

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

VARIUS MULTIPLEX MULTIFORMIS:
epistemologia do self no pós-modernismo

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

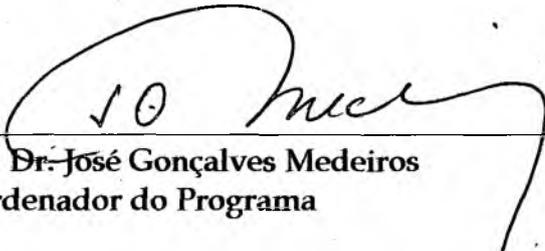
ERCY JOSÉ SOAR FILHO

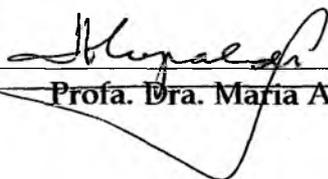
ORIENTADORA: PROFA. DRA. MARIA APARECIDA CREPALDI

ILHA DE SANTA CATARIANA, OUTUBRO DE 1997

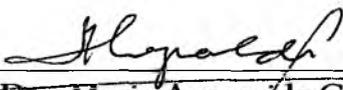
**VARIUS MULTIPLEX MULTIFORMIS:
epistemologia do self no pós-modernismo**

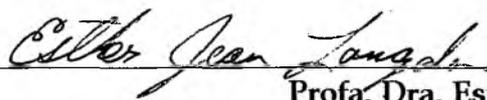
Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia-Mestrado da Universidade Federal de Santa Catarina, em 31 de outubro de 1997.

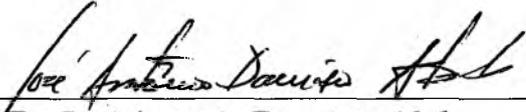

Prof. Dr. José Gonçalves Medeiros
Coordenador do Programa


Profa. Dra. Maria Aparecida Crepaldi
Orientadora

Banca Examinadora:


Profa. Dra. Maria Aparecida Crepaldi (Presidente)
Departamento de Psicologia, UFSC


Profa. Dra. Esther Jean Langdon
Departamento de Antropologia, UFSC


Prof. Dr. José Antônio Damásio Abib
Departamento de Filosofia, UFSCar

À Elisa e ao Tiago.

agradecimentos

A Maria Aparecida Crepaldi, orientadora e co-construtora deste trabalho, por sua fundamental parceria.

A José Antônio Damásio Abib, cuja generosa atenção e cuja disponibilidade não só foram teoricamente imprescindíveis para a formulação desta dissertação, como foram fontes permanentes de estímulo à sua realização.

A Kenneth Gergen, pela deferência com que esclareceu dúvidas e valorizou meus intentos.

A Luiz Carlos Osório e a Denise Franco Duque, pela leitura de partes dos originais e pelas sugestões feitas.

Ao amigo Giovanni Secco, pela revisão dos originais.

À Elisa, a quem, entre tantas outras coisas, sou grato pelo incentivo à realização do Mestrado.

A meus pais.

Aos meus clientes, por tudo que com eles aprendi.

À Direção do Instituto de Cardiologia, da Secretaria de Estado da Saúde do Estado de Santa Catarina, por haver autorizado minha licença de trabalho para a realização do Mestrado.

Inspiração
Arte de criar o saber
Arte, descoberta, invenção
Teoria em grego quer dizer
O ser em contemplação

GILBERTO GIL, "Quanta"

sumário

resumo.....	vii
<i>abstract</i>	ix
introdução: texto & contexto.....	1
1. o self é um constructo.....	12
1.1. <i>traduttore / traditore</i>	12
1.2. o self enquanto teoria.....	15
1.3. <i>psique</i> : alma & identidade.....	19
1.4. o sujeito do conhecimento.....	23
2. filosofia, ciência & epistemologia.....	26
2.1. epistemologia ou epistemologias?.....	26
2.2. a psicologia em busca de uma identidade.....	31
2.3. a psicanálise e o dilema epistemológico.....	36
2.3.1. freud: aparelho psíquico e personalidade.....	41
3. antecedentes do self pós-moderno.....	46
3.1. os múltiplos selves de william james.....	46
3.2. o interacionismo simbólico de mead.....	50
3.3. psicanálise e as transições paradigmáticas.....	53
3.3.1. uma teoria vincular.....	56
3.3.2. a psicologia do self.....	57
3.4. ainda sobre a psicanálise.....	60

4. novos paradigmas do conhecimento.....	65
4.1. pós-modernismo & psicologia.....	65
4.1.1. construtivismo.....	73
4.1.2. construcionismo social.....	79
4.2. ciência contemporânea emergente.....	87
5. o self na psicologia pós-moderna.....	93
5.1. <i>varius multiplex multiformis</i>	93
5.1.1. os possíveis selves.....	95
5.1.2. o self saturado.....	99
5.1.3. o self vazio.....	106
5.2. terapias pós-modernas.....	111
conclusão: um e muitos.....	122
referências bibliográficas.....	134

resumo

Neste trabalho o constructo *self* é objeto de uma reflexão epistemológica. São apresentadas as *teorias do self* propostas pela psicologia acadêmica, pela psicanálise, e pela psicologia pós-moderna, e correlacionadas aos *paradigmas científicos e culturais* com os quais se articulam. Argumentamos que toda teoria sobre o self traz em seu bojo uma teoria sobre o sujeito do saber, ou seja, uma epistemologia. Tanto a psicologia tradicional quanto a psicanálise, enquanto ciências modernas, estão presas a dois dilemas epistemológicos: o primeiro refere-se ao embate entre *inatismo* e *empirismo*; o segundo à ambivalência quanto a se localizarem entre as *ciências naturais* ou as *ciências do espírito*. Os imperativos modernistas (e positivistas) de objetividade, método, precisão e neutralidade impulsionaram as ciências da mente e do comportamento no sentido da construção de um objeto básico de investigação (o self) que pudesse ser escrutinado, analisado e testado enquanto uma entidade reificada, algo existente na natureza e sujeito a leis universais; algo estrutural, monolítico e intrapsíquico (a ser revelado, ou completado, nos processos terapêuticos). Tal modelo vem sendo abandonado na medida em que surge uma psicologia pós-moderna no contexto dos movimentos culturais que caracterizam o pós-modernismo, e por causa da emergência de uma ciência contemporânea que rompe com os paradigmas tradicionais. A psicologia pós-moderna fundamenta-se sobretudo nas novas epistemologias, representadas pelos movimentos do construtivismo e do *construcionismo social* (dedicamos especial atenção às idéias de Kenneth Gergen, o principal teórico do construcionismo social). A psicologia pós-moderna quer superar os tradicionais dualismos corpo-mente, razão-experiência, realidade-representação, e indivíduo-sociedade;

além do modelo de causalidade linear, que é substituído pelo modelo sistêmico, o qual sugere noções como circularidade e recursividade. Na *epistemologia pós-moderna* o self é um constructo discursivo, múltiplo, repleto de potencialidades, relacional e processual (são descritas três teorias nas quais aparecem essas qualidades: os “possíveis selves”, o “self saturado”, e o “self vazio”). Tendo como pano de fundo esses pressupostos, as terapias pós-modernas baseiam-se na compreensão de que as realidades são socialmente construídas nos processos de negociação de significados mediados pela linguagem. O objetivo terapêutico deixa de ser a revelação de verdades ocultas e passa a ser a construção de narrativas nas quais o self ganha novos contornos descritivos, novas conotações comportamentais, e novos lugares nos contextos interpessoais.

