e práticas militares. Esse período aponta que esses povos eram pré-literários pelo menos até o ano de 900 a.C., quando adotam o alfabeto fenício. Conseqüentemente, a produção cultural da época consiste em baladas, cantos populares pequenas epopeias (BURNS, 1965).

Durkheim (2000) argumenta que os elementos religiosos na tradição de um povo fornecem características inalienáveis à formação cultural. Para os povos gregos homéricos, isso não era exceção. A religião refletia as aspirações mais essenciais desses povos, consistindo em: fornecer uma cadeia de sentido à criação do universo e aos fenômenos que habitam o universo; dar vazão aos

sentimentos compreendidos como obstáculos ao domínio de si; obter em vida recompensas como fama, fortuna, saúde e espólios de guerra e cultivo abundantes. Para os povos gregos, embora a religião portasse a função de explicação mágico-causal de criação do universo, as expressões de sua religiosidade não demonstravam ter uma função teocrática na organização social (BRANDÃO, 1986).

As entidades religiosas dos povos gregos eram representações de suas aspirações "mundanas": dotadas de ambições, emoções, falhas e atitudes nem sempre moralmente aceitáveis. Seus deuses presentavam o ápice da representação da guerra, colheita, poesia e música. Isso ocorria pois, segundo (BRANDÃO, 1986), diferentemente de outros sistemas religiosos – principalmente os de origem orientais, a religião e cultura gregas sempre tiveram em voga que a existência humana se glorificava de atos terrenos, em uma atitude naturalista desses povos.

Para Nietzsche (1998), são esses valores que representam uma parte da cultura ocidental que denotam o empoderamento de valores estéticos, de força, astúcia, bravura e glória, a relação com a terra e o cultivo de trocas afetivas com seus semelhantes, pois admitem a finitude da vida e a potência de existir. Esses valores, segundo Jaeger (1995), são constituintes do conceito de *paideia* grega. Para o autor, a *paideia* consiste em um sistema de educação formal grego, que provém dos feitos de força, coragem e astúcia narrados em *Ilíada* e *Odisseia*, poemas épicos comumente atribuídos à figura do poeta grego Homero, não coincidentemente emprestando seu nome ao período descrito.

Da *paideia* e religião gregas, mais do que os valores mencionados que foram (e ainda são) caros para os processos de subjetivação das civilizações ocidentais a partir dos helênicos, podemos extrair um elemento fundamental para o primeiro exercício filosófico da história: a indissociabilidade do ente humano em relação aos elementos da natureza (BRANDÃO, 1986). Não à toa todas as manifestações religiosas e culturais desse povo tinham as características naturalistas e terrenas descritas - A *paideia* grega aspirava à *arete*¹⁸.

¹⁸ Para Jaeger (1995), referente à ideia de excelência e virtude heroica que o sistema de educação grego visava alcançar.

Dispostas algumas características pertinentes na formação da identidade do povo grego a partir do período Homérico, avança-se ao seguinte: o período Arcaico (800 a.C. - 500 a.C.). É a partir desse momento que ocorre uma reestruturação político, militar e social nos povos gregos, que gradativamente vão substituindo a figura dos monarcas por oligarquias formadas por uma ascendente aristocracia latifundiária, formando a fase embrionária do apogeu cultural da Grécia e das Cidades-Estados democráticas, ou as *polis* (BURNS, 1965).

A reestruturação supramencionada é crucial para o surgimento de uma casta dos pensadores precursores da Filosofia tal qual conhecemos. Segundo Burns (1965), com a formação dessa nova aristocracia latifundiária e diminuição da quantidade de terras disponíveis, parte da população desses povos intensificaram processos migratórios e foram se estabelecendo em regiões costeiras, logo se tornando em importantes cidades portuárias e centros comerciais entre diversas civilizações - ocidentais e orientais.

Com a progressiva equiparação em termos de importância do comércio em relação à agricultura, foi-se construindo uma sólida classe média urbana e uma aliança com lavradores e populares descontentes com a concentração de terras nas mãos de poucos. Esses grupos se organizaram em milícias revolucionárias com apoio popular até conseguirem estabelecer modelos de oligarquias liberais como modelos de gestão. Nesse período de evolução das *genos*¹⁹ homéricas até a era clássica grega, ascenderam algumas cidades de maior destaque nessas civilizações, entre elas: Atenas, Tebas e Mégara, na região continental; Esparta e Corinto, na península do Peloponeso; Mileto, na costa da Ásia Menor; Egeu, Mitilene e Cálcis, regiões insulares no mar Egeu (BURNS, 1965).

Ressalvadas as particularidades socioeconômicas que cada uma dessas cidades perpassou durante essas revoluções, principalmente no que diz respeito à organização política militar em Esparta, estas cidades desenvolveram as seguintes características em comum, para Burns (1965): sistemas de governo

¹⁹ Grupos de indivíduos de ascendência comum que gerenciavam latifúndios e relações comerciais (JAEGER, 1995).

que permitiam participação dos cidadãos, ascensão de uma classe média economicamente estável, a divisão de trabalhos manuais dispostas para as classes menos abastadas e escravos e, eventualmente, o esvaziamento entre a elite intelectual da função do mito na explicação da origem do universo e seus entes. Essas características do período Arcaico são fundamentais para o surgimento da Filosofia, pois se tratava de um ofício de homens livres, cidadãos de direitos e economicamente favorecidos, geralmente.

A diferença da Filosofia grega para os sistemas de pensamento dos demais povos – e da própria religiosidade grega – que lhes foram contemporâneos seria, presumidamente, a ideia de pôr em suspensão a causalidade mágico-religiosa dos fenômenos do universo para priorizar o raciocínio lógico na investigação das relações entre os elementos constituintes da *physis*²⁰ (ASSMANN, 1994). O termo *physis*, inclusive, diz respeito a um ponto que merece destaque no percurso da dialética sujeito-objeto que tanto importa para a tradição do pensamento ocidental, bem como para a própria Psicologia.

2.2 Os Pré-socráticos: desbravando o eu, o outro e o mundo através da Razão

Trazendo à tona a “primeira leva” de filósofos gregos, temos os chamados pré-socráticos. Como o nome denuncia, esses filósofos antecederam a figura de Sócrates. Os filósofos pré-socráticos desenvolveram suas teorias entre os séculos VII e V a.C, aproximadamente. Convencionou-se a separar esses pensadores em escolas, em uma tentativa de agrupar pontos de convergência entre eles, sejam: características geográficas, elementos teóricos semelhantes, relações de mentoria e alunato. As principais escolas da Filosofia pré-socrática e seus representantes mais famosos seriam para Chauí (2002):

Escola Jônica: Tales de Mileto, Anaxímenes de Mileto, Anaximandro de Mileto e Heráclito de Éfeso;

²⁰ Palavra de origem grega que, em tradução livre, pode ser entendida como a natureza e sua causa primária, a *arché* (JAEGER, 1995)

Escola Pitagórica (ou itálica): Pitágoras de Samos, Alcmeão de Crotona, Filolau de Crotona e Árquitas de Tarento;
Escola Eleata: Xenófanes, Parmênides de Eleia e Zenão de Eleia e Melissos de Samos;
Escola da Pluralidade: Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazômena, Leucipo de Abdera e Demócrito de Abdera.

Para Bornheim (2000), o que unia esses pensadores e escolas era o objeto de investigação do qual eles se ocupavam de empregar seu método racional lógico-dedutivo: a *physis*. Portanto, os pré-socráticos podem ser compreendidos como filósofos da natureza. Isso pode ser afirmado pois tais filósofos buscavam compreender as causas primárias, ou a *arché*. Porém, não se deve confundir esse objeto de investigação, essa natureza, com o objeto de estudo das ciências modernas como a física, química e biologia.

Quando se afirma que os pré-socráticos investigavam a natureza, há de se compreender que natureza é essa que se fala. Na cultura helênica pré-platônica, a ideia de *physis* representava uma unidade: a realidade como a composição de um todo, o universo e seus entes como pertencentes de uma única dimensão, sem qualquer tipo de separação qualitativa entre os elementos (HEIDEGGER, 2001).

Por não haver tal separação, diferentemente das concepções epistemológicas que vigoram no pensamento moderno e, conseqüentemente, na Ciência, a filosofia pré-socrática não se manifesta como um projeto de dominação da natureza, de conquista do sujeito sobre seu objeto, mas de um mero exercício racional dos entes humanos sobre o universo que lhe circuncida, sem hierarquização (BORNHEIM, 2000). Embora tenha-se argumentado que não sejam idênticas as concepções de natureza expostas, é evidente que o pensamento pré-socrático influencia o próprio surgimento das ciências da natureza, bem como um ponto fundamental: as ciências da natureza não precisariam ir além da própria natureza para encontrar respostas.

A filosofia pré-socrática em seu projeto de desvelar as características da causa que dá início à *physis* também não comporta a dicotomia entre natural e sobrenatural. Tal característica é presente na própria cosmogonia helênica arcaica, em que mesmo os deuses e outras entidades não-humanas coabitam o

mesmo plano que os mortais (BRANDÃO, 1986). O que o primórdio da Filosofia promove então é a migração da cosmogonia²¹ para a cosmologia²².

Com essa análise sobre em que pontos os pré-socráticos convergem, retorna-se às escolas, seus filósofos e agora os principais pontos de divergência entre eles. As diferenças entre linhas de raciocínio entre estas escolas e seus pensadores fundamentaram (e fundamentam) visões metodológicas e epistemológicas distintas ao longo da tradição do pensamento ocidental (CHAUÍ, 2002). Estas características particulares serão trabalhadas da seguinte maneira: uma síntese didática sobre as ideias centrais de cada escola, o destaque de alguns filósofos cujas obras abarcaram pontos que consideramos de maior influência no percurso da tradição do pensamento científico-filosófico e o ponto de transição sócio-histórico para os próximos períodos e compreensões da Filosofia.

Como já descrito, as escolas pré-socráticas reuniam alguns pontos semelhantes para serem agrupados posteriormente por historiadores e filósofos que estudaram esse período da Filosofia. No entanto, é necessário destacar que embora os filósofos tenham sido atribuídos às escolas conforme expomos, não era raro que houvesse diferenças importantes entre pensadores de uma escola. Muitas vezes, o que condicionava que esses pensadores fossem compreendidos como pertencentes à mesma escola era nada mais, nada menos, que o objeto de investigação que compartilhavam, mesmo que tivessem conclusões divergentes uns com os outros (BORNHEIM, 2000).

A escola jônica é um exemplo pertinente dessa situação. Situada na Jônia - atual Turquia, a escola jônica tinha de comum entre seus membros o seguinte: foi a primeira tentativa de conceber a *arché* do universo através de concepções sobre a essência da matéria. Aristóteles (1984), por exemplo, os denominava *physiologoi*, que pode ser traduzido para algo como “aqueles que discursam sobre a natureza”. Outra alcunha que lhes foi atribuída foi a de cosmologistas, uma vez que todos buscavam explicação naturalistas para compreender os princípios da *physis*.

²¹ Conjunto de doutrinas místicas e religiosas que buscam explicar o surgimento do universo (HOUASS, 2001).

²² Campo que estuda a origem e evolução do universo (HOUASS, 2001).

Os jônicos convergiam sobre a questão da transitoriedade como elemento essencial constituinte da natureza. Tales de Mileto entendia que a água seria esse elemento. Concebia em sua filosofia os seguintes princípios: todas as coisas na natureza são feitas de água, incluindo aqui os entes humanos; como todos os entes são feitos a partir de água - que seria o princípio da vida, tantos os seres vivos e inanimados teriam algo de vida em si; o princípio da *kinesis*²³. Chauí (2002) pontua ainda que Tales entendia que a *psyché*²⁴ como uma força motriz dos elementos vitais, denotando aqui o início de uma preocupação filosófica com a ideia de alma.

Anaximandro e Anaxímenes de Mileto - Mestre e pupilo, deram um salto qualitativo dos princípios abarcados por Tales. Ambos persistiram na transitoriedade como princípio da *physis*, todavia divergindo sobre como se manifestaria esse princípio. Chauí (2002) afirma que Anaximandro teria sido, inclusive, o primeiro a utilizar o termo *arché*. Para esse pensador, o princípio não seria nenhum dos elementos identificáveis na natureza, diferente dos seus copensadores da escola jônica. Esse princípio seria, para ele, o *ápeiron*. Chauí (2002), citando Aristóteles, define o conceito como:

Princípio (*arkhé*) dos seres... ele disse que era o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo. (CHAUÍ, 2002, p. 59).

Anaximandro é enfático ao destacar a identificação entre *physis* e *arché* e a racionalidade como método de se buscar a verdade sobre essa relação. O filósofo entende que o *ápeiron*, além de princípio, é infinito e conflituoso: a dialética da ordenação do tempo que em destruição e reparação, uma guerra incessante entre os elementos que constituem o *ápeiron* (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983).

Seu discípulo, Anaxímenes, buscando ressignificar a interpretação de seu mestre, ao qual julgava não conseguir superar a ideia de caoticidade como princípio do universo mitológico, chega à conclusão de que a *arché* seria o elemento ar. Há, portanto, uma troca da indefinição do *apeiron* pela definição,

²³ Com origem no dialeto grego, traduz a ideia de movimento (CHAUÍ, 2002).

²⁴ Palavra de origem grega, que pode ser interpretada como alma, mente, espírito (CHAUÍ, 2002).

a *pneuma*. Não obstante, essa definição não renuncia aos atributos: eternidade, incorruptibilidade e transitoriedade. Complementarmente, segundo Chauí (2002):

A grande originalidade de Anaxímenes, perante Tales e Anaximandro, consiste no fato de que a multiplicidade, transformação e ordenação do mundo se fazem por alterações quantitativas em um único princípio: menos ar (rarefação) e mais ar (condensação) determinam toda a variação e organização do real. [...] O *kósmos* vive no ritmo de uma respiração gigantesca que o anima e mantém coesas suas partes. (CHAUI, 2002, p. 65).

Conforme anunciado previamente, faz-se uma escolha intencional em destacar a interação entre as obras de dois pensadores em específico. O último dos jônicos em destaque é Heráclito de Éfeso, porém propõe-se o seguinte: em conformidade com o pensamento de Chauí (2002), citando Jaeger (1995), trabalharemos uma dialogia entre Heráclito e Parmênides por considerarmos que esses filósofos representam, através de seus postulados, marcos edificantes do espírito dos povos gregos, através da composição e hereditariedade da *paideia*. Portanto, ambos são edificantes nas modulações de ser do ente humano ocidental, guardião da produção científico-filosófica que propomos explorar. Então adianta-se uma outra escola mencionada.

Doravante, migra-se da escola jônica para a escola pitagórica (ou itálica). A escola pitagórica tem uma característica marcante em relação ao processo de racionalização sistemática que a Filosofia grega promovia até então: bebe da fonte do misticismo da compreensão de ser e mundo orientais. Isso tem relação direta, segundo Chauí (2002), com o processo migratório da Ásia Menor para o sul da Itália e Sicília (Magna Grécia à época) e às características de fulgor religioso dionisíaco que fomentava elementos místicos e oraculares.

Quando Nietzsche (1992) nos traz o conflito a dialética entre o apolíneo e o dionisíaco, temos muito em conta o período histórico em que ascende a escola pitagórica. As condições sociais e econômicas sob as quais a escola jônica se desenvolveu é estruturalmente diferente da escola pitagórica. Os processos migratórios e religiosos pelos quais a região da Magna Grécia passou influenciaram na maneira pela qual é concebida a filosofia dessa escola.

Desenvolve-se um fenômeno cultural-religioso fundamentalmente divergente daquele ocorrido na região da Jônia, onde os cultos homéricos foram se sofisticando até, eventualmente, substituírem explicações cosmogônicas por

cosmológicas. Esse fenômeno na Magna Grécia e que gradativamente germina no espírito helênico desenvolve-se a partir da figura de Dionísio²⁵, originando-se no que Chauí (2002) nomeia como crenças órficas. Sobre a expressão, a autora completa:

É a religião dos Mestres da Verdade – do poeta inspirado, do vidente inspirado, do rei de justiça, reunidos em confrarias de iniciados nos mistérios e que têm seu patrono em Orfeu, aquele que desceu ao Hades (reino dos mortos) e viu a verdade (*alétheia*). (CHAUÍ, 2002, p. 68).

Dessa concepção, emerge como um aspecto fundamental tanto para esse fenômeno, como para os pitagóricos posteriormente, os atributos e pontos de fluidez da alma: termo tão presente até a contemporaneidade, com diversas conotações ao longo da história e cultura. Para Chauí (2002), a tradição órfica postula que: há no ente humano um princípio divino que, com a alma, emerge em um corpo carregando uma culpa originária, a alma é pregressa a existência humana e não padece após a finitude, pois o ciclo de retornos sucessivos encerra somente com a purificação da alma e a imersão na vida órfica permite ao ente humano ouvir seu *daemon*²⁶, possibilitando-o experimentar a purificação e livrando-o do ciclo sucessivo de renascimentos.

No entanto, quem não se submete aos ritos órficos buscando purificação, está fadado a sofrer incessantemente nos ciclos de ressurreição. O resultado oposto – ao buscar o caminho da purificação da alma – é retornar ao divino, uma vez que há uma parte do todo desse divino em cada ente. Há aqui uma reinterpretação da ideia de alma de como os gregos as vivenciavam até então: até então percebida como uma extensão da própria cidadania e exercício das trocas sociais e afetivas com os outros cidadãos das *polis*, uma expressão de exterioridade com os entes e símbolos sem secessão alguma (BRANDÃO, 1986).

Com o fenômeno que possibilita a escola pitagórica, há um processo de interiorização da alma: há algo de subjacente ao ente humano, uma substância da qual cinde da própria existência física e fática naturalista que os gregos concebiam (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983). Mesmo que sutil, a

²⁵ Deus olímpiano no sistema religioso grego, relacionados às festividades, vinho e teatro (NIETZSCHE, 1992).

²⁶ Termo que exprime a ideia de espírito, divindade interior (CHAUÍ, 2002).

germinação dessa ideia já torna os pitagóricos uma escola levemente distinta dos seus pares pré-socráticos e, doravante, influência para concepções distintas – de homem e mundo, racional e sensível, natural e sobrenatural – que permeiam as dialéticas futuras da tradição científico-filosófica.

Essa nova preocupação com a alma nos faz retornar à Nietzsche (1992) e o antagonismo entre o dionisíaco e o apolíneo. Enquanto, respectivamente, o primeiro diz respeito àquilo que vinha do resquício homérico de ver e entender o cosmos e os deuses, os afetos e experiências sensíveis que as emoções e ações proporcionam na jornada dos entes humanos, o segundo representa o deslocamento do exterior para o interior – para a alma, e a priorização dos processos racionais e ascéticos na subjetividade do ente humano grego, que deve saber renunciar com temperança às paixões que lhes deviam da virtude.

Descrito o contexto que possibilita e fomenta o pensamento filosófico da escola pitagórica, deve-se, enfim, adentrar nas particularidades que essa desenvolve teoricamente. Começa-se por: não é uma mera abstração que faz os historiadores e filósofos chamarem essa escola pré-socrática de pitagóricos. Chauí (2002) implica que, talvez, Pitágoras nunca tenha existido. Que seu nome teria sido um esforço para agrupar diferentes pensadores sob uma mesma doutrina.

Se a existência física de Pitágoras é real ou não, interessa muito menos que a facticidade de sua existência simbólica. A escola itálica é analogamente conhecida como pitagórica justamente pelas particularidades e crenças compartilhadas entre seus membros, as críticas que recebeu especificamente de Parmênides, Heráclito e Xenófanos e pela confluência de suas ideias por um importante filósofo posterior, conhecido como Platão (CHAUÍ, 2002).

Os pensadores pertencentes a essa escola, acreditavam em alguns elementos que já foram anteriormente descritos, relativos aos atributos da alma dos entes humanos e suas idiossincrasias, como dispostos a seguir: o ciclo de reencarnação das almas entre os entes, humanos ou não, atribuindo-se à Pitágoras a ideia que do aumento de sabedoria a partir da restrição de paixões mundanas; entendem que o processo de *alethéia* é alcançado através da inspiração dos entes divinos, sendo que no processo de desvelamento da verdade cabe ao filósofo aceita-la e amá-la; assim como os demais pré-

socráticos, tentaram atribuir à *arché* um princípio fundamental, aqui sendo o número.

A *arché* pitagórica, o *aríthmós*²⁷, seria a estrutura essencial da *physis*, estando presente em todos os entes da natureza e, igualmente, na alma do ente humano. Esse princípio manifestaria o atributo da harmonia, que buscaria provocar uma sinergia entre elementos de naturezas distintas, partindo da ideia de uma ordenação hierárquica entre a grandeza de seus valores. Em outras palavras, é a partir dos pitagóricos que já há uma tendência à matematização do raciocínio humano, bem como uma projeção dessa tendência ao universo – revisitada na modernidade por Descartes. Não obstante, atribui-se aos pitagóricos a criação e sistematização da geometria como disciplina.

Outra hipótese da escola pitagórica diz respeito à primazia do número um – ou Uno – nessa estrutura aritmética que organiza o universo, representando a dualidade entre os opostos que compõem os fenômenos. Chauí (2002) descreve essa visão pitagórica sobre a relação entre o número um e o universo:

De acordo com Aristóteles e Estobeu, os pitagóricos (e, mais precisamente, Filolau de Crotona) conceberam o Um, ou a unidade primordial, a partir da distinção entre ilimitado e limitado, ou entre indeterminado e determinado, isto é, entre o indivisível e o que pode ser indefinidamente dividido. [...] O Um ou a unidade é, portanto, a totalidade dos números e, por isso mesmo, a totalidade das coisas visíveis e invisíveis. A unidade é o princípio da permanência ou da identidade de uma coisa e a dualidade é o princípio de sua mudança, de seu devir ou vir a ser. (CHAUÍ, 2002, p. 80).

A dicotomia entre os elementos do universo problematizada pelos pitagóricos exprime um ponto caro para a formação subjetiva do indivíduo que emerge a partir da sistematização do raciocínio promovido pela filosofia: compreender a essência dos entes seja pela transitoriedade, seja pela identidade estática como um conflito. Essa dicotomia é, inclusive, uma das questões que se aplica à própria noção germinativa de alma, psiquismo ou mente dos humanos, que nesse processo ascético começa a pôr em questão a riqueza das relações e trocas sensoriais tão caras para o sujeito helênico (JAEGER, 1995).

²⁷ Faz referência à ideia de números, proveniente do idioma grego (BORNHEIM, 2000).

Por essa perspectiva, compreende-se que a Filosofia em seu exercício pela busca da verdade a partir da razão, começa a pôr em dúvida a legitimidade da corporeidade na formação das ideias e experiências. Se é no exercício da cidadania nas *pólis*, da vida pública e política, na alteridade e nas vivências sensíveis que residiam o regozijo e a verdade do grego, a Filosofia promove uma desvalorização desse *ethos*. Dessa desvalorização e do deslocamento do sentido dos fenômenos dos afetos e afecções, como diria Espinoza (1983), para o interior do homem racional, que deve suprimir as contaminações do mundo exterior sobre a pureza da razão, vemos o ato embrionário da cisão sujeito-objeto e da dúvida metódica sobre o fenômeno estudado científicos.

No jogo de exploração sobre a verdade do ser – ou essência das coisas, a escola eleata faz franca oposição aos jônicos. Enquanto os pitagóricos deram início ao ascetismo como método de purificação da razão e chegaram no *aríthmos* como *arché* e os jônicos chegaram à conclusão que, embora o elemento primordial variasse, era a transitoriedade dos fenômenos que marcava o a essência das coisas, foram os eleatas que estabeleceram a imutabilidade como a essência dos fenômenos de maneira clara. Eles definiram elementos precisos e determinados como constituintes da matéria do universo e alma humana (BORNHEIM, 2000).

Como adiantado acima, propõe-se uma discussão menos cartesiana: antes de introduzir a escola eleata, o pensamento de Heráclito será abordado. Para Chauí (2002) e Jaeger (1995), a oposição entre ele e Parmênides de Eléia, contribui ativamente para o desenvolvimento do espírito científico-filosófico ocidental e, portanto, aos processos de subjetivação que pretendemos analisar. No parágrafo anterior foi asseverado que os eleatas se contrapõem aos jônicos de maneira mais aguda sobre a questão dos atributos do ser dos fenômenos. Essa contraposição entre as escolas é representada pelo conflito teórico entre defender a ideia de indefinição e transitoriedade das essências das coisas contra defender a ideia de determinação e imutabilidade.

A importância desse conflito ideológico é importante não só para a formação subjetiva do homem moderno, como é para a discussão dialética sujeito-objeto e para o próprio surgimento do pensamento científico, requerendo uma dialogia entre esses pensadores. A questão sobre a essência do cosmos, da matéria e da própria psiquê humana importa não só para a Filosofia. Ela é um

tópico presente em praticamente todas as produções subjetivas humanas: os conceitos de religiosidade, sentido da vida, ética, moral, relações de afeto, método científico e, portanto, para a Psicologia. É por isso que a Psicologia nasce muito antes de seu estabelecimento formal como ciência em 1879, ela existe na ordem do discurso filosófico há muito mais tempo (DRAWIN, FERREIRA NETO & MOREIRA, 2016).

Voltando então à discussão entre os pensadores propostos, é pertinente uma análise dos principais pontos das obras deles. Começando por Heráclito, o representante da escola jônica e possivelmente o mais importante entre eles, assim afirma Chauí (2002). Heráclito compreende que o trabalho do filósofo – do sábio – é o exercício da *alethéia*. Para Heráclito, desvelar a verdade através da auscultação do *logos*, que seria responsável por fornecer a verdade através da palavra e do raciocínio, não só seria um exercício filosófico, mas uma tentativa do sujeito de conseguir alcançar a própria *arché*.

Chauí (2002), em uma tentativa de sintetizar as principais articulações de Heráclito, nos traz a seguinte passagem:

[...] o mundo como fluxo ou vir a ser permanente e eterno; a ordem e a justiça do mundo pela guerra dos contrários; a unidade da multiplicidade; o fogo primordial como *physis*; e a afirmação de que o conhecimento verdadeiro é inteiramente intelectual, não podendo fundar-se nos dados oferecidos pela experiência sensorial ou pela *empeíria*. (CHAUÍ, 2002, p. 88).

Sobre esses princípios, podemos inicialmente trazer a famigerada frase: não podemos entrar duas vezes no mesmo rio: suas águas não são nunca as mesmas e nós não somos nunca os mesmos (BORNHEIM, 2000). A ideia defendida por Heráclito aqui é: o único princípio permanente na natureza é a própria mudança, a transitoriedade.

Heráclito entende que é do conflito entre os opostos – pois uma ideia dialética germinativa – que a fluidez do universo se constrói. Ciclos incessantes de estados da matéria que transitam entre si conforme o tempo passa, criação e destruição, nascimento e padecimento. A unidade primordial da *physis* é também, portanto, a multiplicidade (BORNHEIM, 2000).

E por essa multiplicidade pela qual a natureza se manifesta e se oculta do senso comum, do raciocínio simplório, que Heráclito tanto enfatiza a importância do processo metodológico racionalista em sua obra. Para o filósofo, os fenômenos da *physis* estão ocultos, embora dispostos pelo universo, cabendo

ao sábio amar as coisas como são e envolver-se no exercício de abstração das falsas impressões dos sentidos para ascender à pureza do conhecimento verdadeiro, que é descoberto por quem deseja abraçar a o conhecimento tal qual ele se apresenta, mutável e conflitante.

Como já abordado, opondo-se radicalmente à ideia de transitoriedade como princípio originário do universo, temos a escola eleata. Para esses filósofos, de maneira geral, a mudança e a transitoriedade quando se fala em essência dos entes não passa de ilusão e defectividade (HEIDEGGER, 2008). No entanto, como cada um dos pensadores dessa escola desenvolve essa ideia suscita uma discussão particular.

Os principais expoentes da escola eleata são: Xenófanés, Parmênides e Zenão. O primeiro citado é apontado como o criador dessa escola, embora sua obra seja menos reconhecida que a de seu pupilo, Parmênides. Zenão, por sua vez, foi pupilo de Parmênides e teve como principal característica a defesa da obra de seu mentor.

Xenófanés, tal qual Heráclito, também é opositor à ideia que não há distinção entre o conhecimento advindo da experiência sensível e do racional, até à época ainda indistinto para a cultura grega (JAEGER, 1995). Porém, a maior de Xenófanés se dá no campo da metafísica: a avaliação que faz sobre o antropomorfismo e antropocentrismo da concepção dos deuses gregos.

Segundo Chauí (2002), Xenófanés concebe a ideia de um deus Uno, onipotente, onisciente e isente das mundanidades que permeiam as interações humanas, características muito parecidas com o deus cristão predominante no ocidente a partir da Alta Idade Média²⁸. Mais do que uma contribuição religiosa, Xenófanés estabelece de maneira originária a concepção de identidade: aquilo que é, é e não poderia deixar de sê-lo. O que o jogo de palavras exprime é a defesa que a essência dos fenômenos é atemporal, imóvel e necessariamente igual somente a si mesma.

Seu discípulo, Parmênides, não só levou adiante suas postulações iniciais, como se tornou o eleata de maior importância pela complexidade de sua obra, em um paralelo com Heráclito entre os jônicos (JAEGER, 1995). A

²⁸ O período compreendido entre 476 e 1000 (BURNS, 1965).

convergência entre esses pensadores encerra no destaque que obtiveram e no fato que ambos atribuem à razão um papel crucial na concepção da causa primária do universo. Não seria exagero afirmar que Heráclito e Parmênides representam lados opostos da mesma moeda pois, na tentativa de buscar a *arché* através da razão, os dois pensadores trilham percursos diametralmente opostos (CHAUÍ, 2002).

Parmênides se opõe tanto a Heráclito e os jônicos como ao pitagorismo. Os jônicos associavam a *arché* a elementos identificáveis na natureza, sejam: fogo, ar ou água. A escolha por esses elementos exprimia a crença desses pensadores na transitoriedade como essências dos fenômenos da *physis*. Os pitagóricos, por sua vez, atribuíam à dicotomia expressada pela oposição entre os números pares e ímpares, alavancando à ideia do conflito entre opostos como o elemento causador e organizador do universo. Parmênides, aos moldes de seu antecessor, propõe que a essência – ou *arché* – do universo é imutável e indivisível (HEIDEGGER, 2008).

Diferente de Xenófanos, que ainda recorre aos ideais religiosos para auxiliar seu projeto de compreensão e explicação da natureza, Parmênides promove uma racionalização objetiva sobre essa discussão, reforçando a tentativa de legitimar um método lógico-dedutivo para dissecar os fenômenos do universo. Aristóteles (1984) atribui a ele uma contribuição imprescindível na criação da Lógica enquanto disciplina, inclusive. Para Heidegger (2008), Parmênides também teria sido um dos grandes expoentes da legitimação da ontologia na discussão filosófica.

Parmênides teria sido um pioneiro da disciplina Lógica ao introduzir à argumentação os princípios da identidade e da não-contradição. A lógica seria instrumento da investigação parmenidiana acerca da verdade, que se traduz no embate entre *aletheia* e *doxa* (opinião). Em uma revisão da obra de Parmênides essa discussão é, portanto, um embate entre aquilo que é eterno e imutável e o que se manifesta como indeterminado e transitório (HEIDEGGER, 2008). Nesse processo de ontologização da Filosofia, Chauí (2002) interpreta que:

E convém observar a realidade de Parmênides: ele não considera que podemos pensar e dizer o que existe e não podemos pensar e dizer o que não existe, e sim que o que é pensável e dizível existe, e que o que não é pensável nem dizível não existe. Pela primeira vez é afirmada a identidade entre ser, pensar e dizer, ou entre mundo,

pensamento e linguagem. Tal identidade é o núcleo da ontologia parmenidiana ou a Via da Verdade. (CHAÚÍ, 2002, p. 100).

A Ontologia de Parmênides é conseguinte de uma afirmação da verdade através da racionalidade absoluta e da negação dos estímulos do *páthos*²⁹, enquanto a opinião se alimenta justamente do embate entre contrários, da indefinição presumida entre essência e aparência e das experiências de vida e sensoriais dos indivíduos (HEIDEGGER, 2008). A verdade do ser parmenidiana é determinada, definida e imutável, logo opondo-se ao *devenir*, que carrega consigo a ideia de encontro, movimento e mudança, que seriam características próprias da opinião, logo relativos ao que é aparente e ao não-ser.

Entre os últimos dos eleatas temos Zenão que, segundo Aristóteles (1984), teria sido o responsável pela invenção da dialética. O que se sabe sobre esse pensador é a partir, principalmente, através das obras Parmênides de Platão e Física, Refutações sofísticas de Aristóteles. Zenão teria como característica marcante no desenvolvimento de suas obras a metodologia de confronto entre dois argumentos centrais antagônicos que, através da aplicação da lógica-dedutiva, teriam extraídos de si pontos cujas conclusões fossem arbitrariamente razoáveis.

Para Chauí (2002), Zenão nunca defendia seu mentor Parmênides diretamente, mas aplicando o percurso dialético tese, antítese e síntese ele buscava demonstrar racionalmente as contradições lógicas imbuídas nas argumentações dos defensores da multiplicidade e transitoriedade como essência dos fenômenos do universo. Dessa forma, demonstrando que as teses avaliadas eram compostas por elementos intrinsecamente contraditórios em relação ao princípio da identidade, ele conseqüentemente demonstrava a verdade dos argumentos de seu mentor, Parmênides.

Segundo Chauí (2002) Zenão não apresenta em sua obra uma originalidade marcante, mas sim uma forma de discussão eficaz. Em outras palavras, mais importante que o conteúdo em si que Zenão traz, ele postula uma metodologia que é argumentativamente convincente, buscando afirmar suas verdades através das contradições inerentes nas premissas da tese analisada.

²⁹ Do grego: paixão, afeto (HOUAISS, 2001).

Porém, como já exposto, Parmênides não é considerado o principal expoente da escola eleata à toa: ele oferece os principais elementos de destaque dessa escola, que colocaremos em dialogia a seguir com Heráclito, o maior expoente dos jônicos.

O embate entre a essência e a aparência, o ser e o não-ser, a identidade e a transitoriedade (entre outros) são manifestações da discussão entre o sujeito e o objeto. O que parte da história do pensamento científico-filosófico no ocidente faz é, em suma, tentar investigar e determinar os atributos do sujeito cognoscente e do objeto cognoscível (CHAUÍ, 2002). Muitos dos pensadores que tentaram fazê-lo ao longo do tempo somente o fizeram a partir da primeira grande crise na Filosofia provocada pelo conflito teórico entre Heráclito e Parmênides (HEIDEGGER, 2001).

A crise mencionada não diz respeito somente à Filosofia. Segundo Heidegger (2003), todo e qualquer horizonte de compreensão se manifesta através da linguagem. Já Gadamer (1999) – seu pupilo, denota a importância da tradição na formação dos indivíduos. Ambos querem dizer que: espaço e tempo são estruturas essenciais e fluídas, o desenvolvimento da cultura, da ética, da moral, do trabalho (entre outros) de um povo é uma dialogia que atravessa discursos com o passar das gerações. A crise provocada por Heráclito e Parmênides influenciaram (e influenciam até hoje) os povos helênicos (em particular, os romanos) e, conseqüentemente, no espírito das civilizações ocidentais através da Ciência, Religião, Filosofia e até nos próprios costumes e crenças.

Para Jaeger (1995), essa influência é possível através do sistema educacional grego, a *paideia*. Os pitagóricos iniciam uma aproximação da Filosofia à política, ética e moral participando ativamente dos jogos de poder nas pólis. Essa tendência é continuada pelos eleatas também ao se envolverem nos temas de interesse da cidadania (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983). Os filósofos gradativamente trazem as questões metafísicas para a vivência prática, entrando em pontos que eram compreensíveis e aplicáveis pelos cidadãos. Jaeger (1995) afirma que há, a partir desse movimento, uma revolução espiritual nessa dinâmica.

Parmênides, através da Lógica, traz à tona no espírito grego a defesa da força e pureza da racionalidade na apreensão dos fenômenos da natureza. Teria

sido Parmênides que defendeu de maneira pioneira e veemente o poder dos conceitos como propriedades da inteligência humana como força motriz para compreensão da verdade através do percurso do raciocínio lógico. A verdade para Parmênides, vale lembrar, seria essa essência Una que abomina o movimento e expulsa qualquer tipo de contradição (HEIDEGGER, 2008).

Em Heráclito, há a proposição oposta: o amante do conhecimento se lança ao *devenir* por entender que a essência do conhecimento se encontra no encontro e na mutabilidade do ser (HEIDEGGER, 1998). O *logos* do universo, que seria a *arché*, expressa em sua conjuntura o conflito entre elementos que estão em constante movimento. Para Heráclito, o cosmos é um ente dotado de vida e, para ele, vida é dotada de movimento e fluidez. Eis aqui o conflito que fomenta a primeira grande crise da Filosofia.