abstract

VARIUS MULTIPLEX MULTIFORMIS: epistemology of the self in postmodernism

In this study the construct *self* is an object of epistemological reflection. The theories of self presented are those proposed by academic psychology, by psychoanalysis and by postmodern psychology, and are correlated with the *scientific and cultural paradigms* with which they are articulated. We argue that every theory of the self brings with it, by its very nature, a theory concerning the subject of knowledge, in other words, an epistemology. Both traditional psychology and psychoanalysis, as modern sciences, are hampered by two epistemological dilemmas: one refers to the conflict between *innatism* and *empiricism*; the other to the ambivalence as to whether to place epistemology in the area of *natural science* or of *science of the spirit*. The modernist (and positivist) demand for objectivity, method, precision and neutrality impel the sciences of the mind and of behavior in terms of the construction of a basic object of investigation (the self) that can be scrutinized, analyzed and tested as a reified monolithic and intrapsychic entity (to be revealed, or completed, in the therapeutic processes). Such a model is being abandoned as postmodern psychology has been arising within the context of cultural movements that characterize postmodernism, and due to the emergence of contemporary science that breaks with traditional paradigms. Postmodern psychology is based on *constructivism* and *social constructionism* (we dedicate special attention to the ideas of Kenneth Gergen, the main theoretician of social constructionism). Postmodern psychology sets out to go beyond the traditional dualisms of

body-mind, reason-experience, reality-representation, and individual-society; beyond the linear causality model, which is replaced by the systemic model, which suggests ideas of circularity and recursivity. In *postmodern epistemology* the self is a discourse construct, that is, multiple, replete with potentialities, relational and processual (we describe three theories, in which these classifications appear: the "possible selves", the "saturated self", and the "empty self"). Having as a backdrop these presuppositions, postmodern theories are based on the understanding that social realities are socially constructed in the process of negotiating meanings that are mediated by language. The therapeutic objective is no longer the revelation of hidden truths and becomes the construction of narratives in which the self gains new descriptive contours, new behavioral connotations and new places in interpersonal contexts.

introdução: texto & contexto

O conhecimento como multiplicidade é o fio que costura as grandes obras, tanto daquilo que chamamos de modernismo quanto daquilo que vem sendo chamado *postmodern*, um fio que – independentemente de todas as etiquetas – gostaria que continuasse a se desenvolver no próximo milênio.

ÍTALO CALVINO. *Lezioni americane: sei proposte per il prossimo millennio.*

A presente investigação ocupa-se desta primordial pergunta: “*quem sou eu?*” ou “*o que sou eu?*”. Essa indagação é resultante da peculiar capacidade auto-reflexiva do ser humano, único ser vivo com consciência da própria existência e com capacidade de construir essa consciência através dos processos de intercâmbio social. Muitos caminhos já foram percorridos na busca das respostas e a psicologia é apenas um entre tantos. Todas as respostas, isoladamente, mostraram-se incompletas e insuficientes (talvez a menos incompleta seja a da literatura: a dramaturgia grega já nos demonstrou isso há longa data).

Este trabalho, ainda que possa tangenciar a história dessa pergunta e de suas respostas, ocupa-se, mais especificamente, *das teorias científicas do self e dos modelos de terapias psicológicas por essas informados, no contexto do pós-modernismo*. Busca compreender os saltos qualitativos pelos quais essas teorias e práticas passaram desde seu surgimento, no modernismo.

Tal delimitação temática passa por, pelo menos, duas noções fundamentais – as de *self* e de *pós-modernismo* – cujas definições podem ser problemáticas.

Nenhum conceito definitivo de "self" poderá ser fornecido *a priori*, pois cada modelo teórico se refere a *um* diferente self, propõe *uma* determinada construção desta idéia. Não é nosso objetivo fazer uma revisão extensa das teorias do self, nem resenhar toda a história da filosofia ou da psicologia, embora o trabalho possa trazer alguma contribuição a esses campos. Não sendo propriamente antropológico ou psicossociológico, esta dissertação não se ocupará das formas como as identidades são construídas no contexto das diferentes culturas, nem das representações sociais do self no interior de um grupo específico. Não nos ocuparemos tampouco do modo como determinada pessoa representa, constrói ou modifica o seu próprio self, porque não se trata de um estudo de caso. *Nosso interesse é fundamentalmente teórico e epistemológico, ou seja, está centrado na reflexão sobre as teorias do self presentes na psicologia, na psicanálise e nos modelos de terapias psicológicas, e nas relações dessas com os paradigmas científicos e culturais com os quais se articulam.*¹

Provisoriamente, para que o leitor possa se situar em relação ao tema, podemos atribuir ao self algumas características que foram assinaladas por Giddens (1991) sobre o senso de identidade pessoal [*self-identity*].² Esse senso está associado ao que o autor denomina de "segurança ontológica", ou seja, a segurança que cada um possui sobre sua própria história e sobre sua unicidade no mundo. Tal segurança ontológica, entretanto, é ao mesmo tempo frágil e robusta:

frágil porque a biografia que o indivíduo mantém reflexivamente em sua mente é apenas uma estória entre muitas outras potenciais estórias que poderiam ser

¹ "Teoria", do grego, *theoreo*: observar, contemplar, tomar uma certa distância de algo; "técnica", do grego, *tékne*: arte.

² Embora Giddens refira-se ao período contemporâneo como "modernidade tardia", diferenciando-a de "pós-modernidade", consideramos que os pontos de contato entre esses dois conceitos justificam plenamente a utilização deste autor como referência válida para nosso trabalho.

contadas sobre seu desenvolvimento enquanto um self; robusta porque o senso de identidade do self é freqüentemente mantido de modo suficientemente seguro para resistir às principais tensões e transições no ambiente social no qual a pessoa se move. (p. 55).

Por outro lado, o conceito de pós-modernismo, ou pós-modernidade, não é menos problemático. Segundo Santos (1995), o termo “pós-modernismo” é utilizado para designar as rápidas e dramáticas mudanças em curso na sociedade ocidental, sobretudo nos campos das ciências e das artes, a partir do final da década de 50, quando se convencionou que se encerra o modernismo (primeira metade do século XX). O pós-modernismo, neste sentido,

nasce com a arquitetura e a computação, na década de 50. Toma corpo com a arte Pop nos anos 60. Cresce ao entrar pela filosofia, durante os anos 70, como crítica da cultura ocidental. E amadurece hoje, alastrando-se na moda, no cinema, na música e no cotidiano programado pela *tecnociência* (ciência + tecnologia invadindo o cotidiano com desde alimentos processados até microcomputadores), sem que ninguém saiba se é decadência ou renascimento cultural. (p. 8).

Entre as características do pós-modernismo mencionadas por este autor, principalmente duas têm conseqüências para o campo específico de interesse desta pesquisa: (a) a “desreferencialização” do real, com o sentido de que os referentes, as representações da realidade, passam a ser vistos como construções compartilhadas, antes de serem equivalentes diretos de uma realidade existente “na natureza”, com o que ficam sob suspeita os métodos empíricos de investigação; e (b) a “dessubstancialização” do sujeito, no sentido de que a identidade torna-se fragmentária, evanescente e contextual, de tal maneira que a noção de um self reificado, como estrutura permanente, também é colocada sob suspeita.

Por sua vez, Kvale (1992) afirma que não há um sentido unívoco para o termo “pós-modernismo”, assim como não há um corpo teórico unificado que poderia ser denominado de “psicologia pós-moderna”. O que há, e que ele caracteriza em seu texto, é um *discurso* pós-moderno que pode ser aplicado à psicologia.

Este autor localiza o surgimento de temas pós-modernos nas décadas de 1950 e 1960, sobretudo na arquitetura, sociologia e crítica literária, nos Estados Unidos, onde foi teorizado por Jameson e Rorty. Nas décadas seguintes vieram as contribuições dos pensadores franceses de várias áreas, entre os quais Lyotard, Foucault, Braudillard, Derrida e Lacan (mencionados sem referência bibliográfica por Kvale, 1992).

O pós-modernismo pode englobar expressões e sentidos diversos, os quais foram sintetizados por Kvale em três grupos complementares e sobrepostos. Consideramos o conjunto dessas definições como uma síntese adequada da noção de pós-modernismo, e por esta razão transcrevemos na íntegra o texto original:

Pós-modernidade refere-se a uma era que perdeu a crença iluminista na emancipação e no progresso através do acúmulo de conhecimento e de pesquisa científica. A sociedade pós-moderna está constituída menos por totalidades reguladas por modelos preconcebidos do que pela descentralização em contextos locais heterogêneos caracterizados por flexibilidade e mudança. Há uma passagem de uma produção mecânica, metalúrgica, a uma indústria da informação, e da produção ao consumo como principal foco da economia. É uma era na qual as múltiplas perspectivas da mídia tendem a dissolver qualquer fronteira muito clara entre realidade e fantasia, solapando a crença numa realidade objetiva.

Pós-modernismo como uma expressão cultural abrange a arte enquanto colagem e pastiche, a arte pop dos bens de consumo de Andy Warhol, o estilo arquitetônico de Las Vegas, a dissolução pela mídia da distinção entre realidade e imagem, e a mudança incessante de perspectivas nos vídeos de rock. Também são focais os

temas do labirinto das estórias de Borges e trabalhos como os do escritor Umberto Eco, que faz caricatura da moderna mania de busca de significados.

O pensamento pós-moderno substitui a concepção de uma realidade independente do observador pela noção de que é a linguagem que de fato constitui as estruturas de uma realidade social em perspectiva. A dicotomia moderna entre uma realidade objetiva, distinta das imagens subjetivas, está sendo abandonada e substituída pela hiperrealidade de signos auto-referenciados. Há uma crítica da busca modernista por formas fundamentais e da crença no progresso linear através da acumulação do conhecimento. A dicotomia entre leis sociais universais e o self individual é substituída pela interação de redes locais. O pensamento pós-moderno envolveu uma expansão da razão, foi além dos domínios cognitivos e científicos para permear da mesma maneira aqueles da ética e da estética; analisou o nexo entre poder e saber, e em particular a des-individualização do poder em estruturas anônimas. (p. 2-3).

É fundamentalmente nesse terceiro sentido, o sentido de *discurso* pós-moderno, que utilizamos o termo “pós-modernismo” no título e no percurso desta dissertação.

Um claro exemplo do pós-modernismo como expressão cultural é o CD *Quanta*, de Gilberto Gil, no qual se encontram e dialogam a música e a filosofia, a poesia e a ciência. A ciência, neste caso, é aquilo que mais adiante será definido como “ciência contemporânea emergente” ou “novo-paradigmática”: aquela que rompe com os paradigmas tradicionais.

[...] Se o que se pode ver, ouvir, pegar, medir, pesar / Do avião a jato ao jabobi /
Desperta o que ainda não, não se pôde pensar / Do sono eterno ao eterno devir /
Como a órbita da terra abraça o vácuo devagar / Para alcançar o que já estava aqui
/ Se a crença quer se materializar / Tanto quanto a experiência quer se abstrair //
A ciência não avança / A ciência alcança / A ciência em si. (Gilberto Gil, “A ciência em si”, CD *Quanta*, 1997)..

Como afirma Kvale (1992), o discurso pós-moderno já há algum tempo tornou-se central nas artes, e mais recentemente também nas ciências sociais como antropologia, educação, política e sociologia, enquanto na psicologia parece mostrar maior resistência a essa entrada. Kvale atribui essa resistência a um lapso de tempo maior que geralmente ocorre antes que novas idéias da filosofia ou das ciências humanas sejam absorvidas pela psicologia, e a uma incompatibilidade básica entre as concepções fundamentais da psicologia moderna e o pensamento pós-moderno. Portanto, antes de chegarmos a uma discussão sobre a psicologia *pós-moderna* (e suas práticas terapêuticas) será necessário entender os fundamentos epistemológicos da psicologia e da psicanálise *modernas* (dessa, principalmente, como matriz das atuais psicoterapias ditas científicas).³

* * *

No capítulo 1 - "O self é um constructo" - o leitor encontrará uma introdução ao conceito de self (partindo de sua etimologia), na qual buscamos defini-lo como um constructo teórico. Nesse capítulo discutimos os problemas conceituais relacionados ao self e sua evolução histórica desde a Antigüidade Clássica até o final da Idade Moderna.

Esse capítulo parte de uma distinção, já antecipada nesta Introdução, entre "self" e "teorias do self". O self é concebido como *o conjunto de características pessoais, ou de eventos, que definem uma pessoa para si mesma ou*

³ A denominação do período contemporâneo como "pós-moderno", longe de ser consensual nas ciências sociais, é bastante polêmica, como já deixamos entrever. Há quem não entenda que a contemporaneidade represente uma ruptura com o modernismo, mas sim uma continuidade. É com esse espírito que surgiram expressões como "modernidade tardia" (Giddens, 1991) e "sobremodernidade" (Augé, 1992).

para as demais, num determinado contexto; enquanto que as “teorias do self” referem-se às formulações provenientes do pensamento sistemático (filosófico, epistemológico ou científico) sobre o constructo “self”, e que servem ao desenvolvimento de diferentes tipos de práticas psicológicas (experimentais ou clínicas).

O capítulo 2 - “Filosofia, ciência & epistemologia” - é dedicado a três tarefas: a primeira é dar um conceito operativo ao termo “epistemologia”, que perpassa todo o trabalho, procurando deixar clara a conexão entre essa e a psicologia. A seguir contextualizamos, sob um ponto de vista epistemológico, o surgimento tanto da psicologia (acadêmica) como da psicanálise, como duas ciências típicas da modernidade e localizadas na encruzilhada das ciência *naturais* com as ciências *do espírito*. Por fim, apresentamos, em linhas gerais, a noção de self em Freud como um conceito central da psicanálise.

Os “antecedentes do self pós-moderno” são o tema do capítulo 3. Nele argumentamos que William James já se antecipara em vários aspectos às concepções contemporâneas de self, sobre o qual desenvolveu um corpo teórico que foi posteriormente eclipsado em consequência da adoção, pela psicologia, dos imperativos metodológicos do positivismo. Também a psicologia social de George Mead é incluída nessa categoria pela visão dialética da relação indivíduo-sociedade nela presente.

A seguir apresentamos a idéia de que, também no campo da psicanálise, houve desenvolvimentos que romperam com uma noção excessivamente substancializada de self, e a incorporação de uma perspectiva mais processual à original noção de self enquanto estrutura. Esses desenvolvimentos ocorreram não apenas no nível teórico, mas também - e em se tratando de psicanálise isto está implícito - no nível da clínica. Como

exemplos, são apresentadas as perspectivas teóricas e clínicas de Winnicott e de Kohut.

As implicações do pensamento pós-moderno para a psicologia são discutidas nos capítulos finais deste trabalho (4, 5 e Conclusão). O capítulo 4 – “Novos paradigmas do conhecimento” – tem por objetivo apresentar as bases teórico-epistemológicas dos paradigmas do conhecimento que caracterizam a contemporaneidade, assim como suas aplicações no campo da psicologia (com o que introduzimos a noção de “psicologia pós-moderna”). Para tanto, centramos nossa atenção nas duas “epistemologias” dominantes nesta psicologia: o *construcionismo social* e o *construtivismo* (ou *construtivismo radical*).⁴

Novamente aqui nos deparamos com a imprecisão conceitual, uma vez que essas duas “correntes”, ou “movimentos”, teórico/epistemológicas compartilham de vários elementos comuns, especialmente quando vistas a partir de um ponto de vista pragmático, ou seja, das implicações concretas para as terapias. Como é do conhecimento daqueles mais familiarizados com o campo da terapia familiar, muitos autores, como Lynn Hoffman e Harold Goolishian, são indistintamente “classificados” (esta terrível palavra que às vezes se nos impõe contra toda forma de auto-disciplina) como construtivistas e/ou construcionistas.

Em linhas gerais, o construcionismo social abrange um conjunto de autores cujo pensamento coloca em questão a objetividade e a neutralidade do conhecimento, partindo da matriz cultural da produção do saber. Tem como ponto de partida a psicologia social e articula-se com várias áreas das ciências humanas e sociais, como a antropologia, a filosofia e a lingüística.

⁴ Von Glaserfeld (1994, 1996) assim denomina essa perspectiva epistemológica como forma de melhor diferenciá-la de outros “construtivismos”.

Também o construtivismo questiona as crenças dominantes na ciência sobre a origem do conhecimento (e sobre a possibilidade de um conhecimento objetivo da natureza), e sustenta a impossibilidade de separar aquilo que é *observado* do aparato sensorial e cognitivo do *observador*. As reflexões construtivistas são basicamente associadas à criação e ao desenvolvimento da cibernética, da teoria geral dos sistemas e da terapia sistêmica de família.

No cap. 5 - "O self na psicologia pós-moderna" - chegamos finalmente às formulações teóricas sobre o self no pós-modernismo e às formas de terapia por elas informadas. As teorias (ou epistemologias) do self resenhadas são aquelas denominadas respectivamente de "possíveis selves" (Markus & Nurius, 1986), "self saturado" (Gergen, 1991), e "self vazio" (Rosenbaum & Dyckman, 1995). Segue-se uma descrição das bases gerais das chamadas "terapias pós-modernas", na qual buscamos estabelecer um nexó entre essas e as novas perspectivas construtivistas e construcionistas da realidade e do self enquanto construções sociais.