Heráclito e Parmênides são dois lados opostos de uma mesma moeda. Heidegger (2009) afirma, já praticamente um jargão da Filosofia contemporânea, que toda a história do pensamento filosófico ocidental é a história do esquecimento do ser. Resumidamente, Heidegger nos diz que os teóricos da ontologia, metafísica, cosmologia (e demais) assumiram que ser (essência) e ente (a facticidade) se tratavam do mesmo fenômeno e sempre iniciaram suas discussões a partir dessa pressuposta equivalência, ignorando os efeitos do tempo e espaço nessa construção. Entende-se que vai além: Heráclito e Parmênides são dois lados opostos de uma mesma moeda porque, além do que já foi constatado por Heidegger, ambos não conseguem assumir que o ser e o não-ser, o objetivo e o subjetivo, o racional e o sensorial, podem coexistir e serem parte dos mesmos processos.

O conhecimento humano, até muito recentemente, não tinha as ferramentas necessárias para considerar com mais veemência tais possibilidades, vislumbradas somente através da revolução científica mais atual (HORKHEIMER, 2007). Heráclito e Parmênides, portanto, travaram o embate teórico que lhes foi possível à época. Para ilustrar, enfim, a conjuntura desse conflito e demonstrar como ambos se debruçam sobre o mesmo assunto sem conseguir observar de um horizonte diferente, trazemos o pensamento de Chauí (2002, p. 118) sobre o tema:

Heráclito e Parmênides estão em polos opostos. O que é ser para Heráclito (o *devenir*) é não ser para Parmênides, o que é ser para Parmênides (a identidade estável e imóvel) é ilusão para Heráclito. O

que é essencial para Parmênides é o conhecimento do ser; o que é essencial para Heráclito é o autoconhecimento do homem. No entanto, ambos inauguram a mesma coisa, isto é, a exigência de fazer a distinção entre a aparência e a realidade e a afirmação de que essa diferença só pode ser feita pelo pensamento, pela inteligência e não pela experiência sensível ou sensorial. Os sentidos permanecem prisioneiros da *dóxa*.

A crise teórica entre esses pensadores permeia as discussões filosóficas pelos próximos séculos. Seja entre o que é identidade e transição, o racional e o empírico, o subjetivo e o objetivo, nenhuma maneira de organização formal dos fenômenos do universo pela humanidade jamais conseguiu se esquivar desse tema, sejam pelas ciências, pelas filosofias ou pelas artes. É daqui, portanto, que se segue o percurso da tradição do pensamento no ocidente junto às questões práticas que as demandas sociais e evolutivas requerem.

Em uma tentativa de conciliação, conforme Chauí (2002) nomeia, por fim temos os a Escola da Pluralidade. A primeira grande crise da Filosofia não pôde ser ignorada pelos filósofos aos quais foram orbitados ao redor do centro desse conflito. Aos pluralistas atribuímos os seguintes: Empédocles, Anaxágoras, Leucipo e Demócrito. A esses foram atribuídos tal alcunha, pois, ao se depararem com os sistemas de pensamento lógico-dedutivo concisos e coesos dos jônicos e eleatas, melhor representados por Heráclito e Parmênides, chegaram à conclusão que a Verdade poderia não repousar somente em uma das apostas, mas em elementos propostos por ambos (CHAUÍ, 2002).

Enquanto os pluralistas percorrem esse caminho de conciliação entre os defensores da eternidade vs. a transitoriedade, o período histórico na Grécia se aproxima de uma série de eventos políticos, econômicos e militares aos quais a Filosofia não pode mais se manter alheia (JAEGGER, 1995). A Filosofia, que gradativamente vinha se preocupando com a pólis, a moral e a ética – para além da metafísica, começa a não somente influenciar estas questões, mas também ser profundamente influenciada pelas interações entre os entes que compunham o cenário histórico do século V a.C. na Grécia.

Os pluralistas acreditavam que tanto os heraclitianos como os parmenidianos construíram argumentos logicamente consistentes para defender seus pontos de vista sobre a natureza das essências dos fenômenos do universo (CHAUÍ, 2002). Isso, porém, era um grande problema para a continuidade do pensamento estruturalmente racional e coerente que pretendia ser a Filosofia.

Como poderia essa categoria de pensamento comportar argumentos contrários entre si? Na tentativa de extrair pontos advindos de ambas as correntes e, ainda, serem pragmaticamente aplicáveis, temos os pluralistas argumentando pela convergência entre esse.

Os pluralistas, do ponto de vista contemporâneo, seriam aqueles que mais teriam se aproximado do ponto de vista científico-filosófico mais atualizado. Ao tentar conciliar que a *arché* do universo poderia ser, ao mesmo tempo, móvel e imóvel, múltipla e, ao mesmo tempo, convergente, esses pensadores teriam compreendido que não haveria um único princípio regente e causador dos fenômenos do universo, mas vários.

Empédocles pode ser compreendido como um esforço de união entre os jônicos: compreendia a *arché* como a união dos quatro elementos identificados pela primeira escola pré-socrática, sendo essa união denominada de teoria dos quatro elementos (CHAUÍ, 2002). Entre esses quatro elementos constituintes, temos: água, fogo, terra e ar. Os elementos descritos seriam responsáveis pela dinâmica de criação e destruição da matéria no universo, que Empédocles entende como um ciclo de amor e ódio.

Desse ciclo de criação e destruição, Empédocles também concebe um princípio físico muito semelhante à mesma Física Moderna: na natureza nada cria, tudo se transforma. Isso pois Empédocles acreditava que nenhuma existência poderia advir de uma não-existência, vendo as mudanças que são perceptíveis pelos sentidos humanos não como uma ilusão, mas como um processo de mistura e separação entre os elementos que compõem a realidade. A esse processo o pensador denomina a dialética entre Amor e Ódio (BORNHEIM, 2000).

Anaxágoras vai ao encontro de Empédocles. O primeiro propõe a teoria da homeomeria, que diz que toda parte elementar é constituinte à soma das partes de um todo e, reciprocamente, o todo é necessariamente igual às partes pelo qual é formado (BORNHEIM, 2000). Essa teoria é mais uma tentativa de união entre os jônicos e eleatas, afirmando que a essência pode ser um elemento identitário e ainda assim mutável, parte de uma mesma Verdade. Porém, diferentemente de Empédocles, não ocorre o processo de mistura e separação, mas que todos os elementos são uma mistura de um todo, por menor que seja a parte analisada.

Isso é lógico e possível pois Anaxágoras compreende que as os elementos da *physis* sempre estão presentes nos entes da natureza em variadas gradações, mas nunca ausente. Isso significa dizer que os atributos, mesmo que antagônicos, coabitam os fenômenos e sua mistura forma as singularidades existentes, sejam elas resultantes das dicotomias quente-frio, grande-pequeno, claro-escuro, úmido-seco etc (CHAUÍ, 2002).

O que torna esse fenômeno possível é a ideia que o elo comum entre os elementos da *physis* seria a *spérmata*, ou semente. Anaxágoras, como Parmênides, acreditava que o ser não poderia advir do não-ser, mas a ideia de germinação e partículas menores que se tornavam de maior grandeza supriam essa contradição ao denotar, como descrito acima, que a natureza nunca poderia ser composta senão por si mesma em diferentes níveis.

Para finalizar os pré-socráticos, alcançamos dentro dos pluralistas os pensadores denominados como atomistas: Leucipo e Demócrito. Ambos serão tratados concomitantemente por compartilharem a ideia central à qual expomos aqui: o atomismo, que exprime a ideia de que a natureza é formada por átomos, unidades primordiais não divisíveis, invisíveis e dotadas de identidade, porém, colocados em incessável movimento e transição entre o ser (outros átomos) e o não-ser (o vazio, o espaço entre ou vácuo), esse último pela primeira vez considerado na tradição filosófica como existente, embora não corpóreo (CHAUÍ, 2002).

A dinâmica que ambos elucidam sobre o pleno e o vazio – o ser e não-ser – é o que permite a ideia de identidade e transição ao mesmo tempo. Os átomos, estas partículas que constituem sem exceção toda a realidade, estão em constante e incessável movimento, chocando-se uns contra os outros e provocando transformações infinitas, porém sem jamais somar ou diminuir a quantidade de matéria na *physis* (CHAUÍ, 2002). Esse movimento é espontâneo e não necessita de uma força motriz, embora seja racional e necessário, não deixando espaço ao acaso, de forma semelhante ao que pensam os estoicos (HEIDEGGER, 2001).

Os átomos não teriam nenhuma diferença qualitativa entre si, mas quantitativa: suas grandezas, posições e vetores que seriam os responsáveis pela mudança percebida pelos nossos sentidos. Mais uma vez, o exercício da racionalidade é colocado como essa instância capaz de apreender a verdadeira

essência das coisas, como até então todos os pré-socráticos haviam concebido (BORNHEIM, 2000). Por haver tanta ênfase nesses processos racionais em detrimento dos sentidos e pela abordagem metafísica, é possível interpretar que os pré-socráticos seriam os grandes responsáveis pela cisão da realidade sensível e inteligível. Assim como Nietzsche (2001) opina, esse ainda não seria o caso.

Os pré-socráticos sempre entenderam que a realidade era só uma e mesmo que alguns concebessem relações entre entes corpóreos e não-corpóreos, jamais esses foram de dimensões distintas do real (BORNHEIM, 2000). Esse movimento é além de filosófico, ético e político, pois é justamente no período em que as relações e o pensamento do povo grego começam a sofrer intervenções por meio de restrições à liberdade impostas por invasores, que a Filosofia se volta de maneira mais intensa para a parte espiritual – ou anímica – da humanidade (JAEGER, 1995). Acredita-se que o movimento da Filosofia em direção à interiorização, ou em direção à alma, é uma consequência direta da restrição da potência dos afetos e afecções que a cultura grega manifestava (JAEGER, 1995).

Os pré-socráticos são exímios filósofos naturalistas, ou seja, a relação sujeito-objeto sempre foi concebida dentro do mesmo plano, sem distinções entre mundo físico e esotérico, muito embora a oposição entre racionalidade e experiência sempre estivesse presente. É a partir da Filosofia Clássica, que coincide historicamente com a invasão dos macedônicos aos povos gregos, que se torna possível observar a priorização da alma na tradição do pensamento ocidental (ALVES, 2008).

E tratar sobre a alma significa, a partir de então, consequentemente, em novas maneiras de organizar a dialética sujeito-objeto e modos de subjetivação da humanidade, que sempre se reconstrói a partir da facticidade que se apresenta no espaço e tempo (GADAMER, 1999). E para trabalhar esses conceitos de maneira mais aprofundada, segue-se para uma nova seção.

2.3 O impacto de Platão e Aristóteles na tradição científico-filosófica: a reorganização do sujeito na cisão entre corpo, alma e mundo (s)

Os filósofos pré-socráticos, denominados também de investigadores da *physis*, podem ser vistos como os primeiros pensadores sobre o ser na tradição filosófica. Suas aspirações com o princípio fundador da natureza refletia as condições históricas, econômicas e sociais que esses pensadores dispunham. A Filosofia era, primeiramente, um exercício de homens livres: não raramente os homens que se dedicavam ao exercício filosófico eram da classe aristocrática de suas *pólis*, que viviam um período de amadurecimento democrático e relativa estabilidade marcial com outras cidades-estados (JAEGER, 1995).

A participação na vida política, social e cultural das *pólis* para os cidadãos livres e detentores de bens era um exercício que inspirava sentido e regozijo no grego, tanto que a transição de uma *práxis* dos sentidos e experiencial para uma que valoriza a racionalidade como fonte de maior pureza na aceção da Verdade foi um processo de séculos (JAEGER, 1995). E na resultante desse processo, o que influencia significativamente a mudança apresentada é o clima de rivalidade e tensão entre as cidades-estados gregas até culminar na Guerra do Peloponeso.

Entende-se que não é à toa que a Filosofia migra do objeto de sua investigação (o ser) e de sua abordagem (naturalista). A Guerra do Peloponeso foi um conflito bélico que ocorreu entre os anos de 431 a.C. e 404 a.C. e teve como os principais envolvidos Atenas e Esparta (BURNS, 1965). Ela é a consequência de longas divergências entre as duas cidades-estados gregas mais importantes desde as Guerras Médicas, em que os gregos formaram uma aliança para defender e expulsar os persas de seus territórios (BURNS, 1965). A Guerra do Peloponeso, no entanto, é travada entre os próprios gregos.

Temerosos com o apogeu comercial, cultural e até mesmo militar que Atenas e a Liga de Delos haviam atingido após as guerras médicas, a tensão entre Delos e Esparta e seus aliados foi gradativamente crescendo. Esparta, ao fim das Guerras Médicas, reinaugurou a Liga do Peloponeso, que durante o conflito entre gregos e persas pregresso, quando o mundo grego se uniu em torno a combater um inimigo comum (BURNS, 1965). Diante da inevitabilidade do conflito armado entre ambas, essa guerra ocorreu por aproximadamente trinta anos ao longo de diversas batalhas em solo grego, até culminar no triunfo espartano sobre Atenas.

Rebuscar a história tem um objetivo: fomentar a análise da reestruturação filosófica, cultural e pedagógica que o mundo ocidental passa após esse conflito. Diferentemente de Esparta, que sempre foi reconhecida por sua *areté* marcial e não propriamente por sua contribuição à Filosofia ou qualquer outro tipo de investigação racional da realidade, Atenas foi a cidade-estado referência para a Filosofia, a Dramaturgia, a Democracia e tantos outros exercícios da criatividade e intelectualidade humana (JAEGER, 1965). A derrota e perda de diversos direitos políticos da população ateniense que, outrora, encontrava no *devoir* dos afetos e na identificação espiritual com a vida política da *pólis* o sentido da existência provoca uma reestruturação das características filosóficas que eram alvejadas até então.

Nesse contexto, Sócrates, Platão e Aristóteles, que seriam os principais expoentes do período clássico da Filosofia grega antiga, surgem como os grandes articuladores dessas mudanças que ressignificam a ética, a moral, a espiritualidade e até mesmo a ciência, representando uma mudança drástica e duradoura no que chamamos de tradição do pensamento científico-filosófico do Ocidente e de todo processo científico, filosófico e religioso desde então (JAEGER, 1995).

Não há indícios que Sócrates, o precursor do fenômeno descrito acima, tenha deixado obras escritas para as gerações futuras, pois seu método de ensino se daria principalmente pela oralidade. Sabe-se de sua vida e obra essencialmente pelos registros de três personalidades gregas, sendo esses: Platão e Xenofante, que teriam sido discípulos diretos de Sócrates; e Aristófanes, um dramaturgo grego que é considerado um dos grandes mestres da comédia na Antiguidade, que via em Sócrates um alvo de suas sátiras teatrais (PLATÃO, 2003).

Sócrates tinha por hábito e intervenção filosófica a atitude de abordar cidadãos e – principalmente – a juventude ateniense, provocando-os com a intencionalidade da dúvida radical os conhecimentos que as pessoas julgavam possuir sobre as coisas que as rodeavam. Platão (2003, p. 10) atribui a Sócrates o seguinte excerto, descrevendo em maiores detalhes sua forma de educação filosófica:

Além disso, os jovens ociosos, os filhos dos ricos, seguindo-me espontaneamente, gostam de ouvir-me examinar os homens, e muitas vezes me imitam, por sua própria conta, e empreendem

examinar os outros; e então, encontram grande quantidade daqueles que acreditam saber alguma coisa, mas, pouco ou nada sabem.

Para Alves (2008), que considera que a investigação filosófica rigorosa teria que assumir contornos de uma pesquisa, entende-se que Sócrates fazia uso de suas indagações como um percurso em busca da verdade, utilizando da dúvida radical como método e que culminava na conclusão de ambos os interlocutores sobre a ignorância em assuntos que julgavam conhecer. No entanto, como aponta Heidegger (2001), a procura de Sócrates por uma verdade radical não se encontrava mais no mesmo mundo físico que os gregos se habituaram a assumir como único, tornando destarte a vitória do interpelado um feito impossível.

Alves (2008) traz que Sócrates foi o principal responsável por uma mudança de objeto no pensamento filosófico até então, entendendo que ele “fez com que a filosofia descesse do céu à terra” (ALVES, 2008, p.38). No entanto, entende-se que essa assertiva deve ser compreendida com ressalvas. Muito embora Sócrates tenha mudado o foco da metafísica filosófica da investigação das causas primárias para a existência do universo e seus elementos, ele não consegue superar a metafísica em si. Por mais que Sócrates tenha proposto que a atividade filosófica se debruçasse mais veemente sobre questões como a ética, moral, estética, justiça (entre outros), o lugar da verdade, da essência das coisas, é novamente uma abstração: o interior de nós mesmos, o que viria a ser a ideia originária de alma.

Ao resgatar o exercício filosófico dos filósofos pré-socráticos, observa-se que embora tenham elementos que concernem a vida ético-política dos cidadãos em sociedade, sua disposição era mais direcionada para a Arché, uma investigação racional sobre o a origem do ser dos entes que compõem o universo (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983). Sócrates torna o que era suplementar em seus predecessores uma empreitada titular, mas reconfigurando radicalmente toda filosofia até então: a dúvida radical e a presunção da ignorância das pessoas sobre conceitos, experiências e virtudes se dão pois toda educação e filosofia até então se debruçaram sobre as questões do mundo sensível e da tradição; enquanto que, para Sócrates (e posteriormente Platão), a verdade se

encontra em um plano diferente do que vinha sendo procurado até então: algo além do sensível, do sensorial e dos costumes (PLATÃO, 2000).

E no que consiste esse novo plano? Tanto a filosofia pré-socrática, como a cultura e costume dos povos gregos até então sempre tiveram um traço muito característico: era naturalista. Por mais que houvesse divergências sobre o processo de questionamento sobre as causas e os efeitos que vigoram no universo que vivemos: se seria o correto pela via racional, sensorial, religiosa etc.; esse universo era um único plano (BRANDÃO, 1986). É nesse universo material que habitariam humanos, animais, plantas, criaturas e eventos místicos, seus deuses – enfim, tudo. *Arché* e *physis* eram, portanto, elementos constituintes e constitutivos indissociáveis da realidade e tangenciavam todos os entes.

Sócrates deu o pontapé inicial para um novo período na tradição filosófica (e científica). A partir dele, a realidade foi cindida em duas e a verdade estaria para sempre em questão, residindo em algo virtualmente inacessível aos nossos sentidos ou razão, dependendo da perspectiva epistemológica e metodológica empregada. É nesse novo período que ocorre uma divisão da *physis*, onde inicialmente é compreendido que as ideias habitaram um plano ininteligível e a matéria, por sua vez, o plano sensível (PLATÃO, 2000).

É possível encontrar em Sócrates o que podemos nominar de uma “prototeoria das ideias”, uma vez que não parte diretamente desse a formalização da cisão da *physis* descrita, não obstante o pontapé inicial é identificado nos registros que são feitos sobre sua obra. É com Platão que é asseverado que a realidade é dicotômica, uma postura filosófica e ontológica que viria a ser conhecida como Teoria das Ideias (PLATÃO, 2000).

Platão é uma das figuras mais proeminentes na produção da subjetividade humana, com sua obra impactando todas as eras seguintes de alguma forma, seja por releituras ou críticas. Segundo Jaeger (1995), enquanto Sócrates era um homem de origem mais humilde e afeiçoado à vida pública e ao debate, Platão tinha raízes aristocráticas e manifestava uma postura mais reservada. Discípulo de Sócrates, Platão – segundo a visão de Jaeger (1995, p. 615), “[...] julgava captar, com a sua teoria das ideias, o sentido e a essência da dialética socrática e tentava formular claramente as suas premissas teóricas”.

Para Alves (2008, p. 44), Platão escreveu sua obra “no sentido de uma pesquisa de uma comunidade organizada onde vigorasse a justiça”. De fato, Platão escreveu sobre temas diversos, como retórica, virtude, ética e moral, visando uma sociedade utópica regida por um rei-filósofo – uma sofocracia. No entanto, é pela metafísica platônica que esse pensador é bem mais reconhecido. Pois é a partir de Platão que a realidade é partida em duas e a verdade passa a residir no plano das ideias, cuja vivência os entes humanos só experimentaram antes da encarnação – em uma forma desconstituída de matéria, enquanto o que nós sentimos, observamos e interagimos ao longo de nossas vidas terrenas não passa de simulacros dessas ideias perfeitas: nosso plano é o sensível. Nas palavras do próprio Platão (2000, p. 314-316):

Se trata de dois poderes, como dissemos; um reina no gênero e na sede do inteligível; o outro, no mundo visível. [...] Sendo assim, imagina uma linha cortada em duas partes desiguais, a qual dividirás, por tua vez, na mesma proporção: a do gênero visível e a do inteligível. Assim, de acordo com o grau de clareza ou obscuridade de cada uma, acharás que a primeira seção do domínio do visível consiste em imagens. [...] Imagina agora a outra seção, da qual a anterior é a simples imagem: os animais à volta de nós, o mundo das plantas e o conjunto de objetos fabricados pelo homem. [...] Então, compreende também que pela outra divisão do inteligível entendo o que somente pode ser apreendido por meio da razão e de sua capacidade dialética.

Jaeger (1995, p.615) diz que “[..] Platão julgava captar, com a sua teoria das ideias, o sentido e a essência da dialética socrática e tentava formular claramente as suas premissas teóricas”. Com isso, a ideia de Platão era aprimorar a dialética socrática em uma estrutura ontológica sistemática. A realidade dicotômica proposta traz à tona e voga um elemento com que alguns dos pré-socráticos flertaram anteriormente: o ascetismo. A partir do ascetismo platônico é desenvolvida a visão que somente os homens que abdicam todas as características sensoriais, da corporeidade, podem enfim valerem-se da racionalidade em seu estado mais puro para ascender à verdade e, por fim, ter acesso ao inteligível no fim do ciclo da vida carnal. O plano inteligível, que abriga as verdadeiras essências dos entes, é oposto simétrico aos simulacros que habitam o plano dos que não conseguem se abster dos fenômenos sensíveis.

Conforme Heidegger (2001) observa, Platão foi capaz de consolidar o processo dialético que Sócrates promoveu: as ideias não são mero fruto da atividade racional dos entes humanos, elas são em si entes na teoria platônica. As ideias e conceitos são compreendidos como essências eternas e imutáveis

das quais derivam os simulacros que os entes humanos interagem, as coisas mais mundanas e efêmeras possíveis. Resgatando os pré-socráticos, Platão pode soar como um conciliador entre os pensamentos de Parmênides e Heráclito, porém não seria o caso.

Enquanto no pensamento jônico a transitoriedade é um elemento fundamental das causas primárias do universo, Platão ressignifica esse elemento como uma marca das imperfeições do plano sensível, que são meras derivações das essências perfeitas que residem no plano inteligível, onde reside a verdade – que é imutável e perpétua (HEIDEGGER, 1998). Platão efetivamente subordina a ideia de transitoriedade à de imutabilidade referente à essência dos fenômenos, conseqüentemente apoiando e popularizando a visão de que os entes, quaisquer que sejam, possuem uma essência prévia (emulada a partir do plano inteligível) e determinada.

É na teoria platônica que ganha força um dos elementos mais preponderantes de toda produção subjetiva da cultura ocidental: a alma. Ao subordinar o plano sensível ao inteligível, Platão subordina a corporeidade à Razão, às ideias. As ideias ganham status de entes em si mesmas, solidificando a ideia que não seria frutos da produção subjetiva dos entes humanos, mas indicando até o contrário – universo e humanidade derivam do próprios *Logos* (HEIDEGGER, 2001). O corpo é visto, portanto, como a prisão da alma.

Com o perecimento corpóreo, os entes humanos encontram a chance de ascender ao plano inteligível e terá um de dois possíveis caminhos a percorrer: caso tenha experimentado uma vida pouco virtuosa, cedendo constantemente aos prazeres carnis e emocionais, a pessoa reencarnaria em formas inferior ao mundo sensível; no entanto, se consegue viver uma vida dotada de elevados valores ascéticos, intelectuais e restritivos à carne, procurando a verdade das ideias mesmo em existência terrena, a alma dessa pessoa será considerada digna de compartilhar da companhia do Bem antes do próximo retorno ao plano sensível (PLATÃO, 2000).

Platão (2000) defende que ainda na existência terrena, o filósofo conseguiria ter acesso limitado à pureza dos conceitos próprios do plano inteligível, através do exercício da racionalidade. Esse exercício conseguiria evocar a ideia de reminiscência, que seriam vivências da alma no período em que habitou o plano inteligível. O autor advoga que a entidade que pode ser

descrita como o Bem Supremo (análogo a um ente divino) seria a responsável por conceber esse acesso dos entes sensíveis ao plano inteligível, pelo meio de um exercício puro da racionalidade e abstinência das concupiscências mundanas. Sobre essa primazia da racionalidade sobre a corporeidade, Nietzsche (2010):

Platão [...] quis, com o empenho de toda a energia – a maior energia que até agora um filósofo teve para empenhar! -, provar a si mesmo que a razão e instinto tendem espontaneamente a uma única meta, ao bem, a “Deus”; e desde Platão todos os teólogos e filósofos estão no mesmo caminho. (NIETZSCHE, 2010, p.115).

O divisor de águas que representa o pensamento platônico se revela ao convergir com o pensamento de Nietzsche (1998), que considera que o racionalismo transcendental do autor como uma marca indubitável na produção subjetiva ocidental, se reinventando doravante como o cristianismo (a mais influente forma de neoplatonismo).

Os conceitos introduzidos e/ou solidificados através do platonismo se fazem presentes em diversas modulações de estruturas de pensamento ao longo da tradição científico-filosófica posterior, seja como reforço ou contraponto. Entre esses conceitos, pode-se enumerar: a alma como elemento ascético, uma vez que se encontra aprisionada pelo corpo, possuindo atributos superiores à sua morada, porém passível de corrupção pelo desejo advindo da emotividade e da carne; a divisão ontológica entre essência e matéria que reorganiza a realidade como uma dicotomia entre os simulacros do plano sensível e as ideias entificadas do plano inteligível; a produção de subjetividade que outrora era vista como uma relação processual indissociável dos corpos conscientes com os outros e o mundo, passa a ser concebida como uma propriedade da alma e do transcendental (LESSA, 2011).

Enquanto Platão reorganiza a ontologia filosófica a partir da metafísica transcendental, é a partir da Antiguidade que também se forma outro escopo de suma importância para a estrutura do pensamento científico-filosófico da modernidade: a investigação lógico-dedutiva sobre os fenômenos da natureza. É a partir do mais ilustre discípulo de Platão – Aristóteles – que se organiza uma obra tão impactante que se torna a inspiração para toda produção protocientífica já existente a partir da Idade Média (ROSA, 2012).

Segundo Alves (2008), Aristóteles teria sido perseguido após a morte de Platão, o primeiro sendo suspeito de associação com os macedônicos, povo que

realmente viria a dominar territórios grego. Não obstante a conquista militar, é a cultura, educação e filosofia gregas que conquistam a Macedônia, em um caso que iria se repetir com o Império Romano (BURNS, 1965). Aristóteles vivencia, com isso, o início do Período Helênico grego, uma região então sem autonomia política, mas cujo espírito da civilização permaneceria vivo no Ocidente e no mundo, através das interações geopolíticas e culturais posteriores.

O número de campos de estudo que Aristóteles demonstrou interesse e proficiência são vastos: metafísica, ética, retórica, matemática, medicina, botânica, zoologia etc. No entanto, é com a Lógica que Aristóteles influencia metodologicamente a produção científica, filosófica e, até mesmo, religiosa (REALE & ANTISERI, 2003). Kenny (1999) afirma que qualquer um que tenha intenção de compreender a disciplina Lógica deve, necessariamente, se aprofundar na obra de Aristóteles, que pode ser considerado o maior precursor da lógica enquanto pensamento sistemático e rigoroso.

A Lógica aristotélica pode ser considerada como um caminho estruturado e racional para se chegar à Verdade, que conferisse ao indivíduo um método seguro e eficaz para se chegar à uma conclusão necessariamente lógica e coerente com suas premissas iniciais. Esse percurso dedutivo, conhecido como silogismo, constitui a estrutural formal da disciplina oficializada por Aristóteles (KENNY, 1999). Aristóteles, em sua própria jornada por alcançar conhecimento que possa ter status de Verdade, tece uma postura fundamental da metodologia científica: todas as proposições de uma estrutura Lógica – de um pensamento que almeja *aletheia*, devem afirmar ou rejeitar uma unidade de sentido para chegar-se à uma conclusão que supera suas premissas. Sobre isso, Lessa (2011) discorre:

O entendimento atual é o de que o saber filosófico não diz absolutamente nada sobre coisas e estados de coisas. Como diria Aristóteles, esse saber não tem mais nenhum caráter apofântico, pois não realiza atribuições predicativas, não afirma nem nega algo a algo. Para Aristóteles, uma proposição exortativa ou uma proposição reivindicativa, por exemplo, não possuem nenhum conteúdo de verdade, pois não afirmam ou negam nada sobre nada. (LESSA, 2011, p. 41).

A Lógica é, portanto, uma das primeiras vezes (senão a primeira) que um filósofo investe em uma minuciosa sistematização do pensamento, uma metodologia. Metodologia essa que deve ser empregada sobre quaisquer assertivas que aspirem ao *status* de verdade, seja para a filosofia, seja para a

ciência (ainda embrionária) ou até mesmo para a religião (através dos escolásticos). Sobre isso, Kenny (1999) complementa:

A lógica é utilizada em todas as diversas ciências que Aristóteles estudou; talvez, não seja tanto uma ciência em si mesma, mas mais um instrumento ou ferramenta das ciências. Foi essa ideia que os sucessores de Aristóteles retiraram de suas obras de lógica, denominadas Organon a partir da palavra grega instrumento. (KENNY, 1999, p. 98-99).

A obra aristotélica é de predominante inspiração natural, promovendo uma verdadeira taxonomia de inúmeros fenômenos da natureza e os processos que seriam seus causadores e elementos consequentes (HEIDEGGER, 2001). Novamente pontua-se a característica científica embrionária em Aristóteles, por ser ativamente um exercício de identificação, nomeação e categorização dos entes através das vias sensoriais (outrora julgadas insuficientes por Platão), porém sempre culminando na atividade racional que triaria essas informações sensíveis (ARISTÓTELES, 1984).

É importante salientar essa diferença fundamental de Aristóteles para seu tutor. Embora Aristóteles nunca tenha de fato se desvinculado da metafísica platônica, sua atitude filosófica performa diferente por não desprezar o que é da ordem da matéria, ou do plano sensível. Isso ocorre pois diferente de Platão, o pensamento metafísico aristotélico não se demonstrou tão ascético, pois enquanto acredita que a matéria poderia ser objeto de estudo factível dos homens, aquilo que é do suprassensível, do qual derivam todos os entes que interagimos no plano sensível, só pode ser contemplado pelo exercício racional puro (ARISTÓTELES, 1984).

Kenny (1999) traz o seguinte excerto sobre essa postura em Aristóteles: “a ética é uma ciência prática e deve estudar aquilo que está ao alcance do poder humano, ao passo que uma Ideia do Bem eterna e imutável só poderia ter interesse teórico” (KENNY, 1999, p. 102 – 103). A ética naturalista e a metafísica em Aristóteles formavam, portanto, um elo entre si. Dessa forma, Aristóteles (1984) entendia que a essência dos entes se dividia em três tipos: as sensíveis e percíveis, que são os entes que habitam o plano material, como os animais e plantas; as sensíveis e não percíveis, grupo constituído pelos corpos celestes; e por fim, os não sensíveis e não percíveis, onde encontramos aqui a Alma e o Bem, esse último considerado o princípio originário.

Os principais pontos da obra aristotélica aqui trazidos se resumem em: a atitude empírica introduzida por Aristóteles na investigação da *episteme* (o saber verdadeiro, que difere da opinião), se apropriando dos vieses sensoriais como fontes de conhecimento pertinentes sobre a natureza, sendo o elemento mais importante para a gênese do conhecimento efetivamente científico na Modernidade; a Lógica não limitada à uma disciplina fechada, mas como uma metodologia lógico-dedutiva que serviu como um instrumento indissociável na construção de todo o conhecimento protocientífico e filosófico até o fim da Idade Média, bem como uma base para a ciência moderna; apesar de não ter deliberadamente contestado a metafísica de seu mestre Platão, lançou mão das bases empíricas para a construção de um saber válido, buscando comprovar a veracidade dos seus postulados por meio da justaposição de uma dialética mais refinada, que teria sido, segundo Heidegger (2001), uma influência determinante para toda a tradição escolástica (e até neoplatônica) na era medieval.

Os três pensadores majoritariamente citados nesse subcapítulo – Sócrates, Platão e Aristóteles – são os principais responsáveis por articular grande parte da tradição científico-filosófica conseguinte. Seja a patrística, seja a escolástica, sejam os primeiros pensadores modernos no embate entre racionalismo e empirismo e a consequente ciência formal, todas estas escolas de pensamento se veem perpassadas pelas obras dos três autores supramencionados em algum nível (REALE & ANTISERI, 2003).

Isso ocorre porque entende-se que é a partir deles que é possível observar com maior clareza e contorno as questões que permeiam o pluralismo do sujeito que se vê pela primeira vez na História subordinado às ideias que ele mesmo produziu. A obra socrática-platônica, ao asseverar que a realidade é senão uma dicotomia entre o plano sensível e plano inteligível, estabelece que o corpo é a morada da alma e que o primeiro teria propriedades inferiores à segunda (LESSA, 2011). Essa cisão também estabelece uma primazia da atividade racional sobre a empírica, considerando que haveria uma espécie de razão pura que fosse imanente à alma, essa instância que deve desprezar a concupiscência corpórea para atingir a Verdade.

Para separar a *doxa* (opinião) da *episteme* (conhecimento puro), deve-se adotar a dúvida radical como o pontapé inicial de qualquer estruturação do pensamento, pois as concepções prévias podem estar contaminadas destarte

com as informações dos sentimentos, dos sentidos e das vivências mundanas (PLATÃO, 2000). No entanto, a posição da dúvida radical no racionalismo metafísico só pode encontrar a verdade através da divisão ontológica da realidade, levando o indivíduo a necessariamente partir de um *a priori* idealista que a essência dos entes está para além da corporeidade, precisando assumir que há algo em si mesmo que transcenda a condição finita humana (LESSA, 2011).

A resultante da reorganização ontológica descrita entre plano sensível e inteligível conduz até à ideia de um sujeito cognoscente concebido através d'alma e de um objeto que compreende desde o próprio corpo até as experiências sensíveis e sensoriais emuladas a partir de um mundo imperfeito (HEIDEGGER, 2001). Lessa (2011) batiza essa tendência ideológica de realismo platonizante, por associar a essência das coisas (objeto da compreensão) em uma exterioridade cuja acessibilidade é limitada ao sujeito cognoscente.

A roupagem aristotélica conferida a esse modelo não altera a metafísica platônica. Aristóteles adiciona um instrumento racional rigoroso, um método pelo qual a verdade socrático-platônica pode ser obtida através de um investimento lógico-dedutivo que parte de um pressuposto imprescindível: de que há um Bem Supremo criador e cujas propriedades devem simplesmente ser deduzidas. O chamado *Organon* aristotélico se torna literalmente um instrumento para as pretensões protocientíficas e religiosas que vêm com a era medieval (JAEGER, 1985).

E dentre as tradições do pensamento medievais que mais bebem da fonte da tríade destacada acima são a Patrística e a Escolástica (REALE & ANTISERI, 2003). Quando utiliza-se o termo neoplatonismo, esse é indissociável da teologia cristã medieval, que busca adaptar os postulados platônicos essenciais, como: há o plano sensível (plano mortal) e o plano inteligível (plano espiritual ou Paraíso); o corpo é a prisão da alma, o primeiro sendo fonte de confusão e pecado, enquanto a alma encarnada que se abstém de concupiscências em vida ascende ao Paraíso no padecer da carne; as ideias, essências e valores ético-morais são absolutos, concebidos diretamente de uma entidade perfeita, eterna e imutável (Deus no cristianismo). As semelhanças seriam tantas que Nietzsche (1998) considera que o cristianismo é uma releitura

da teoria platônica para as massas, configurando então no que se chama de neoplatonismo.

O cristianismo como neoplatonismo surge aqui não como um tema de debate religioso, mas como a força motriz da reconfiguração nas produções subjetivas, bem como da tradição de pensamento científico-filosófico. É a partir dele que há uma nova tendência hegemônica no eixo *ethos-praxis* na transição da Antiguidade para a Idade Média (KENNY, 1999).

Esse processo se inicia com o triunfo do cristianismo após a helenização da religião judaica (e outros elementos do orientalismo) ocorrida em séculos, capitaneado pela nova potência mundial representada por Roma (JAEGER, 1985). O cristianismo primitivo, segundo Jaeger (1985), passa de uma religião marginalizada e seus fiéis perseguidos para uma casta aristocrática da sociedade romana em franca ascensão imperialista que se inicia ainda na Antiguidade e atinge seu apogeu na era medieval.

Um dos responsáveis pela cristianização da cultura ocidental é Santo Agostinho de Hipona, identificado como um dos principais articuladores da releitura neoplatônica à teologia cristã (ASSMANN, 1994). Muitos dos conceitos da obra de Santo Agostinho evidenciam essa relação e predominam no campo de compreensão subjetiva da humanidade até os dias atuais. Pode-se citar: Deus como o Logos, o princípio absoluto, de onde emana as ideias e a Razão ao plano terreno; entendia o humano como o matrimônio entre duas substâncias, que são corpo e alma, sendo essa última responsável por governar o corpo pelo seu aspecto da racionalidade; na ideia sobre Pecado Original, teria sido a estupidez humana – ou seja, um ato contrário à Razão divina – que teria levado a humanidade se rebelar contra a autoridade de Deus, sendo ferido eternamente pela concupiscência e seus sentidos corpóreos contaminando a pureza da alma e sua racionalidade (AGOSTINHO, 1996).

Muitos dos conceitos de Agostinho de Hipona ainda são amplamente aceitos tanto na doutrina cristã, como no próprio campo de produção subjetiva da sociedade (NICHOLS, 2000). E assim como Agostinho está para Platão, São Tomás de Aquino está para Aristóteles (REALE & ANTISERI, 2003). Alves (2008) ainda assevera que São Tomás de Aquino é a principal referência para a Escolástica, adotando à sua doutrina o raciocínio lógico-dedutivo e a práxis

taxonômica da obra de Aristóteles, sendo responsável pela (até então) sistematização da teologia cristã.

Pode-se dizer que enquanto a preocupação magna de Agostinho é a epistemologia cristã, a de São Tomás é a metodologia para atingir à Verdades da fé. São Tomás de Aquino (2001) acreditava que até mesmo a racionalidade humana, um atributo da alma cognoscente do sujeito, encontraria limitações compreensivas que somente seriam superadas pelo exercício da fé. E é partindo dessa ideia de que São Tomás evoca o método aristotélico para construir uma linha argumentativa ontológica para produzir respostas para perguntas complexas dentro do cristianismo.

Ao promover uma releitura da obra de Aristóteles, São Tomás se torna responsável por rebuscar a disciplina da Lógica e o afino pelo percurso metodológico racional de rigor na construção dos saberes. É a partir disso que Lógica se torna uma disciplina formal na modernidade (REALE & ANTISERI, 2003). Russel (1972) entende que a escolástica fomenta uma tendência que compõe a tradição teológica cristã desde então: desenvolver um forte discurso retórico e racionalista para justificar a tese da revelação divina oriundo da Verdade de Deus. Porém, Russel (1972) também observa que a filosofia medieval é subordinada aos propósitos da teologia cristã e perde seu caráter deliberativo, já que se engessa em dogmas.

Burns (1965) vai além, apontando que não só a filosofia, mas toda a produção intelectual e cultural durante a Idade Média no ocidente está profundamente enraizada nos preceitos cristãos. Da antiguidade tardia (entre os séculos 3 e 5) até meados do fim da Idade Média (1453), todo o espírito civilizacional do ocidente era uma ramificação do projeto hegemônico cristão. Dessa forma, a produção subjetiva à época se encontrava igualmente engendrada na teologia cristã: o homem é feito à imagem e semelhança de Deus pai, todo poderoso. O homem então se encontrava assujeitado na díade Deus (pai) – Homem (filho) e é a partir dessa relação identitária indissociável que toda a compreensão de si, do outro e mundo era possibilitada. A existência e a própria realidade são permitidas por Deus e para Deus (NIETZSCHE, 2001). Na teocracia cristã medieval, portanto, o exercício racional fora do campo teológico é significativamente deficitário em comparação com a Antiguidade.

Em uma interpretação heideggeriana (2009), se a própria essência, o ser dos entes humanos nesse contexto só pode ser compreendido a partir da ideia de Deus, a existência do primeiro é completamente condicionada pelo segundo. Em outras palavras, toda a produção subjetiva e objetiva – a própria ideia de sujeito através de uma alma cognoscente – humana só faz sentido através da imperecibilidade da díade Deus (pai) – Homem (filho). Nietzsche (2010) visualiza aqui uma situação contrária: a humanidade cria Deus e inverte cronológica e performaticamente a ordem dessa relação e, futuramente, a humanidade tem que lidar com o esvaziamento da função paterna de Deus com o advento da ciência e ética modernas.

Nietzsche (2010) identifica que o neoplatonismo cristão é o principal responsável pelo período mais ascético da civilização ocidental, valorando a autorrestrição em troca da arte, da música, da dança e as próprias afecções que são próprias da corporeidade, outrora valorizadas na Antiguidade. E é justamente o sujeito medieval que é colocado em xeque quando o ascetismo e a Verdade teológica cristãs são contrariados com o advento da Era Moderna, onde nasce formalmente a ciência moderna e a filosofia volta a ter força fora dos moldes cristãos, ensejando novas concepções técnicas e teóricas sobre como a humanidade existe, se relaciona ética e afetivamente uns com os outros e interfere no mundo à sua volta.

O percurso discursivo percorrido nesse capítulo teve como meta demonstrar que o campo de compreensão humana se encontra sempre entre uma tensão de vetores de poder e raízes emaranhadas entre diversos saberes, não sendo algo dado *a priori*, sem uma imprescindível trama histórico-cultural. A produção subjetiva da Antiguidade até à Modernidade perpassa por inúmeras e impactantes mudanças na práxis, impactando diretamente como a humanidade enxerga a si e ao mundo, muito em decorrência das concepções filosóficas vigentes e hegemônicas em determinado tempo-espço.

Se na Antiguidade pré-socrática o homem visualizava a própria identidade como uma só com o mundo, uma correlação indissociável e sem intermediários ascéticos, a Idade Média e o *zeitgeist* cristão reorganiza tal configuração a partir de uma releitura platônica e aristotélica, promovendo uma cisão ontológica na realidade e separando-a em planos diferentes e

hierarquizados, sendo o sensível e corpóreo subordinado ao inteligível e racional (KENNY, 1999).

Corporeidade, afetos e razão, também outrora sem distinção topológica, passam a ser instâncias separadas em corpo e alma, estabelecendo a ideia de um sujeito cognoscente que para alcançar à verdade, a essência sobre seu objeto de conhecimento, deve abster-se de todas as contaminações existentes nos sentidos e afetos. A racionalidade da alma – ou espírito – passa a responder por esse lugar de sujeito e o objeto ocupa o lugar dos fenômenos revelados a partir do desvelamento da Verdade emulada pelo Bem Supremo ou Deus, uma hipostasia metafísica (LESSA, 2011).

É nesse cenário que esse trabalho adentrará no próximo capítulo, quando o advento da ciência moderna, e comunhão com a filosofia, produzem novas modulações de subjetividade no espírito da civilização. Quando os *a priori* da verdade puramente racional e divina são questionados pelas evidências encontradas a partir da investigação metodológica sistematizada da natureza e seus fenômenos, acompanhada de uma Filosofia e *ethos* que embora elaborem pressupostos revolucionários para a produção do conhecimento empírico-racional, se recusa por séculos a assumir a independência do pensamento científico-filosófico da produção metafísica (NIETZSCHE, 2010).

Em meio a isso tudo, a Psicologia, que só vem a existir formalmente na Idade Contemporânea, permanece implícita na Filosofia e se mostra de maneira mais clara cada vez que essa última ousa se aproximar das questões da existência, dos sentimentos e emoções, da finitude, da cultura e da diferença de si para o outro. Porém, é na Modernidade que a Psicologia passa a ter mais campo de interpretação, à medida que o sujeito medieval subordinado a ideia metafísica de Deus se esvai e no lugar, resta o temor e a incerteza de uma espécie que encara novamente o mundo como responsável de si, mas então órfã de Pai e detentora de um conhecimento científico-filosófico que se matura com o passar dos séculos. E assim o trabalho segue com a construção de uma nova relação sujeito-objeto e os conflitos método e epistemológicos enfrentados na modernidade a partir dessas ressignificações.

3. DO SUJEITO DO CONHECIMENTO AO CONHECIMENTO SOBRE O SUJEITO: como ciência, cultura e filosofia se organizaram e estruturam até a emergência da Psicologia

O capítulo anterior foi dedicado para evidenciar, em suma, três pontos: a Psicologia, primeiramente, fez-se presente no pensamento ocidental através da Filosofia, quando essa se ocupa sobre ética, virtude, alma e corpo, razão e emoção; se inicialmente a Psicologia surge em roupagem filosófica, então a Filosofia é um elemento indissociável desse primeiro saber; as concepções sobre a relação entre o sujeito conhecedor-objeto do conhecimento são agentes e produtos do *zeitgeist*, estruturando os processos de subjetivação da humanidade.

A aproximação historiográfica até aqui seguirá até a modernidade e contemporaneidade. Nessa época, a Psicologia se torna formalmente uma ciência e enfrenta uma série de questões metodológicas e epistemológicas para se estabelecer como um campo de conhecimento de rigor científico. O sentido disso, como vem sendo ressaltado, é pela compreensão de que a história ocorre como um ato protagonizado por um embate de forças reativas, que influenciam a cultura no espaço-tempo através de corpos e conceitos. A Psicologia é, portanto, um acontecimento³⁰ histórico, impossível de ser discutida sem revisar seus sujeitos e acontecimentos (DELEUZE & GUATTARI, 1992).

Sendo a Psicologia um acontecimento, e da forma que se colocou em discussão uma ciência sobre os processos de subjetivação humanos, o modo como ela se tornou o campo de conhecimento que conhecemos é imprescindível para entender suas bases, percursos e objetivos. Tão importante quanto é buscar quem é esse sujeito que ela busca estudar e quais fatores são primordiais para esse fenômeno de tornar-se sujeito, englobando variáveis individuais, grupais, culturais, econômicas e políticas.

³⁰ Para Deleuze & Guattari (1992), o acontecimento é um incorporal que se efetua a partir e sobre os corpos na forma de marcas histórico-culturais sem, no entanto, se confundir com eles.

Prosseguindo com a proposta do trabalho, é na Modernidade que brota o embrião do espírito secularista³¹, quando a subjetividade medieval se vê atravessada por impactantes mudanças na transição até a contemporaneidade, principalmente no que diz respeito à influência da religiosidade como norte racional. Durante essa transição, há algumas características que remetem a revolução ético-estética grega descritas na passagem do Período Homérico ao Período Arcaico gregos.

Ao passo dessa revolução supracitada – onde a aristocracia agrária perde espaço para uma classe mercantil urbana que ascendeu econômica e politicamente, e o feudalismo³² medieval entra em derrocada diante do fortalecimento de uma nova elite comercial que se estabelecia nas cidades. Com isso, o continente europeu perpassou, de maneira geral, os seguintes marcos fundamentais na reorganização política, econômica e cultural de toda a época: o recrudescimento dos polos urbanos pelo comércio; o estabelecimento do uso do sistema monetário, em detrimento da prática predominante de escambo no feudalismo; a progressiva precarização na oferta de mão-de-obra para as zonas rurais, que via mais oportunidades de trabalho nas cidades (BURNS, 1965).

Burns (1965) segue sua análise apontando que os monarcas, que no feudalismo não mantinham poderes sequer parecidos aos de seus antecessores na história, tomaram proveito desse cenário de crise do sistema feudal, assim como da tensão pelas guerras, tanto entre as nações europeias quanto as guerras contra o Oriente. Esses eventos foram essenciais para a fragilização política e militar das nobrezas rurais, que perdiam a figura do trabalhador do campo, a sua principal força de trabalho, para as cidades, os conflitos armados e as pestilências que infestavam o continente. Esse cenário representou a chance perfeita para os monarcas retomarem seus poderes de outrora na história com o suporte de magnatas comerciais, formarem forças armadas de

³¹ Relativo à ideia de secularidade, que implica na separação entre Igreja e Estado. Denota o triunfo do discurso racional jurídico-político na estruturação legal do Estado sobre o discurso teológico da Igreja.

³² Sistema político, econômico e social característico da era medieval no ocidente. Baseia-se no princípio de suserania e vassalagem. O suserano – proprietário de bens e terras – cede ao vassalo o direito de trabalhar em latifúndios, de obter empréstimos de ferramentas e ter proteção, em troca de tributos e serviços variados. A ausência de centralização de poder político na figura de um Estado é outro traço marcante (BURNS, 1965).

carreira e fomentarem o sentimento de unidade nacional ao longo do território europeu. É nesse contexto que surgiam as monarquias absolutistas – e outras estruturas governamentais semelhantes – na Europa.

O cristianismo, que mesmo sem representar um poder hegemônico como na era medieval, prosseguiu representando uma importante influência na hierarquia social das nações absolutistas (BURNS, 1965). Ao longo da modernidade, foram surgindo ramificações cristãs que se opunham à centralidade da Igreja Católica Apostólica Romana, o que ainda assim não diminuiu o poder do cristianismo na formação moral e subjetiva no Ocidente, sendo um importante meio de controle social nas monarquias.

Os reis eram considerados legítimos representantes de Deus, imbuídos da missão divina de liderar suas nações ancorados nos princípios cristãos. Foucault (1979) entende que esse poder absoluto dos governos monárquicos refletia o poder absoluto que Deus ainda tinha na cosmogonia, nas instituições e conseqüentemente nas subjetivações humanas. É com esse panorama que a gênese dos estados-nações como conhecemos emergiram.

É com a modernidade (1453 – 1789) que ocorrem eventos de grande impacto que transcendem a Europa, envolvendo pela primeira vez a ideia de ocidentalidade abrangendo as nações colonizadas pelas potências europeias (MACEDO, 2006). Os acontecimentos dos grandes polos civilizacionais europeus passam a reverberar reciprocamente no percurso social e histórico do ocidente, resguardadas as devidas singularidades de cada país. Entretanto, Burns (1965) acredita que é possível discorrer sobre esse fenômeno da seguinte forma: as grandes navegações criaram rotas comerciais marítimas e colônias de exploração no chamado Novo Mundo para os europeus e foram fator determinante para promover o enriquecimento comercial na Europa. Tais fatos foram asseverantes no processo de acúmulo de riqueza na burguesia³³, classe que ascendeu social e politicamente na modernidade.

³³ Classe social que surge no contexto urbano na era medieval europeia. A burguesia ascende econômica e socialmente na modernidade com o crescimento maciço do comércio nos centros urbanos e subsequente processo de industrialização, assumindo grande influência política no mundo desde então (BURNS, 1965).

A burguesia é a elite comercial maior responsável para a reurbanização europeia e surgimento dos estados-nações. Por ocupar tamanho espaço nos locais de poder e influência na sociedade, essa classe passou a reorganizar as estruturas da Europa e do mundo (BURNS, 1965). A burguesia redescobriu e popularizou a herança helênica do ocidente, processo começado na baixa idade média, inspirando-se nos pensamentos, práxis e instituições secularistas gregas e romanas (anterior à cristianização de Roma) para fomentar movimentos de vanguarda em diversas áreas: política, economia, cultura, religião e a ciência, sendo este último possivelmente o maior divisor de águas da era moderna para as anteriores.

Nos vetores da ascensão da burguesia, o conhecimento técnico-pragmático se torna cada vez mais necessário para atender às necessidades de uma elite detentora dos meios de produção e que, para isso, enxerga a necessidade de instrumentos de controle sociais e também da natureza que cerca a humanidade. Essa postura é característica do homem moderno que naturaliza a filosofia e tecniciza a práxis social, elementos indissociáveis do percurso de formalização das ciências modernas e desenvolvimento das mesmas, desempenhando um papel inegável na visão que o homem tinha de si com o mundo (HORKHEIMER, 2003). A dialética sujeito-objeto do homem ocidental, antes inalienável da relação pai (Deus) - filho (homem), transmutou-se, emulando os princípios do doravante hegemônico método científico, sujeito cognoscente (homem) – objeto cognoscível (natureza).

A partir disso, o *ethos* social construído sobre o antigo modelo subordinado à metafísica cristã entra em declínio como norte ético-estético. Trazendo a visão historiográfica de Burns (1965) sobre o fenômeno descrito, aproximando-se da idade contemporânea, a classe burguesa insatisfeita por ser deter o poderio econômico e forte influência cultural, mas não se identificando como vanguardista das decisões políticas de seus estados-nações, se rebela contra toda a simbologia e métodos de poder que vigoravam: a monarquia, a aristocracia, a Igreja. No campo das ideias, a burguesia substitui os discursos dogmáticos teológicos pelo modelo explicativo cientificista. Na área economia, impulsiona o processo de revolução industrial e dá os primeiros passos na globalização do mercado.

No que tange essa revolução de valores que a humanidade perpassa com o avanço da ciência e espírito secularista, Nietzsche (2001) tece o conceito de Morte de Deus para ilustrar essa etapa de transição do homem filho de Deus para o homem, que aspira domínio da natureza. Esse marco apontado por Nietzsche representa um marco conflituoso e de crise ética no percurso da subjetivação da humanidade, pois evidencia uma mudança de paradigma na própria relação sujeito-objeto da práxis social.

Cabral (2015) discorre sobre a simbologia desse conceito, pois implica a falência da função norteadora do deus cristão (e da própria ideia de divindade em si) na sociedade, sendo substituída pela proposição científica em que o sentido, causa e efeitos das coisas independe de qualquer deus, necessitando somente de um processo racional e experimental metodologicamente rigoroso e replicável. Porém, como Deleuze (2005), os processos de subjetivação não são meras sucessões sequenciais de eventos, mas uma série de forças agentes e reagentes em territórios. Isso faz com que, ao passo que a humanidade transiciona de um paradigma metafísico cristão para um técnico-científico, o sujeito se configure um campo de combate entre valores e ideias conflitantes entre si.

À medida que o discurso científico reconfigura a percepção sobre qual seria o sentido da própria existência da humanidade, possibilitando uma compreensão que não fosse subjugada à ideia de subordinação a Deus, o *modus operandi*³⁴ do discurso científico encaminhou a humanidade para outro tipo de subordinação. Quando a ciência moderna, enfim, conseguiu se estabelecer como um campo do conhecimento reconhecidamente de excelência, o objeto de sua atuação tinha foco nos fenômenos da natureza. O método científico caracterizou-se por ser, desde sua origem, um método naturalista (ROSA, 2012).

E após uma breve introdução da efervescência sócio-histórica, que conduz a humanidade para fora da idade média em rumo à práxis atual, daqui em diante esse capítulo terá como enfoque três pontos principais: os pensadores que emergem como principais precursores da tradição científica, em um

³⁴ Expressão que provém do latim. Significa modo de operação. Expressa a ideia de uma maneira padronizada de agir, operar ou executar procedimentos (CUNHA, 1997).

processo de naturalização da filosofia e do pragmatismo racional dessa disciplina; os paradigmas e estruturas das revoluções científicas, bem como isso tem influência sobre as ciências humanas e sociais e a intenção dessas últimas de estudar um objeto que não se encerra no natural; o nascimento formal da Psicologia enquanto ciência, seus desafios e tentativas de se estabelecer como uma ciência de rigor, enquanto trilha um caminho cuja pluralidade leva a dilemas método e epistemológicos.

3.1 A crise do sujeito moderno: a falência do homem filho de Deus e a racionalização dos atos e afetos na reestruturação do mundo

Com tantos eventos importantes ocorrendo na transição da idade média para a modernidade, o cenário científico-filosófico não ficou alheio a estas mudanças. Muitos intelectuais surgiram e ousaram novamente utilizar a Filosofia para criar conceitos e ilações sobre o sentido do universo e da própria existência humana que não se encerrassem na metafísica cristã e hegemônica desde a era medieval. Coincidentemente, é dentro das próprias organizações cristãs que esse movimento se inicia, uma vez que a Igreja detinha grande parte dos recursos para formar intelectuais à época (BURNS, 1965). O tipo de estudos que começaram a ser conduzidos nos próprios mosteiros, que muitas vezes obtinham conclusões que contradiziam as verdades religiosas, iniciando toda uma era de perseguição a pensadores e obras. Não obstante, esse foi um processo que não pôde ser freado.

Entre os produtos desse espírito secularista embrionário que é possível observar no pensamento moderno, há nomes imprescindíveis para o escopo da ciência formal pelas contribuições filosóficas e naturalistas. Entre eles, cita-se: Galileu Galilei, René Descartes, autores do empirismo britânico, Isaac Newton com a estruturação da física clássica (modelo de ciência de rigor à época) e o positivismo representado na figura de Auguste Comte (ROSA, 2012).

Dado o papel da Razão no Ocidente para influenciar no espírito civilizacional, os processos de subjetivação não ficaram ilesos com a mudança de paradigma no pensamento científico-filosófico (DELEUZE, 2005). As contribuições dessas escolas e pensadores no nascimento da ciência formal também remodela a própria relação entre os sujeitos e o espaço que os rodeia,

adentrando a novas formas de técnicas, produção do conhecimento, relações entre estados-nações e os próprios indivíduos a nível social e afetivo. Para ilustrar isso, é necessário primeiro adentrar na seara das contribuições mencionadas.

Rosa (2012) descreve que Galileu representou uma transição da protociência aristotélica praticada, pregressa à modernidade para uma primeira abordagem da metodologia científica experimental tal qual conhecemos. Ele inclusive sustenta a alcunha de pai do método científico moderno. Conforme já observado, embora Aristóteles tenha exaltado a função do empirismo na pesquisa dos fenômenos naturais, o método empregado por esse filósofo era prototípico e inconsistente. A proposta de Galileu para esse problema aumentou substancialmente as chances de os resultados encontrados estarem em acordo com a realidade investigada, pois o controle sobre as variáveis e processo de estudo se tornaram significativamente mais bem controlados.

O método proposto por Galileu consistia em uma indução experimental, no qual por meio do processo de observação dos fenômenos da natureza, o pesquisador formula hipóteses sobre um objeto de estudo previamente estabelecido, prosseguindo por uma etapa de experimentos empíricos onde há a manipulação das variáveis envolvidas em um ambiente rigorosamente controlado.

Uma vez em posse dos resultados de seus experimentos, o pesquisador pode ter suas hipóteses negadas – situação em que se deve aceitar que as expectativas iniciais não corresponderam à realidade; ou confirmadas, onde ocorre a discussão sobre as possíveis motivações de tais resultados terem sido encontrados, eventualmente constituindo uma teoria, que consiste em uma série de argumentos e proposições lógicas e concatenadas, que tentam explicar determinado fenômeno (ROSA, 2012). A grande diferença do método científico proposto por Galileu para os dogmas religiosos é de que a teoria é que deve se adequar à realidade, não a realidade se adequar à teoria metafísica.

Porém, o método científico experimental e o papel da Ciência na revolução sociocultural não obtiveram destaque sem uma fundamentação filosófica. A transição do sujeito medieval – filho de Deus – para o sujeito moderno não ocorre sem interferência da Filosofia. Nesse contexto, tem-se na figura de Descartes o início da filosofia moderna que, diferentemente da

metafísica transcendental cristã medieval, consegue existir sem um apoio dogmático na teologia (ROSA, 2012).

Descartes também é conhecido como o principal divulgador da corrente racionalista na Filosofia que, em oposição à metafísica cristã, entende que a essência da realidade, o Eu, é emulado a partir da experiência racional do próprio sujeito, e não mais um fenômeno inalcançável e ininteligível (LESSA, 2011). A teoria cartesiana impacta não somente o modo de compreender e fazer Ciência, mas também da forma como a ideia de subjetividade foi individualizada a um sujeito que existe ensimesmado.

O cartesianismo, à exemplo de Platão, enxerga a realidade dividida em dois polos distintos: um representado pela mente (*res cogitans*) e outro pela matéria (*res extensa*) (DESCARTES, 2001). Há também uma terceira simbolizada na figura de Deus (*res divina*), que se manifesta como uma substância eterna, perfeita e infinita, embora não seja um ponto central no exercício do raciocínio humano, que seria o verdadeiro objeto de Descartes, divergindo da tradição medieval. O racionalismo cartesiano, portanto, inaugura a tradição do pensamento através da ideia de psiquismo, da mente humana.

A mente no cartesianismo é entendida como a substância racional e pensante, do outro lado a matéria se configura como uma substância subordinada a intelectualidade humana. Em seu percurso de pensamento, Descartes (2001) conclui que a única verdade incontestável é unicamente a partir da ideia de autoconstatação do eu, do sujeito pensante, que todos os demais fenômenos da realidade podem ser apreendidos, ancorando toda sua teoria nesse postulado. Isso ocorre pois o autor acredita que quando se submete todos os fenômenos existentes à dúvida radical, o único elemento que restaria seria justamente essa substância racional que é capaz de pensar e emitir enunciados sobre si mesma e o mundo que a cerca, advogando pelo conceito de sujeito cognoscente e a máxima: *cogito, ergo sum*³⁵.

A *res divina* então só se torna cognoscível através desse sujeito que se autoafirma por ter ciência da própria existência e é capaz de pensar sobre as substâncias que o cercam, rompendo com o paradigma metafísico cristão e

³⁵ Penso, logo existo (DESCARTES, 2001).

afirmando categoricamente a nova dialética que aparecia na tradição do pensamento de maneira mais tímida: sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Rosa (2012, p.18) elucida como o racionalismo rompe de maneira radical com a antiga dialética vigente:

Na identificação da principal causa pelo atraso na implantação do império da Razão, os pensadores identificariam a religião, que submeteria o Homem a crenças irracionais e fantasiosas e a uma estrutura de poder espiritual (Igreja) baseada na superstição, no mito e no dogma. Dessa forma, laico e secular, e em alguns casos até anticlerical (Voltaire, Condorcet), o pensamento deveria ser autônomo, e não tutelado (Kant). Tratava-se de estabelecer o império da Razão sobre a tradição e a autoridade, de impor a vigência do novo Racionalismo sobre a Fé e as crenças religiosas.

A maneira que Descartes trabalha a dialética sujeito-objeto em sua obra é tão significativa para as subjetivações desde a modernidade que o paradigma descrito ainda se encontra vigente até hoje na cultura, na ciência e até mesmo nas relações. A modulação cartesiana de sujeito cognoscente como o que resta de assegurado, após submeter toda a realidade à dúvida metódica, torna hegemônico no espírito ocidental a ideia de subjetividade em algo latente ao indivíduo, subsistente por si (LESSA, 2011). Mesmo que o modelo cartesiano de sujeito-objeto tenha rompido com o da metafísica cristã, ambos ainda fazem parte de discursos teórico-explicativos e reducionistas.

Compartilham entre si o mesmo espaço na ordem do discurso porque à medida que ambas buscam por um ideal de Verdade, elas dicotomizam a realidade a partir de uma oposição presumida entre sujeito e objeto, como se habitassem planos distintos e prescindissem de qualquer alteridade: antagonismo entre matéria e essência, ente e ser. Independentemente de onde cada substância pairasse, essas nunca habitam o mesmo plano, a mesma instância.

Lessa (2011) entende que essa dicotomia faz parte de um mesmo tipo de discurso ao apontar que a metafísica transcendental e derivados podem ser denominados como Realismo Platonizante, enquanto o racionalismo cartesiano e ramificações seriam parte do Idealismo Psicologizante, ambos se encontram no mesmo modelo de pensamento teórico-explicativo, que fazem pressuposições pré-determinadas sobre a essência dos fenômenos, questão inerente aos modos de como as pessoas se subjetivam. Nessa linha, Lessa (2011, p. 55-56 diz):

Por um lado, as hipostasias realistas, que localizam o ser das coisas na exterioridade, como se o ser fosse algo simplesmente dado em algum espaço particular do mundo exterior. Por outro lado, também as hipostasias idealistas, que refletem a crença em que se pode encontrar o ser das coisas no interior do aparato cognitivo.

Prado Filho e Martins (2007) asseveram que o conceito de subjetividade não é algo ensimesmado nem tampouco predeterminado, mas um jogo entre vetores de diferentes direções, que envolvem corpos, conceitos e acontecimentos. Então, muito embora a tradição do pensamento ocidental tenha por boa parte dos séculos defendido modelos teórico-explicativos como o ideal de sujeições, eventualmente a própria Psicologia se debruça sobre o tema e se vê defendendo as inegáveis influências sociais, históricas e afetivas na produção de subjetividades. Entretanto, até chegarmos a essa visão os modelos teórico-explicativos ainda predominaram em toda a modernidade.

Assim sendo, Rosa (2012) indica que a contribuição do pensamento cartesiano para as ciências se deu principalmente no campo dos processos de matematização do raciocínio humano, partindo da dúvida metódica até a metodologia da Razão, para atingir a Verdade sobre o conhecimento. Entende-se que, já que é a partir da mente que todos os fenômenos da realidade são emulados, a essência e a matéria como substância separadas, a ciência se apropria dessa lógica e se ramifica entre aqueles campos do conhecimento que se ocupam de estudar a mente humana. Enquanto isso, há outras que seriam mais focadas no estudo da matéria e da natureza, assumindo que há uma diferença ontológica fundamental entre ambas e, portanto, irreconciliável.

Descartes (2001) deixa como herança máxima ao campo das ciências seu modelo hipotético-dedutivo, que assevera quatro partes essenciais na busca pelo conhecimento verdadeiro através do exercício racional: verificar as evidências mais verossímeis sobre o objeto de conhecimento; análise das partes individuais e singulares que formariam o todo, facilitando o processo de compreensão; sintetizar as partes que passaram pelo processo de análise, supondo que a junção das partes corresponderiam ao todo; enumerar as conclusões obtidas sobre o fenômeno e catalogar os princípios e passos adotados durante o processo (DESCARTES, 2001).

Seguindo adiante, as contribuições do racionalismo são inúmeras tanto para o campo subjetivo da humanidade, como para as ciências formais. No

entanto, seu oposto simétrico na tradição do pensamento filosófico também apresenta contribuições importantes para o método científico e subjetividade do homem moderno. O empirismo britânico agrupa pensadores como Francis Bacon, John Locke e David Hume (ROSA, 2012). Essa escola filosófica defende a ideia do foco nos sentidos e experiências como fonte de conhecimento rigoroso para elucidar a verdade sobre os fenômenos. Como Campos (2011) indica, a principal contribuição dessa tradição para a subjetividade ocidental e para a ciência consiste na ênfase da experimentação como fonte confiável de saber, que através do método empírico-dedutivo, analisa os dados obtidos através das vivências pragmáticas.

Ainda segundo Campos (2011), um sumário das principais influências do empirismo podem ser enumeradas em: as ideias de função e utilitarismo, asseverando que o conhecimento deve sempre ter alguma aplicação real para os indivíduos e sociedade em que estão inseridas; o foco na fase experimental e da primazia dos sentidos para obtenção do conhecimento sobre os fenômenos naturais; a ideia – que doravante se tornaria predominante – de que a humanidade deveria objetivamente assumir o controle sobre a natureza através do conhecimento pragmático.

Racionalismo e empirismo sejam correntes teóricas que se opõem na história da Filosofia. No entanto, quando observadas pelo ponto de vista da Ciência, é possível identificar heranças de ambas na constituição do método e escopo científico modernos tal qual conhecemos. É na personalidade de Isaac Newton, como aponta Rosa (2012), que ocorre a extração das características mais convenientes de ambas as escolas para fomentar um método científico adequado para estudar os fenômenos da natureza.

Unindo postulados de ambas as escolas e bebendo da fonte da obra de Galileu, Newton sintetiza as contribuições do racionalismo, do empirismo e da metodologia científica pioneira para guiar sua obra, dentro do que hoje é conhecida como Física clássica. Newton entendia que os fenômenos que eram passíveis de observação ainda necessitavam de uma fundamentação teórica que fosse metódica e racional, minuciosa e essencialmente matematizada para produzir resultados anunciados como leis e teorias. Dessa forma, Newton solidificava o método racional-empírico, unindo a matematização do raciocínio com a experimentação dos fenômenos observáveis até validar o valor de

verdade dos objetos em análise. É na figura de Newton que ocorre o ápice da revolução científica, onde a Física se estabelece como a ciência modelo até então para todos os outros conhecimentos que almejavam o *status* de ciência. Sobre esse processo, Rosa (2012) tem a acrescentar que:

Newton, ao contrário de Bacon, Galileu e Descartes, não formulou, tampouco, nenhuma metodologia científica própria, mas foi capaz de criar uma síntese metodológica, incorporando o empirismo indutivo de Bacon, o racionalismo matemático dedutivo de Descartes e o método científico matemático experimental de Galileu.

As contribuições de Newton, ainda segundo Rosa (2012), vão da matemática à física, podendo-se citar: postulados sobre a reflexão e refração da luz, teoria corpuscular da luz, criação do cálculo infinitesimal, teoria da gravitação universal e sistematização da mecânica clássica. A influência de Newton na ciência fez a humanidade assistir espantada o nível de progresso do conhecimento extremo em relação aos séculos anteriores, outrora compreendidos como algo exclusivo à metafísica transcendental.

Todos esses pensadores e escolas, anunciadas até então, compartilham entre si uma característica comum: o cristianismo (ROSA, 2012). Embora os resultados de seus estudos e postulados em suas obras possam não ter tido como intenção o esvaziamento da função divina no papel de conhecimento e produção subjetiva humano, esse é efetivamente o resultado alcançado avaliando os impactos desses pensadores nas civilizações contemporâneas. É a partir desse esvaziamento que a humanidade perpassa pela grande crise da subjetividade, na transição da metafísica transcendental, para a era do cientificismo, ilustrada por Nietzsche (2001) na ideia de morte de Deus.

A crise que Nietzsche (2001) identifica é uma crise transversalizada de ordem moral, estética, espiritual, política, cultural e econômica. A morte de Deus, mais do que uma mera proposição religiosa, se trata na verdade de uma mudança de paradigma nas subjetivações das gerações medievais para as modernas e contemporâneas. De acordo com Cabral (2015), o que Nietzsche evidencia com a ideia da morte de Deus é a derrocada da hegemonia do sistema de pensamento metafísico transcendental cristão, se tornando não mais que uma herança no conjunto de convenções sociais e atribuições sobre moralidade em uma subjetivação cada vez mais secularista.

A falência do paradigma metafísico transcendental onde o papel da razão era explicar os caminhos que a pressuposta revelação divina chegava até à humanidade para preenchê-la de sentido tem uma correspondência direta com o papel que a ciência ocupa na tarefa de fornecer informações sobre o homem e o mundo que o rodeia. Se por um lado a metafísica transcendental cristã subjetivava os corpos como filhos de um Deus pai todo poderoso, dotando as existências de respostas e predeterminações, por outro a hiância que resta da superação dessa dialética promove um profundo sentimento niilista nos sujeitos, que se veem desprovidos dos símbolos e afirmações que lhe asseguravam certezas sobre o mundo.

Resgatando a relação pai (Deus) – filho (homem) pela qual atribuímos a forma como os processos de subjetivação se construíam até a modernidade, o esvaziamento desse papel paterno de Deus deixa uma humanidade órfã na maneira como se assujeitava até esse ponto. Afinal, é lógico e necessário que, para haver um filho, deve haver um genitor envolvido. Se esse pai é deposto da função que exercia no ordenamento ético-estético da sociedade, cai por terra juntamente o papel de filho do homem (NIETZSCHE, 2010). É daí que a humanidade sente necessidade de preencher esse local vazio com uma nova formação dialética sujeito-objeto.

É a partir desse cenário que a razão é novamente colocada em um ponto central, valendo-se um ideal antropocêntrico na maneira que as estruturas sociais, políticas e econômicas se organizam, porém sem jamais de fato a moralidade e convenções da metafísica transcendental se esvaírem dos processos subjetivos. Nietzsche (1998) completa esse entendimento afirmando que, embora a função hierárquica da metafísica havia sido destituída, a humanidade nunca conseguiu de fato ser responsável pelas próprias escolhas e vivência ética até a contemporaneidade.

Como já descrito, embora os valores da metafísica transcendental cristã tenham permanecido no campo de subjetivação da humanidade, seu *status* como norteador sociopolítico civilizacional se esvaiu. Husserl (2008) identifica que a ciência – ou cientificismo – é o fenômeno que ocupa o papel de norteador subjetivo da humanidade a partir da modernidade. A produção científica desde essa era contribui com avanços inegáveis para a evolução e o progresso tecnológico.