Concluimos a dissertação com a proposta de adoção de uma lógica *aditiva*, em oposição à tradicional lógica *disjuntiva*, segundo a qual o self é, a um só tempo, "um e muitos". Definimos os parâmetros centrais para a adoção de uma perspectiva pós-moderna em terapia e propomos um modelo teórico segundo o qual se torne possível integrar diferentes discursos sobre a mente e o comportamento humanos, assim como integrar as diferentes práticas terapêuticas a eles vinculadas (inclusive aquelas baseadas no modelo médico).

* * *

Entre os autores e textos consultados nesta investigação teórica, o livro *Theories of the self*, do psiquiatra e psicanalista norte-americano Jerome D. Levin (1992), merece uma menção especial. Nele é traçado um amplo panorama sobre os discursos filosóficos e científicos produzidos na cultura ocidental sobre o self. Por seu caráter enciclopédico é uma importante fonte de informações sobre as várias perspectivas teóricas do self anteriores ao pós-modernismo.

Em se tratando do conjunto da obra é Kenneth Gergen, também norte-americano, o autor a quem mais recorreremos. Originalmente um psicólogo social experimental, a partir da década de 70 passa a desenvolver uma ampla obra no campo da epistemologia, constituindo-se no principal teórico e divulgador do construcionismo social. Sua presença reiterada ao longo da dissertação não é gratuita: ela reflete claramente nossas afinidades com a perspectiva apresentada por esse autor, ainda que isso não signifique um compromisso de incondicional concordância ou cega submissão.

Entre as obras de Kenneth Gergen que maior importância apresentam para esta discussão, estão o artigo de 1985, "The social constructionist movement in modern psychology", no qual são estabelecidas as bases epistemológicas do construcionismo, e o livro *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life*, publicado em 1991, no qual discute amplamente as vicissitudes do self no contexto histórico-cultural do pós-modernismo.

Por fim, três coletâneas de textos são relevantes para a compreensão do tema e foram referência sobretudo nos capítulos finais deste trabalho: *Psychology and postmodernism*, organizada por Steiner Kvale (1992); *Therapy as social construction*, organizada por Sheila McNamee e Kenneth Gergen (1992); e *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*, editada por Dora Schnitman (1996). Estes livros aprofundam, para muito além das noções

introdutórias fornecidas no presente trabalho, a compreensão do pós-modernismo como contexto para a psicologia e para as terapias psicológicas contemporâneas.⁵

⁵ As datas que acompanham as referências bibliográficas no decorrer do texto referem-se ao *copyright* da edição consultada, no caso das obras originais, à edição da tradução ou, quando este dado não estava disponível, à data de impressão. Todas as transcrições literais de textos em idiomas estrangeiros aparecem com tradução nossa.

o self é um constructo

Me, myself and I are all in love with you...

canção de BILLIE HOLIDAY

1.1. traduttore / traditore

Self é uma palavra do idioma inglês que pode ser traduzida ao português como “a própria pessoa, individualidade, eu” (conforme o dicionário bilíngüe *Collins*). Em inglês, a partícula *self* é utilizada também para formar inúmeras outras palavras ou expressões relacionadas a esse sentido geral de “eu”, tais como em *myself* (eu mesmo), *self-confidence* (autoconfiança), *self-esteem* (amor próprio), *selfish* (egoísta), etc.

Nas traduções brasileiras o termo tem sido geralmente traduzido por “eu”.¹ Essa opção é justificada, uma vez que a palavra *self* tem sua raiz etimológica no idioma gótico antigo, no qual significava precisamente o pronome pessoal “eu”. Em anglo-saxão, idioma que sucede o gótico e antecede o inglês moderno, seu significado é o de “mesmo” (Levin, 1992). Desta forma, *self* não só pode ser traduzido como “eu”, como pode ser traduzido por “identidade”, uma vez que também esta palavra tem raízes etimológicas que remetem à noção de “mesmo” (do latim, *idem*).

¹ Exemplos disso são as edições brasileiras de *O eu dividido* [*The divided self*], de Ronald Laing (1975); *O mínimo eu* [*The minimal self*], de Christopher Lasch (1986); e *O eu e seu cérebro* [*The self and its brain*], de Karl Popper e John Eccles (1991).

A palavra “eu” é definida pelo *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* como “pronomo pessoal da 1ª pessoa do singular; a personalidade de quem fala; a individualidade metafísica da pessoa”. Tal definição não dá conta da diversidade de significados que o termo apresenta no idioma original. Observe-se, por exemplo, algumas das expressões do verbete de *self* no *Webster’s New Collegiate Dictionary*:

A pessoa integral de um indivíduo; o caráter ou comportamento típico de um indivíduo <seu verdadeiro ~ foi revelado>; um comportamento ou caráter temporário do indivíduo <seu melhor ~>; a união de elementos (como corpo, emoções, pensamentos, e sensações) que constituem a individualidade ou identidade de uma pessoa.

Assim, na tradução para “eu” o *self* perde algumas de suas qualidades fundamentais, enrijece-se, e pode ser confundido tanto com *personalidade* como com *identidade*, o que apresenta profundas implicações teóricas, uma vez que esses termos denotam tradicionalmente um conjunto de características estruturais ou permanentes do indivíduo. Como se tentará demonstrar do decurso deste documento, a psicologia pós-moderna caracteriza-se, entre outros aspectos, exatamente por romper com tal idéia de organização perene da subjetividade pessoal.

A palavra “eu”, além disso, tem sido utilizada tanto na tradição filosófica quanto na psicológica como sinônimo de “eu da consciência”, ou “eu cognoscente”, o que exclui os eventuais componentes ou aspectos inconscientes do *self*. Na filosofia, o *eu* conota “consciência”, entendida como capacidade de conhecer o mundo e a própria identidade, e está associado aos conceitos de *pessoa* (dimensão ética e moral do indivíduo), *cidadão* (consciência do ponto de vista político), e *sujeito* (o indivíduo consciente do próprio conhecimento) (Chauí, 1996).

Além disso, a produção teórica sobre o self, assim como sobre psicologia pós-moderna, que será extensivamente referida no texto, é predominantemente proveniente de países anglofônicos. Optamos, portanto, pela manutenção do termo conforme o original - self - que, além de sua especificidade intrínseca, engloba e sintetiza vários sentidos correlatos (e inclusive aqueles implícitos no *eu* filosófico). A opção pelo uso dessa palavra - sem qualquer outra notação, como aspas ou caracteres itálicos - limita portanto as possibilidades de equívocos ou confusões provenientes de tradução.²

É interessante notar que tampouco no idioma original a noção de self é consensual ou facilmente delimitável. Levin (1992) afirma que não há qualquer forma consistente e uniforme de se denotar conceitos tais como *self*, *mente*, *consciência*, *identidade* e *personalidade*. Mesmo na literatura psicológica há uma multiplicidade de significados atribuídos ao termo e *self* tem sido utilizado indistintamente para se referir a *ego*, *sujeito*, *eu* [I] ou *mim* [me], em oposição a objeto, ou totalidade de objetos - o *não-eu* [the not me].³

Semelhante ponto de vista é expresso por Popper (Popper & Eccles, 1991), ao se referir às palavras *self*, *pessoa*, *mente* e *alma*. Ele lembra ainda que, embora a palavra "alma" seja usada contemporaneamente como sinônimo de uma substância que pode sobreviver à morte, no idioma alemão a palavra equivalente (*Seele*) é usada de forma diversa, com um sentido mais próximo ao de "mente".

² Há precedentes em que o termo foi mantido em inglês e sem o uso de aspas ou caracteres itálicos, aparentemente por motivos análogos (evitar imprecisões decorrentes da tradução), ainda que a partir de uma diferente perspectiva teórica (*self*, neste caso refere-se a uma entidade claramente delimitável e definida): os livros de Heinz Kohut, dentre os quais citamos *A análise do self* (1988). Entretanto, ao contrário dessas edições, não utilizaremos a forma "selves" como plural de self - *selves*, no original -, preferindo usar a palavra em inglês.

³ A palavra *me* não tem uma tradução precisa para o português, podendo ser usada em inglês tanto no sentido de "eu" quanto de "mim".

O leitor deve estar atento, portanto, para o fato de que, ao nos referirmos a diferentes teorias, poderão ser usadas alternadamente as palavras relacionadas acima como sinônimos de self.