No entanto, quando a ciência deixa de ser um método e um instrumento para – em uma inversão semelhante ao papel de Deus na metafísica transcendental – instrumentalizar as subjetivações humanas, observa-se então um período em que o paradigma científico naturalista passa a ser uma referência para guiar de experimentos científicos às relações interpessoais. Rosa (2012) reconhece o papel da Ciência na reorganização social pós teocentrismo medieval, fomentando o antropocentrismo necessário para quaisquer avanços científicos e filosóficos doravante, quando teoricamente o sujeito se coloca como agente dos acontecimentos. Entretanto, entende-se que é o cientificismo que subordina o *ethos* cultural dentro de visões pragmáticas e utilitaristas nas relações de afeto e poder.

Dentro dessa assertiva, é a corrente positivista que normalmente se encontra associada à ideia de cientificismo como a atitude naturalista e naturalizante dos fenômenos, indo das ciências exatas às humanas. Iskandar e Leal (2002) indicam tal tendência como uma inclinação ao tecnicismo científico ou tecnocracia. O positivismo tem como principal articular o teórico francês Comte, com contribuições de outras correntes filosóficas sobre ética, tal qual o utilitarismo de Bentham e Stuart Mill (COMTE, 1978).

O positivismo pode ser compreendido para além da sua aplicação científica, mas também um sistema de pensamento filosófico, político, econômico e cultural, tal qual proposto por Comte (1978). É possível afirmar esse nível de abrangência pois o positivismo almejava ser um parâmetro para uma revolução de toda estrutura social, sendo equiparado a uma espécie de nova religião antropocêntrica da humanidade, onde seria guiada da maneira mais eficaz possível pelos princípios da técnica e da ciência aplicados à todas as esferas possíveis.

O positivismo, no entanto, não deve ser observado como um modelo ético tecnocrático que ascende sem um contexto sociopolítico, tampouco para posteriormente analisar-se as consequências desse modelo nos modos de fazer ciência e exercer filosofia, que aflige diretamente a ciência que doravante será tratada de maneira exclusiva, no caso a Psicologia.

Como Iskandar e Leal (2002) discorrem, a ciência em sua fase prototípica ainda mantinha relação indissociável com uma práxis da filosofia natural de herança aristotélica, distante das motivações e resultados projetados

por uma sociedade eticamente positivista. Ao longo desse capítulo a situação sociopolítica na transição para a modernidade e adiante foi trazida justamente para pontuar a seguinte associação: a burguesia é a classe que surge e ganha poder a partir da era moderna até a contemporaneidade, fazendo valer de seu poder econômico e político para influenciar modelos de controle social e incentivar a produção científica tecnicista, afim de assegurar uma ordem do discurso que resguardasse a posição de força da classe frente às antigas estruturas de governo (HORKHEIMER, 2003).

Assim sendo, é possível observar nesse movimento correlacional a seguinte consequência a nível histórico: o cientificismo positivista ocupando o lugar outrora que a metafísica transcendental cristã ocupava, guiando uma reestruturação social a partir dos princípios da ciência e filosofia naturalistas. Há então uma união entre a classe burguesa, a ciência e o positivismo para estabelecer uma nova ordem social (HORKHEIMER, 2003).

A própria concepção de ciência positivista só encontra significado quando há o recorte sobre a superação da tradição metafísica, à medida que a classe burguesa se apoia e se apropria do *ethos* científico para legitimar suas estratégias de controle político e econômico na sociedade. É dessa forma portanto que a própria ideia de ciência positivista se vê no encaixe da ascensão do modelo capitalista nas mãos da burguesia, que inicialmente o prolifera pela Europa e eventualmente, passa a atravessar todos os sistemas políticos e econômicos ao redor do mundo em algum nível de gradação. A ciência positivista e tecnocrata, com a roupagem de dominação do homem (sujeito) sobre a natureza (objeto) é em última instância, um discurso à serviço da própria lógica do capitalismo (HORKHEIMER, 2003).

A subjetividade do homem moderno é resultado das crises ético-estéticas já expostas, somada às transições sociopolíticas drásticas vivenciadas desde a era medieval, simbolizando a queda de uma referência absoluta na figura de Deus para o próprio homem, através da razão, se vendo responsável por tecer os caminhos através de suas estruturas sociais e escolhas pessoais. Para Husserl (2008) e Horkheimer (2003), isso indica que a humanidade coloca a ciência positivista no lugar da deposta metafísica transcendental para guiar as rédeas das eras seguintes.

Para sumarizar a ideia de como estariam estabelecidos os processos de subjetivação da humanidade no modelo pós-modernidade, considerando sempre a relação sujeito-objeto como uma dialética indissociável dessa equação. Pode-se considerar que o sujeito cognoscente emula a naturalização promovida pela tecnocracia científica, compreendo que os entes dotados de razão devem valer-se da mesma para dominar a os fenômenos da natureza que o cercam.

Entretanto, o que ocorre nesse processo é que também outros corpos e conceitos são encarados como fenômenos naturais, levando a um paradigma que a própria razão humana é colocada a serviço da objetificação reducionista de outros entes, seja essa objetificação acerca de um conhecimento científico reducionista sobre o sujeito que se pretende conhecer, seja pelas relações sociais, políticas e econômicas que se desenvolvem nesse contexto (HORKHEIMER, 2007).

Os processos de subjetivação modernos e contemporâneos, englobados por uma dialética sujeito-objeto que emula uma naturalização pavimentada na tecnocracia científica elevada à condição de norteadora moral como práxis de dominação da natureza pelo homem atinge seu patamar mais evidente. Esse homem, assujeitado no positivismo e na ideia de tecnicismo, instrumentaliza a razão com o fenômeno capaz de guiar a humanidade através do tempo em uma tentativa de ordenamento, não só dos elementos técnicos e naturais, mas da própria ideia promovida de progresso e controle das variáveis sociais e afetivas conforme defendido pelo positivismo (HORKHEIMER, 2007).

É nesse panorama das subjetivações que a Ciência e doravante a Psicologia emergem, rodeadas de questões que dualizam pontos que na verdade constituem elementos indissociáveis, tais: essência e matéria, alma e corpo, subjetivo e objetivo etc (FIGUEIREDO, 2007). Todas as formas de conhecimento que vislumbravam serem reconhecidamente de rigor se encontram nessa transição paradigmática da dialética sujeito-objeto, adotando as medidas da filosofia natural e da ciência positivista para serem legitimadas.

E é a partir desse ponto que serão discutidas as estruturas das revoluções científicas, seus paradigmas e modos de operar entre os fenômenos estudados, levando em consideração as particularidades entre seus objetos: se tratando de fenômenos naturais ou humanos, matemáticos ou sociais. Isso só é possível ao visualizar o ente humano como algo que se vê inalienavelmente

atravessado por fatores culturais, econômicos, políticos, sociais, biológicos e tanto mais fatores possíveis dado a complexidade do sujeito (DELEUZE, 2005).

No entanto, há ressalvas necessárias antes de adentrar no próximo tópico que versa sobre os eventos supramencionados. De forma alguma o propósito desse trabalho é diminuir o valor da cientificidade na história da evolução humana. O que se advoga é que, muito embora haja adequação do método científico positivo-natural para lidar com objetos exatos e naturais, a mesma premissa não se confirma quando há uma tentativa de apropriação dos fenômenos subjetivos e civilizacionais, pois o método e epistemologia naturais encontram limitações na compreensão de tais fenômenos uma vez que esses mesmos dificilmente permitem conclusões matematizadas (HUSSERL, 2008).

Seguindo essa linha de raciocínio, entende-se que o processo de instrumentalização da razão abrange a etapa contemporânea da institucionalização da Ciência como método de dominação do homem sobre a natureza e, conseqüentemente, dominação sobre o outro através de sistemas políticos e econômicos que subordinam os indivíduos ao ideal de produtividade (HORKHEIMER, 2003). A razão, que fora resgatada da Antiguidade para a era contemporânea, foi considerada como um meio de emancipação da humanidade em relação à metafísica transcendental, termina por endossar um método que subordina as subjetivações humanas como relações de usufruto.

O reflexo disso nas ciências é de uma subordinação das ciências humanas e sociais às ciências da natureza, em uma tentativa de se equipararem às segundas por terem sido reconhecidas como metodologicamente rigorosas e, portanto, capazes de reproduzir tal método para todos os campos do conhecimento que tivessem intenção de se tornarem científicos.

No campo dos processos de subjetivação e da dialética sujeito-objeto, tem-se um ente humano que inicialmente pretendia se apoderar do método científico a seu dispor para conceber postulados lógicos sobre o mundo que o cerca, entretanto a humanidade se vê apropriada nesse mesmo *modus operandi* do cientificismo e sendo conduzida a um modelo que se torna prejudicial à própria natureza que tenta dominar, à cultura, à própria razão que diz priorizar e aos afetos e afecções (HORKHEIMER, 2007).

O viés nos processos de subjetivação contemporâneos configurou-se como o resultado de uma dialogia multifacetada, de discussões e embates entre

distintas tradições do pensamento, classes sociais e constituições étnico-raciais ao passar do tempo. A equação desses eventos ainda se demonstram presentes no campo de subjetividades contemporâneas. A influência desse viés foi aqui apresentada nas figuras de alguns agentes predominantes, muito embora não se encerrem neles. Todavia, as ocorrências político-econômicas aqui descritas são sumariamente ligadas às maneiras em como nos tornamos sujeitos até hoje (DELEUZE, 2005).

Além disso, para Lessa (2011), os processos de subjetivação humanos se encontram sempre diluídos em algum modelo de essencialização do sentido de existência humana na tradição do pensamento ocidental, que pressupõe a forma como os corpos devem se comportar no processo de se tornarem sujeitos. Então para o autor, é basicamente impossível discutir sobre qualquer fenômeno da subjetividade humana sem a proposição de discutir o espírito do tempo e suas ramificações conceituais, que não se encerram em processos biologizantes de uma pretensa “natureza humana”.

Os elementos dispostos até aqui buscaram elucidar sobre os acontecimentos sócio-históricos que nos permitem visualizar o escopo que possibilita a Psicologia, enquanto ciência formal, sem prescindir jamais da versão sobre os processos subjetivos que torna sua existência como uma demanda, seja para fins de controle social ou para um presumida emancipação dos modos de ser.

Independentemente do viés epistemológico que recai sobre essa questão, defende-se que o percurso adotado até então foi necessário para se falar de uma Psicologia que antes de tornar-se científica, já existia no discurso da tradição manifestada de outros modos. Ainda, conseqüentemente, nunca se afasta de fato de sua fonte filosófica e nem tampouco deve pensar nesse afastamento, uma vez que a pluralidade em sua composição é justamente o que a torna uma disciplina científico-filosófica e engajada em enunciar os processos pelos quais os indivíduos se subjetivam, sejam quais forem os modos pelos que isso ocorre.

3.2 Os paradigmas e as estruturas das revoluções científicas: como os corpos se subjetivaram ao serem identificados como objetos de conhecimento

Husserl (2008) identifica que o positivismo científico se apodera de questões que não se encerram no naturalismo e aponta a inadequação desse método para lidar com os fenômenos subjetivos, culturais e socioeconômicos. O panorama histórico observado por Husserl (2008) traduz uma crise resultante do cenário descrito que atinge a política, a cultura e o espírito da Europa durante o século 20 e doravante. O autor aponta que o principal responsável por esse cenário é a inadequação com qual o modelo de fazer ciência, baseada no naturalismo e positivismo, se apropriaram de questões que escapavam aos métodos e interpretações que solucionavam problemas sobre o mundo físico, químico e biológico.

O rumo da humanidade se encaminhava tal qual proposto o positivismo asseverava, uma sociedade guiada pelos preceitos naturais e cientificistas, independente das particularidades dos fenômenos analisados. O método científico, conforme o positivismo pregava, foi adotado de maneira ampla para avaliar os mais variados tipos de circunstâncias e sujeitos tomados como objetos de conhecimento pela ciência (HUSSERL, 2008).

O enfoque método e epistemológico adotado para lidar com as questões que envolviam a subjetividade humana, baseado no *modus operandi* que lidava com os fenômenos naturais, que tinha como práxis observar, formular hipóteses, testar e teorizar sobre os resultados encontrados. Após experimentação, apontava uma inadequação sistemática, ao comparar os fenômenos que envolvem afetos e afecções humanas a manifestações da natureza, uma vez que somente no primeiro caso é possível observar a presença de uma intencionalidade envolvida, enquanto no segundo não mais tratados de algo que não uma enunciação de acontecimentos que se encerravam na explicação natural (HEIDEGGER, 2009).

Sobre isso, Husserl (2008, p. 64) entende que “é um absurdo considerar a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em consequência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la, assim, pretensamente exata”. É basicamente inegável a

influência que a Ciência exerce sobre o progresso nas condições e qualidade de vida da humanidade desde que seus pressupostos são aderidos com uma práxis político-social na maneira de gerir os estados-nações capitalistas. Todos os índices que mensuram a qualidade de vida de seres humanos apresentam uma correlação lógico-causal com o recrudescimento do método científico na sociedade e suas consequências técnicas e civilizatórias.

Porém, ocorre uma generalização dessa iniciativa teórico-prática para todos os fenômenos que pudessem ser preemptivamente aplicáveis, em uma tentativa de compreender os fenômenos sociais, culturais e das relações interpessoais a partir de uma régua de interpretação reducionista sobre o número de variáveis que devem ser consideradas para analisar o comportamento humano. Husserl (2008) aponta que o método positivista não seria o mais adequado para lidar com os fenômenos que somente as ciências humanas e sociais poderiam, uma vez que, segundo sua própria análise, a intencionalidade do homem não poderia ser reduzida nem tampouco matematizada por um método que trata os fenômenos como equações e eventos sucessórios de causa-efeito.

Deleuze e Guattari (1992) afirmam ainda que os corpos são acontecimentos históricos e transversalizados, esclarecendo a condição de pluralidade que a humanidade se constitui, uma verdadeira diversidade de fatores individuais, coletivos, ético e políticos para se tornar um sujeito em ato de subjetivação. No entanto, a observação husserliana sobre a influência do cientificismo sobre os fenômenos do espírito humano não foi amplamente acolhida.

A metodologia do fazer científico naturalista se tornou referência não tão somente para as ciências que de fato analisavam fenômenos naturais e exatos, tais quais: Física, Química, Biologia etc. Esse modo de operar científico naturalista se apodera do ideal de Verdade, disseminando a ideia de que para qualquer conhecimento seja cientificamente válido, esse deve se submeter ao processo metodológico científico-natural aos quais os fenômenos de ordem naturais são submetidos.

Entretanto, há pensadores que visualizam o modo de fazer ciência positivista e naturalista de maneira antagônica às questões expostas. Na mesma linha de Husserl (2008), Dilthey (2010) apresenta as ciências naturais e exatas

como paradoxais às ciências humanas e sociais. Dilthey entende que as primeiras explicam os fenômenos naturais, procurando estabelecer conexões de causa e efeito entre uma série de resultados encontrados sobre um objeto estudado, enquanto as segundas se configuram como um método compreensivo que, mais do que estabelecer nexos causais entre proposições, busca entender a nível idiográfico a maneira que os fenômenos se manifestam, aproximando-se de uma tendência analítica e descritiva dos fenômenos, ao admitir que dada a complexidade dos processos de subjetivação do ente humano, é virtualmente impraticável reduzir a esquemas lógico-causais as modulações de ser dos sujeitos.

Franco (2012) também assume que essa proposta de Dilthey desloca a compreensão sobre as subjetivações humanas de um processo de determinismo histórico para uma ideia de consciência histórica, uma vez que o paradigma nexo-causal é desconstruído na tangente sobre os fenômenos subjetivos. Isso significa dizer que Dilthey (2010) separa modos de fazer ciência em vieses distintos, entre aqueles que lidam com fenômenos naturais e formulam leis gerais e aqueles que lidam com as questões subjetivas, que desconstróem a ideia de generalidade dos fenômenos naturais e aplicam critério de avaliação idiográficos para as questões dos afetos e sociais.

Isso ocorre pois, segundo Scocuglia (2002), quando essa questão emerge na discussão sobre o valor e aplicação da Ciência sobre as questões, as então denominadas por Dilthey (2010) como ciências humanas e sociais, deveriam combater a naturalização dos fenômenos subjetivos, como se esses pudessem ser interpretados na mesma esfera de objetividade e previsibilidade que reações bioquímicas, através de uma expectativa reducionista de lidar com a subjetividade, tal qual uma ocorrência natural e isenta de transversalidade cultural.

O movimento descrito é se vê dentro de várias questões que emergem acerca dos paradigmas científicos contemporâneos e à maneira que esses se organizam na estrutura das revoluções científicas a partir do século 18 (KUHN, 1997). Mas antes de adentrar especificamente no tópico de quais seriam essas estruturas e condições de revolução na ciência que culminam na percepção que o método científico naturalista não seria o mais adequado possível para lidar com

as questões subjetivas, impactando diretamente o status da Psicologia científica, há necessidade de sumarizar o panorama do positivismo nessa questão.

A ciência reúne contribuições da obra de diferentes autores, aqui mencionados Galileu, o racionalismo cartesiano, a corrente empirista britânica, modelos éticos como o utilitarismo e a solidificação da física clássica newtoniana ao estudar os fenômenos da natureza sob controle de variáveis. O positivismo de Comte (1978) se vale dessas propostas e aposta na reificação da ciência através da ideia de progresso constante e essa tendência como a real norteadora dos princípios das civilizações humanas, superando em partes os modelos teórico-explicativos até então vigentes, principalmente o papel da metafísica transcendental cristã e seu poder sociopolítico.

No lugar disso, o positivismo nas ciências se ocupa da tarefa de naturalização dos fenômenos subjetivos e da generalização metodológica para diferentes tipos de ciências, que incorre em um enclausuramento das possibilidades nos processos de subjetivação dos sujeitos, produzindo modelos teóricos e técnico-científicos que reduzem o universo de variáveis que podem ser analisadas para estudar os corpos e a maneira que esses se subjetivam no meio social (DELEUZE & GUATTARI, 1995).

O conceito de vida, conforme a Biologia preconiza, definitivamente se trata de um elemento natural, e não é prepostero avaliar os organismos como pertencentes da ordem natural do universo. Há, porém, uma limitação quando se trata de organismos da espécie humana, uma vez que pertencer à ordem natural do universo é tão somente um dos aspectos que constituem essa condição. A própria ideia de processos de subjetivação e o nível dos afetos e afecções pelos quais as pessoas são atravessadas representam a ideia de que, definitivamente, a biologia representa um parâmetro de valor na forma que as pessoas se subjetivam, mas com igual atenção deve ser observadas questões como a história, a cultura, a economia, a política, a família, a trajetória individual de vida, os desejos, medos e interdições (DELEUZE, 2005).

Outros organismos dotados do atributo vida, como animais, plantas, bactérias e fungos são inegavelmente atravessados pela facticidade da biologia em suas constituições. No entanto, diferentemente da espécie humana, não são capazes de se organizar através da linguagem sociedades com o nível de complexidade e ordenações simbólicas, tampouco fugindo das especificidades

que são inerentes às suas espécies, sem variações ontológicas (HEIDEGGER, 2009).

Essa constatação inviabilizaria a apropriação de fenômenos subjetivos pelo positivismo científico como tentativa de explicaçãonexo-causal como ocorre com acontecimentos inanimados, entretanto, o positivismo como norte cultural instrumentaliza a razão humana e a torna servil a um ideal de controle social e de dominação da natureza (HORKHEIMER, 2007). A ideia de razão subjetiva³⁶ como um produto do domínio da ciência positivista sobre a sociedade se alia à noção de sujeito cognoscente e ensimesmado. Essa razão subjetiva e, conseqüentemente, instrumental se torna o alicerce do domínio do sistema capitalista encabeçado pela burguesia, que fomentou práticas técnico-científicas que emulassem a forma de poder que essa classe exerce desde a contemporaneidade sobre os corpos e conceitos.

O cientificismo positivista se torna uma força motriz na produção subjetiva de um sujeito individualista, mentalista e egocentrado, enfraquecendo os ideais de um bem coletivo, social e sustentável em relação ao ambiente, e maximizando a ética do prazer hedonista no lugar do bem-viver³⁷ (SMAIL, 2005). Isso influencia diretamente na massificação do projeto singularizante da subjetividade humana, onde os indivíduos se veem como organismos alienados do ambiente e das pessoas com quem convivem a nível presencial e histórico-espacial, consolidando uma dialética sujeito-objeto que bebe da fonte do racionalismo moderno, mas se vê acrescentada das demandas contemporâneas de um modo de estrutural social burguesa: o homem, detentor de uma razão supostamente superior aos demais organismos que convive, deve dominar seu objeto, que aqui se encontra além da natureza, seus próprios pares humanos no sistema socioeconômico compreendido como capitalismo (HORKHEIMER, 2003).

³⁶ Para Horkheimer (2007), a razão subjetiva se trata da razão formal e instrumental, que tem como valor principal a operacionalização do domínio sobre o homem e a natureza. Transborda pragmatismo, associando o valor da razão ao nível de aplicação técnica que ela é capaz de produzir, auferindo a autopreservação individual sobre o social.

³⁷ Para Smail (2005), significa viver no nível ético de compreender que a existência é atravessada por afetos diversos: alegria, sofrimento, tédio etc. Conduzir a vida de modo como um projeto de cuidado de si e responsabilidades.

A abordagem positivista, muito embora promovesse avanços significativos no campo científico, não logrou êxito ao lidar com a diferença qualitativa essencial entre os fenômenos naturais e tecnológicos em relação aos fenômenos sociais e subjetivos. A consequência direta dessa inadequação é um modo de fazer ciência que muito embora tenha em mãos um método virtualmente preciso, uma vez que de fato proporciona segurança nos passos que assevera para prover segurança na qualidade dos resultados, não consegue apreender as nuances dos processos de subjetivação uma vez que é improvável que não haja divergências entre expectativa e realidade analisando um fenômeno que é social, histórico e geograficamente mutável.

Nesse processo, a razão humana que deveria estar na posição dialética de sujeito se vê instrumentalizada em relações de poder através do discurso técnico-científico. Heidegger (2003) consegue descrever esse fenômeno ao entender que o método naturalista coloca a própria ideia de Ciência a seu serviço, subordinando-a junto com a própria racionalidade e processos de subjetivação humana. A consequência desse cenário de inversão é que incorre um período em que a razão humana se encontra obscurecida em nome de um processo de domínio das pessoas e das coisas, na intenção de obter controle e previsibilidade dos fenômenos. Sobre isso, Heidegger (2003) descreve que:

Nas ciências, o método não apenas propõe o tema como o impõe e subordina. A corrida vertiginosa que impulsiona atualmente as ciências sem que nem elas mesmas saibam para onde estão indo, provém do incitamento do método e de suas possibilidades, cada vez mais entregues à técnica. É no método que reside todo poder e violência do saber. O tema pertence ao método.

Apesar disso, não se entende que o positivismo científico seja em si o problema determinante sobre a questão. Todo o percurso historiográfico trilhado até esse ponto do trabalho se baseia na ideia defendida por Deleuze e Guattari (1995) que somente os sujeitos dotados de corporeidade podem ser agentes dos acontecimentos, uma vez que os conceitos só existem e se proliferam porque há uma numerosidade de corpos que podem afetar e serem afetados por ideias.

Heidegger (2009) também advoga essa linha de pensamento ao reforçar que os incorpóreos (conceitos, símbolos e instituições) não subsistem independentes dos existentes, que são dotados de corporeidade e intencionalidade. Ou seja: a conjuntura espaço-temporal da modernidade até a

contemporaneidade foi o combustível para os movimentos de sujeitos em posições de poder na estrutura social e que disseminaram modulações de indivíduo e sociedade que legitimassem seus semelhantes, avalizando o capitalismo, a estratificação social por classes, a dominação de corpos e sujeições diferentes da norma estabelecida.

Tudo isso com a fundamentação em um modo de pensar e fazer ciência, esse modelo de conhecimento levado ao trono de norte moral, que postulasse princípios e meios de dominação dos sujeitos sobre a natureza e outros sujeitos, em um processo de objetificação instrumental. A Ciência contemporânea, portanto, não pode ser considerada como um saber isento de historicidade e signos políticos, econômicos e culturais (KUHN, 1997).

Horkheimer (2003) ressalta o papel da burguesia nesses eventos descritos acima. O discurso sobre reorganização social que o positivismo promove é cooptado pelos interesses de classe da burguesia, sendo a forma de validar a revolução que essa classe provocou nas estruturas político-econômicas ao redor do mundo, indo do ideal do progresso à práxis de dominação na dialética sujeito-objeto em relação ao outro e natureza. É nessa relação que reside a ideia de instrumentalização da razão mencionada (HORKHEIMER, 2003).

Então se a humanidade perpassa por um processo de subjetivação onde na relação sujeito-objeto ela se coloca como sujeito das ações e objetifica seus pares e fenômenos naturais, a recíproca é confirmada: o sujeito é um mero objeto das ações dos outros em um *ethos* social individualista e predatório. Horkheimer (2007, p. 134-135) complementa que:

O poder social é hoje mais do que nunca mediado pelo poder sobre as coisas. Quanto mais intensa é a preocupação do indivíduo com o poder sobre as coisas, mais as coisas o dominarão, mais lhe faltarão os traços individuais genuínos, e mais a sua mente se transformará num autômato da razão formalizada.

A instrumentalização da razão pelo positivismo no espírito científico fomenta uma subordinação da natureza e do próprio homem a uma razão pragmática e utilitarista ao extremo. O papel das relações, afetos, arte, basicamente tudo teria que de alguma forma encontrar uma aplicação prática, ter a funcionalidade como um fim. Dessa forma, a própria subjetividade humana só se constrói e interpreta os sujeitos na mesma lógica instrumentalizada, já que

a razão instrumental objetifica tudo aquilo que está ao seu alcance. Lessa (2011) identifica a subordinação que o próprio fazer filosófico se imerge, se encontrando virtualmente invisibilizada fora da alçada da Filosofia da Ciência, uma vez que a Filosofia não produz técnicas e operacionalizações de fenômenos, portanto não encontrando sustentação em uma práxis subjetiva positivista na contemporaneidade.

Esse panorama representa para a filosofia um período em que grande parte de sua produção se limitou a trabalhar sobre epistemologia em ciência empírica, uma subordinação de saberes que podem e devem trabalhar em conjunto, mas jamais hierarquicamente escalonados. Isso é, inclusive, um dos tópicos que vem a incomodar a formação da Psicologia como ciência: uma produção científica atórica e alheia à Filosofia é empirismo inócuo, enquanto um saber que se pretende metodologicamente científico sem submeter suas proposições a princípios de controle se torna um compilado de ilações inconclusivas (LAURENTI, LOPES & ARAUJO, 2016).

Na mesma seara que a subordinação da filosofia ao positivismo científico e seu método naturalizante, outras produções diretas da subjetividade humana tais como a música, as artes e as relações interpessoais que a princípio, não têm utilidade nem aplicação técnico-funcional, só conseguiram resistir a esse fenômeno se instrumentalizando na lógica do que Adorno (2002) chama de Indústria Cultural, como verdadeiros produtos à disposição de maximização de prazer e diminuição de sofrimento pasteurizados. Sobre isso, Horkheimer (2007) entende da seguinte forma:

As forças econômicas e sociais adquiriram o caráter de poderes naturais cegos que o homem, a fim de poder preservar a si mesmo, deve dominar, ajustando-se a eles. Como resultado final do processo, temos de um lado o eu, o ego abstrato esvaziado de toda substância, exceto da sua tentativa de transformar tudo no céu e na Terra em meios para a sua preservação, e do outro lado uma natureza esvaziada e degradada a ser um simples material, simples substância a ser dominada, sem qualquer outro propósito do que esse de sua própria dominação.

Uma vez defendida a tese de que a ciência, ao mesmo modo de tantos outros fenômenos mencionados ao longo desse trabalho, é também um acontecimento histórico, político e cultural, é possível prosseguir com outro tópico. Diferentemente da ideia de isenção presumida do sujeito em relação ao objeto de estudo no fazer científico, proposição que está a serviço da ideologia

que legitima como natural e necessário os fenômenos sociais e humanos da mesma forma que se pode assumir sobre a natureza em si, pode-se adentrar a ideia de ciência como uma estrutura movida a transitoriedade de paradigmas (KUHN, 1997).

Com isso em mente, traz-se a obra do pensador Thomas Kuhn, que identifica que a ciência tem um *modus operandi* baseado em uma organização estrutural e cíclica, asseverando que o conhecimento científico não se resume a uma normatização de enunciados sobre objetos de estudo de maneira unânime, nem tampouco atravessada por crises do saber-fazer dentro de sua comunidade produtora de conhecimento (KUHN, 1997).

Segundo Alves e Valente (2020, p. 174), até já termos a Ciência como realidade nas formas da humanidade se subjetivar, diferentes pensadores e obras foram significativamente importantes para constituir a disciplinarização da ciência como o modo hegemônico de compreender os fenômenos naturais e subjetivos, entre esses, cita-se:

O período entre a segunda metade do século XIX e o começo do XX testemunhou a proposta de diferentes abordagens explicativas de fenômenos do mundo consideradas revolucionárias. Dentre elas, citamos o evolucionismo de Darwin (1809 – 1882), o socialismo de Marx (1818 – 1883), a psicanálise de Freud (1856 – 1939), a relatividade de Einstein (1879 – 1955).

Analisar a Ciência como um fenômeno estrutural e cíclico a tira de uma posição de ideal que norteia corpos e conceitos de maneira infalíveis, evidenciando a própria mutabilidade de paradigmas que permeia esse modo de conhecimento. Kuhn (1997) entende que a ciência se organiza como uma estrutura e que seus paradigmas são revisados sazonalmente, quando enfrentam questionamentos que o ordenamento de enunciados vigente se vê limitado para fornecer respostas plausíveis.

Embora já mencionados, os conceitos de “paradigma” e as estruturas de revolução científica precisam ser adentrados para então prosseguir-se com a correlação tempo-espaço da etapa científica que a contemporaneidade vivencia a ciência e, igualmente, onde enfim a Psicologia científica surge formalmente e a partir de que posições ela tenta se situar para obter reconhecimento como uma fonte produtora de conhecimento de rigor (FIGUEIREDO, 1991).

Para Kuhn (1997), a ideia de paradigma remete à concepção de matriz, uma fundamentação de postulados que são comunitariamente aceitos como

dotados de qualidade metodológica e epistemológica, sob os quais os conhecimentos produzidos se veem coordenados. A partir disso, ocorre uma convergência entre indivíduos participantes de uma comunidade que em determinado espaço-tempo concordam que há um sistema de parâmetros corretos para produzir conhecimento científico de rigor.

Para elucidar isso, Kuhn (1997) entende que um paradigma científico é formado a partir do seguinte esquema: etapa pré-paradigmática > ciência normal > crise > revolução > nova ciência normal > nova crise > nova revolução. Essa estrutura se segue em um continuum à medida que os paradigmas científicos vigentes são desafiados por descobertas discrepantes a norma seguida em um determinado panorama, fazendo com que as premissas anunciadas como verdadeiras em determinado momento sejam colocadas em xeque até que uma norma solucione (pelo menos parcialmente) os problemas trazidos pela ruptura.

O estabelecimento de um paradigma científico representa um momento de maturidade em determinado conhecimento científico, pois significa que há minimamente uma estabilidade e confluência entre saberes de indivíduos em uma comunidade científica para produzir conhecimento reconhecidamente entre pares com de valor em determinada época. Ilustrando esse argumento, Alves e Valente (2020, p. 175):

Nesse contexto, por exemplo, na física, podemos citar como paradigmas os sistemas aristotélico e newtoniano, este último tendo, na modernidade, substituído aquele. Contemporaneamente, o paradigma da relatividade tornou-se dominante nesta área, tendo como um rival, ainda não demasiado ameaçador, a física quântica. Na astronomia, são exemplos os sistemas geocêntrico e heliocêntrico, este tendo substituído aquele e que, apesar de algumas mudanças internas, se mantém dominante na área.

Isso evidencia que as ciências não são estruturas impassíveis de mudanças e nem assim poderiam ser encaradas, uma vez que para se produzir conhecimento científico de rigor, um enunciado deve ser submetido a diversas etapas e necessariamente ser analisado por pares que tenham a capacidade de avaliar o valor qualitativo de um trabalho antes de ser atribuído um valor de conhecimento científico. Kuhn (1997, p. 64) é claro ao apontar inclusive a herança que as ciências carregam consigo da filosofia e sistemas de pensamento que traziam pressupostos metafísicos, que diferentemente de um viés positivista na ciência, não se ocupa de uma negação *a priori*, mas de uma verificação qualitativa do valor propositivo de seus argumentos:

Por exemplo, depois de 1630 e especialmente após o aparecimento dos trabalhos imensamente influentes de Descartes, a maioria dos físicos começou a partir do pressuposto de que o Universo era composto por corpúsculos microscópicos e que todos os fenômenos naturais poderiam ser explicados em termos da forma, do tamanho do movimento e da interação corpusculares. Esse conjunto de compromissos revelou possuir tanto dimensões metafísicas como metodológicas. No plano metafísico, indicava aos cientistas que espécies de entidades o Universo continha ou não continha — não havia nada além de matéria dotada de forma e em movimento. No plano metodológico, indicava como deveriam ser as leis definitivas e as explicações fundamentais: leis devem especificar o movimento e a interação corpusculares; a explicação deve reduzir qualquer fenômeno natural a uma ação corpuscular regida por essas leis.

Se as ciências não são estruturas impassíveis, nem tampouco isentas dos fenômenos que vêm sendo apresentados aqui, é seguro afirmar que as ciências também se valem de ideologias para serem exercidas. No entanto, quando uma ideologia é predominante em um campo de acontecimentos subjetivos, a tendência das classes dominantes ao longo da história que apoiam (e são apoiadas) por uma determinada ideologia é fomentar a ideia de que a ideologia dominante se trata da ordem natural das coisas, indicando tudo aquilo que é desviante da norma como insuficiente (FOUCAULT, 1979).

No caso das disciplinas científicas, é o que acontece com a primazia da Física clássica como modelo de ciência ideal e sobre qual toda prática científica deve se espelhar para ser reconhecida como ciência de qualidade. Essa visão acontece principalmente na emergência da figura de Newton, cuja obra tem tanto impacto que há basicamente um consenso entre a comunidade científica à época que se a física fora capaz de entregar tanto conhecimento de rigor sobre o mundo que cerca a humanidade, era presumidamente lógico inferir que esse mesmo escopo e método lograria êxito em todas as ciências, das exatas e naturais até as humanas e sociais.

Essa tendência reflete diretamente na discussão sobre o estabelecimento de paradigmas científicos nas mais diversas áreas. Como já exposto, o paradigma serve como uma espécie de mapa conceitual e acordo de convenções sobre a maneira de uma prática científica rigorosa dentro de uma determinada disciplina, conferindo um período de estabilidade no exercício de uma ciência (KUHN, 1997). Entende-se que é o paradigma científico da física clássica que passa a modelar a forma que as ciências se organizam e produzem

seus conhecimentos, estabelecendo uma dominância que só viria a ser contestado veementemente a partir do século 20.

Scocuglia (2002) converge com a visão de Dilthey sobre a diferença ontológica inalienável entre as práxis das ciências exatas e naturais em relação com as ciências humanas e sociais, advogando pela ideia de um paradigma que melhor atendesse a ordem dos fenômenos que os fenômenos subjetivos e socioculturais, uma vez que o paradigma naturalista malogra em abordar fenômenos dotados de intencionalidade e atravessados pelo tempo, espaço e as próprias relações em que estão inseridos.

Essa percepção nos reposiciona na proposta de análise de Kuhn sobre as ciências. Elucidado do que se trata um paradigma científico para o autor e como ele modela as formas de uma comunidade científica se subjetivar na produção do conhecimento, resgata-se o que Kuhn (1997) denomina de estrutura das revoluções científicas: pré-ciência > ciência normal > crise do paradigma > revolução.

Em uma tentativa de tornar cada uma dessas etapas didaticamente compreensíveis, dispõe-se as mesmas em formato de lista enumerada e com suas narrativas respectivamente entrelaçadas, tudo isso tal qual a obra de Kuhn (1997) nos apresenta:

1. Pré-ciência – Essa etapa representa um momento rudimentar na produção de conhecimento que projeta se tornar cientificamente rigorosa. É aqui que a comunidade científica de uma determinada disciplina se encontra essencialmente dispersa e veem suas epistemologias e metodologias em um momento de pouco consenso, divergindo sobre quais objetos, técnicas, normas e lentes teóricas para interpretar resultados seriam as mais adequadas. Pelo excesso de incongruências encontradas nessa etapa, considera-se que uma disciplina que se encontra nesse estágio não está apta para produzir conhecimento científico, uma vez que sua comunidade não conseguiu identificar postulados científicos (e aqui acrescenta-se, filosóficos) a ponto de erguê-los ao patamar de um paradigma norteador.
2. Ciência normal – Por consequência lógica da última frase escrita, a ciência em seu período denominado como “normal” quando a comunidade científica de uma disciplina chega a um consenso majoritário, mesmo que não unânime, de que há uma gama de trabalhos que lograram resultados que puderam contribuir para estabelecer um cenário de segurança lógica para essa mesma comunidade na produção do conhecimento, tanto metodologicamente, como epistemologicamente. O paradigma que vigora na ciência normal possui uma série de atributos, que podem ser identificados como: uma ideia de ontologia fundamental, que concebe o embasamento filosófico que norteia as subjetividades em uma comunidade para entender a realidade; um embasamento teórico primário, que determinam leis e

normas gerais sobre essa realidade concebida pela comunidade; princípios teóricos secundários, que criam pontes entre os elementos citados com outras produções de conhecimento e projeções sobre os desafios enfrentados pela ciência, que nem sempre tem respostas de prontidão; uma práxis de aplicação técnico-social da produção desse conhecimento. É também nessa etapa que o autor identifica que os cientistas trabalham sobre “quebra-cabeças”, fenômenos que desafiam as intelectualidades da comunidade, porém sem fazê-la romper com o paradigma vigente, uma vez que há confiança que esse consegue – ou conseguirá eventualmente – prover respostas concretas para os problemas encontrados.

3. Crise do paradigma – O paradigma, como já exposto, é um elemento *si ne qua non*³⁸ para a existência e bom funcionamento do período da chamada ciência normal. Os “quebra-cabeças” mencionados são desafios que por mais que coloquem o paradigma vigente na ciência normal em uma posição de desconforto, não são por si só desestruturantes de todo o consenso construído até então em uma comunidade científica. A existência desses quebra-cabeças faz com que os cientistas se debrucem minuciosamente para encontrar respostas sobre as questões emergentes, mas buscando sempre atender aos princípios epistemológicos e metodológicos que o paradigma vigente fornece à comunidade. Kuhn acredita inclusive que a maioria dos cientistas passam suas vidas lidando com esses quebra-cabeças, sem enfrentarem de fato um fenômeno que desorganizasse toda uma classe de proposições sobre o modo de pensar e fazer ciência. No entanto, quando esses antecipadamente presumidos meros quebra-cabeças se tornam cada vez mais persistentes e suscitam questionamentos que desafiam toda uma estrutura que possibilita o modo vigente de fazer ciência, eles se transfiguram em um fenômeno chamado de anomalias. Essas anomalias abalam os alicerces do paradigma vigente de uma ciência que funciona na normalidade, abalando a confiança da comunidade nesse paradigma até que surgem vozes que propõe maneiras diferentes de se pensar e fazer ciência diante das questões que não mais podem ser superadas pelos meios antigos. No entanto, a tendência é que o paradigma não caia imediatamente em desuso, mas de alguma forma prevaleça até que a comunidade científica consiga identificar um paradigma que não somente consiga dar vazão aos desafios até então intransponíveis, mas que consiga força suficiente entre os indivíduos até que se torne um novo modelo hegemônico (movimento que novamente evidencia a influência das subjetivações em um tipo de conhecimento que popularmente é considerado isento).

4. Revolução científica – Por fim, se a comunidade científica de uma disciplina não chega à conclusão de que o paradigma vigente teria sim condições de lidar com as anomalias que desafiam a ciência, tampouco que não há um modelo novo de fazer ciência que efetivamente substitua satisfatoriamente o paradigma científico vigente, ocorre então a chamada revolução científica. Nesse acontecimento, ocorre um período de exceção, chamado de “ciência extraordinária”. É durante a ciência extraordinária que indivíduos de uma comunidade científica começam a trabalhar em prol de novos pressupostos que tenham chance de superar a crise da disciplina científica, possivelmente doravante estabelecendo um novo paradigma que não só consiga responder perguntas que engessaram a comunidade, mas que seja também capaz de conferir um novo nível de confiabilidade e resolutividade que o paradigma antigo um dia

³⁸ Indispensável, imprescindível (HOUAISS, 2001).

ofereceu. Caso isso ocorra, novamente entra-se em um ponto que as subjetivações de uma comunidade científica precisam se alinhar ao ponto que entram em um consenso majoritário que o novo paradigma superou a crise e, conseqüentemente, o paradigma anterior, até que isso incorra em uma nova etapa de normatização da ciência a partir do paradigma triunfante na disputa. Dessa forma, toda revolução científica tem como resultado uma nova estase na estrutura, até que emergam novas anomalias e crises para que essa dialética se consuma novamente.

Com a apresentação dos conceitos de paradigmas, de como as estruturas das revoluções científicas são conduzidas por entes corpóreos e, portanto, modos que os indivíduos se subjetivam diante dos acontecimentos, traz-se uma analogia que converge com o argumento que vem sendo apresentado sobre como os sujeitos, assim como suas produções científicas, políticas, econômicas, sociais e afetivas, são fatores determinantes em como os fenômenos que são interesse direto da Psicologia científico-filosófica viria a se constituir:

As mudanças paradigmáticas na ciência mostraram ter muitas semelhanças com as revoluções políticas ocorridas ao longo do tempo. Semelhantes aos estilos de governo, com frequência as posições políticas revelam a existência de modos de vida extremamente incompatíveis. Segundo essa comparação, os momentos de revolução não podem ser avaliados pelos processos comuns da ciência normal, porque eles dependem de um paradigma para a sua avaliação, e o mesmo se encontra sendo questionado a respeito da sua validade enquanto um paradigma coletivamente aceito. O mesmo pode ser indicado quando nos questionamos sobre a validade de documentos que apregoam a inocência de governos que passaram por períodos de barbárie (ALVES & VICENTE, p. 188, 2020).

Se tanto para ser estabelecido um paradigma científico vigente, como para haver uma revolução científica, as esferas políticas, econômicas e culturais não podem ser descartadas da análise, cai-se por terra tanto o argumento de isenção ideológica na práxis científica. Obviamente, não é por ser absolutamente impossível o nível zero de neutralidade em relações aos fenômenos da natureza e subjetivos que se deve admitir que é aceitável um fazer científico completamente contaminado na relação com o objeto de estudo. Para Laurenti, Lopes e Araujo (2016), é justamente por isso que toda disciplina científica deve abraçar em igual termo a pesquisa teórica e básica, como as pesquisas experimentais e aplicáveis, para recrudescer uma produção de conhecimento que ao mesmo tempo que entrega resultados benéficos à sociedade, é também

capaz de enxergar criticamente seus próprios alicerces e ontologias fundamentais.

A ênfase nas ideias de Kuhn (1997) sobre paradigmas e estruturas das revoluções científicas, bem como toda a trajetória do naturalismo científico e a razão instrumentalizada surgem nesse trabalho com o intuito de – além de todos os argumentos já expostos sobre como é possível perceber o conhecimento científico como atravessado pelas subjetivações de seu espaço-tempo – chegar ao seguinte questionamento: onde exatamente a Psicologia se situa nesse conjunto?

Se a Psicologia existe desde quando se encontrava diluída em questões filosóficas e eventualmente ela se formaliza como ciência, ela certamente se viu em meio a uma encruzilhada com todas as etapas e processos descritos ao longo do capítulo. Todavia, nenhuma ciência, nenhum campo do conhecimento e nem tampouco sujeitos apreendem elementos ontológicos e simbólicos de maneira exatamente igual uns aos outros. Se não absorvem de maneira igual, logicamente esses não se processualizam identicamente, suscitando uma análise enfática das questões *sui generis* de um campo do conhecimento.

Portanto, é sobre a Psicologia que tal análise será feita a partir do próximo subcapítulo. Como o percurso da Psicologia na filosofia já teve basicamente um capítulo inteiro dedicado, junto à etapa de cientificação das sociedades a partir da modernidade, essas questões não serão novamente evocadas em profundidade. O foco do subcapítulo seguinte é: dissecar os processos de constituição da Psicologia como disciplina científica normal; avaliar como funciona a sua produção de conhecimento e seus pontos de destaque e suas possíveis incongruências; estabelecer a premissa que a Psicologia só pode produzir conhecimento ético e de rigor quando visualizada como um campo do saber científico-filosófico, indissociavelmente.

3.3 A gênese da psicologia científica: Uma disciplina cuja pluralidade teórica é sua força matriz e maior desafio

A Psicologia é um campo do conhecimento que no ato de sua formalização científica, bebeu da fonte de outras ciências contemporâneas que já gozavam de uma posição de melhor prestígio entre a comunidade científica,

a saber algumas: Física, Biologia, Química, Medicina etc. Isso não ocorreu de forma despretensiosa, como tem-se tentado demonstrar até então. As ciências exatas e da natureza, de maneira geral, são reconhecidas por terem desde muito cedo em suas histórias desenvolvido um método que consegue ser reproduzível em diversas circunstâncias laboratoriais dentro de suas comunidades científicas, com resultados que podem ser falseáveis por trabalhos de seus pares até chegar a um consenso rigoroso (ROSA, 2012).

Haja visto esse cenário, não só a Psicologia, mas várias outras ciências humanas e sociais tentaram de alguma forma se apoderar do método científico naturalista e sua ontologia positivista para replicar em suas comunidades, almejando adquirir o status de ciência rigorosa tais quais as ciências exatas e da natureza. Por conta disso, as ciências humanas e sociais se viram, inicialmente, servindo uma ideologia burguesa, capitalista, eurocêntrica e reducionista em relação aos fenômenos culturais e subjetivos, uma vez que a aplicação prática dessas ciências, onde a Psicologia se encontra inclusa, serviu ao propósito de previsão e controle de corpos submetidos a uma cultura tecnicista e instrumentalizante dos mais diversos processos de subjetivação (GUARESCHI *et. Al*, 2011).

Embora essa tonalidade seja predominante na maneira como a Psicologia se viu produzida por décadas e décadas pela comunidade, ela ocorre depois de uma outra separação que a Psicologia se viu obrigada a realizar para aspirar a ser uma ciência: a psicologia deveria se desvencilhar da metafísica transcendental. Para isso, os pioneiros da psicologia científica buscaram trazer inicialmente da filosofia os elementos de interesse do que a Psicologia seria incumbida de trabalhar, entre esses: ética, moral, afetos e afecções, pensamento, fenômenos da mente e suas derivações variadas (FIGUEIREDO, 1991).

Via de regra, é atribuído a Wilhelm Wundt o renascimento da Psicologia como ciência em 1875 a partir de seu trabalho desenvolvido no Laboratório de Experimentos em Psicofisiologia em Leipzig (Alemanha). No entanto, outro autor deve ser mencionado como parte imprescindível desse início de história: Franz Brentano. Ambos os autores pioneiros da psicologia científica tinham como objetivo final a mesma coisa: conferir um estatuto de cientificidade à essa

Psicologia projetando um escopo a esse campo do conhecimento da forma que jamais havia tido anteriormente (LEONARDI, 2011).

Wundt entendia que a psicologia científica emergente deveria sempre levar em consideração as heranças filosóficas, em uma convergência com o que é defendido por esse trabalho. No entanto, Wundt deseja eliminar de seu projeto para uma psicologia científica a parte metafísica que propõe objetos que, segundo o autor, são teoricamente inacessíveis pela experiência humana. Em última instância, o que Wundt propõe é um sistema ontológico que substituísse as aspirações da psicologia filosófica aliado com uma metodologia que fosse reconhecidamente científica (ARAÚJO, 2009).

Para Araújo (2009), o objeto de estudo do projeto de Psicologia de Wundt seria a experiência consciente imediata. Essa experiência seria aquela que emerge à consciência de maneira espontânea através de processos internos, o que o autor define como da ordem da subjetividade. A contraparte disso seriam as experiências mediatas, que são objetivas, porém elas necessariamente se valem do observador para terem características e explicações atribuídos ao modo de se manifestarem. As experiências imediatas seriam objeto da Psicologia e das ciências humanas, enquanto as experiências mediatas seriam interesse das ciências exatas e naturais.

Em relação ao método proposto, Wundt não se esquivava do modelo vigente. Isso é trazido por Araújo (2009, p. 213):

Para entendermos sua proposta metodológica para as investigações psicológicas, é preciso partir daquela distinção que Wundt estabeleceu entre ciência natural e psicologia. Como afirmamos anteriormente, essa diferença não está na natureza do que é estudado, mas sim no ponto de vista a partir do qual ele é considerado. Por isso, os métodos de investigação em psicologia também não podem diferir daqueles empregados nas ciências naturais, a saber, o experimento e a observação.

No entanto, Wundt não consegue superar o modelo dicotômico teórico-explicativo que Lessa (2011) aponta, incorrendo em uma repetição da dialética sujeito-objeto metafísica cartesiana que tentou superar em seu projeto de psicologia científica. Não que a experimentação e a observação não sejam técnicas de valor em ciências naturais, mas porque não existe uma equiparação no modelo de interpretação de dados fidedigna para aplicar-se equanimemente entre fenômenos naturais e fenômenos subjetivos. Essa visão culmina em uma

naturalização dos fenômenos subjetivos em prol de um retrato sobre esses últimos para corresponder às expectativas de um método científico de rigor.

Rebusca-se Diltthey (2010), já mencionado no corpo desse trabalho, para reiterar o motivo pelo qual é considerado inadequado uma mera equiparação entre os fenômenos para que os métodos das ciências exatas e naturais sejam replicáveis nas ciências humanas e sociais. Os fenômenos naturais podem ser recortados e submetidos a análises laboratoriais com controle ambiental e manipulação de variáveis diretas e indiretas, minimizando os riscos de interferências não previstas para observar os resultados que serão lógicos e necessários pela parte do objeto estudado, uma vez que carecendo de intencionalidade, as subjetivações que devem se manter sob parcial controle é a dos próprios pesquisadores.

Em contrapartida, ainda segundo Dilthey (2010), os fenômenos subjetivos demandam metodologias que compreendam as particularidades de um objeto de estudo que é qualitativamente idêntico ao sujeito pesquisador: ambos são seres que se subjetivam e cuja história de vida individual e bagagem histórico-cultural influenciam na forma de agir, pensar e sentir. Diferentemente de fenômenos físicos, químicos e biológicos, onde é presumível assumir que os resultados obtidos podem ser generalizados sem maiores obstáculos e considerados constantes, os resultados da pesquisa com processos subjetivos com indivíduos e grupos são extremamente voláteis e transversalizados, suscitando validações que considerem o território³⁹ que esses corpos habitam e temporalidade de suas existências (DELEUZE & GUATTARI, 1995).

Na mesma linha de confeccionar um projeto de psicologia científica, Brentano também tentou conceber um objeto de estudo privativo à Psicologia para que essa pudesse ter um ponto de partida para um escopo sólido. Brentano chega à conclusão de que o objeto de estudo da Psicologia seriam os fenômenos psíquicos, que teriam uma existência ensimesmada por superarem o crivo postulado por Descartes (2001) do *cogito ergo sum*, já que Brentano entende

³⁹ É o espaço em que se formam subjetividades nos encontros com as objetivações, tanto no campo da singularidade do sujeito como em comunidades (DELEUZE & GUATTARI, 1995)

que a existência dos fenômenos psíquicos seria real por haver uma consciência substancial capaz de atestar sua própria materialidade (LEONARDI, 2011).

Em contraposição aos fenômenos psíquicos, os fenômenos físicos seriam o objeto de estudo das ciências naturais, aos quais Brentano considera que a existência desses fenômenos físicos deriva de um ato intencional da substância consciente que os indivíduos possuem, traduzido pelo autor de percepção. Exemplos desses fenômenos físicos seriam elementos típicos da experiência que hoje entendemos como sensopercepção, como: cores, sabores, texturas, sensações. Leonardi (2011, p. 9) explicita em detalhes com funcionaria essa visão de Brentano:

Os fenômenos psíquicos têm como característica distintiva a direção para um objeto intencional. Todo fenômeno psíquico aponta para um objeto que tem existência intencional para o ato mental. O objeto intencional é o que está contido no fenômeno psíquico; portanto, ele só existe como o "conteúdo "interno do estado mental, ou seja, o ser de um objeto nunca pode ser concebido como externo à experiência do sujeito. Nesse sentido, o objeto para o qual a consciência aponta é um fenômeno físico, e o ato de se dirigir a esse objeto é um fenômeno psíquico. Portanto o que é conhecido pelo sujeito é o objeto que existe no ato mental, dado que todo objeto é imanente ao ato mental, concepção presente em toda a tradição aristotélicotomista. Nessa perspectiva, um fenômeno psíquico nunca ocorre como ato isolado, mas sempre com seu correlato, um fenômeno físico.

Novamente, o projeto para uma psicologia científica tenta se desvencilhar de uma metafísica baseada na ideia de alma que é própria do transcendentalismo cristão (do qual a Psicologia até hoje detém elementos) e, novamente, não supera. A proposta de Brentano é essencialmente solipsista e substancialista sobre a ideia de alma, como se houvesse um atributo intrapsíquico capaz de conceber interpretações sobre o mundo que o cerca de maneira individual, incorrendo mais uma vez nas inconsistências que o modelo teórico-explicativo que Lessa (2011) traz, mais especificamente no Idealismo Psicologizante. E se a Psicologia se lança à uma ideia de cientificidade, ela deve imprescindivelmente se desassociar de modelos metafísicos.

A tentativa desses pioneiros em projetar uma psicologia científica muito embora tenha representado um salto fundamental da inexatidão sobre a posição da Psicologia no campo do conhecimento, não se mostrou suficiente para criar um paradigma que fosse ontologicamente consensual entre a comunidade científica. A consequência dessa tentativa malograda é refletida na próxima etapa da Psicologia, em que é possível observar o fenômeno de dispersão da

práxis psicológica geográfico e culturalmente ao redor do mundo (FIGUEIREDO, 1991).

Ao longo da virada do século 19 para 20, a Psicologia se desmembrou em uma série de escolas que pretendiam estabelecer tantos objetos de estudo que dessem vazão, sentido e necessidade à existência de uma psicologia científica, como ao gatilho para a o desmembramento de teoria-práxis dentro da seara do conhecimento dito psicológico, conseguindo abranger epistemologias e metodologias diferentes dentro de si (FIGUEIREDO, 1991).

Surgem primordialmente três escolas que se tornam emblemáticas acerca do fenômeno descrito no desenvolvimento da psicologia científica, e elas são: o estruturalismo, o funcionalismo e o associacionismo. Cada uma dessas escolas simbolizam uma tentativa de se tornarem paradigmáticas no conhecimento científico à medida que, em suas trajetórias, propõe modelos do que seria o ideal de percurso que a Psicologia deveria seguir caso tivesse a intenção de ser reconhecidamente uma ciência de rigor (FIGUEIREDO, 2008).

Seguindo desse ponto, cada uma dessas escolas pioneiras (do que atualmente entende-se como abordagens psicológicas) serão descritas e analisadas para que o trabalho possa prosseguir com a linha de que o desenvolvimento da Psicologia faz parte de uma dialética de como os sujeitos e objetos do conhecimento são percebidos para legitimar essa ciência ao longo de suas modulações. Portanto, tem-se, a partir de Figueiredo (1991) e Figueiredo (2008):

1. Estruturalismo – Titchener foi o principal expoente dessa escola que visualiza que a Psicologia deveria direcionar seus esforços para o estudo da consciência, mais uma vez entendendo-a como uma substância onde ocorrem os processos mentais. Titchener aposta na ideia que a consciência funciona como uma estrutura mental e a psicologia científica deve analisar a experiências conscientes através do método introspectivo, que buscava realizar análises sobre as sensações e demais partes de um todo para chegar à natureza das estruturas da mente.

2. Funcionalismo – Tendo William James como figura de grande influência nessa escola, de maneira geral, os funcionalistas defendem que o objeto de estudo da Psicologia também seria a consciência humana. Entretanto, ao invés de analisar processos mentais para chegar aos seus mecanismos estruturais, eles analisavam esses processos para avaliar sua relação com o meio, ou seja, suas funções na mediação com o meio que cerca o organismo humano. Em outras palavras, o interesse da psicologia funcional é desvendar os caminhos que a mente humana percorre para adaptar-se ao meio e garantir a sobrevivência do indivíduo e espécie, que deve à consciência sua maior complexidade em relação aos demais organismos da natureza.

3. Associacionismo – Essa escola defende a premissa que o objeto de estudo da psicologia deveria se limitar àquilo que fosse observável em comum pelos pesquisadores, se contrapondo ao método introspectivo na produção de saberes. Thorndike, possivelmente o nome de maior peso dessa escola, direcionou seus esforços em teorias sobre aprendizagem, trazendo que essa resulta de uma associação de ideias simples com ideias complexas. Essa escola lança as bases do que viria ser o behaviorismo, instalando uma tendência de pesquisas com comportamento animal e equiparação de resultados com manifestação humanas e a defesa que os comportamentos tendem a se repetir se recompensador, enquanto tendem a serem menos frequentes se de alguma forma forem punidos na relação com o outro ou o meio.

Enquanto as duas primeiras escolas mencionadas propõem um objeto de estudo bem definido, a ontologia que elas se embasam criam um problema de acesso a esse mesmo objeto por não conseguirem se desvencilhar do Idealismo Psicologizante, que entende a mente como uma substância topográfica e uma variável que pode ser isolada de facticidades (LESSA, 2011). Na terceira escola há maior sucesso em se equiparar aos modelos científicos hegemônicos à época, mas o preço disso é uma naturalização dos fenômenos subjetivos, entendendo por um viés biomédico os comportamentos humanos e sob uma metodologia da física e filosofia positivista, incorrendo em um reducionismo sobre eventos, sensações, emoções e sentimentos dos sujeitos.

Os percalços que a Psicologia enfrenta para conseguir reconhecimento como uma disciplina científica enfrenta um dilema marcante em sua fase embrionária: tentar ser um conhecimento que não se reduz à uma nova forma de metafísica transcendental ou de um cientificismo naturalizante. Se pende mais para a metafísica, tende a postular uma série de proposições não verificáveis por seus pares, suscitando crença em sistemas herméticos de interpretação de homem e mundo para a teoria fazer sentido, fazendo a realidade se encaixar nessa última, não o contrário. Se pende para o cientificismo, reduz fenômenos subjetivos, geográficos e históricos para recortes predominantemente biologizantes, confeccionando modelos explicativos e propostas terapêuticas aos moldes da medicina, que trabalha no antagonismo entre doença x saúde e tem como principal objetivo o ajustamento de corpos às ideologias predominantes para reduzir sofrimentos (SMAIL, 2005).

Esse problema é enfrentado até hoje, onde a Psicologia se vê como uma ciência que desde sua formalização, raramente encontrou um momento em que sua comunidade científica entrasse em um período de normalidade. Silveira

(2018) lança inclusive uma provocação: não seria a Psicologia sua própria crise? Rebuscando Kuhn (1997) nessa discussão, qual seria a real posição da Psicologia na estrutura científica contemporânea? Crise do paradigma? Revolução científica? O denominador comum paradigmático até então parece ter sido o seguinte: o método das ciências demonstrou que para atingir um status de rigor científico sobre a produção de conhecimento na Psicologia, definitivamente deve-se ter um escopo de práxis científica, mesmo que o método ainda não tenha se mostrado inteiramente adaptado.

Canguilhem (1973, p. 1) reforça esse problema a partir do seguinte ponto de vista:

De fato, de muitos trabalhos de psicologia, se tem a impressão de que misturam a uma filosofia sem rigor, uma ética sem exigência e uma medicina sem controle. Filosofia sem rigor, porque eclética sob pretexto de objetividade; ética sem exigência, porque associando experiências etológicas elas próprias sem crítica, a do confessor, do educador, do chefe, do juiz, etc; medicina sem controle, visto que, das três espécies de doenças, as mais ininteligíveis e as menos curáveis, doenças da pele, doenças do nervo e doenças mentais, o estudo e o tratamento das duas últimas forneceram sempre à psicologia observações e hipóteses.

Canguilhem (1973) prossegue analisando esse problema ao constatar que toda ciência se constitui a partir de uma visão clara sobre o seu objeto de estudo e, a partir disso, todo seu escopo ontológico, teórico e prático ganha corpo para iniciar uma produção de saber aceito como de valor científico pela comunidade. O autor avalia que, na Psicologia, esse objeto não emerge de maneira clara e concisa na história desse saber, identificando que o cenário é de uma multiplicidade de projetos teóricos e metodológicos, existindo muito mais como uma teoria geral da conduta que representa uma síntese entre a psicologia experimental com a clínica, a psicanálise, a psicologia social e a etnologia. Sob a Psicologia, reúnem-se uma série de epistemologias e metodologias, à primeira vista inconciliáveis, que mantêm um pacto de coexistência pacífica entre si.

Canguilhem (1973) segue analisando a psicologia científica de forma a identificar duas tendências majoritárias: a psicologia experimental e a psicologia clínica. Na primeira, a comunidade busca um aperfeiçoamento do método, sem ainda ter em vista muito bem qual seria o seu objeto de estudo, chegando a conclusões que mais se aproximam de outras ciências da vida, sociais e do modelo biomédico, suscitando se há uma necessidade da experimentação em Psicologia que já não seja feita por outras ciências que têm como seu objeto, de

alguma forma, o ente humano (Antropologia, Sociologia, Medicina). Pelo viés da clínica, se torna uma psicologia do sujeito que, ao entendê-lo como seu objeto, não consegue se apropriar (ou criar) um método conciso, tampouco princípios ontológicos sobre esse objeto que apresentassem convergência aparente na comunidade, além de entender o sujeito como uma instância substancialista tal qual Descartes (2001).

Durante o século 20, a Psicologia, como tantas outras ciências humanas e sociais, se viu absorvida em projetos de dominação de classes sociais sobre uma sociedade de controle e consumo (HORKHEIMER, 2003). No caso específico da Psicologia, ela começou a ser massificada e exportada para o mundo como uma ciência do ajustamento, da docilização dos corpos pelas instituições, conforme elucida Foucault (1999). As instituições de maior abrangência da Psicologia são as escolas e as organizações de trabalho, dois pilares para um projeto de subordinação de subjetividades em uma lógica instrumental vigente no capitalismo.

Seja em psicologias experimentais, seja em psicologias clínicas, a aplicação prática Psicologia convergiu em larga escala para o modelo de organização social baseado nos ideais burgueses, maximizando relações instrumentalizadas pela razão, entendendo sujeitos como fenômenos indivíduos recortados de suas facticidades. A Psicologia fica então a serviço da ideologia positivista dominante, que em sua primazia pelo ideal de perfeição da Razão, atua no sentido de subordinar afetos e afecções ao racionalismo extremo, bem como modelar subjetivações que fomentam modelos morais de maximização de prazeres/fuga de frustrações, ao invés de uma ética do cuidado ou do bem viver (SMAIL, 2005).

Difusa no espírito do tempo que habitou, a ciência psicológica foi gradativamente sendo instrumentalizada pelas ideologias políticas, econômicas e culturais vigentes, indo ao encontro de uma ideia de minimizar os desajustamentos de pessoas e maximizando suas supostas potencialidades para ocupar espaços de bons operários e cidadãos comedidos, em um comprometimento com o *status quo* da organização social vigente (FOUCAULT, 1999).

Os discursos legitimados pela Psicologia e pela Filosofia (à altura no 20 sobrevivendo principalmente como filosofia da ciência) começam a levantar

questionamentos entre pensadores que observam, com espanto, a naturalização dos fenômenos subjetivos e culturais através do modelo positivista de fazer ciência, cunhado pelo parâmetro de produtividade e uso prático de corpos e conceitos para ordenação social.

Husserl (2008) além de ser um dos principais teóricos sobre o movimento histórico descrito, é também um dos expoentes da desnaturalização da filosofia como subordinada do cientificismo, defendendo a filosofia como um campo do saber legítimo e que poderia ser realçado a um lugar de destaque na tradição do pensamento. Sua ideia era que a filosofia poderia ser metodologicamente rigorosa para lidar com os fenômenos que escapassem da alçada do método científico natural.

Sem adentrar nas especificidades do que seria o método fenomenológico husserliano, compreende-se que a maior contribuição desse pensador e seus influenciados foi de defender a filosofia como um conhecimento dotado de relevância por si, combatendo a diluição desse saber em um projeto de ciência a serviço de controle e previsão de subjetivações. Porque é dessa atitude que nos leva a perguntas cruciais para o desenvolvimento até aqui proposto:

Afinal, como a Psicologia pode ser científica e experimental e, ao mesmo tempo, dispor igual relevância aos fenômenos subjetivos que encontram resistência em metrificações? Na contemporaneidade dessa proposta de psicologia científica, há saberes mais corretos que outros? Sob quais epistemologias e metodologias essa ciência é capaz de produzir conhecimento? O que afinal a Psicologia esteve estudando até então?

Todos esses questionamentos levam a caminhos delicados para obter respostas. Como avalia Canguilhem (1973), existe na Psicologia um pacto de coexistência pacífica entre suas inúmeras ramificações, configurando um ambiente que muito embora eventualmente teça críticas sobre epistemologias rivais, consegue tolerar as dissonâncias resultantes de práxis muito diferentes entre elas mesmas. Rebuscando o mesmo autor, é conflitante conceber a ideia de uma ciência que se organiza como uma “teoria geral da conduta” por conta que em seu percurso histórico ter dificuldade de visualizar um objeto de estudo claro e conciso, que foi (e é) um pré-requisito para qualquer campo do saber se estruturar como ciência madura.

No entanto, a proposta desse trabalho não se trata de uma unificação indiscriminada de abordagens psicológicas, metodologias e epistemologias. Não é a eliminação da pluralidade, marca registrada da Psicologia justamente por lidar com um fenômeno tão plural como as subjetivações humanas, que serviria como resposta para os problemas levantados durante o trabalho e, mais especificamente, desse presente capítulo. A diferença é uma consequência direta da maneira como os processos de subjetivação se distribuem em corpóreos⁴⁰ na relação espaço-tempo.

Com a garantia que não se trata de uma eliminação de diferenças dentro da Psicologia, argumenta-se que a proposta de discutir o objeto de estudo dessa ciência é na verdade sobre oferecer uma condição de possibilidade para legitimar as diferenças sob um contexto científico e, sem nenhuma relação hierárquica, filosófico. Não é sem intenção que o termo científico-filosófico é constantemente usado aqui. Apresentar argumentos para fundamentar a visão que ciência e filosofia são tipos de conhecimento diferentes, porém indissociáveis na prática contemporânea, além da posição dialética entre sujeito-objeto na tradição do pensamento, foram os meios necessários para propor os processos de subjetivação como objeto de estudo da Psicologia.

Deleuze e Guattari (1992) trazem que entre Filosofia e Ciência há distinções bem delimitadas. Mas para isso, é preciso primeiramente evocar a ideia de caos para os autores. Diferentemente do significado corriqueiro de caos, que possivelmente evoca atributos como desordem, destruição e confusão, para os autores o caos na verdade se trata de um vazio que não se equivale ao nada, mas uma espécie de virtualidade que permeia todos os corpóreos e incorpóreos. A seguir, Deleuze e Guattari (1992, p. 153) conceituam em suas próprias palavras:

Define-se o caos menos por sua desordem que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça. É um vazio que não é um nada, mas um virtual, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência. É uma velocidade infinita de nascimento e de esvanecimento.

⁴⁰ Os corpóreos são, literalmente, sujeitos que possuem corpos, materialidade e existência física. Em oposição aos incorpóreos, que embora existam no campo das subjetividades, são produzidos pelos corpóreos e são afetados e afetam uns aos outros (DELEUZE & GUATTARI, 1992)

O caos é, portanto, uma manifestação incorpórea que atravessa as consciências humanas, sem solicitar permissão para acontecer ou para ser espontâneo, pois sua velocidade e movimentações infinitas não podem ser absolutamente controladas. O caos simplesmente acontece. Ainda, Deleuze e Guattari (1992) identificam três potências criativas, que através da faculdade do pensamento, tentam de alguma maneira dar alguma ordenação ao caos, sendo essas: a arte, a filosofia e a ciência.

Todas as três formas de pensamento criativo lidam com o caos à sua maneira, mas sempre tentando dar vazão àquilo que de outra forma escapa às nossas experiências, raciocínios e sensações intencionais. Isso pois o ato de pensar não é espontâneo e natural, é um exercício de pura potência intencional e criativa. Começando pela arte (que nesse trabalho não é objeto direto de análise), que organiza o caos criando afectos e perceptos que são, respectivamente, modos de sentir e existir; percepções e sensações que são abstraídas pelos artistas contemplando o caos (DELEUZE & GUATTARI, 1992).

Tanto a filosofia como a ciência também mergulham no caos e a partir dele tentam extrair sentido em meio a infinidade de elementos em movimento no caos. Tal qual os primórdios da filosofia, onde o trabalho inicial era separar o que era *doxa* (opinião) da *episteme* (verdade), movimento que não coincidentemente a ciência se vale, o trabalho de ambas é de organizar parcelas do caos que têm acesso e dele algo tentar criar. Porém, como filosofia e ciência são fenômenos diferentes (embora possam se relacionar), o produto de cada uma não é o mesmo.

Deleuze e Guattari (1992) entendem que a filosofia produz conceitos, enquanto a ciência cria funções. Isso significa que a Filosofia se relaciona com a velocidade e a infinitude do caos com o objetivo de fazer recortes desses ambos os atributos e representar através de significações linguísticas, que buscam dar forma à essa partícula do caos, mas sem descaracterizá-la de sua imanência. A ciência, por outro lado, vai de encontro à infinitude e velocidade do caos, propondo uma desaceleração do caos com o objetivo de produzir funções, aplicações práticas e operacionais na materialidade das relações com o outro, as técnicas, tecnologias e o mundo. A consistência é uma característica atrelada à prática científica.

Se filosofia e ciência se relacionam com o caos de maneiras diferentes e produzem resultados diferentes em suas práticas, qual a importância de ambas para a Psicologia e uma proposição de objeto de estudo para ela?

A psicologia científica deve ser entendida fundamentalmente como uma disciplina científico-filosófica. E é por excelência uma disciplina científico-filosófica porque de outra forma, ela careceria de sustentação teórica e empírica para se anunciar como um conhecimento de rigor. É científica porque é plenamente capaz de produzir funções quando se aproxima de uma práxis mais nomotética, quando dela é exigida pela materialidade das relações sociais sobre a dialética sujeito-objeto resultados que, mesmo representando fotografias, desacelerações da infinidade e velocidade que o caos representa, esses resultados são uma referência suficiente para a resolução de problemas pontuais.

É filosófica porque é igualmente capaz de tender a práticas idiográficas, entendendo que cada indivíduo se subjetiva a seu modo singularmente, muito embora compartilhe o espaço-tempo com outros semelhantes. É virtualmente impossível acessar a totalidade desses fenômenos da consciência, portanto não há metodologias universais para a condução de uma relação com o outro, comportando filosofias e ontologias que vão além de um ideal de resposta de ajustamento às ideologias e modelos sociais dominantes, buscando de alguma forma fazer indivíduos atingirem um nível de ética e autorresponsabilidade que reflitam seus valores e projetos de existência.

Nenhum dos termos realmente se sobrepõe ao outro, portanto a Psicologia seria necessariamente científico-filosófica. Em relação ao seu objeto de estudo, novamente ressalta-se que esse é enunciado como uma condição de possibilidade para as diferenças dentro da Psicologia, não uma tentativa de assimilação. E esse objeto de estudo proposto da Psicologia são os processos de subjetivação, pois como o compreende Foucault (2004), a ideia de processos denota que não se trata de um conceito estático, pois se encontra em constante movimento com as forças ativas e reativas que o outro e o meio social apresentam; subjetivação em contraponto à ideia substancialista e racionalista de subjetividade, em um modelo topográfico que pressupõe que a mente é um espaço presente em algum órgão humano. Ao invés disso, defende que as subjetivações são atos resultantes de forças em choque, atravessados por

tempo, espaço, política, economia, cultura, família, genética e tantas outras variáveis.

É a partir dessas produções de diversas subjetividades e ângulos de vista na história da Psicologia que se originaram diversas abordagens teóricas, que refletem tão somente a quantidade de lentes que podem ser utilizadas para enxergar os mesmos processos de subjetivação. Essas lentes nada mais são que posições pelo qual o objeto é visualizado pelo pesquisador. Em uma ciência que o sujeito é objeto de outros sujeitos, conforme aponta Nietzsche (2001), dificilmente haveria unanimidade sobre de qual ponto de vista observar um determinado fenômeno. E se, enfim, o objeto de estudo da Psicologia se trata de fato dos processos de subjetivação, assume-se enfim que há na verdade o sujeito de estudo, permeado por todas as características repetidamente mencionadas até aqui.