1.2. o self enquanto teoria

Como bem expressa Levin (1992), o self, enquanto um constructo teórico, ou seja, como objeto de reflexão sistemática e metódica tanto da filosofia quanto das ciências, constitui uma inesgotável fonte de indagações:

Qual teoria chega mais próximo à verdade? O que é este self tão elusivo? É uma ilusão? Um princípio organizador? Uma síntese? Algo do qual se tem uma experiência? Algo substantivo? Algo que se revela? Algo que paradoxalmente se desenvolve apenas na relação com os outros? Seja qual for o estatuto ontológico do self, nós temos um sentido de self. Como desenvolvemos este sentido? Pode este processo falhar? Há uma patologia do self? Se há, algo pode ser feito para amenizar esta patologia? (p. 1)

A grande variedade de versões sobre o self deve-se, segundo esse autor, em parte à própria variabilidade das formas como ele é vivenciado e construído ao longo da história e das culturas. Por outro lado, as diferenças teóricas poderiam ser atribuídas não só a essa variabilidade, como também a problemas de natureza semântica, uma vez que muitas vezes os autores estão se referindo a diferentes conceitos ao utilizarem a mesma palavra.

O que se segue é uma relação de significados atribuídos ao termo "self", e encontrados por Levin entre as diferentes teorias do self. Entretanto, nem todos esses significados são excludentes entre si, podendo estar algumas vezes sobrepostos. Segundo ele, *self* pode significar: (a) *alma*;

(b) *substância*, como um substrato subjacente; (c) *atividade*, o self como experiência organizadora, consciente ou inconsciente, e como aquilo que realiza a síntese que dá coesão e continuidade; (d) uma *hipótese explicativa*, um constructo, mais do que algo ontológico; (e) uma *estrutura cognitiva*, como na noção psicanalítica de representações do self; (f) uma *atividade verbal*, uma palavra que pode se referir tanto à experiência quanto a uma narrativa; (g) uma *experiência*: experiência, consciente ou inconsciente, de diferentes graus de coesão, continuidade e capacidade de ação; (h) um *processo*, no sentido de fluxo de experiência; ou (i) *algo normativo*, algo a ser perseguido ao longo da vida, como um objetivo a ser alcançado.

Um outro inventário é descrito por Gergen (1971): ao se concentrar nas definições de self que poderiam ter “utilidade científica”, este autor identificou cinco eixos de polaridades em torno dos quais a produção teórica se desenvolvera até então:⁴

(a) O self como *fato versus ficção*: alguns teóricos tratam o self como uma entidade física, com o que se torna reificado. Gergen critica esta abordagem de um fenômeno psíquico como um fenômeno físico e considera mais útil pensar em self como um *constructo hipotético*, algo a que se pode referir em bases de *como se*, assim como as órbitas descritas pelos planetas não são coisas reais, mas um conceito teórico.

(b) O self como *conhecedor versus conhecido*: para alguns teóricos o self equivale ao processo de “experienciação ativa” do mundo, e a identidade é o resultado da capacidade de a pessoa identificar uma continuidade dessas experiências no tempo. Neste sentido o self é o *experienciador*, ou aquilo que

⁴ O trabalho a que nos referimos pertence a uma primeira fase da produção teórica de Kenneth Gergen, realizado ainda a partir de um modelo de psicologia social experimental, a qual se estende até 1973 (Strobe & Kruglanski, 1989), e que viria a ser posteriormente substituído por sua “epistemologia social”, embora já antecipe alguns pontos de vista que virão a caracterizar sua obra mais recente.

conhece o mundo. Outros argumentam que as pessoas só podem ter uma experiência de *alguma coisa*, e que são esses conteúdos da experiência que vão caracterizar o self (William James propõe uma solução conciliadora, na qual o self é ambas as coisas, tendo sido descrito como “o fluxo da consciência”). O problema metodológico dessa perspectiva é, segundo Gergen, a dificuldade de se avaliar empiricamente as experiências subjetivas que comporiam o self. Ele prefere, portanto, ocupar-se do *conceito* de self – de como ele é construído na linguagem –, mais do que da *experiência*.

(c) O self como *estrutura versus processo*: o self enquanto *estrutura* refere-se a um conjunto de características permanentes – estruturais – que determinam todas as experiências e as relações da pessoa. Em contraste, o self como *processo* sugere “princípios de operação” ou “forças em jogo”. Gergen utiliza a metáfora da máquina, na qual a estrutura refere-se aos seus componentes mecânicos, e o processo aos princípios de funcionamento. Ele considera estas duas perspectivas complementares na compreensão do mesmo objeto.

(d) O self: *um ou muitos?*: quando se pensa sobre a visão ou conceito que uma pessoa tem de si mesma, geralmente se tem em mente um self unitário e coeso. Mas, no mais das vezes, essa mesma pessoa poderá referir-se a si mesma – ou ser referida por outras – de tantas diferentes maneiras que é justificável se falar de múltiplas concepções de self, antes de um conceito simples ou global.

(e) *Consistência versus inconsistência* do self: a noção de multiplicidade do self conduz a este último problema. As múltiplas visões do self que uma pessoa possa ter convergem para a harmonia interna e compatibilidade, ou, ao contrário, tendem à fragmentação e inconsistência? Segundo Gergen, muitos estudos apontam para o fato de o self permanecer inconsistente e

multifacetado, assumindo aspectos e atributos que são fundamentalmente contextuais (um homem pode, por exemplo, considerar-se um "realista duro" em seu escritório e um "sentimental gentil" em casa). Por outro lado, parece ser igualmente disseminada a tendência de se buscar a redução das dissonâncias do self, as quais podem ser sentidas com angústia, dependendo das incongruências cognitivas, dos riscos à auto-estima, ou da importância de um aprendizado prévio no sentido de evitar ambivalências e contradições.⁵

As possibilidades de conceituar e compreender o self possivelmente não se esgotam aqui. Ainda assim a maior parte dos conceitos tem em comum o sentido de continuidade no tempo, de ser o indivíduo agora a mesma pessoa que era antes, ainda que possa estar mudado em relação ao que era. Qualquer tentativa de conceituação, entretanto, corre o risco de ser insuficiente, quer por ser demasiadamente abrangente, e daí confusa, quer por ser demasiadamente precisa, e assim excluir outros possíveis sentidos.

Ao longo deste estudo, tentaremos mostrar como as diferentes teorias do self se articulam com os paradigmas científicos em que se apoiam e como os paradigmas contemporâneos informam as teorias do self e as práticas terapêuticas. Entre as características dos paradigmas contemporâneos, ou pós-modernos, encontraremos a característica de propor uma visão polisêmica e multívoca sobre o self.⁶

O conceito de self, o *constructo* self, tanto na vida cotidiana quanto nos contextos científicos, assim como nas terapias, dependerá fortemente dos

⁵ O próprio Gergen, num estudo mais recente (Gergen, 1991), aprofundou a noção de inconsistência do self no pós-modernismo, forjando o termo "multifrenia" para designá-la.

⁶ Como regra geral, utilizamos na discussão dessas teorias o seguinte critério: (a) para aquelas que antecedem o período pós-moderno serão utilizadas referências bibliográficas secundárias, ou seja, os estudos prévios sobre as teorias e a epistemologia do self; e (b) no que se refere à psicologia e às terapias pós-modernas, será utilizada a bibliografia original existente neste campo.

pressupostos básicos com os quais o observador opera. Como assinalam Omer e Alon (1997), existem vários trabalhos de psicologia social que confirmam o impacto da manipulação contextual das descrições de self: os experimentos realizados mostram que (1) os sujeitos entrevistados por alguém instruído para avaliar o grau de introversão foram considerados mais introvertidos do que aqueles entrevistados por alguém instruído para avaliar o grau de extroversão (Snyder, 1984); (2) os sujeitos aos quais foi solicitado representar um papel particular num grupo mudaram sua auto-imagem de maneira congruente com o papel (Gergen & Taylor, 1969); e (3) os sujeitos que interagiram com outros que eram caracterizados como “poderosos” viam a si próprios diminuídos comparativamente aos sujeitos que interagiram com outros caracterizados como “sem poder” (Morse & Gergen, 1970).

1.3. psique: alma & identidade

As formas como as pessoas vivenciam, representam ou constroem a noção de self variam não apenas no decorrer da história, como também entre diferentes culturas, não obstante a existência de aspectos universalmente comuns a essa noção. O self, no sentido de *auto-conceito*, caracteriza a pessoa como um ser existente com maior ou menor grau de individualidade e com continuidade no tempo. Nas culturas ditas primitivas, assim como na filosofia clássica, a noção de self freqüentemente se confunde com a idéia de *alma*, fato que foi assinalado pelo antropólogo Edward Tylor (1981) ao chamar a atenção para a equivalência semântica das palavras relativas à *alma* em várias culturas, cujo significado comum é o de “causa da vida e do pensamento no indivíduo ao qual anima” (p.18):

o hebreu tem *nephesh*, "alento", que entra em todos os significados de "vida, alma, mente, animal", enquanto *ruach* e *neshamah* realizam uma transição semelhante de "alento" a "espírito"; e as estas correspondem as palavras árabes *nefs* e *ruh*. O mesmo ocorre com os vocábulos sânscritos *alman* e *prana*, com os gregos *psyche* e *pneuma*, ou com os latinos *animus*, *anima*, *spiritus*. (p. 18).

Pode-se, portanto, considerar universal a *experiência* do self, e a existência de alguma forma de construção lingüística que o signifique e o veicule nos processos de intercâmbio social.

As questões relacionadas à identidade fazem parte do interesse filosófico desde a Antigüidade (lembramos a inscrição do oráculo de Delfos: *conhece-te a ti mesmo!*). Ainda que todos os filósofos gregos de uma forma ou de outra tenham se dedicado à discussão sobre a natureza do self, é enquanto *alma* (*psique*) que esta noção aparece mais claramente (Levin, 1992; Morris, 1984).

Na *República*, Platão torna-se o primeiro a descrever a alma como um sistema tripartite de forças em conflito através da metáfora de um condutor de um carro - a *razão* - que tenta controlar os dois geniosos cavalos - o *apetite* e a *ambição*. Embora a alma platônica seja incorpórea, ela apresenta uma hierarquia interna e cada um de seus componentes abriga-se em uma parte específica do corpo (a razão na cabeça, a ambição no coração, e o apetite na parte inferior do corpo) (Morris, 1984).

A filosofia aristotélica é sobretudo uma filosofia da natureza, e é mais como biólogo do que como filósofo que ele escreve seu tratado sobre a alma - *De Anima* - , no qual a descreve como um princípio primeiro das coisas vivas e busca compreender sua natureza e substância. A alma não tem a conotação espiritual de seu antecessor. Ela é substância viva e está numa relação indissociável com o corpo. É ao mesmo tempo *potência* e *ato*. A alma,

segundo Aristóteles, possui três faculdades elementares: a nutritiva, a perceptiva e a imaginativa (intelectual). Como sinaliza Morris (1984), Aristóteles “rejeitou o dualismo de Platão, e teria sem dúvida repudiado o dualismo cartesiano corpo-mente” (p. 47).

O conceito filosófico de self reaparece na *persona* latina, como informa Marcel Mauss (1976). A *pessoa*, em Roma, é antes de mais nada uma figura do direito, e esse conceito está associado à forma de inserção do indivíduo no tecido social. É a essa noção de pessoa jurídica que os estóicos virão agregar uma dimensão ética e moral, e o cristianismo acrescentará sua particular dimensão metafísica.

Levin (1992) atribui a Santo Agostinho a condição de ser o primeiro filósofo a colocar questões como *o que é a pessoa?* e *o que sou eu?* no contexto de uma autobiografia psicológica, já no século IV da era cristã. Suas *Confissões* constituem o precursor das autobiografias introspectivas contemporâneas, e nelas aparece claramente o reconhecimento da importância das experiências infantis no desenvolvimento da personalidade, a natureza epigenética do self, sua unicidade e o sentimento de solidão daí decorrente, assim como o papel de ideias e afetos inconscientes. Implícita no sentido de introspecção, tal como a encontramos em Santo Agostinho, está a ideia de uma memória interna, fundamental para a constituição de um senso de continuidade no tempo que caracteriza o self. Um trecho de suas *Confissões* ilustra bem essa ideia :

Chego aos campos e vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie... Ali repousa o que a ela foi entregue, que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou... Aí estão presentes o céu, a terra e o mar, com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que esqueci. *É lá que encontro a mim mesmo*, e recordo das ações que fiz, o seu tempo, lugar, e até os sentimentos que me dominavam ao

praticá-los. É lá que estão também todos os conhecimentos que recordo, aprendidos pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem. (citado por Chauí, 1996, p. 125-6)

Entretanto, o cristianismo como que capturou o self, tornando-o uma categoria teológica e, desde o escolasticismo, que caracterizou o período medieval até o início da Idade Moderna, tal noção desaparece do horizonte geral das reflexões filosóficas. O self, objeto da atividade auto-reflexiva sistemática e disseminada - e o individualismo, como fenômeno a ele associado -, é relativamente recente.

Como assinala Levin (1992) em sua síntese sobre o ressurgimento do self como objeto da filosofia, a Renascença e a Reforma colocaram por terra a segurança ontológica cimentada pela antiga estabilidade da relação com Deus, em que o indivíduo ocupava um lugar seguro na grande cadeia dos seres. O séc. XVII viu desmoronarem a estrutura social feudal e o seu sistema de crenças. Copérnico põe fim à reconfortante ilusão de que o homem estava no centro do universo, e Hobbes reinventa o materialismo na filosofia. Há um novo salto no sentido da interioridade do self, resultante de um maior senso de privacidade. Duas manifestações desse movimento são, na literatura, os solilóquios de Shakespeare e, na filosofia, o self cartesiano: *o cogito, ergo sum*.

Somente no período contemporâneo, que estamos denominando de “pós-moderno”, o self se tornará cotidianamente presente como objeto de uma multiplicidade de discursos “especializados”. Um dos sintomas desse fenômeno é a enorme difusão de literatura de auto-ajuda, centrada na busca da felicidade e aperfeiçoamento pessoais.

1.4. o sujeito do conhecimento

Antes do surgimento da psicologia como uma disciplina científica, com aspirações a um saber positivo da mente e do self, foi a filosofia – o leito comum de todos os saberes – que deu respostas às questões básicas sobre a natureza ontológica e epistemológica do ser humano. O self filosófico, sobretudo a partir da filosofia moderna (século XVIII), refere-se ao *sujeito* do conhecimento: um sujeito capaz de conhecer o mundo e, através da atividade reflexiva, a si mesmo. É neste sentido que o sujeito *ontológico* é também um sujeito *epistêmico*, e que se pode falar de um self *cartesiano*, de um self *empírico*, ou ainda de um self *fenomenal* de Kant.

A teoria – ou melhor, epistemologia – cartesiana do self é marcada pela dissociação fundamental entre *corpo* e *alma* (leia-se aqui, *mente*), e dela emerge um self desnaturalizado e solitário, constituído por uma *substância pensante* que não pode estabelecer relações de causalidade com o mundo material (*substância extensa*), nem tampouco com a *substância infinita* de Deus (Chaui, 1996; Levin, 1992). Esse self, fonte e portador de idéias inatas que correspondem ao verdadeiro saber, tem uma existência independente do mundo da matéria e das sensações, com o que se abre o caminho para o nascimento de uma “ciência do conhecimento direto da alma, do Eu, da consciência, ou do pensamento”, a qual virá a ser constituir na psicologia (Abib, 1995a, p. 3).

O racionalismo inatista de Descartes [1596-1650] lança suas raízes na teoria do conhecimento de Platão, que estabelece a clivagem irreconciliável entre as *opiniões (doxa)* – o conhecimento sensível, ilusório, das aparências –, e o verdadeiro *conhecimento (episteme)* – aquele que se refere à natureza última dos seres, e que só pode ser atingido pela pura atividade intelectual.

Em contraposição a essa perspectiva filosófica, a metafísica aristotélica, que aceita a existência de níveis de complexidade crescente do conhecimento, dará origem ao *empirismo*.

Na epistemologia empirista, o conhecimento é constituído sobretudo a partir das sensações e percepções oriundas da experiência que, segundo a clássica metáfora de Locke [1632-1704], grava as idéias no espírito como quem escreve numa folha em branco (*tabula rasa*); idéias estas que serão associadas, combinadas e separadas pela razão. O empirismo radical de Hume [1711-1776] leva-o a afirmar que o self não passa de uma ilusão e não tem nenhuma existência, pelo menos enquanto uma substância. O self, segundo ele, só pode ser concebido como uma impressão, um dado da experiência, ou como um *feixe de experiências*, do qual apenas podemos ter a percepção, ainda que não possamos ter a percepção do *experienciador*.