E após enfim a dialética sujeito-objeto ser evidenciada através de momentos históricos, ideologias políticas e sistemas econômicos, defende-se a ideia de que essa ainda é tida como uma relação circunstanciada pelo tempo-espaço em que se encontra presente, disputada por forças ativas e reativas em relações de poder na sociedade (FOUCAULT, 1979). Se é observada pela ótica das classes dominantes na contemporaneidade, consiste em uma razão instrumental que visualiza um sujeito racional que deve dominar seus semelhantes e a natureza através de práxis de controle e previsibilidade dos fenômenos (HORKHEIMER, 2007). No entanto, essa dialética diz respeito principalmente às forças de maior intensidade na conjuntura social, não representando um encerramento da questão, nem mesmo que não haja epistemologias discrepantes (e consonantes, também).

No que mais diz respeito à Psicologia, a dialética sujeito-objeto conforme descrita acima embora norteie muitas práticas, encontra-se difusa em abordagens que estejam em maior ou menor concordância, mas que definitivamente não puderam mais ignorar alguns elementos básicos sobre seus fenômenos de interesse: os organismos, sujeitos, consciência – seja qual for a denominação de seus objetos a nível individual – não são acidentes substanciais, mas indivíduos envolvidos em processos multifacetados no espaço-tempo.

E a Psicologia se vê pressionada de dois lados: o indivíduo ensimesmado, produto direto de uma sociedade capitalista que singulariza processos sociais, que demanda conduções clínicas que assujeitem fenômenos que dependem de uma série de questões; do outro, instituições, organizações de trabalho e grupos de influência que demanda respostas concretas e objetivas sobre indivíduos, por muitas vezes ignorando que as respostas possíveis para as perguntas são dotas de perfeita precisão ou durabilidade perpétua, uma vez que há uma ideia de convergência na teoria psicológica, que é prepostero assumir que quaisquer análises feitas pelos mais rigorosos instrumentos e técnicas encerrem tudo o que há para ser dito sobre um indivíduo, tampouco que os resultados são imutáveis.

E é com esse cenário de dispersão que esse capítulo se encerra. Como Canguilhem (1973) observa, a Psicologia como projeto de ciência levanta muitos mais questionamentos que certezas dadas as circunstâncias descritas até aqui. Porém, dentre as críticas feitas, o autor considera que todo escopo científico deve partir de uma ideia de objeto de estudo, de um fenômeno que uma comunidade consegue identificar comum para si. E, mais uma vez, reforça-se que não há intenção de posicionar os processos de subjetivação como finalidade do estudo da Psicologia, mas como um ponto de partida, uma condição de possibilidade para as teorias e práticas difusas sob o nome de Psicologia.

4. OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO COMO OBJETO DA PSICOLOGIA: Um percurso entre matrizes do pensamento, teoria e práxis

O último capítulo desse trabalho tem como foco amarrar toda a discussão realizada até aqui trabalhando três pontos específicos: organizar em matrizes algumas abordagens mais influentes da Psicologia, com a intenção de visualizar como essas matrizes desenvolvem suas metodologias e epistemologias acerca de suas dialéticas sujeito-objeto; trabalhar minuciosamente o conceito de processos de subjetivação, como esse conceito diz respeito tanto a práticas idiográficas como às nomotéticas e de que forma pode ser considerado o objeto de estudo da Psicologia mantendo suas características rizomáticas; discorrer sobre como a Psicologia teoricamente não tem mais como voltar atrás em seu comprometimento com o status de ciência,

evidenciando que discutir sobre sua crise congênita é algo inadiável, suscitando mais e mais proposições sobre como tentar superar esse problema para que a Psicologia não flerte abertamente com associações pseudocientíficas, nem se torne um braço subordinado às neurociências e métodos experimentais naturalizantes.

É justamente a crise dos paradigmas científicos na Psicologia mencionada que promove a necessidade de discussões sobre quais seriam os fundamentos adequados para ser possível falar sobre uma psicologia científica por excelência. A proposição de assumir a Psicologia como um modelo científico-filosófico é integrante essencial para isso, uma vez que tentou-se demonstrar que ciência e filosofia nunca estiveram de fatos isolados entre si, mas mesmo como tipos de pensamento independente que são, um se relaciona com o outro para ir até onde seu escopo de exercício não chega, seja para propor uma ontologia da atitude experimental e empírica, seja para identificar limites e contraposições de conceitos quando confrontados com dados da realidade. Silveira (2018, p. 20) converge com essa linha de raciocínio, descrevendo da seguinte forma o problema:

Mas, se o percurso aqui esboçado fizer algum sentido, parece ser possível sustentar que a psicologia não tem outra alternativa diante de si a não ser se constituir simultaneamente como psicologia e como filosofia da psicologia. Trata-se, de todo modo – é preciso reconhecer –, de um percurso que serve mais para abrir questões do que para fechá-las. Ele apenas tenta fazê-lo em torno da insistência na ideia de que, se a crise da psicologia lhe é congênita, a lida com essa crise – seja para pensar o sujeito, seja para intervir em sua vida, em sua existência – exige a compreensão das condições que a tornaram necessária e que introduzem o(s) sentido(s) implicado(s) na(s) tentativa(s) de fundá-la.

Se a crise da Psicologia é de fato congênita ou foi adquirida em seu percurso histórico, é um elemento que importa menos que a seguinte assertiva: essa crise segue permeando a essa ciência, que até hoje encontra imensa dificuldade em se autodeterminar sobre o que faz, qual espaço ocupa dentro da Academia e quais atribuições realmente seriam privativas à sua prática no mercado de trabalho. Toda essa confusão, como afirma Canguilhem (1973), dá indícios que ocorre a partir da indeterminação sobre o objeto de estudo da Psicologia. Afinal, se não há clareza sobre como funciona seu escopo científico, como saber para que caminhos seguir para produzir conhecimento?

Para isso ser discutido, é impossível simplesmente ignorar a gama de abordagens e áreas que a Psicologia abrange sob si. Se há a tentativa de discutir um objeto que represente uma condição de possibilidade para as diferentes epistemologias e metodologias presentes nessa ciência, faz-se necessário abordar diretamente algumas das principais ramificações dentro da Psicologia para no final tentar argumentar que, apesar das diferenças presumidamente intransponíveis entre essas ramificações, elas partem do que será defendido como processos de subjetivação de maneira pormenorizada doravante.

Conforme o trabalho expõe, a ciência não é uma atividade isenta de variáveis ideológicas, políticas e histórico-geográficas. A Psicologia também não se esquivava dos mesmos processos pelos quais as outras ciências perpassam, sejam elas exatas e naturais ou humanas e sociais: a Psicologia também se vê influenciada na maneira como se dispõe em abordagens e áreas por ideologias que simpatizam. Gil (1985) observa uma tendência à sua época de psicólogos que se viam inclinados para a área organizacional e do trabalho se verem em uma posição de maior afinidade com a ideologia burguesa dominante (capitalismo), enquanto psicólogos que iam para a clínica apresentavam maior resistência a essa ideologia.

Além de evidenciar que as ideologias, sejam quais forem, são partes constituintes de qualquer forma de saber – seja por apoio ou contraposição, elas também provocam uma marca no desenvolvimento dos conhecimentos que são produzidos nas ciências e mais especificamente, na Psicologia. No caso dessa última, ela se distribui em dezenas e dezenas de abordagens e, atualmente reconhecidas pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) trezes áreas de especialização em atuação profissional.

Resguardadas as particularidades dessas abordagens e áreas, parece haver um consenso entre essas ramificações que é atualmente improvável desenvolver teorias e aplicações profissionais que não considerem os indivíduos como fenômenos atravessados por relações biológicas, psicológicas e sociais em mediação com o ambiente que os cercam. Essa ampla tendência é apontada por inúmeros documentos produzidos pelo próprio CFP, que ao existir como um órgão consultivo e fiscalizador das práticas científicas e profissionais de serviços prestados em Psicologia, se posiciona com uma referência aos profissionais que

atuam na área e, portanto, se comprometem a seguir orientações técnico-científicas dentro de sua atuação.

No fim das contas, a Psicologia e suas abordagens reconheceram a temporalidade dos entes humanos, que nada mais é que reconhecer que os indivíduos por mais que apresentem determinados traços de personalidade e tendências emocionais e comportamentais moldadas pela cultura e historicidade, é antiético fechar essas subjetivações como finalizadas, já que se admite que a humanidade não pode ser completamente controlada e prevista dada a infinidade de variáveis que podem atuar sobre as relações interpessoais, evocando novamente a ideia de caos como proposta por Deleuze & Guattari (1992).

Isso posto, inicia-se os próximos subcapítulos com a intenção de não somente mapear onde as abordagens se posicionam na estrutura das matrizes do pensamento psicológico, mas com o propósito de identificar *ethos* que auxiliem suas caracterizações para então ser possíveis discutir suas epistemologias e metodologias e qual seria o sentido dos processos de subjetivação em suas práxis.

4.1 As matrizes do pensamento psicológico: síntese de uma dispersão teórica constituinte da psicologia científico-filosófica

Como anunciando, dedicar um subcapítulo para organizar inúmeras abordagens entre matrizes do pensamento psicológico, conforme a obra de Figueiredo (2008), é um movimento necessário dada a quantidade de correntes existentes, muitas vezes com derivações baseadas em autores com visões distintas dentro de um mesmo espectro teórico. Além disso, Figueiredo (2008, p. 21-22) é mais um autor que traz a visão que a Psicologia é um campo do conhecimento que carece de unidade, não tem clareza de seu objeto e luta por um status de cientificidade que desafia quais caminhos seriam necessários para atingir tal status. Isso tudo inicia a partir da falência da ideia da individualização do sujeito que entrou em desuso para as correntes psicológicas, sendo esse mais um dos elementos da crise dessa ciência:

Percebe-se facilmente neste projeto a mesma espécie de contradição que mina a psicologia como ciência natural do sujeito. Ou bem o indivíduo é realmente único, independente e irracional, sendo,

portanto, refratários às leis da ciência e da sociedade – neste caso a psicologia poderia ser necessária, mas seria inviável; ou bem não passa o indivíduo de uma ficção a ser desfeita, e então a psicologia será também uma ilusão transitória desfeita, e então a psicologia será também uma ilusão transitória e não se justifica como ciência independente.

Com a falência do sujeito individualizado e, conseqüentemente, a falência de qualquer projeto idealizado de uma Psicologia completamente subordinada às metodologias e epistemologias naturais como modelo explicativo de relações causa-efeito simplistas para lidar com fenômenos humanos, a ciência psicológica imerge na crise das subjetivações que é trazida ao longo do trabalho através da dialética sujeito-objeto.

Figueiredo (2008) categoriza as correntes teóricas em diferentes matrizes, a saber: matrizes científicas, matrizes românticas e pós-românticas. Cada uma dessas engloba diferentes projetos de práxis psicológicas, mas são compiladas de tal forma por apresentarem características temporais, teóricas, práticas e metodológicas que apresentassem um nível de confluência suficiente para ocorrer de tal forma. Essas matrizes do pensamento psicológico são a forma pela qual a psicologia influencia as formas de pesquisa, interpretar dados da realidade, intervenções em áreas dos conhecimentos diversos, clínica, organizacional, saúde etc. Logo, as matrizes do pensamento psicológico conforme pensadas pelo autor são não somente uma ferramenta para psicólogos, mas as lentes pelas quais a comunidade científica enxerga as noções de sujeito, sociedade e mundo.

Entre as matrizes científicas, Figueiredo (2008) lista: a matriz nomotética e quantificadora, a matriz atomista e mecanicista e a matriz funcionalista e organicista. Embora as submatrizes representada dentro da matriz científica tenham suas particularidades, elas convergem em alguns tópicos que as fazem serem pares dentro de um ideal de Psicologia. As matrizes científicas são aquelas que mais se assemelham ao *modus operandi* das ciências naturais de maneira geral, demonstrando uma preocupação de produzir conhecimentos úteis e pragmáticos para usufruto do sujeito e a sociedade. Como adotam as metodologias das ciências naturais e têm o utilitarismo como uma de suas bases ontológicas principais, essas matrizes apresentam uma tendência de controlar e prever as manifestações dos corpos com o intuito de produzir uma sociedade, segundo as diretrizes de uma ideologia dominante, mais saudável.

Por conta disso, as características dos saberes que são produzidos por essas matrizes apresentam uma inclinação para entregar resultados quantitativos, de ajustamento e adaptação de sujeições num movimento técnico de minimizar o sofrimento e maximizar o prazer. Assim sendo, ser produtor e produto de parâmetros sociais de comportamento e modelos de relações interpessoais são noções caras para essa matriz, constantemente produzindo conhecimentos sobre indivíduos que podem ser metodologicamente replicáveis e presumidamente generalizáveis para um grande grupo de pessoas.

Para dar maior visibilidade a cada uma das particularidades dessas submatrizes, lista-se os seguintes produtos das matrizes científicas com compreensões descritivas tal qual propostas por Figueiredo (2008):

1. Matriz nomotética e quantificadora – Preocupa-se em tentar traduzir com a máxima precisão possível o modelo científico natural e suas ontologias para os fenômenos subjetivos humanos, passando por todas as etapas do método experimental, indo desde a formulação de hipóteses, projeções calculais e mensuração de resultados em ambientes controlados. Sua produção busca criar leis gerais sobre o comportamento humano através de uma equiparação dos ambientes de experimentação às situações sociais.
2. Matriz atomista e mecanicista – Trabalha na lógica causa-efeito produzindo interpretações determinísticas e/ou probabilísticas sobre os fenômenos de interesse, partindo do pressuposto que na fragmentação do problema observado, as minuciosas análises posteriores sínteses das partes serão capazes de produzir um conhecimento fidedigno sobre o todo.
3. Matriz funcionalista e organicista – Essa corrente bebe diretamente da fonte do darwinismo ao apontar o modelo de seleção por consequências como o norteador dos fenômenos das subjetivações humanas. Nessa perspectiva, os resultados de determinados comportamentos são os responsáveis por aumentar ou diminuir a probabilidade da existência desses comportamentos, em uma ontologia que entende a história humana dentro de percepções filogenéticas, ontogenéticas e culturais.

Como é possível constatar, embora essas correntes da matriz científica tenham suas particularidades, todas convergem para uma visão que se aproxima aos métodos e epistemologias das ciências naturais, que são historicamente mais prestigiados como campos do saber capazes de produzir conhecimentos de maior rigor entre a comunidade científica. Isso para psicologia representou uma aproximação inevitável em seus primórdios de formalização, já que não seria inesperado que qualquer disciplina em etapa pré-científica e sem paradigma à vista se inspirasse nas ciências pioneiras: as naturais e exatas (FIGUEIREDO, 1991).

Não é apropriado dizer que esse cenário representa um passado distante da Psicologia, já que dentro dessas próprias matrizes científicas é possível identificar abordagens psicológicas que até hoje se identificam dentro desse espectro (FIGUEIREDO, 2008). As matrizes científicas e suas submatrizes apresentam uma afinidade à ideia de primazia da razão aos sujeitos, tentando aproximá-los de uma ética utilitarista de condução de si e das relações com o outro e mundo.

Aproximar-se das ciências naturais para produzir conhecimento psicológico não se trata de um problema *a priori*, já que certamente há práticas terapêuticas, experimentais e psicométricas que até hoje se estruturam a partir do método científico tradicional para produzir conhecimentos que desaceleram e representam o panorama das subjetivações de indivíduos até determinado ponto, partindo de observações individuais para estabelecer conhecimentos gerais: o que esse trabalho tem chamado de produções nomotéticas na Psicologia.

Figueiredo (2008) também enuncia as matrizes românticas e pós-românticas que, diferentemente das matrizes científicas, tentam se direcionar mais focalmente para as particularidades que os indivíduos apresentam, aproximando-se de um modelo mais casuístico: de proposições gerais para análises individuais. Nessas matrizes há o interesse de lidar com as vivências, afetos, simbolismos e sentidos existenciais sem o mesmo nível de preocupação que as matrizes científicas de produzir regras, normas e leis que façam projeções de comportamentos de indivíduos e grupos, evocando uma perspectiva mais qualitativa de interpretação de dados, em detrimento do quantitativo.

A matriz romântica, segundo Figueiredo (2008, p. 32), é representada pelas submatrizes vitalista e naturista e a corrente historicista ideográfica da submatriz compreensiva. A submatriz vitalista e naturista é descrita pelo autor como:

Tudo o que fora excluído pelas matrizes científicas é recolhido pelo conjunto de atitudes e perspectivas intelectuais que estou denominando de vitalismo naturista: o “qualitativo”, o “indeterminado”, o “criativo”, o “espiritual” etc. Trocam-se os sinais, mas permanece a divisão entre razão e “vida”. Os vitalistas tomam partido: são a favor da “vida” e contra a razão. O interesse tecnológico, com suas exigências de classificação, cálculo e mensuração, deve ser aceito apenas para o trato com a matéria inerte, mas precisa ser superado no trato com a vida e, particularmente, com a forma de vida mais elevada, a vida espiritual do homem; a inteligência conceitual, a serviço da prática de

controle, deve ser substituída pela intuição, pela apreensão imediata da natureza “naturante” das coisas, pelo entregar-se e fundir-se sem intermediários ao fluxo do *élan vital*⁴¹

Já dentro da submatriz compreensiva, o historicismo ideográfico é a única corrente que pode ser considerada da matriz romântica. Facilmente relacionável com o paradigma descritivo e compreensivo nas ciências humanas e sociais defendido por Dilthey (2010), o historicismo idiográfico defende a tese de que o objeto da Psicologia são as experiências imediatas conforme elas são apreendidas pela consciência indivíduo, legitimando as vivências e afetos que o sujeito tem sobre os fenômenos e situando-lhe em um horizonte histórico e cultural.

Para Figueiredo (2008), é a hermenêutica que ocupa o posto de metodologia nessa corrente. Ela se vale de uma tentativa de operacionalização do processo de interpretação para chegar às conclusões sobre os sujeitos, tentando preservar a autenticidade das vivências desses ao mesmo tempo que se levanta dados de confiança sobre o fenômeno em análise. No entanto, essa perspectiva incorre no problema do relativismo radical, ao passo que suscita questões sobre até onde as inferências baseadas nas vivências do próprio observador não interfeririam nas interpretações sobre o objeto (no caso, outro sujeito) observado. Figueiredo (2008, p. 34) levanta os seguintes questionamentos sobre essa preocupação com a hermenêutica nessa corrente:

Para que a hermenêutica se ele à condição de ciência, desprendendo-se do solo místico e religioso em que surgiu e foi cultivada, precisa equacionar e resolver o problema da verdade: como escolher entre interpretações conflitantes? Como discernir o significado verdadeiro das vivências e das intenções que se oferecem ao intérprete numa linguagem frequentemente cifrada?

Se a verdade da hermenêutica é sempre condicionada por variáveis de tempo, espaço e de vivências subjetivas tanto do observador quanto do sujeito observado, o historicismo idiográfico encontra uma barreira para determinar um ponto entre essas variáveis em que se possa afirmar com alguma segurança que não são informações enviesadas ao nível de encobrir o que o fenômeno tem realmente a demonstrar. As correntes estruturalistas e fenomenológicas, representantes da matriz pós-romântica, tentam superar esse impasse.

⁴¹ Impulso primário no ato de criação em que o fenômeno da vida teve origem (SILVA, 2006).

Começando pelo estruturalismo, Figueiredo (2008) indica que essa corrente se apega à ideia de cientificidade ao mesmo passo que, a seu modo, tenta superar a naturalização dos fenômenos subjetivos sem incorrer em um relativismo romântico que dificulta propor argumentos tácitos sobre características do sujeito. Isso seria possível dentro do estruturalismo pois essa corrente, como o nome sugere, se ocupa de pensar e organizar categorias estruturais sob as quais os corpos teriam condições de produzir suas subjetivações, sendo essas categorias incorpóreas que funcionam como regras inconscientes que podem se manifestar como linguagem, arquétipos, substâncias (a depender da perspectiva do autor de referência).

Essas estruturas inconscientes norteiam subjetividades como elementos simbólicos que são compartilhados entre comunidades, modos pelas quais as sociedades se organizam e criam suas normas e convenções e seus sujeitos as legitimam (FIGUEIREDO, 2007). A partir desses princípios comuns entre as subjetivações, seria possível indicar pontos pelos quais seriam eliminados relativismos radicais: a verdade reside à medida que essas estruturas são reconhecidas como paradigmáticas na produção dos saberes dessas correntes, levando as análises sobre indivíduos a um ponto em que se pode afirmar algo sobre suas personalidades, desejos, relações interpessoais etc.

Entretanto, é notável que dentro dessa corrente há uma presumida neutralização dos atributos do sujeito para requerer um status de isenção desse sobre o seu objeto de estudo – outro sujeito. É possível observar essa questão e como ela afeta a ideia de cientificidade pretendia por essa corrente através do excerto seguinte:

A neutralização do sujeito caracteriza o ideal científico dos estruturalismos e os coloca como uma espécie de positivismo das ciências humanas. Esta índole cientificista, a preocupação metodológica com a demarcação entre o verdadeiro e o falso, o delineamento de procedimentos analíticos bem definidos e formalizados trazem as ciências humanas estruturalistas para bem próximo das ciências naturais (FIGUEIREDO, 2008, p. 153).

Deixa por último, mas não menos importante, a corrente fenomenológica se posiciona como outra representando da matriz pós-romântica no projeto científico para a Psicologia. Inicialmente centrada na figura de Husserl, essa corrente avalia que o cientificismo positivista malogra em suas metodologias e epistemologias para lidar com o ente humano e rejeita suas proposições a fim

de criar uma visão baseada na ideia de filosofia como ciência de rigor para compreender os fenômenos humanos e do mundo (FIGUEIREDO, 2008).

Husserl (2008) entende que a fenomenologia é capaz de legitimar um método investigativo sobre os fenômenos, pautado na ideia de apreensão de vivências imediatas pela consciência, que não é substancial e sim intencional. Embora a fenomenologia husserliana seja uma manifestação neocartesiana por promover uma dialética sujeito-objeto similar ao cognoscente-cognoscível baseado na primazia da racionalidade na construção do ideal de verdade, a fenomenologia não concebe que haja diferenças instanciais entre sujeito e objeto, sendo ambos constituintes do que autor chama de mundo-da-vida⁴².

Essa metodologia consiste na intencionalidade da consciência em direção ao seu objeto, já que a consciência fenomenológica é sempre consciência de algo e o objeto como ato intencional dessa atividade – *noesis* e *noema*. Husserl não ignora os *a priori*s históricos, geográficos e culturais como constituintes das vivências humanas, entretanto considera que seria possível colocá-los em suspensão em um exercício de racionalização que tenta apreender as vivências em suas essências, conforme apreendidas pela consciência intencional. O método husserliano aqui, em vez de apoiar-se na ideia da dúvida radical cartesiana e dúvida metódica cientificista, defende a ideia de evidência apodítica⁴³.

Figueiredo (2008) aponta que a fenomenologia husserliana não foi a única dentro dessa corrente. Ela serviu como inspiração metodológica para várias pretendentes a sucessora, como a fenomenologia de Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger, Gadamer. Muito mais afeitos à noção às ontologias fundamentais do ser do que a ideia de subjetividade ou processos de subjetivação, as fenomenologias eventualmente se tornaram métodos indissociáveis de teorias existencialistas, que uniam os tópicos mais relevantes do segundo com uma metodologia de compreensão para dar um estatuto de cientificidade – não cientificismo – às suas produções de conhecimento.

⁴² Husserl não concebe separações ontológicas entre homem e mundo, cunhando o termo mundo-da-vida para representar que são pertencentes de uma mesma – e única – dimensão (HUSSERL, 2014)

⁴³ A evidência de verdade após aplicar-se a redução eidética aos fenômenos em processo de compreensão (HUSSERL, 2014).

No campo da Psicologia, essa ligação encontrou algumas resistências. Como a maioria dos pensadores das fenomenologias e dos existencialismos não buscaram necessariamente produzir saberes para a ciência psicológica e, nas oportunidades que puderam analisar trabalhos psicológicos e psiquiátricos sob essa corrente, criticaram algumas aproximações e naturalizações na estrutura da compreensão filosófica para a científica, como é o caso de Heidegger (2009) com sua analítica existencial.

Como exposto, embora a ideia de sujeito seja criticada nas fenomenologias, é a ideia de sujeito individual e substancialista especificamente. Esses pensadores defendem o conceito de alteridade e indeterminação essencial entre os entes humanos, o que converge com a concepção de processos de subjetivação, que hora alguma consideram o sujeito uma ilha, mas um emaranhado de acontecimentos na relação consigo, outros corpos e conceitos, que vão se subjetivando conforme se implicam com seus próprios projetos éticos em vida. A aproximação entre esses elementos é inclusive evidenciada em Furlan (2006, p. 120), quando ele diz:

Ambas as filosofias se constituíram como crítica da noção de interioridade, ou da noção clássica de sujeito, e, portanto, apreenderam a subjetividade no mundo. Não pararam de descentralizar a figura do próprio homem, recusando não só a dicotomia entre sujeito e objeto, mas também entre homem e animal, homem e natureza.

Após a exposição das matrizes românticas e pós-românticas segundo formuladas por Figueiredo, entende-se que elas fazem parte do espectro idiográfico da produção em Psicologia. As matrizes do pensamento psicológico, que na obra do autor pretendem ser representações de diversas abordagens e tendências teóricas dentro da Psicologia, são discursos cujas proposições refletem as ideologias sob as quais são produzidos subjetiva e objetivamente.

A Psicologia em seu intuito de reconhecimento sobre sua cientificidade transitou e absorveu características diversas ciências, linhas filosóficas, até mesmo de doutrinas espirituais no intuito de não só se afirmar como ciência, mas se afirmar como uma ciência independente, que justificasse sua existência sem ser um adendo nas ciências da vida, uma discussão ética na filosofia nem uma racionalização de manifestações metafísicas transcendentais.

Ele prossegue concluindo que a diversidade de métodos e epistemes na Psicologia não demonstra sinais evidentes de ser superada. Muitos pensadores

tentaram ao longo da história ora unificar a Psicologia, ora simplesmente assumir que a dispersão teórica é algo impossível de ser abordado de maneira satisfatória e, portanto, absorvida sem maiores ilações. Mas lança-se a questão: se são as diferenças que produzem processos de subjetivação distintos e não hierárquicos, elas precisam de fato serem eliminadas? E se não precisam ser eliminadas, devem somente ser ignoradas sem isso representar maiores implicações na produção do conhecimento? Figueiredo (2008, p. 205) aborda esse tema pela seguinte maneira:

O conhecimento científico seria então não apenas conhecimento de um objeto que se transforma efetuado por um sujeito também em transformação, mas, fundamentalmente, um conhecimento das formas históricas das relações práticas que a humanidade instaura com a matéria, criando e recriando assim as ordens naturais. Trazendo esse enfoque para a psicologia, devemos reconhecer que as diferentes modalidades de teorização e prática psicológica correspondem a diferentes formas de relações que os sujeitos instauram entre si no contexto da vida em sociedade. Nesta medida, não é à complexidade da "natureza humana" que poderíamos atribuir a multiplicidade dos enfoques, mas à complexidade e contraditoriedade das formas de relação social. O que se precisa reconhecer é que cada uma destas formas exige uma determinada maneira de ser elucidada, ou seja, um conhecimento rigoroso mas pertinente ao tipo de relação social que ela reflete e legitima.

Figueiredo (2008) vai ao encontro de Canguilhem (1973) e Foucault (1979) quando reconhece que as matrizes do pensamento científico na Psicologia, como os paradigmas científicos no geral, não são estruturas lógicas e necessárias, como se houvesse uma inevitabilidade que os hegemônicos fossem os hegemônicos por seguirem uma ordem natural dos acontecimentos. Esses autores conseguem exprimir que os paradigmas científicos estão invariavelmente atrelados com as forças políticas, econômicas e culturais em voga no espaço-tempo, promovendo uma práxis científica que sem autocrítica teórica, começa a produzir conhecimento com a presunção de isenção ideológica, enquanto na verdade toda produção de saber parte também de uma manifestação de poder, que produzem subjetivações que se alinham aos modelos dominantes ou à margem das forças estabelecidas.

Em um exercício hipotético que ilustra o parágrafo anterior, Figueiredo (2008) argumenta que se os sistemas políticos dominantes pelo mundo se alinhassem novamente a um ideal absolutista que legitimasse a razão instrumental como a verdade, as matrizes científicas viveriam sua apoteose

enquanto as matrizes românticas e pós-românticas seriam radicalmente invisibilizadas. Em um cenário político de anarquias utópicas, seriam as matrizes românticas e pós-românticas que entrariam em um apogeu e as científicas, sistematicamente enfraquecidas.

Essas hipóteses entram no campo que Foucault (1979) traz sobre a análise do poder: evitar o maniqueísmo de pensar sobre ele como elementos moralmente valorativos como bom e mau, sacro e perverso. O poder produz discursos que podem ocupar diferentes posições nesses jogos de agentes ativos e reativos segundo inúmeras variáveis sociais. Isso significa que a verdade absoluta não reside nos discursos dominantes nem nos marginalizados *a priori*, mas essa verdade se revela sob a singularidade dos acontecimentos e condicionada sob a produção histórico-temporal dos povos.

Para a Psicologia, isso significa dizer que a verdade sobre a produção científica desse saber não reside *a priori* nem nas matrizes científicas, nem nas matrizes românticas e pós-romântica. Como Figueiredo (2008) observa, negar as inclinações para as ciências naturais que a Psicologia apresentou através de algumas matrizes seria o mesmo que negar todas as circunstâncias sócio-históricas que suscitaram essa discussão sobre o sujeito, bem como negar a própria instância biofisiológica nas subjetivações da espécie humana. Em contrapartida, determinar que somente as matrizes científicas seriam capazes de produzir um conhecimento de rigor é reconhecer que o sujeito que vai para além de previsão, controle e produtividade é um acidente histórico no percurso positivista, subordinando manifestações da filosofia e arte a um cientificismo utilitário reducionista.

As diferentes matrizes do pensamento, correntes teóricas e abordagens psicológicas avaliam o mesmo fenômeno no fim das contas: o ser/ente/organismo/espécie humano (a). No entanto, a superficialidade de se dizer que se estuda o homem não pode encerrar a discussão sobre o objeto de estudo da Psicologia, uma vez que seria um objeto compartilhado com a Antropologia, a Sociologia e outras ciências humanas e sociais, não havendo então necessidade alguma da Psicologia ser uma ciência independente.

Trazendo Santos (2008) à discussão, acredita-se que os caminhos das ciências realmente estejam indo em direção a produções muito mais interdisciplinares, transbordando os limites clássicos que os paradigmas

modernos impunham e visualizando por questão de necessidade, não capricho, criar pontes entre conhecimentos que antes se viam funcionando perfeitamente isolados. A própria flexão do paradigma da física newtoniana para mecânica quântica, como aponta RENN (2004), demonstra que o trajeto para a produção de conhecimento científico enfrenta dilemas que encontram dificuldades em serem respondidos com os esquemas habituais do período de normalidade da ciência.

Porém, essas zonas de intersecção entre saberes dificilmente irão representar o fim do modelo de ciências independentes. Interdisciplinaridade não significa que se passa a compreensão que como sujeito e objeto (indivíduos e natureza) não têm separação qualitativa, eles não suscitam campos de conhecimento distintos para lidar com a diversidade de lentes e fenômenos que podem ser direcionados uns sobre os outros. Física, química e biologia continuarão estudando fenômenos naturais, sem se confundirem entre os objetos mais específicos e privativos. Da mesma forma, defende-se essa relação entre Antropologia, Sociologia e Psicologia.

Essa mesma lógica é aplicada sobre a Psicologia e a crise interna que vive desde que se formalizou ciência (SILVEIRA, 2018). As diferenças na Psicologia não carecem silenciamento porque produzem riqueza de saberes e novas perspectivas na dialética sujeito-objeto dentro de seu projeto, mas simplesmente assumir que todas as matrizes do pensamento, suas epistemologias e metodologias nada compartilham entre si cria um impasse: a Psicologia é necessária mesmo então? Ou todas essas matrizes do pensamento psicológico são completamente alheias entre si e podem a partir disso tentarem se legitimar como disciplinas independentes?

Se a Psicologia ainda pretende se legitimar científica e rigorosa, essa é uma questão da qual ela não pode mais se furtar. Até porque na contemporaneidade, a Psicologia se organizou em conselhos científicos que são órgão consultivos e fiscalizadores de práticas na profissão psicólogo, está presente na Academia, produz conhecimentos que norteiam políticas de saúde pública, sistematiza processos de avaliação que fornece informações que mudam a trajetória de vida de sujeitos em instituições escolares, hospitalares e prisionais, além do exercício psicoterápico, tanto individual como grupal (GUARESCHI et. al., 2011).

Entende-se inclusive que não há mais ponto de retorno para a Psicologia senão discutir com maior amplitude e profundidade sobre sua legitimidade científica (e não cientificista). Depois do ponto que esse campo do conhecimento alcançou na sociedade, seria no mínimo inadequado simplesmente admitir que a Psicologia hora alguma projetou ou conseguiu ser de fato científica e que práticas não consentidas dentro dessa comunidade podem ser aplicadas a esmo pelo discernimento individual de um sujeito, desde que esse a considere válida.

Caso esse último cenário seja concretizado, a Psicologia como se construiu até aqui serve, senão, para assegurar o prestígio que a ideia de ciência representa perante a sociedade, organizar indivíduos em uma categoria profissional e reafirmar o que Canguilhem (1973) asseverou: uma teoria geral da conduta sustentada em uma frágil coexistência pacífica entre saberes presumidamente alheios entre si.

Como a Psicologia não tem mais a possibilidade de se estabelecer como uma não-ciência dado o espaço e a materialidade das relações pelas quais ela se construiu e disseminou seus saberes na sociedade, resta discutir sobre que tipo de ciência a Psicologia tem condições de ser haja visto todas as especificidades que ela reúne sob si. Reconhecer e legitimar suas epistemologias e metodologias de suas matrizes do pensamento é uma primeira fundamentação para discutir como funciona a cientificidade no campo psicológico, entendendo que elas atuam dentro de um espectro entre dois polos que nesse trabalho são definidos entre nomotético e idiográfico.

Para que isso ocorra, defende-se que a Psicologia antes visualize sua práxis indissociavelmente como científico-filosófica, abraçando sua constituição histórica híbrida entre ciências naturais (física, química, biologia, medicina e outros) e sua ascendência filosófica (dos temas ontológicos pré-socráticos e clássicos à ética e sentidos existenciais) sem uma tentativa de hierarquização entre esses elementos, já que todos tecem teias entre si para compor diferentes matrizes e abordagens teóricas que interpretam dados da realidade de diferentes horizontes (FUGUEIREDO, 1991). Tampouco prescindir das intersecções com outras ciências e até saberes tradicionais, artísticos e religiosos, já que o saber psicológico não encontra restrição em investigar esses fenômenos, mas desde que o faça sob um verniz metodológico ético e rigoroso para não produzir saberes pseudocientíficos.

E como elo que une a discussão proposta: identificar os processos de subjetivação como o objeto de estudo da Psicologia. E para tentar fundamentar os motivos que seria esse o objeto de estudo mais pertinente para a ciência psicológica, o próximo subcapítulo irá explorar conceitualmente do que se trata esses processos de subjetivação, deslocando a interpretação de objeto na Psicologia como finalidade e encerramento para a interpretação de objeto como condição de possibilidade da pluralidade epistemológica e metodológica nesse campo científico-filosófico.

Esse objeto de estudo proposto da psicologia científico-filosófica será discutido principalmente dentro das obras de pensadores como Deleuze, Guattari e Foucault, por trazer à tona concepções como processos de objetivação, conhecimento rizomático, poder e saber, cujas presenças são inegociáveis para lidar com a ideia de processos de subjetivação.

4.2 O objeto de estudo da psicologia científico-filosófica: a condição de possibilidade de um território marcado pela multiplicidade

Se uma parte considerável do trabalho trabalhou recortes do processo de desenvolvimento filosófico e científico para constatar como a Psicologia pode aspirar ser esse campo científico-filosófico proposto, bem como as dialéticas entre sujeito-objeto como produções históricas, políticas e sociais, foi para chegar ao ponto em que fosse possível rebuscar o conceito de processos de subjetivação que permeou o trabalho. A partir daqui, no entanto, entrando em seus nuances e inclinações na relação com os acontecimentos e outros corpóreos, os meios pelos quais sujeitos se subjetivam e objetivam e produzem saberes, entre os quais mais interessa o científico-filosófico da Psicologia.

Conforme descrito, a Psicologia já concebeu diversos objetos de estudo ao longo de sua existência como disciplina científica, sem nunca ter realmente ficado claro qual seria, afinal das contas. Segundo Bock, Furtado e Teixeira (2001), se forem abordados psicólogos de diferentes abordagens psicológicas, há grandes chances de obter-se respostas diferentes entre todos esses psicólogos. No entanto, como visto no subcapítulo anterior, não se trata de uma crítica à diversidade epistemológica cuja conclusão até aqui é que não só é enriquecedora para o saber psicológico, como resultado direto das maneiras

como as pessoas se subjetivam e objetivam tanto umas às outras como os incorpóreos também (DELEUZE & GUATTARI, 1992). Possivelmente, seria inevitável que a diferença não fosse produzida nessas relações entre indivíduos que se posicionam a partir de diferentes horizontes dialéticos.