Por fim – e para ficarmos apenas no contexto das teorias centrais ao debate sobre a *origem* do conhecimento – temos a solução kantiana ao dilema *inatismo versus empirismo* (Chaui, 1996; Hessen, 1976). Para Kant [1724-1804], cuja obra surge sobretudo como uma reação ao empirismo de Hume (Chaui, 1996; Levin, 1992), o conhecimento é tanto empírico quanto racional. A experiência fornece os conteúdos, a matéria prima, sobre os quais a razão opera para produzir ou revelar o conhecimento através das categorias universais e inatas, as *categorias do conhecimento*. A esta epistemologia *fenomenal* (empírica) associa-se uma ontologia *transcendental* – pois se refere à realidade última das coisas, das coisas *em si*, a qual transcende e é condição prévia ao conhecimento que delas se possa ter.

Também a existência do self é, para Kant, transcendental. O self é ao mesmo tempo uma síntese e um sintetizador, capaz de processar o conhecimento e de propiciar a experiência de continuidade no tempo e de

coesão subjetiva. Ele compõe a *unidade transcendental da apercepção*, expressão que se refere a

aquela auto-consciência que, enquanto gera a representação “eu penso” (uma representação que deve ser capaz de acompanhar todas as demais), não pode ser ela própria representada por nenhuma subsequente representação”. (citado por Levin, 1992, p. 39).

A dualidade ontogenética do self em Kant acompanha sua teoria do conhecimento, uma vez que, para ele, existem dois eus: o self *fenomenal*, empírico, passível de ser conhecido; e o self transcendental, o self *em si mesmo*, o “eu sou” que acompanha todo pensamento, mas que não pode ser entretanto conhecido, pois é uma condição puramente lógica (Levin, 1992).

Tais construções filosóficas sobre a identidade, o conhecimento e a consciência, acompanharão e influenciarão a psicologia que se constitui a seguir como uma nova disciplina com aspirações a participar do panteão das ciências emergentes. Se, por um lado, os pressupostos epistemológicos kantianos estão presentes na teoria de self de William James, que propõe a dicotomia entre o *self empírico* e o *Ego puro*, por outro lado o *ego* psicanalítico compartilha claramente de funções integradoras apresentadas pela unidade transcendental da apercepção.

filosofia, ciência & epistemologia

Todos os dias têm a sua história, um só minuto levaria anos a contar, o mínimo gesto, o descasque miudinho duma palavra, duma sílaba, dum som, para já não falar dos pensamentos, que é coisa de muito estofado, pensar no que se pensa, ou pensou, ou está pensando, e que pensamento é esse que pensa o outro pensamento, não acabaríamos nunca mais.

JOSE SARAMAGO, *Levantado do chão*.

2.1. epistemologia ou epistemologias?

Esta investigação parte do suposto de que toda forma de terapia psicológica está ancorada em alguma teoria do self. Por sua vez, toda teoria do self traz em si embutida, implícita ou explicitamente, uma teoria do sujeito epistemológico – o sujeito do conhecimento de si mesmo e do mundo – e, portanto, uma *teoria epistemológica*, ou uma *epistemologia*.

Como já vimos, as teorias psicológicas sobre o self partem das matrizes lançadas pela filosofia, e sobretudo pelos pensadores que discutiram a origem do conhecimento. A psicologia, enquanto disciplina científica voltada a desvendar os mecanismos da cognição, não deixa de ser, portanto, uma forma de epistemologia, ou de estar intimamente conectada a ela.

A palavra “epistemologia”, apesar da importância para o debate sobre a história e o papel da psicologia, pode ser utilizada, entretanto, com diferentes significados. Assim, consideramos conveniente delimitar melhor o sentido de seu uso no presente trabalho.

Pakman (1988, 1991) comenta a existência de dois usos do termo “epistemologia”: o primeiro sentido equivale ao “intento científico-filosófico” de responder às indagações sobre as formas e caminhos pelos quais o sujeito adquire ou constrói o saber sobre o mundo e sobre si próprio, respondendo a perguntas como *o que é o conhecimento?*, *o que se conhece?*, e *como se conhece?*. Este uso coincide em parte com o significado clássico de epistemologia como ramo da filosofia preocupado em responder a questões fundamentais sobre a *possibilidade*, a *origem*, e a *essência* do conhecimento (Hessen, 1976).¹

A expressão “intento científico-filosófico” sugere algumas questões que gravitam em torno do conceito de epistemologia: de que conhecimento ela trata, do conhecimento *em geral* ou do conhecimento *científico*?; são estes conhecimentos fundamentalmente diferentes e irreconciliáveis, ou apresentam apenas diferenças formais?; enquanto um discurso sobre o conhecimento, a quem cabe elaborá-lo, à filosofia ou à ciência?; e quais as possíveis relações entre estes dois campos, no interior da epistemologia?

Entre os que consideram a epistemologia como sinônimo de *teoria da ciência*, Blanché (1976) assinala o fato de que o termo surgiu nos dicionários franceses com este sentido somente em 1906, ou seja, depois do surgimento da ciência. Este autor adota a distinção entre *epistemologia* e *teoria do conhecimento*, sendo que a segunda refere-se ao conhecimento em geral. Blanché reconhece que a epistemologia, enquanto uma reflexão sobre a ciência, conserva, “apesar de seus esforços para o atenuar, um caráter filosófico mais ou menos marcado” (p. 13). Além disso, ele admite que nem sempre é nítida a separação entre os propósitos e os meios do epistemólogo

¹ É dessa epistemologia que se considera Locke o iniciador ao fazer de seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, de 1690, o primeiro estudo sistemático sobre a teoria do conhecimento.

e as contribuições da sociogênese e da psicogênese do conhecimento, aos quais ele recorre para atingir seus fins.

De fato, a ciência somente surge como saber independente da filosofia com o advento da Renascença, e a palavra só aparece com o sentido que lhe damos cotidianamente a partir do século XVIII (ou seja, na Idade Moderna). Em Descartes e Newton a ciência tem a denominação de “princípios da filosofia”, e a física continuará a ser chamada de “filosofia natural” até o fim do século XIX.

Aproximadamente no mesmo período em que “nasce” a ciência, assiste-se ao reaparecimento, no horizonte da filosofia, do interesse pelas questões relacionadas à origem do conhecimento, à natureza da experiência humana, e às relações entre o corpo e a mente. Pelo menos duas hipóteses sobre este fato podem ser aqui mencionadas. Chauí (1996) associa a emergência desse interesse aos problemas colocados pelo cristianismo: como poderia o homem, no período do escolasticismo, considerando a si mesmo pervertido pelo pecado original, e finito em sua natureza, conhecer o incorporeal e infinito (Deus)? Como poderia, portanto, buscar o conhecimento sobre o próprio conhecimento se este é um atributo divino? Por outro lado, Prado Jr. (1977) atribui ao surgimento da ciência, enquanto discurso e método independentes, o fato de que a filosofia deixa de ser um conhecimento sobre o mundo objetivo, como na metafísica aristotélica, para passar a ser conhecimento sobre o próprio conhecimento; ou seja, na perspectiva deste autor, a filosofia passa a se confundir com a própria epistemologia.

O ideal da cientificidade, que passa a caracterizar a era moderna, exige que o conhecimento, para que seja verdadeiro e válido, possa ser quantificado, e que a natureza possa ser traduzida em termos de suas leis gerais de

funcionamento. A física newtoniana torna-se o paradigma da atividade científica, estabelecendo um método que se tentará generalizar para todas as áreas do conhecimento sistematizado (Prigogine & Stengers, 1985). Auguste Comte tentou dar o golpe de misericórdia na filosofia, reservando-lhe a tarefa de “servir à ciência” na tarefa de estabelecer um discurso sobre o conhecimento verdadeiro (agora *científico*), que explicitasse seus pressupostos lógicos e metodológicos (Mariguela, 1995).

O monopólio do saber entra assim em disputa, e a ciência tampouco abre mão facilmente da hegemonia sobre a reflexão epistemológica. Piaget compartilha dessa perspectiva ao fazer da psicologia – enquanto uma ciência do conhecimento – a base de sua *epistemologia genética*. Para ele, portanto, cabe ao cientista, e não ao filósofo, a tarefa de refletir sobre os fundamentos filosóficos e metodológicos de sua *praxis* (Mariguela, 1995).