Não obstante, reconhecer isso e limitar-se à resignação que as coisas são como são e sobre isso nada pode ser feito (ou pensado), principalmente depois dos argumentos expostos sobre a não possibilidade de a psicologia renunciar a seu status de ciência, seria naturalizar a crise como princípio de funcionamento da Psicologia. Seria como a Psicologia se reconhecer há muito distante da etapa de normalidade científica e igualmente distante de discutir paradigmas para abrir a possibilidade de uma futura estabilidade – que é estruturalmente transitória, como demonstra Kuhn (1997).

Em consonância com Canguilhem (1973) sobre como o objeto de estudo de uma ciência é parte crucial para o desenvolvimento posterior de todo o escopo de uma disciplina científica, argumenta-se que os processos de subjetivação podem ocupar esse lugar na Psicologia. Como vem sendo ressaltado até aqui, os processos de subjetivação não como um ponto de convergência entre as matrizes do pensamento psicológico, porque isso implicaria em uma generalização que eliminaria as diferenças que devem ser preservadas na Psicologia e constituem a identidade mais marcante dessa disciplina científico-filosófica. Os processos de subjetivação como objeto da Psicologia são propostos com a visão de condição de possibilidade para existência e legitimação dessas diferenças preservando a identidade como Psicologia.

Não é algo inédito na Psicologia autores proporem a subjetividade, ou subjetivações, ou processos de subjetivação como o objeto desse campo. Bock, Furtado e Teixeira (2001) e Prado Filho e Martins (2007) são alguns dos que discutem ou destarte identificam esses fenômenos como o objeto de estudo mais claro e conciso da Psicologia ao concluírem que analisando historicamente essa disciplina, incluindo todas as variáveis de dispersão teórica, seriam esses processos os mais apropriados para responder à pergunta: o que de fato estuda a Psicologia?

Os autores chegam à convergência que o ser humano simboliza a matéria-prima do foco de análise da Psicologia. As expressões desse ente, comportamentos, sentimentos; aquilo que lhe torna singular, bem como aquilo

que lhe torna parte e pertencente de um grupo com características semelhantes, mesmo quando a característica em comum é ser da mesma espécie homo sapiens. As ações, omissões, certezas e dúvidas. Suas manifestações corporais e de discursivas. Todas essas características conseguem ser compiladas na ideia de subjetividade – ou processos de subjetivação. Esse objeto representa tudo aquilo que atravessa o sujeito e o torna único em sua trajetória individual de vida, mas que igualmente se torna de interesse da Psicologia nas suas relações com o outro e os fenômenos culturais e naturais. Sujeito que representa vetor de uma força que se encontra com forças convergentes ou divergentes e nos resultados, se subjetiva e objetiva a si e os elementos externos em um longínquo processo que se finda na não-existência individual, mas ainda assim reverbera sobre outros corpos.

Essa visão experime sinteticamente o porquê a subjetividade expressa a ideia de um objeto de estudo adequado para a psicologia científico-filosófica. No entanto, além do presente trabalho propor a expressão processos de subjetivação como a mais apropriada, pretende-se explorar os emaranhados teóricos que esse conceito evoca no pensamento filosófico, bem como identificar as condições que o tornam esse objeto capaz de condensar o número de características descritas acima.

Os processos de subjetivação se encontram relacionados diretamente com o conceito de conhecimentos ou saberes rizomáticos. A ideia de rizoma se contrapõe, para Deleuze e Guattari (1995), à tradição do pensamento ocidental, que tem por padrão conceber que os saberes têm uma estruturação radicalmente hierarquizada, como se fossem um sistema com raízes e nesse sistema houvesse saberes primários ou primordiais dos quais derivariam outros subordinados, promovendo hierarquizações entre discursos e uma separação ontológica sobre seus objetos de interesse.

É dessa concepção hierarquizada, hermética e vertical de campos do conhecimento, principalmente no que remete às ciências, que as ideologias científicas e positivistas encontram um terreno fértil para promover a naturalização compulsória sobre a essência dos fenômenos, sujeitos e conceitos, além de instrumentalizar a razão sob a lógica de domínio dos corpos em nome do ideal da produtividade do capital e domesticação dos afetos, percepções e pensamento criativo (FOCAULT, 1999).

Deleuze e Guattari (1995) concebem o conceito de rizoma para propor uma nova epistemologia para os saberes pautada na horizontalidade, transversalidade e na territorialização dos saberes. Quando se fala em horizontalidade, traduz-se sobre os saberes não terem uma relação de hierarquia entre si, ao contrário da verticalidade, onde há saberes que antecedem outros em importâncias e os saberes abaixo só se legitimam a partir das implicações de suas raízes; quando a transversalidade é mencionada, é acerca da interdisciplinaridade entre saberes que, por não se encontrarem hierarquizados, formam cadeias ramificadas entre os campos e se retroalimentam na produção de saberes, admitindo simultaneamente suas posições no espaço-tempo; e por territorialidade, diz respeito aos territórios que são criados entre as capilaridades entre os saberes estabelecidos que representam zonas de estabilidade e constância em meio às intersecções dos discursos, combatendo a ideia de relativismo radical e amorfismo⁴⁴ que o conceito de rizoma pode sugerir.

O conceito de rizoma não se limita à filosofia, como afirmam Deleuze e Guattari (1995, p. 15-16) que em “Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais”. Essa noção que a ciência – como todas as potências criativas do pensamento – funciona como um rizoma reforça a noção das estruturas das ciências e seus paradigmas segundo Kuhn (1997); a leitura que Santos (2008) faz sobre a mudança nos paradigmas para as ciências na pós-modernidade, que serão cada vez mais interdisciplinares; a análise de Figueiredo (2008) sobre a formação histórica, política, filosófica e científica nas matrizes do pensamento psicológico. Visualizar o campo do conhecimento como um fenômeno rizomático significa admitir que as potências criativas do pensamento – ciência, filosofia e arte – são a todo tempo atravessadas pelos acontecimentos e encontros com outros corpóreos, assim como são os processos de subjetivação que produzem essas objetivações.

A psicologia científico-filosófica seria então um território dentro desse campo de saberes rizomáticos. E é nesse território que se desenvolveram as matrizes do pensamento psicológico conforme categorizadas por Figueiredo

⁴⁴ Sem forma definida (HOUAISS, 2001).

(2008), cada uma delas com suas particularidades, mas movimentando-se no espectro estendido entre produções nomotéticas e produções idiográficas. Cada uma dessas matrizes apresentou suas afinidades com ideologias, discursos e inspirações teórico-práticas específicas, mas todas elas tangenciadas pelas relações de poder entre os agentes ativos e reativos, alçando algumas a posições de domínio, enquanto outras se viam marginalizadas em determinados pontos do espaço-tempo.

As produções dentro do território da Psicologia foram tão diversificadas entre si que suas epistemologias e metodologias eventualmente se viram tão distantes que ora buscaram reivindicar o status como detentora da verdade científica dentro da Psicologia, ora tentaram romper com a identidade de ciência psicológica para trabalhar suas próprias diretrizes hermeticamente e, quando o pêndulo não atingiu os extremos, conseguiram coexistir ao custo do silenciamento seletivo sobre as diferenças produzidas nesse território.

E nesse ponto, são os processos de subjetivação que surgem como o elo que em um movimento ao encontro do problema exposto, sem apaziguá-lo ou destruí-lo, tentam utilizar das linhas de articulação já existentes entre essas matrizes para evidenciar os rizomas no território da psicologia científico-filosófica. E são essas mesmas linhas que existem na Psicologia e ciências no geral, filosofia e artes que são a força motriz nas maneiras como os corpóreos se subjetivam no encontro com os dados da realidade, sendo o sujeito para Deleuze (2005) algo que sempre acontece no plano prático e relacional.

Dessa forma, os processos de subjetivação são as formas de potência de atos e afetos pelas quais os indivíduos se tornam sujeitos ao longo da vida, são os encontros das forças externas que atravessam esse campo de consciência singular para formar subjetividades de corpóreos, sendo que essas são capazes de promover alterações no mundo natural, criar conceitos, afetar outros corpóreos e dessa forma, produzir acontecimentos (DELEUZE, 2005). São subjetivações localizadas histórica e geograficamente na facticidade.

Mansano (2009, p. 115) apontam sobre o caráter não apriorístico e relacional dessas subjetivações e a relação com as forças mencionadas, demonstrando que os sujeitos são afetados de diferentes e formar e gradações por elas:

Por isso mesmo, o sujeito não pode ser concebido como uma entidade pronta, mas ele se constitui à medida que é capaz de entrar em contato com essas forças e com as diferenças que elas encarnam, sofrer suas ações e, em alguma medida, atribuir-lhes um sentido singularizado. Nesse movimento, parte delas passa a compor o homem, dando uma forma (provisória) para o “lado de dentro”. [...] Cabe assinalar que a potência de ação dessas forças também é variável. Assim, diante de uma dada experiência vivida, elas podem ou não se manifestar.

Deleuze (2005) e Foucault (2004) ao pensar sobre os processos de subjetivação pensam em, primeiramente, deslocar a semântica desse termo do que havia sido cristalizado como subjetividade no pensamento racionalista moderno, uma subjetividade que diz respeito ao que é individualista, intrapsíquico, substancialista. O sujeito dos autores mencionados é processual, subjetivado na potência dos encontros e produto e produtor dos acontecimentos que o cerca. É um sujeito não mais da razão instrumental naturalista, que tenta eliminar o subjetivo para preservar o objetivo de contaminação, mas que compõe subjetivo e objetivo porque afinal de contas, ambos são mutuamente necessários e indissociáveis.

Prado Filho e Martins (2007, p. 18) enumera uma série de acontecimentos que foram produzidos por corpóreos em suas subjetivações que retroagiram sobre eles:

Estamos sujeitos a formas históricas de problematização que se apresentam como polaridades discursivas entre: material x espiritual (dilema cristão); corpo x mente (dilema cartesiano); exterioridade x interioridade (dilema cristão, mas também freudiano); objetividade x subjetividade (dilema epistemológico e também freudiano); animal x racional (dilema filosófico); biológico x cultural (dilema antropológico); individual x social, coletivo (dilema sociológico); eu x os outros (dilema ético-político). Não são poucas as injunções, tampouco o são as lutas da subjetividade. Mas estes não são dilemas do sujeito, mas sim de uma cultura e de uma sociedade que polariza qualidades que se ancoram nos corpos dos sujeitos.

Foi recorrente na tradição do pensamento ocidental que teorias sobre o sujeito atribuíssem a ele qualidades valorativas – quididades – como se a essência dos indivíduos já viesse dotada de aparatos que os condicionassem a determinados encontros e relações nas vivências sociais e com o outro (LESSA, 2011). Do sujeito metafísico transcendental ao sujeito racionalista intrapsíquico, essas foram tentativas de redução da complexidade dos processos de subjetivação como atos ético-estético-políticos. Para a Psicologia, os processos de subjetivação representam esse objeto que não se fecha em si mesmo porque a sua marca fundamental é justamente se dar na vivência e na práxis das

multiplicidades que se locomovem no Caos, tanto aquelas que de alguma forma são objetivadas, como aquelas que escapam às potências criativas.

Deleuze e Guattari (1995) entendem que as multiplicidades não são atributos da realidade, mas são a própria realidade (em contraposição à ideia de Uno pré-socrática). A multiplicidade da realidade não é uma emulação intrapsíquica do sujeito nem tampouco uma oposição dicotômica entre essência transcendental e corpos sensíveis, mas dada na práxis do real. O sujeito não é alheio à realidade que é jogado, como uma tábula rasa, mas igualmente não é predefinido por quididades. As subjetivações são produzidas por corpóreos, assumindo que qualquer ilação metafísica sobre a natureza do sujeito ou do universo escapa das potências criativas do pensamento e pressupõem sistemas com proposições incontestáveis e que se sustentam em dogmas.

Através das multiplicidades traduzidas na própria ideia de realidade, o território da Psicologia não mais é uma anomalia científica por ter se demonstrado até então distante de uma unidade, mas uma consequência direta dos acontecimentos e objetivações produzidas por seu próprio objeto de estudo: os processos de subjetivação humanos. As subjetivações são, portanto, tudo aquilo que circunda o indivíduo e o posiciona diante do outro e do mundo, são as formas pelas quais um sujeito se vê atravessado por suas histórias pessoal, coletiva e cultural e o singulariza através de sua ética no processo de encontro com os corpóreos e suas objetivações.

E aqui a Psicologia se diferencia das outras ciências humanas e sociais, pois embora os processos de subjetivação não sejam ensimesmados, nem a filosofia de Deleuze e Guattari (1995), nem as matrizes do pensamento psicológico de Figueiredo (2008) desconsideram que há um nível privativo de pensamentos e emoções no sujeito, mas são unânimes ao identificar que mesmo a singularidade do sujeito se dá no exercício da alteridade com o meio.

Como os processos de subjetivação são produzidos por corpóreos e esses, por sua vez, produzem objetivações diversas que são responsáveis por de alguma forma também objetivar subjetividades, a Psicologia manifesta interesse focal no sujeito dos processos éticos, comportamentais, racionais, neurocognitivos, emocionais e instintuais que influenciam indivíduos e grupos na forma de produzir encontros com sua própria singularidade, com outros

indivíduos e os acontecimentos. Esse seria então o território da psicologia científico-filosófica.

Os territórios de outras ciências humanas e sociais voltariam sua atenção mais para outras objetivações produzidas pelas subjetividades, sendo essas objetivações traduzidas na forma de instituições, sistemas de governo, territórios geográficos, identidades de nações e povos, culturas, sistemas financeiros. Sobre esses fenômenos se debruçam a Antropologia, Sociologia, Economia, História, Geografia etc. É pela indissociabilidade entre os processos de subjetivação e os processos de objetivação que a interdisciplinaridade entre os saberes científicos é essencial para a produção de conhecimento em quaisquer territórios mencionados, mas mantendo os interesses mais focais direcionados a seus objetos de estudo privativos.

É dessa própria indissociabilidade entre processos de subjetivação e objetivação que o sujeito se torna capaz de ser objeto de uma ciência produzida por outros sujeitos: porque na prática, todos os sujeitos objetivam de alguma forma outros sujeitos, seja como amostra populacional para estudos, objeto de afeto, em relações de trabalho, de convenções sociais, de projeções pessoais etc. A grande proposição dos processos de subjetivação na Psicologia é jamais perder de vista a condição inalienável de sujeito do seu objeto de estudo.

Se como afirmam Deleuze & Guattari (1992), as potências do pensamento criativo de alguma forma tentam lidar com a infinidade e velocidade absurda do caos projetando de alguma forma dar vazão e sentido a ele, a Psicologia tenta lidar com as subjetivações ora conceituando fenômenos que traduzem em discursos os encontros afetivos, racionais e comportamentais desses processos do sujeito; ora criando funções que objetivam esquemas desse sujeito, desacelerando fenômenos para produzir recortes que dizem respeito sobre como esses sujeitos se processualizaram até o momento de avaliação, sem ignorar a temporalidade dos mesmos.

Para mencionar algumas abordagens psicológicas que, dentro da ordem de seus discursos e das matrizes do pensamento que fazem parte, admitem o atravessamento dessas objetivações nas constituições de seus objetos de estudo, tem-se: no comportamentalismo radical, que como o nome sugere, estuda o comportamento dos organismos, admite três níveis de seleção por

consequências⁴⁵, o primeiro nível sendo o filogenético, o segundo ontogenético e o terceiro o cultural; as psicologias de inspiração psicanalítica visualizam o sujeito em relação com o Outro⁴⁶ desde suas interações com o núcleo familiar, manifestando eventualmente uma instância psíquica que representa o discurso de impedimentos da sociedade sobre as pulsões e o desejo; nas psicologias existencialistas, os entes humanos se essencializam ao existir, livres de predeterminações essenciais sobre quais caminhos devem seguir em seus projetos existenciais, porém marcados pela facticidade⁴⁷ e encontram limites dentro de suas próprias existência em curso.

Não somente essas abordagens mencionadas, mas é uma atualidade da psicologia organizada como ciência que sua produção se afasta cada vez mais de reduções confortáveis sobre fenômenos para atender demandas de controle e previsão. A tendência nesse território tem sido fomentar a visão que é virtualmente impossível fechar os campos de possibilidade dos sujeitos através da Psicologia, abrindo sempre uma margem para mudanças nas formas dos indivíduos se subjetivarem conforme vão se situando no tempo e espaço, pois como aponta Mansano (2009, p. 116) que “[...] a composição de si envolve um processo vivo e, portanto, provisório, uma vez que o sujeito está vulnerável à ação de novas forças e dos acontecimentos”.

Dentro da proposta dos processos de subjetivação como objeto da Psicologia reside, no entanto, uma questão que emerge dentro do próprio pensamento de Deleuze e Guattari (1995): discutir esse objeto para a Psicologia não seria uma forma de tentativa de centralização mesmo com todos os argumentos apresentados?

Para os autores, o saber rizoma é plural, sem hierarquias e interdisciplinar, constituindo alguns territórios que possuem estabilidade, mas não são completamente inflexíveis tampouco estacionários, se construindo

⁴⁵ Skinner (1974) entende que os comportamentos humanos são selecionados em função das consequências: se são reforçados, aumentam as chances de repetição; se punidos, o contrário ocorre.

⁴⁶ Em Lacan (1998), o Outro representa a cadeia estrutural de significantes onde os sujeitos se fundam e nela se constituem como desejantes.

⁴⁷ Heidegger (2009) concebe a facticidade como tudo aquilo que atravessa o ente humano ao se essencializar na existência, como a linguagem, a cultura, espaço e tempo em que um ente existe.

conforme saberes e evidências surgem para compor suas ramificações. No entanto, eles alertam para uma outra forma de hierarquização de saberes, que fica em um ponto intermediário entre o sistema de raízes hierárquicas e os rizomas de multiplicidades:

O sistema-radícula, ou raiz fasciculada, é a segunda figura do livro, da qual nossa modernidade se vale de bom grado. Desta vez a raiz principal abortou, ou se destruiu em sua extremidade: vem se enxertar nela uma multiplicidade imediata e qualquer de raízes secundárias que deflagram um grande desenvolvimento. Desta vez, a realidade natural aparece no aborto da raiz principal, mas sua unidade subsiste ainda como passada ou por vir, como possível (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 13-14).

O sistema radícula, em suma, se configura por admitir as multiplicidades só até certo ponto, porque na prática só admite soluções hierárquicas em suas proposições, novamente promovendo configurações subordinativas de saberes, uns centrados e outros periféricos. Enquanto esse sistema aparenta se constituir a partir das multiplicidades porque não necessariamente se manifesta verticalmente, identificar regiões centrais e periféricas significa valorá-las qualitativamente sobre a relevância de suas produções, apontando quais não seriam praticáveis sem as outras (DELEUZE & GUATTARI, 1995).

Entende-se que posicionar os processos de subjetivação como objeto de estudo da Psicologia não representa uma tentativa de hierarquização desse conhecimento. Discutir a própria existência da Psicologia como um campo do conhecimento científico-filosófico em esferas de equivalência entre os termos é legitimar os vieses científicos e filosóficos que compõem essa disciplina, em uma contraposição a possíveis dicotomizações como psicologia científica e psicologia não-científica, denotando que somente uma fosse capaz de produzir conhecimento de rigor. Ciência é capaz de produzir conhecimento de rigor assim como a Filosofia o é, sendo a segunda inclusive a que cria os conceitos que embasam as ontologias científicas, enquanto a ciência se ocupa com as funções e aplicações dos conhecimentos (DELEUZE & GUATTARI, 1992).

A territorialização do conhecimento psicológico é outro caminho percorrido para a não hierarquização entre os saberes pois, segundo Deleuze e Guattari (1995), os territórios são regiões dotadas de um esquema de conhecimentos que consegue prover uma segurança ontológica para as epistemologias e metodologias desenvolvidas nessa localidade. Essa estabilidade não significa impassibilidade ou autossuficiência, pois do mesmo

modo que as subjetivações são atravessadas pelos acontecimentos e relações de afeto com os corpóreos na passagem do tempo-espço, esses territórios são igualmente suscetíveis a sofrerem alterações segundo novos dados da realidade que os confrontam, além de serem conectados a outros territórios por meio da ideia de interdisciplinaridade dos saberes.

A estabilidade desses territórios é garantida por um nível de conhecimento que é apreciado por uma comunidade científica e majoritariamente reconhecido como dotado de evidências que sustentem suas premissas e conclusões. Os territórios científicos devem possuir, portanto, consistência interna de verificação de proposições e consenso comunitário para serem alçados ao estado de verdade. E, mesmo assim, são verdades que se sustentam enquanto os problemas que necessariamente surgem no progresso das ciências não as desafiem ao ponto de esvaziá-las de sentido, embora não seja tarefa fácil, nem rápida: os paradigmas científicos tentam se sustentar até esgotar todas as possibilidades (KUHN, 1997).

E nesse território estável (mas multifacetado) da Psicologia que consegue dialogar com inúmeros tipos de diferenças – matrizes do pensamento, epistemologias, metodologias, sujeitos, objetos, os processos de subjetivação não subordinam as produções da Psicologia pois não se trata de uma equalização de saberes e eliminação das singularidades, mas ocupar o lugar de objeto nesse território como as linhas que conduzem essas diferentes áreas e lentes na psicologia científico-filosófica, tal qual o conceito de organismos vivos conduz as linhas na Biologia ou como os fenômenos da matéria e energia no espaço-tempo conduzem as linhas na Física, independentemente das grandezas envolvidas.

Os processos de subjetivação como objeto de estudo da Psicologia, portanto, não verticalizam as relações entre os saberes dentro desse conhecimento, mas os possibilitam reterem suas identidades epistemológicas e metodológicas e ainda assim trabalharem pertencendo ao escopo científico-filosófico desse território psicológico. Dentro da linha estendida entre os polos nomotéticos e idiográficos, as matrizes do pensamento psicológico produzem saberes sobre as subjetivações humanas sobre inclinações teóricas que lhes são particulares em seu processo de desenvolvimento, tal qual os próprios

processos de subjetivação dos indivíduos diferem entre si pelos diferentes elementos que os atravessam.

Essa última constatação, inclusive, é o que permite legitimar a necessidade da existência de uma ciência independente sobre o sujeito, pois caso todos os indivíduos da espécie humana se subjetivassem da mesma forma, bastaria estudar um sujeito para deduzir características que pudessem ser generalizáveis para toda a humanidade, cenário que nem a produção mais positivista dentro da psicologia contemporânea encontraria fundamentação entre a comunidade atualmente para afirmar sobre as subjetivações.

Como avalia Deleuze (2005), se os processos de subjetivação são construídos em territórios de sentido que se veem atravessados por aspectos sócio-históricos e marcados pela temporalidade e assim são lidos pela Psicologia na contemporaneidade, emerge mais um desdobramento. As objetivações produzidas pela Psicologia não detêm uma roupagem de verdade atemporal nem tampouco a coleta de dados sobre os sujeitos tem uma sistematização fechada, significando que sobre esse sujeito não é possível asseverar qualidades que o encerrem em sua processualização.

A psicologia científico-filosófica produz saberes que, indo de encontro aos saberes das ciências exatas e naturais que podem explicar com maior segurança sobre fenômenos isentos de subjetivações – pois os fenômenos naturais simplesmente são (DILTHEY, 2010), só podem ser enunciados através de análises, observações, discursos, compilados de dados que sugerem percepções e interpretações sobre os fenômenos relacionados ao objeto de estudo.

À essa práxis no modo de produzir conhecimento psicológico, Ginzburg (1989) dá o nome de paradigma indiciário. Defendendo a ideia de uma psicologia científico-filosófica como um território estável em uma cadeia de saberes rizomáticos, seria contraditório que o objeto dessa disciplina – os processos de subjetivação – fosse avaliado de maneira inflexível e dessa avaliação fossem produzidos saberes que, embora possam atender demandas de instituições, governos e outros indivíduos, não condissessem com as diversas possibilidades de encontros dos sujeitos em relação à multiplicidade.

E a proposta desse subcapítulo se encerra após uma discussão sobre o *ethos* filosófico que fomenta a ideia dos processos de subjetivação como o objeto

da Psicologia, mas é igualmente necessário adentrar-se na práxis. E para introduzir o último tópico desse trabalho, que tentará demonstrar como os processos de subjetivação podem ser observados nas práticas profissionais da Psicologia e o papel da ética no exercício desse saber científico-filosófico, traz-se o questionamento de Ginzburg (1989, p. 178) sobre as possibilidades de um território que lida com as subjetivações produzir conhecimento relevante sem, contudo, incorrer em reducionismos convenientes:

Mas pode um paradigma indiciário ser rigoroso? A orientação quantitativa e antiantropocêntrica das ciências da natureza a partir de Galileu colocou as ciências humanas num desagradável dilema: ou assumir um estatuto científico frágil para chegar a resultados relevantes, ou assumir um estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância.

4.3 Da teoria à práxis: como os processos de subjetivação se manifestam nas práticas e exercícios da Psicologia na contemporaneidade

No último subcapítulo, discutiu-se sobre o conceito de processos de subjetivação e como esse poderia ocupar o lugar de objeto de estudo da psicologia científico-filosófica. A posição desse discurso se deu principalmente no campo teórico, fazendo uma análise filosófica sobre como esse objeto representaria uma condição de possibilidade para o território da Psicologia e suas matrizes que se constroem a partir das diferenças de visões sobre um mesmo objeto. Além disso, procurou-se ressaltar como a Psicologia (e as ciências no geral) não produzem conhecimentos imparciais e isentos de influências, constituindo campos dos saberes atravessados política, econômica e culturalmente na história (PRADO FILHO & MARTINS, 2007).

Porém, é igualmente necessário deslocar a discussão sobre os processos de subjetivação na Psicologia do *ethos* para a práxis, pois de pouco adiantaria um discurso que defende que as subjetivações se dão no ato do encontro com a realidade, como Deleuze (2005) alega, e não promover essa aproximação do objeto proposto no exercício da Psicologia como ciência e profissão no cenário atual. Para isso, propõe-se uma análise de como esse território se organiza dentro de uma ética profissional que orienta como essa comunidade científica pode conduzir suas atividades, como as psicoterapias,

avaliações psicológicas e outras práticas integradas junto às instituições e populações.

A tônica nesse último subcapítulo é discutir como as implicações que os processos de subjetivação como objeto de estudo já se fazem presentes na maneira que a psicologia se organiza teórico-praticamente através de análises de documentos emitidos por conselhos reguladores da profissão, construindo pontes com os argumentos já apresentados até aqui sobre o papel das subjetivações no território psicológico e como a ética dessa práxis mudou de um cenário de conduções psicotécnicas de normatizações reducionistas para um cenário que hoje considera os sujeitos como construções inseparáveis de suas relações interpessoais e dimensões biopsicossociais. Prado Filho e Martins (2007, p. 18) visualiza da seguinte forma como a Psicologia se comportava na lógica instrumental pela qual começou a se difundir no século 20:

Esta reflexão é, em verdade, um exercício de transgressão do discurso visando a desmontagem de algumas naturalizações do psicológico, bem como a desconstrução de algumas verdades aceitas de forma acrítica nos domínios das psicologias. Se ao longo do século XX as psicologias têm se caracterizado como "disciplinas científicas de aplicação da norma", é também necessário que elas superem estas práticas passando a se dedicar à promoção de novas estéticas da existência.

Guareschi *et. al.* (2011. p. 181) confirmam a visão apresentada acima, entendendo que "A Psicologia, para obter o status de ciência, inicia seu percurso construindo conhecimento para medir e quantificar o comportamento humano. Para isso, produziu medidas, testagens e previsões". As autoras prosseguem avaliando que a maciça transição de psicólogos de escolas e organizações de trabalho para o sistema de saúde público, bem como a emergência de movimentos que se opunham ao modelo médico-assistencialista privatista e à lógica manicomial no trato com pessoas que apresentam transtornos mentais, gradativamente foram influenciando novas maneiras de lidar com os sujeitos no território psicológico.

Essas novas maneiras perpassam diretamente pelas concepções de pensadores que identificam o sujeito como este indivíduo que se subjetiva através de processos que envolvem a relação poder-saber, processos de assimilação e exclusão de corpos e discursos e a análise de conjunturas políticas e sociais, que se opõem à naturalização das subjetividades em projetos de domínio autoritários, criticam a marginalização de corpos não produtivos no

contexto do capital e afirmam que quaisquer análises sobre o sujeito são vazias de conteúdo se esse for descontextualizado de sua história pessoal e cultural (FOUCAULT, 2006)

A Psicologia passa por um processo de transição de uma inspiração psicotécnica que tinha por objetivo o diagnóstico de atipicidades e ajustamento de indivíduos a à norma artificialmente estabelecida como natural por relações entre poderes (FOUCAULT, 1979), para uma Psicologia que absorve em sua própria ética de classe a concepção de sujeito como multifacetado em sua constituição e atravessado pela alteridade com o outro. Assim sendo, cabe ao psicólogo dominar além teorias e técnicas psicológicas, ter uma bagagem sócio-histórica que lhe permita avaliar fenômenos a partir da interdisciplinaridade, como é possível constatar no trecho: “O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural” (CFP, 2005, p. 7).

Mas não foi somente o modelo psicotécnico que se viu acometido por essas incongruências em relação à visão contemporânea sobre quem são os sujeitos de interesse da Psicologia. O exercício da clínica psicológica também apresentou práticas que hoje são consideradas distantes das transversalidades hoje admitidas como essenciais para essa prática. Tal qual Foucault (1977) observa, a clínica psicológica funcionava como um método disciplinar que compilava técnicas de intervenção baseadas na medicina sobre a noção dicotômica entre saúde-doença, na Psicologia podendo ser traduzida como sanidade-loucura.

Correia e Dantas (2017), em uma análise da Psicologia no contexto brasileiro no século 20 até meados do fim do período da ditadura militar em 1985, identifica que a clínica exercida era extremamente similar ao exercício do modelo biomédico, indo ao encontro de Foucault (1977) quando afirma o poder que o discurso da medicina exerce sobre as formas de controle na sociedade. A Psicologia se encontra, à essa altura, à serviço dessa forma de controle sobre subjetividades ao recortá-las de seus contextos políticos e reduzi-las a noções individuais e alienadoras das forças que atravessam o sujeito a todo o momento.

Correia e Dantas (2017) sintetizam o contexto da Psicologia no século 20 como majoritariamente tomado pelas ideologias dominantes, pela classe

abastada e distante das noções comunitárias e questões políticas dos corpos marginalizados, como pode ser observado no seguinte trecho extraído:

Diante das discussões construídas até aqui, verificou-se que a atuação do psicólogo esteve majoritariamente atrelada aos interesses do Estado. Essa postura contribuiu para a construção de uma Psicologia elitizada e distante das classes menos favorecidas, evidenciando uma prática normalizadora, adaptativa ao sistema, com técnicas estereotipadas, restringindo-se as aparências e endossando práticas arbitrárias (CORREIA & DANTAS, 2017, p. 78).

Se por um lado as práticas psicotécnicas envergam para uma naturalização e objetivação extremadas sobre os sujeitos, uma equiparação a fenômenos físicos com propriedades pré-definidas e suscetíveis a previsão e controle se as variáveis que agem sobre ele estejam domesticadas, as práticas clínicas apostavam na emulação do modelo confessional privativo com um viés de interpretação biomédico, em que os indivíduos são isolados de suas possibilidades, pertencimentos e encontros para privar-lhes de suas transversalidades. Esses modelos, nos parâmetros contemporâneos, entraram em falência dentro da Psicologia. Mais uma vez, parte do CFP, através de Amparo (2013, p. 17) o reconhecimento sobre reconhecer essa falência e o papel das subjetivações no escopo científico-filosófico:

Na contemporaneidade, os paradigmas constitutivos da subjetividade (BIRMAN, 1999; DEBORD, 1971; LASCH, 1979; BAUMAN, 1998) colocam em foco o surgimento de novas modalidades de subjetivação, de reconfigurações familiares e de relações sociais, bem como de sofrimentos psíquicos que são peculiares ao nosso tempo e denotam um homem pós-moderno cotidianamente confrontado com seu desamparo, insuficiência e vulnerabilidade, mas, ao mesmo tempo, pleno dos seus direitos e possibilidades. A efervescência e complexidade desse momento sócio-histórico tem nos colocado, enquanto pesquisadores e profissionais da Psicologia, diante de diferentes demandas de avaliação, intervenção e de estudos dos fenômenos psicológicos.

Isso faz a problematização trazida por Ginzburg (1989) para encerrar subcapítulo anterior retornar: se o território psicológico não comporta a ideia verdades teleológicas, pois a multiplicidade é marca inconteste na forma que as subjetivações se processualizam, como seria possível identificar que há conhecimento de rigor sendo produzido por essa disciplina científico-filosófica?

A Psicologia enfrenta um dilema desde sua fundação que se expressa da seguinte forma: se o sujeito for objetivado à exemplo dos fenômenos naturais, faz-se ciência, mas perde-se o sujeito em sua multiplicidade; se o objeto é

completamente desterritorializado do campo científico, é capaz que se admita as transversalidades do sujeito, mas não há justificativa alguma para uma psicologia científica. É nesse jogo de incertezas que as linhas do saber psicológico têm se deslocado historicamente e, de fato, isso continua sendo uma questão que suscita discussões.

Ginzburg (1989) traz à tona a ideia de paradigma indiciários em sua obra, que consiste na ideia de um método heurístico⁴⁸ que parte dos detalhes, características menos visíveis sobre um fenômeno, como se fosse o trabalho de um investigador procurando pistas para encontrar algo que não estivesse previamente dado ou sabido por uma comunidade ora por acidente, ora por uma marginalização intencional promovida pela ordem do discurso dominante. Nas ciências humanas e, principalmente, na Psicologia, o conceito de paradigma indiciário ilustra a percepção que os saberes que se constroem sobre sujeitos estão suscetíveis às transversalidades e à temporalidade, sendo temerário trabalhar com a ideia de proposições quididativas ou simplistas sobre indivíduos ou grupos de indivíduos que se subjetivam nas relações com acontecimentos e outros corpóreos.

O termo “rigor flexível” é utilizado por Ginzburg (1989) para manifestar o dilema que as ciências sociais e humanas vivenciam sobre seus objetos de estudo. É inegável que tudo que incide sobre a espécie humana tem uma perspectiva natural, psicofisiológica. A própria Psicologia não encontra problemas em admitir que isso é um fato, afinal de contas, a espécie humana pertence ao reino dos animais. Entretanto, a naturalização radical de fenômenos subjetivos e sócio-históricos representa uma contradição acerca de seus objetos, já que esses não se encerram na instância natural.

A ideia de rigor flexível indica que levar as ciências humanas e sociais até às últimas consequências do naturalismo para que possam produzir enunciados equiparáveis aos das ciências exatas e naturais seria algo inadequado, pois o resultado necessário disso seria retalhar o sujeito perante a necessidade de produzir relações de causa-efeito que não traduzem as reais

⁴⁸ Remete a descoberta, investigação, pesquisa com dados para chegar à uma informação (HOUAISS, 2001).

composições das análises sobre as subjetivações. Os fenômenos essencialmente naturais uma vez submetidos a metodologias e regras pré-estabelecidas de análise e compreensão nada tem a dizer sobre eles mesmos, estão à disposição das subjetivações dos próprios sujeitos da pesquisa.

Ginzburg (1989) propõe no lugar que as ciências humanas e sociais não só avaliem a viabilidade da ideia de rigor flexível em suas práticas, uma vez que o objetos dessas mesmas se constituem na multiplicidade, mas também discutam sobre como essa flexibilidade acerca de seus objetos é simplesmente incontornável, já que assumindo que embora os sujeitos e as maneiras como se subjetivam sempre ocorram no plano da alteridade, eles de fato possuam uma singularidade que os tornam corpos diferentes uns dos outros. Ginzburg (1989, p. 179) aponta que cada abordagem nas ciências humanas e sociais e, esse trabalho ressalta, deve partir de uma ideia de casuística para preservar a condição de multiplicidade da realidade:

Em situações como essas, o rigor flexível (se nos for permitido o oxímoro) do paradigma indiciário mostra-se ineliminável. Trata-se de forma de saber tendencialmente mudas – no sentido de que, como já dissemos, suas regras não se prestam a ser formalizadas nem ditas. Ninguém aprende o ofício de conhecedor ou de diagnosticador limitando-se a pôr em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição.

A expressão rigor flexível de Ginzburg (1989) converge com a ideia de ciência rizomática de Deleuze e Guattari (1995) à medida que os territórios de conhecimento estáveis se formam nas ligações entre as subjetivações e acontecimentos, principalmente no que diz respeito às ciências humanas e naturais que estudam o fenômeno humano e seus desdobramentos no social, histórico e geográfico. Essa estabilidade, porém, não significa irreduzibilidade, mas justamente um território que se fundamenta em pistas, sinais, indícios que produzem objetivações sobre o sujeito, mas não têm a pretensão de criar verdades apodíticas. Qualquer tipo de conhecimento dentro de um território – e mais especificamente o psicológico – é sensível a novas evidências e modificações de dados da realidade, uma vez que os processos de subjetivação são em si condicionados a esses acontecimentos e relações de afeto com outros sujeitos (FOUCAULT, 2006).

Assim sendo, observa-se que a psicologia científico-filosófica já tem um funcionamento que não só admite o paradigma indiciário, como também o

fomenta como elemento que norteia suas práticas profissionais. Isso ocorre após a falência do modelo de exercício psicológico que naturalizava os sujeitos tais quais fenômenos da naturais, promovendo recortes como verdades inflexíveis e privando-os de todas suas possibilidades de mudança em suas relações para produzir conhecimentos com uma roupagem mais palatável entre as ciências clássicas, bem como o modelo privatista que em vez de produzir recortes, partiam de recortes sobre as subjetivações para uma práxis do intrapsíquico que buscava encontrar somente no próprio sujeito as causas de seu sofrimento baseando-se no discurso disciplinar biomédico (FOUCAULT, 1977).

Tanto os processos de avaliação psicológica como a clínica psicológica, herdeiros do passado psicotécnico positivista e privatista disciplinar, hoje se veem bem mais distantes desses cenários em suas diretrizes. Começando pela avaliação psicológica, que geralmente se vê representando o polo nomotético no espectro das produções científico-filosóficas da Psicologia, o CFP (2018, p. 2) define o processo de avaliação psicológico como:

Avaliação Psicológica é definida como um processo estruturado de investigação de fenômenos psicológicos, composto de métodos, técnicas e instrumentos, com o objetivo de prover informações à tomada de decisão, no âmbito individual, grupal ou institucional, com base em demandas, condições e finalidades específicas.

Porém, a mera definição sobre no que consiste uma avaliação psicológica invisibiliza todas as questões que constituem esse processo na atualidade. O processo de avaliação psicológica não mais produz encarceramentos nas subjetivações dos sujeitos avaliados, levando em conta as multiplicidades que atravessam os indivíduos. O CFP, na figura de Bicalho (2013, p. 30) entende que esse panorama se encontra da seguinte forma:

[...] historicamente sempre nos foi muito pertinente pensar a construção (e produção) da subjetividade e, assim, os modos de pensar, existir e tornar-se sujeito. Acredito que pensar também os modos como objetivamos a subjetividade seja algo fundamental, em especial porque não partimos de uma ciência física (ou exata) onde o que medimos são coisas e que possuem extensões. O processo de trabalho do físico ao medir o comprimento difere do modo como o psicólogo “mede” a inteligência, porque não trabalhamos com “coisas” extensas, mas com correlações que nos exigem reificações, as quais estão presentes quando definimos operacionalmente os conceitos com os quais trabalhamos.

O excerto evidencia que mesmo o processo de avaliação psicológica sendo um serviço em Psicologia que busca produzir objetivações sobre os sujeitos para atender demandas de relações materiais da vida humana em

sociedade – processos seletivos em organizações de trabalho, sistema judiciário, acesso às políticas públicas de saúde, essas objetivações partem de indícios que levam em consideração as multiplicidades que compõem os processos de subjetivação. Desconsiderar essas multiplicidades, para Cescon (2013, p. 102) seria o mesmo que “ignorar que seu comportamento, seu pensamento, sua visão de mundo, foram construídos ao longo de sua história, não são inatos, tampouco são estáticos”.

Mesmo o processo de avaliação psicológica sendo, de fato, uma prática estruturada e dividida em etapas bem definidas, a saber: seleção de técnicas e instrumentos psicológicos; aplicação do escopo projetado; correção e interpretação dos processos da etapa de aplicação; entrevista devolutiva com resultados para o avaliando (CFP, 2007), ele não tem como partir senão do paradigma indiciário e produzir objetivações que são efetivamente parciais. Por mais que essas objetivações sejam obtidas de um processo rigoroso e sistemático e sejam de grande valor para prover informações sobre um sujeito e suas subjetivações, elas só dizem respeito a um sujeito até o dia de avaliação, assumindo que ele pode passar por diferentes vivências que alterem significativamente suas características singulares.

Do outro lado, tem-se a clínica psicológica, possivelmente o serviço pelo qual a Psicologia mais é conhecida no imaginário popular. Entre as práticas psicoterápicas e outros serviços de escuta e acolhimento é mais comum a flutuação entre os polos nomotético e idiográfico no espectro teórico, a depender de suas posições em relação às matrizes do pensamento psicológico. Essas práticas se distanciaram, majoritariamente, da noção de subjetividade intrapsíquica, isolada das variáveis afetivas e sociopolíticas (OLIVEIRA & TRINDADE, 2015).

Esse distanciamento é um reflexo direto da discussão ético-política sobre o papel das subjetivações e transversalidades no exercício da clínica, além de uma significativa contribuição do próprio paradigma indiciário na construção do saber clínico, que funciona como um diagnóstico à base de observações comportamentais, análises sobre o discurso do clinicando – indícios, pistas, sinais (GINZBURG, 1989) e, adiciona-se, do vínculo que o psicólogo constrói com seu clinicando, que é um elemento que possibilita (ou impossibilita) a

condução terapêutica muito mais que os posicionamentos ontológicos assumidos teoricamente (SMAIL, 2005).

O paradigma indiciário na condução clínica age mais, dentro da psicologia científico-filosófica, na construção de saberes junto ao clinicando através de seu discurso sobre sua história de vida, experiências pontuais e relações com seus objetos de afeto, associado às interpretações do psicólogo baseadas em sua formação teórica e experiência prática nessa atividade. O psicólogo tenta então promover um encontro do clinicando junto às unidades de sentido como transparecem em seu discurso por meio de uma escuta qualificada, incentivando como resultado a promoção de saúde mental e maior autorresponsabilidade.

Em última instância, o construto mais focal da prática clínica é a personalidade e seus traços, identificando como o clinicando exerce esse construto nos encontros com os acontecimentos e outros corpóreos, como ele lida com as resultantes dessas forças e quais mudanças e sustentações ele se dedica eticamente a engajar. No entanto, a ideia de personalidade, como já exposto, não é uma construção intrapsíquica e individualizante: ela permite a singularidade à medida que a vê atravessada pelas multiplicidades que o sujeito se vê atravessado ao se implicar nas vivências. Oliveira e Trindade (2015, p. 32) complementam essa visão ao entenderem que:

Essa personalidade que adquire a subjetividade, esse toque singular que cada ser humano carrega em seu modo de ser, advém não especificamente dos acontecimentos externos a que ele está exposto, pois duas ou mais pessoas podem compartilhar das mesmas vivências e influências externas como, por exemplo, partilharem da mesma cultura, serem criadas subordinadas às mesmas regras e tantas outras formas de padronizações de viveres que existem e que levariam a uma igualdade de subjetividades, e mesmo assim, serem diferentes em seu modo de ser. O que vai definir essa subjetividade singular é o processo de subjetivação envolvido, é a forma em que esse sujeito vai apreender esses acontecimentos e como ele vai significar e atribuir sentido aos mesmos. Este processo sim é pessoal e solitário e é através dele que a diferença irá se estabelecer.

Então, tanto o processo de avaliação psicológica como a clínica psicológica e valem do paradigma indiciário para produção de seus saberes na atualidade, ancorados nas próprias produções do CFP que orientam a comunidade o exercício científico e profissional nesse território. Além do paradigma indiciário, fica evidenciado o papel que é ocupado pelos processos

de subjetivação na Psicologia contemporânea, sempre mencionados em obras de conselho ou pesquisadores independentes quando se propõem a discutir as práticas científico-filosóficas atuais na Psicologia, cumprindo não somente o papel de objeto nessas análises, mas também de ponte entre as interseccionalidades entre os saberes psicológicos e demais disciplinas científicas.

Reforçando o papel dos processos de subjetivação como objeto da Psicologia, prossegue-se indicando que órgãos de orientação na Psicologia tem várias vezes indicado em suas produções que não há dúvidas aparentes na comunidade psicológica que os sujeitos se subjetivam no campo da alteridade, onde até mesmo a singularidade que nos é permitida não é formada sem atravessamentos históricos.

Algumas obras produzidas por essa instituição demonstram que as subjetivações das pessoas interferem no modo como psicólogos atuam em determinadas áreas e temas, instruindo-os a observar suas práticas em relação com o fenômeno: o CFP reconhece que processos de saúde-doença afetam a maneira como os indivíduos se subjetivam a partir do momento que tomam ciência de suas condições, encarando a própria finitude e possíveis marginalizações sociais de maneira condicionada (CFP, 2020); que as consequências advindas da relação passado-presente afeta como os indivíduos se organizam na sociedade, sendo que aqueles que se veem prejudicados pelos discursos e grupos dominantes se subjetivam à margem das normas (mas que não são naturais), suscitando olhares e manejos diferentes do modelo clínico-discursivo hegemônico com povos que tentam manter uma relação de contato com o território e sua ancestralidade (CFP, 2019); e, para terminar a cadeia de exemplos, esse órgão assume que as relações raciais nos jogos de poder entre corpos que veem suas características e histórias exaltadas x corpos cujas características carregam consigo o peso da exclusão estrutural e sistemática que diminuiriam materialmente suas chances de acesso a direitos básicos e oportunidades político-econômicas incidem na forma como esses indivíduos se constroem como sujeitos (CFP, 2017).

Acredita-se que fica evidenciado como os processos de subjetivação já permeiam o modo como o território psicológico se constitui tanto teoricamente, como praticamente. O rigor flexível e os paradigmas indiciários propostos por

Ginzburg (1989) representam um viés que habilitam metodologicamente a práxis na psicologia científico-filosófica, desde as práticas mais nomotéticas até as mais idiográficas. Os processos de subjetivação na posição de objeto de estudo da Psicologia são como os fios condutores das teias interseccionais dentro do território psicológico, uma condição de possibilidade para as diferenças produzidas pelas matrizes do pensamento psicológico e suas abordagens se desenvolverem como estão e ainda sim se denominarem Psicologia.

E, por fim, cabe então à ética ser a norteadora das práticas dentro da Psicologia para que ela possa deixar somente no campo histórico seu passado psicotécnico e de assujeitamentos. Ética no sentido de uma comunidade científica que pelas aberturas compreensivas e espaços públicos de discussão sobre as premissas de seus atos, possa estar ativamente propondo ideias, revisando práticas e estimulando instrumentos de avaliação de consistência interna nesse território, bem como se abrir para as possibilidades das mudanças paradigmáticas que as revoluções trazem.

Colocar a ética como posição central significa reconhecer que todas as mensurações nomotéticas não dizem respeito de um todo nem sobre um eterno de um sujeito, reconhecendo sua temporalidade. Por outro lado, significa também reconhecer os limites do trabalho do modelo idiográfico nas intervenções individuais para pensar em comunidades, representações e demandas que fogem da alçada do trabalho no setting terapêutico.

Ao identificar que o rigor da Psicologia pode ser somente um rigor flexível, como proposto por Ginzburg (1989), abre-se margem para um território psicológico que ao mesmo tempo que se apresenta como estável à medida que se identifica nas intersecções de seus fundamentos, também precisa da ética mencionada para que a flexibilidade também não se confunda com a ideia de “tudo pode, tudo vale”. A ética na Psicologia deve ser um instrumento de controle de consistência interna para que esse saber não incorra em práticas reducionistas e naturalizantes, nem produza exercícios postulam preceitos inverificáveis e incorram em pseudociência.

A discussão sobre os processos de subjetivação, portanto, não pôde ocorrer sem uma historiografia do conhecimento psicológico embrionário na filosofia, o estabelecimento como ciência formal e tampouco situar os papéis e funções que a dialética sujeito-objeto assumiu nesse percurso. Sabe-se que a

discussão da Psicologia como uma territorialidade dispostas em campos que se conectam através desse objeto proposto não configura uma unanimidade, porém essa proposição tenta constituir um cenário teórico-prático onde a Psicologia se sustenta como uma ciência independente e produtora de conhecimento de rigor. Disso se espera que tenha sido possível jogar luz sobre o problema e abrir caminhos para discussões mais aprofundadas sobre a questão.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discutir os processos de subjetivação como objeto de estudo da Psicologia representou um desafio de grandes proporções. A Psicologia é um campo do conhecimento que em menos de duzentos anos existência formal como ciência, se dispersou em várias matrizes do pensamento psicológico, inúmeras abordagens psicológicas, muitas áreas de atuação e virtualmente nenhum motivo para que fosse considerada uma ciência independente.

Essa constatação é possível de ser feita na própria formação do curso de Psicologia, como o fizeram Ferrarini e Camargo em duas oportunidades (2012 e 2014), em que identificam que a pluralidade dentro da Psicologia representa uma questão de alta complexidade tanto para docentes, como para discentes no curso. A pluralidade, embora esse trabalho tenha defendido e criado condições de existência dentro do saber psicológico, tem há muito tempo representado incongruências na Psicologia por sustentar de maneira frágil seu estatuto de cientificidade.

Desde a formação dos psicólogos, o excesso de proposições sobre escopos científicos, objetos, objetivos, epistemologias, metodologias etc. promove um movimento de aproximação a determinadas matrizes que mobilizam afetos e inquietações de cada indivíduo, até o determinado ponto que é incentivado mais e mais estudos dirigidos sobre abordagens e áreas específicas ainda na graduação, teoricamente projetada para ser generalista (FERNANDES, SEIXAS & YAMAMOTO, 2018). Dessas dispersões teóricas presentes na Psicologia, uma hora deve emergir o questionamento: a formação é em uma ciência psicológica ou em uma das ramificações que ela presumidamente sustenta em seu escopo?

Diferente de tantas outras ciências – indo das exatas às naturais, das humanas às sociais – a Psicologia parece desde sua formalização ter se posicionado com um caso *sui generis* de uma disciplina científica que nasceu sem nunca ter sido – ou funcionado – de fato como um campo do conhecimento que tem um objeto de estudo e interesse bem definido. No entanto, chegou-se à conclusão depois de um extenso trabalho de pesquisa que não é a pluralidade, a diferença ou dispersão que tornam a Psicologia um conhecimento que levanta mais dúvidas que questionamentos como uma disciplina formal.

Conforme Canguilhem (1973) observa, a Psicologia se estrutura como uma teoria geral da conduta humana e suas diferenças coexistem em um pacto de não-agressão, muito possivelmente que se os ataques fossem feitos de fato exporia as possíveis fragilidades umas das outras em relação aos seus alicerces que sustentam seus discursos de verdade. Propor um tema que mexe com esse equilíbrio configura uma tarefa delicada, primeiro porque uma primeira aproximação ao tema sugere ao pesquisador uma proposta de unificação: derrotada em outras oportunidades em que foi colocada à discussão, uma vez que, realmente, as matrizes, abordagens e áreas produzem saberes que não são necessariamente equivalentes (FIGUEIREDO, 2008).

Em uma segunda avaliação sobre lidar com esse tema, simplesmente há muitas epistemologias, metodologias e – acima de tudo – incertezas quando esse tópico é evocado, apresentando dificuldades desde quais pensadores seriam os mais pertinentes de serem trazidos à essa discussão, até o problema de esse ser um terreno não arenoso e vasto que seria possível despende energia para lidar com um tema que não seria realmente necessário ser tocado: demonstrar convivência com a coexistência pacífica mencionada por Canguilhem (1973).

A partir dessas constatações, o caminho procurado foi outro: se as diferenças compõem a necessária diversidade dentro da Psicologia, deve-se mudar o foco da teleologia para as territorialidades que essa ciência pode apresentar. Não se identificou outro meio que não fosse a aliança com a filosofia para tratar dessa inquietação e, conseqüentemente, promover uma historiografia que fosse ao mesmo tempo pertinente para o tema rebuscado, mas que não fosse reducionista, indo na contramão que o trabalho defendeu reiteradamente: simplificações convenientes são um risco para a ciência psicológica.

Buscou-se questões dentro da filosofia pela qual a psicologia se manifestasse nos indícios temáticos, indo desde os pré-socráticos até o período moderno, quando a psicologia esteve presente quando se falava sobre alma, ética, moral, razão, emoção, sujeito, objeto, experiência etc. Entendendo a psicologia como um “estudo sobre a alma”, na assepsia do termo, ela de fato se fez presente muito antes de sequer existir um projeto científico de qualquer área sequer. Além de resgatar no discurso filosófico o papel da psicologia, também houve a clara demarcação de não instrumentalizar a filosofia para provar um

ponto sobre uma prática científica, como tantas outras vezes a filosofia já foi usada (CELLA & WOJCIECHOWSKI, 2011).

Um risco muito claro foi assumido ao ir por esse caminho: o trabalho até aqui desenvolvido realmente estaria tratando sobre Psicologia? O risco, no fim, foi respondido com uma afirmação expressada e repetida à exaustão no conteúdo: não existe psicologia sem filosofia. A psicologia não pode ser ciência sem ser filosofia concomitantemente. E vice-versa. Como foi proposto demonstrar a psicologia desde suas entrelinhas filosóficas – ou o contrário, seguiu-se por esse caminho até que os temas descritos no parágrafo anterior fossem de fato abordados.

Além disso, como o próprio título sugere, o papel da dialética sujeito-objeto não surge somente com a ciência formal na modernidade. Se um dos temas mais espinhosos dentro da psicologia é justamente saber quais são os lugares do sujeito e do objeto nessa disciplina, começar a debruçar-se sobre isso somente a partir do cientificismo positivista seria negar mais de um milênio de tradição de pensamento, seria partir de uma dialética sujeito-objeto que se anuncia como natural e necessária para depois contrapor essa mesma lógica. Considerou-se imprescindível demonstrar que essa dialética na tradição do pensamento científico e filosófico não surge somente no século 15, mas que a própria filosofia buscava compreender homem e mundo a partir de suas ilações de como essa dialética influenciava no processo de criar conceitos.

Com a defesa que não existe psicologia sem ciência e filosofia, o termo “científico-filosófico” para se referir à psicologia foi adotado para reforçar a indissociabilidade entre ambas. Os argumentos sobre a existência da psicologia no discurso filosófico, além para denotar a existência em si, foi para que não se chegasse à gênese da ciência cometendo o mesmo equívoco nesse trabalho que fora cometido com o sujeito na tentativa da psicologia adquirir estatuto de cientificidade no seu primeiro século de existência como ciência formal: equiparar-se com as ciências exatas e naturais que lidam com fenômenos isentos de qualquer subjetividade e, portanto, não podendo dizer nada sobre si. Seus desdobramentos são extensões de seus atributos, mas não há qualquer nível de intencionalidade presente (HEDEIGGER, 2009).

Ao estabelecer esse ponto de segurança no trabalho, foi possível avançar-se para tratar da ciência moderna até a contemporaneidade tal qual é

conhecida. Ao trabalhar o advento do conhecimento científico e seu impacto no mundo contemporâneo, tentou-se ao máximo fazer justiça ao que ele realmente representou para a humanidade. O conhecimento científico é inegavelmente um marco temporal na história do progresso do conhecimento cujas benesses são constatáveis em uma simples análise das condições de vida, trabalho, saúde etc que a sociedade contemporânea dispõe atualmente. Não se trata então sobre uma demonização da ciência e do conhecimento técnico.

O trabalho tem como intenção, primeiramente, fomentar e justificar a psicologia nessa posição de ciência, logo nunca foi o objetivo dizer que ela é menos importante do que realmente é. A crítica é direcionada ao *modus operandi* de fazer ciência. Fenômenos físicos, químicos e biológicos (com animais não humanos) certamente encontram no método científico aqui chamado de “clássico” uma correspondência de resultados mais que satisfatória.

No entanto, quando o naturalismo científico vira o modelo de fazer ciência a ser seguido, em um movimento hegemônico que caminha junto com as relações de poder na política, economia e cultura durante com a ascensão da burguesia, ele tenta assumir a posição de único produtor e fiscalizador do *status* de verdade, instrumentalizando a razão humana para isso (HORKHEIMER, 2007).

Aqui viu-se a necessidade de ter trabalhado duas linhas: a psicologia no percurso filosófico e a psicologia como projeto emergente de ciência. No primeiro cenário, a psicologia era um tema em entrelinhas na filosofia. No segundo, a psicologia se torna uma ciência da natureza comportamental humana ou uma ciência dos elementos intrapsíquicos, ambos incorrendo em reducionismos que além de terem sido evidenciados, foram criticados com propostas epistemológicas e metodológicas atuais.

Os tópicos dos processos de subjetivação e da dialética sujeito-objeto estiveram todo o tempo presentes no trabalho, em um primeiro momento como um elemento constituinte das análises feitas sobre as formas de produzir conhecimentos filosóficos, científicos e psicológicos às suas épocas. A proposta foi, à medida do possível (e se de fato presente), demonstrar como esses tópicos estiveram presentes da psicologia filosófica à psicologia científica e, como defende-se nesse trabalho, até a psicologia científico-filosófica.

Entender a psicologia como científico-filosófico foi um dos meios para habilitar a própria proposição de processos de subjetivação como objeto da psicologia. Embora o argumento predominante tenha sido de que a filosofia se faz presente em todas as ciências através de suas ontologias fundamentais e na maneira como se visualizam na dialética sujeito-objeto, vai-se ao encontro de Deleuze e Guattari (1992) quando entendem que ciência e filosofia não são o mesmo tipo de potência criativa do pensamento.

Mas, no caso da psicologia, conclui-se que essa relação é originária, indissociável e necessária para a produção de conhecimentos de rigor dentro desse saber. Esses termos, inclusive, são alvo de diversas análises ao longo do trabalho. Uma disciplina científico-filosófica como a psicologia não pode se furtar de produzir conhecimento ético e de rigor. É simplesmente um não-caminho depois do trajeto que esse conhecimento trilhou até se posicionar com a autoridade que retém perante a sociedade. O que é colocado em questão é: como se dá esse rigor na psicologia científico-filosófica?

A resposta para esse dilema se deu através da análise de diversos autores: Deleuze, Guattari, Foucault, Canguilhem, Ginzburg, Kuhn, Figueiredo e outros pensadores e psicólogos contemporâneos que tentam abordar a mesma temática. O caminho traçado iniciou pelo estabelecimento da psicologia como científico-filosófica. Depois trabalhou-se com essa psicologia como um território dentro de saberes rizomáticos, intersecções que se ramificam entre outros campos sem hierarquizações. Uma vez justificado como esse território se forma, são os processos de subjetivação que são identificados como esse objeto de estudo no território psicológico que serve como fio condutor da expressão da multiplicidade em seu campo de conhecimento.

A partir disso, a diferença e pluralidade não são vistas como obstáculos, mas como consequências diretas das próprias diferenças entre os sujeitos à medida que se subjetivam e singularizam. Dentre todas as ciências, talvez seja justamente a psicologia que jamais poderia existir de maneira diferente como é. A unificação da psicologia significa reduzi-la a um sistema radicular, logo, hierarquizado. Sem hierarquia, certamente o território requer muito mais trabalho para ser mapeado pela razão, além da própria condição de mutabilidade quando se trata dos processos de subjetivação humanos, que se modificam na potência dos encontros (DELEUZE, 2005)

E, portanto, entende-se que discutir os processos de subjetivação como objeto da psicologia científico-filosófica, mais que uma proposição inédita, se trata de na verdade um trabalho indiciário, conforme indica Ginzburg (1989). O esforço empenhado nesse trabalho foi, afinal de contas, para analisar obras literárias, documentos e a própria condição dos sujeitos lançados ao mundo e atravessados pelas multiplicidades dos acontecimentos e de outros corpóreos para chegar à seguinte conclusão: os processos de subjetivação, ou subjetivações ou ainda, subjetividade, já encontram um grau de legitimação na psicologia científico-filosófica e dentro das próprias matrizes do pensamento psicológico, tal qual apresentado.

Portanto, esse presente trabalho teve um objetivo muito claro, que espera que tenha sido alcançado com as proposições argumentativas apresentadas. Não há, no entanto, a presunção que seja um trabalho definitivo sobre o tema. Como demonstrado no desenvolvimento, outros autores precederam esse trabalho e igualmente identificaram o objeto da psicologia como os processos de subjetivação, muito embora ainda não seja uma discussão ampla na comunidade científica filosófica.

Talvez, se tanto, esse trabalho sirva para fomentar essa discussão da qual a psicologia não mais pode se esquivar: qual a sua relação com a cientificidade? Se ciência, suas matrizes não podem se apresentar como conhecimentos absolutamente independentes e sem relação alguma entre si, pois assim sendo, a psicologia é desnecessária. Se não ciência, ela ocupa (ou tenta ocupar) um espaço de ciência na academia e discussões públicas, mas reunindo sob si uma gama de conceitos que não se colocam à disposição de avaliações de consistência, fidedignidade e críticas?

As respostas para isso certamente demandam discussões posteriores entre a comunidade desse território psicológico. No entanto, posicionar esse dilema como um assunto urgente é possivelmente a contribuição mais eminente desse trabalho. Resta daqui a proposição dos processos de subjetivação como esse lugar de objeto da psicologia científico-filosófica e, além disso, a expectativa que a discussão fomente não só debates sobre os objetos de estudo desse território, mas sobre possíveis outras lacunas que não tenham sido contempladas por esse presente trabalho.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. Sobre sujeito e objeto. *In*: ADORNO, T. W. **Palavras e sinais: Modelos Críticos 2**. Tradução: Maria Helena Rusche. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, T. W. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de deus**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ALVES, José. **Deus alma e morte na história do pensamento ocidental**. [S.l.]: Homeoesp, 2008.

ALVES, Marcos Antonio; VALENTE, Alan Rafael. A estrutura das revoluções científicas de Kuhn: uma breve exposição. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 20, n. 1, p.173-192, fev. 2020.

AMPARO, D. M. do. Reflexões sobre Avaliação Psicológica: Qualificação, Direitos Humanos e Formação. *In*: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Relatório do ano temático da avaliação psicológica 2011/2012**. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia, 2013. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2013/03/FOLDER_ANO_TEMATICO_CFP_V4.pdf. Acesso em: 14 mar. 2022.

AQUINO, São Tomás de. **Suma de Teologia**. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

ARISTÓTELES. **Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética**. São Paulo: Editora Abril, 1984.

ARAUJO, Saulo de Freitas. Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt. **Sci. stud.**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 209-220, jun. 2009.

ASSMANN, José. Estoicismo e Helenização do Cristianismo. **Revista de Ciências Humanas**, Santa Catarina, v. 11, n. 15, p. 24-38, 1994.

BICALHO, P. P. G. de. Direitos Humanos e Avaliação Psicológica: pela abertura das caixas pretas que nos constituem. *In*: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Relatório do ano temático da avaliação psicológica 2011/2012**. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia, 2013. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2013/03/FOLDER_ANO_TEMATICO_CFP_V4.pdf. Acesso em: 14 mar. 2022.

BOCK, Ana Mercês; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. L. **Psicologias: uma introdução ao estudo da psicologia**. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

BORNHEIM, Gerd A. (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BURNS, Edward McNall. **História da civilização ocidental**. Porto Alegre: Globo, 1965. v. 1.
- CAMPOS, Sávio. **Hobbes, Locke e Hume: do empirismo ao ceticismo**. Cuiabá: Universidade Federal do Mato Grosso, 2011.
- CABRAL, Alexandre Marques. **Morte e ressurreição dos deuses: ensaio de crítica ao monótono-teísmo metafísico cristão**. Rio de Janeiro: Verita, 2015.
- CAMBAÚVA, Lenita Gama. Fundamentos da psicologia: reflexões. **Psicologia em Estudo**, v. 5, n. 2, p. 77-89, 2000.
- CANGUILHEM, G. O que é a Psicologia? **Revista Tempo Brasileiro**, n. 30/31, 1973.
- CELLA, J. R.; WOJCIECHOWSKI, P. A crise da razão no século XX e os discursos de legitimação dos direitos humanos. **Revista Brasileira De Direitos Fundamentais & Justiça**, v. 5, n. 14, p.160-192, 2011.
- CESCON, Luciana França. Avaliação psicológica: passado, presente e futuro. **Est. Inter. Psicol.**, Londrina, v. 4, n. 1, p. 99-109, jun. 2013.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista**. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Cartilha de avaliação psicológica**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, jun. 2007. Disponível em: <https://satepsi.cfp.org.br/docs/Cartilha-Avalia%C3%A7%C3%A3o-Psicol%C3%B3gica.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2022.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Código de ética profissional do psicólogo. **RESOLUÇÃO CFP Nº 010/05**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, ago. 2005. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2022.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **RESOLUÇÃO Nº 9, DE 25 DE ABRIL DE 2018**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2018. Disponível em: http://www.saudetransito.pr.gov.br/sites/saude-transito/arquivos_restritos/files/documento/2020-03/resol_cfp_009.2018.pdf. Acesso em: 14 mar. 2022.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Relações raciais: referências técnicas para a atuação de psicólogas (os)**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, set. 2017. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes_raciais_baixa.pdf. Acesso em: 14 mar. 2022.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Referências técnicas para atuação de psicólogos(os) nos programas e serviços de IST/HIV/AIDS.** Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2020. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2021/01/885.3-REFERE%CC%82NCIAS-TE%CC%81CNICAS-IST_AIDS_web4.pdf. Acesso em: 14 mar. 2022.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Referências Técnicas Para Atuação De Psicólogos (os) Com Povos Tradicionais.** Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2019 Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2019/12/CFP_PovosTradicionais_web.pdf. Acesso em: 14 mar. 2022.

CORREIA, Ana Maria Batista Correia; Dantas, Carla Náiyad Castelo Branco. O Fazer Psicológico na Ditadura Civil Militar. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 37, p. 71-81, 2017.

CUNHA, Antônio G. da. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

DELEUZE, Gilles; Guattari. Felix. **FOUCAULT.** Tradução: Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles; Guattari. Felix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia.** Tradução: Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O que é a filosofia?. Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DESCARTES, René. **Discurso do Método.** Tradução: Maria Ermantina Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas:** tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico da Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FERNANDES, Sarah Ruth Ferreira; SEIXAS, Pablo de Sousa; YAMAMOTO, Oswaldo Hajime. Psicologia e concepções de formação generalista. **Psicol. educ.**, São Paulo, n. 47, p. 57-66, dez. 2018.

FERRARINI, Norma da Luz; Camargo, Denise de. O sentido da psicologia e a formação do psicólogo: um estudo de caso. **Psicol. Soc.**, v. 24, n. 3, 2012.

FERRARINI, Norma da Luz; Camargo, Denise de. O professor de psicologia diante da multiplicidade e diversidade teórica da psicologia: lugar de incertezas e de desafios. **Psicologia: Ensino & Formação**, v. 5, n. 1, p. 32-49, 2014.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio Mendonça. **A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação 1500-1900.** 7. ed. São Paulo: Escurta, 2007

- FIGUEIREDO, Luis Cláudio Mendonça. **Matrizes do pensamento psicológico**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- FIGUEIREDO, L. C. M. **Psicologia, uma introdução**: uma visão histórica da Psicologia como Ciência. São Paulo: Educ, 1991.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes: São Paulo, 2006
- FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade e Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004
- FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987. 288p.
- FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Dilthey: compreensão, explicação, possíveis implicações para o método clínico. **Rev. latinoam. psicopatol. fundam.**, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 14-26, mar. 2012.
- FREIRE JR, O., PESSOA JR, O.; BROMBERG, J.L. (orgs). **Teoria Quântica**: estudos históricos e implicações culturais. Campina Grande: EDUEPB; São Paulo: Livraria da Física, 2011. 456 p.
- FURLAN, Reinaldo. Fenomenologia e esquizoanálise na psicologia: um encontro possível?. **Psicologia USP**, v. 17, n. 3, p. 105-126, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** - Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GIL, Antônio Carlos. O psicólogo e sua ideologia. **Psicol. cienc. prof.**, v. 5, n. 1, 1985.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia, e história. Tradução: Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima et. al. A Avaliação Psicológica, Psicopatologia e as Psicoterapias na Formação do Profissional de Saúde para o SUS: um estudo dos currículos dos cursos de Psicologia. **Revista Mal estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 11, n. 1, p. 171-204, mar. 2011.
- HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998
- HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la metafísica**. Tradução: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa Editorial, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Parmênides** Tradução: Sérgio Mário Wrublevski. Petrópolis: Vozes, 2008.

- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. 7. ed. São Paulo: Centauro, 2007.
- HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas: prolegomenos à lógica pura**. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- ISKANDAR, Jamil; LEAL, Maria Rute. Sobre positivismo e educação. **Revista Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 3, n. 7, p. 89-94, set./dez. 2002.
- JAEGER, Werner. Paidéia: **A formação do homem grego**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo y Paideia Grega**. México: Fondo de Cultura Economica, 1985.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001
- KENNY, Anthony. **História concisa da filosofia ocidental**. Lisboa: Temas e debates, 1999.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E. e SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos – história crítica e seleção de textos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.
- LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zabar Ed., 1998.
- LANDER, Eduardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos, *In*: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas latinoamericanas**. Coleccion Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, set. 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em: 14 mar. 2022
- LAURENTI, Carolina; LOPES, Carlos Eduardo (org); Araujo, Saulo de Freitas. **Pesquisa teórica em psicologia: aspectos filosóficos e metodológicos**. São Paulo: Hogrefe CETEPP, 2016.
- LEONARDI, Jan Luiz. Breves considerações sobre a concepção do objeto de estudo da Psicologia para Wundt e para Brentano. **Psicol. rev.**, Belo Horizonte, v. 17, n. 1, p. 1-15, abr. 2011.

LESSA, Jadir. **Curso de análise existencial**: princípios fundamentais de uma prática psicoterápica com bases fenomenológico-existenciais. 2011. 201 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense, 2011.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros. Oriente, Ocidente e ocidentalização: discutindo conceitos. **Revista da Faculdade do Seridó**, v.1, jan./jun.2006.

MANSANO, Sonia Regina Vargas. Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. **Revista de Psicologia da UNESP**, v. 8, n. 2, 2009.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; DRAWIN, Carlos Roberto; NETO, João Leite Ferreira. **A filosofia na psicologia**: diálogos com Foucault, Deleuze, Adorno e Heidegger. São Paulo: Edições Loyola, 2016

NEMO, Philippe. **Qu'est-ce que l'Occident?**. Tradução: Pedro Elói Duarte. Lisboa: Ed. 70, 2013.

NICHOLS, Robert Hastings. **História da Igreja da Cristã**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Porto Alegre: L&PM, 2010. 256 p.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia**: ou Helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, André Luiz de; TRINDADE, Ellika. Apontamentos acerca da subjetividade e dos processos de subjetivação no mundo contemporâneo e suas repercussões na clínica psicoterápica. **Rev. Psicol. Saúde**, Campo Grande, v. 7, n. 1, p. 30-38, jun. 2015.

PRADO FILHO, Kleber; MARTINS, Simone. A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). **Psicol. Soc.**, Porto Alegre, v. 19, n. 3, p. 14-19, dez. 2007.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Minas Gerais: Virtual Books, 2003.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: patrística e escolástica. Tradução: Ivo Stomiolo. São Paulo: Paulus, 2003.

RENN, Jürgen. A física clássica de cabeça para baixo: como Einstein descobriu a teoria da relatividade especial. **Revista brasileira de ensino de física**, v. 27, n. 1, p. 27 – 36, 2004

- ROSA, Carlos Augusto de Proença. **História da Ciência**. 2. ed. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.
- RUSSELL, Bertrand. **Por que não sou cristão**. [S.l.]: Livraria Exposição do Livro, 1972.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. **Soc. estado.**, Brasília, DF, v. 17, n. 2, p. 249-281, dez. 2002.
- SILVA, Adelmo José da. O IMPULSO VITAL ENQUANTO PRINCÍPIO EXPLICATIVO DA EVOLUÇÃO NO PENSAMENTO BERGSONIANO: “Existência e Arte”. **Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei**, ano 2, n. 2, jan./dez. 2006.
- SILVEIRA, Léa. A psicologia é sua própria crise? Sobre o sentido epistemológico da presença da filosofia no cerne da psicologia moderna. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 30, n. 1, p. 12-21, jan./abr. 2018. DOI: <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v30i1/1454>.
- SKINNER, B. F. **Sobre o behaviorismo**. Editora Cultrix: São Paulo, 1974.
- SMAIL, David. **Power, responsibility and freedom**. [S. l.: S. N.], 2005. Disponível em: <https://ebin.pub/power-responsibility-and-freedom.html>. Acesso em: 10 fev. 2022