Um segundo uso do termo *epistemologia*, apontado por Pakman, é aquele que se refere não ao estudo das respostas sobre o conhecer, mas ao resultado desse estudo, ou seja às respostas em si mesmas. Neste sentido, *epistemologia* confunde-se com *teoria*. Sobre este uso, Pakman acrescenta que

é neste último sentido que Warren McCulloch e Gregory Bateson diziam que um indivíduo, sociedade, família ou teoria *tem* uma epistemologia. E completavam: “E quem diz que não, tem uma muito ruim”, porque esta negação leva-o a assumir que sua visão da realidade é direta, única, definitiva e insubstituível. “Minha” versão da realidade se transforma em “a” realidade, porque não há processos biológicos, sociais, culturais, que restrinjam, mediatizem, *construam*, esse conhecimento (Pakman, 1991, p.25).

Seja a epistemologia entendida como sinônimo de visão de mundo ou de uma teoria específica, seja como teoria do conhecimento em geral ou do conhecimento “verdadeiro”; seja como ciência ou como ramo da filosofia,

quando se trata das vinculações entre este ramo do saber e a disciplina psicologia, as identificações e sobreposições são ainda mais evidentes. Afinal, a psicologia institui-se em torno do self como seu objeto de estudo, conceito que abrange o de *sujeito cognoscente*. Assim, toda teoria sobre o sujeito do saber está vinculada a uma teoria sobre a *possibilidade* do saber.

Sendo o ser humano a um só tempo o sujeito e o objeto do conhecimento, toda teoria psicológica - e portanto do self - se constitui numa epistemologia; e toda epistemologia propõe uma teoria do sujeito (self). O próprio Bateson referia-se, com esse termo, tanto à ontologia quanto à epistemologia propriamente dita, ou à "combinação desses dois conceitos" (Esteves de Vasconcelos, 1995).

No contexto deste trabalho, optamos por usar "epistemologia" com o sentido de "teoria do conhecimento em geral" (o que *inclui* o conhecimento científico), considerando-a *um discurso de segunda ordem, uma reflexão transdisciplinar sobre os seus pressupostos históricos e ideológicos* (Abib, 1995b), assim como sobre sua lógica interna e seus critérios de validação (Mariguela, 1995). Ainda assim, em determinados momentos, ou em citações de outros autores, poderá aparecer a palavra como sinônimo de "teoria", de "visão de mundo", ou de "paradigma".

Uma vez que é o propósito deste trabalho entender a evolução do conceito "self" ao longo de um percurso histórico, consideramos necessária uma mirada epistemológica sobre a psicologia enquanto ciência, com o sentido de contextualizar historicamente as teorias de self por ela apresentadas.

2.2. a psicologia em busca de uma identidade

É com os paradigmas emergentes da ciência ao fundo - aqueles estruturados a partir do modelo da física newtoniana, e cujo método é posteriormente normatizado pelo positivismo - que nasce a moderna psicologia. Quando dizemos "nasce", estamos nos referindo à organização de um corpo de conhecimentos separado da filosofia, e com aspirações ao estatuto de *ciência*. A separação entre uma e outra, entretanto, não será imediata, nem tampouco definitiva. A psicologia, essa recém-nascida, jamais se afastará totalmente de sua matriz epistemológica, e trará em seu corpo todas as marcas de sua herança. Como já vimos, ciência e filosofia andariam de braços dados por um longo período e mesmo depois do divórcio oficial continuariam se encontrando nas alcovas da epistemologia.

A psicologia surge como ciência na Alemanha, e mais precisamente na Universidade de Leipzig, onde Wilhelm Wundt cria, no ano de 1879, o primeiro laboratório experimental de estudos psicológicos. Quase ao mesmo tempo, nos Estados Unidos, William James estabelece na Universidade de Harvard as condições para o desenvolvimento das bases empíricas da nova ciência. Wundt e James são considerados os fundadores da psicologia científica, edificada sobre dois pilares: o da filosofia e o da fisiologia. Uma psicologia que é a um só tempo *filosofia*, *ciência natural* e *ciência humana* (Abib, 1995a).

Encontramos na obra de Wundt um duplo projeto para a psicologia: se por um lado ela é entendida como *ciência experimental* da consciência, e neste sentido é ciência natural [*Naturwissenschaften*], por outro lado é também *psicologia social*, e neste sentido é ciência do espírito [*Geisteswissenschaften*]. Embora Wundt tenha, em sua psicologia social ou cultural [*Völker-*

psychologie], realizado uma extensa investigação sobre processos mais complexos como linguagem, religião, mitos, arte, costumes e leis, ele será lembrado sobretudo por sua psicologia experimental (Abib, 1995a).

Com o objetivo de conquistar para a psicologia o bilhete de ingresso no fechado círculo das ciências (ou seja, as áreas do conhecimento que transcendem a filosofia e que adotam o método experimental como paradigmático), Wundt adota critérios metodológicos das ciências naturais, associando-os a um referencial teórico da filosofia. Assim, constrói um discurso sobre os processos mentais (entendidos como *consciência*) que aspira a ter a validade dos discursos sobre os fenômenos naturais (Mariguela, 1995).

A psicologia experimental da consciência de Wundt se propõe, através do *método introspectivo*, à investigação dos processos básicos como impulso, sentimento, sensação, percepção e vontade. Ela é uma psicologia da experiência pessoal, centrada no exame e no relato dos processos psíquicos, com o que propõe implicitamente uma noção de self que está vinculada diretamente aos fenômenos corporais da consciência (Abib, 1995a; Gergen, 1971).

A psicologia buscará seu estatuto de disciplina científica afastando-se das raízes filosóficas e apegando-se ao método experimental. O behaviorismo e a psicologia genética serão resultantes da hegemonia do modelo positivista de ciência, o qual contribuiu para o declínio da psicologia wundtiana. Esses desenvolvimentos não serão aqui discutidos, já tendo sido objeto de análises anteriores (Abib, 1993a, 1993b, 1995a; Mariguela, 1995).²

² A inclusão da psicologia genética no paradigma positivista, mais do que a do behaviorismo, pode ser problemática, e é extensamente justificada por Mariguela (1995). Ele informa que Piaget "oferece três critérios que distinguem as ciências nomotéticas [nas quais inclui a psicologia] das históricas e jurídicas: sua finalidade consiste no estabelecimento e na procura de leis; na utilização do método experimental, que consiste da observação sistemática, no controle estatístico, na

Abib (1995a) caracteriza a história da psicologia não como um progresso contínuo e acumulativo, senão como um processo de rupturas, descontinuidades e cortes epistemológicos entre as diversas tradições psicológicas, ou seja, de “revoluções psicológicas”. “Por exemplo” - afirma ele - “o behaviorismo clássico rompe com a psicologia da consciência; a ciência computacional da mente, a psicologia humanista dos anos sessenta e a psicologia narrativa rompem com o behaviorismo; a psicologia prática pós-moderna rompe com todas as formas de psicologia moderna” (p. 15).

É com o manifesto behaviorista de 1913 que John Watson define a psicologia como ciência do comportamento, rejeitando assim a ambivalência implícita no projeto de uma psicologia ao mesmo tempo experimental e filosófica. A psicologia assinava, com isso, sua adesão ao modelo positivista de uma ciência pura, objetiva e neutra. Watson

expurgou a mente e a consciência, definindo de outro modo os objetivos, o objeto, o método e o modelo explicativo da psicologia. Disse que ela é ciência experimental do comportamento, que seus objetivos são a previsão e o controle do comportamento, e que seu modelo explicativo baseia-se no princípio dos reflexos condicionados. (Abib, 1995a, p.8).

Mais recentemente, a psicologia passou a ser definida como ciência da *mente*, na perspectiva das ciências cognitivas. Estas se constituem como um projeto interdisciplinar em torno dos processos de construção de “significados” para adotar posteriormente a metáfora computacional da mente como modelo, e a categoria “informação” como objeto da investigação. O self no contexto dessa psicologia é aquele do sujeito produtor de

análise de variáveis e no controle das relações de implicação; e, por fim, seu estatuto é análogo ao das ciências naturais, ou seja, só fazer incidir as investigações em poucas variáveis de cada vez”. (p. 83).

significados e de informação, que se aproxima do self das terapias pós-modernas.

Bruner (citado por Abib, 1995a), o ideólogo do projeto inicial da psicologia cognitiva, distingue dois tipos de pensamento: o modo *paradigmático* e o modo *narrativo*. O primeiro corresponde tradicionalmente à estrutura da matemática e da ciência, enquanto o segundo à das obras de ficção. Ao definir a psicologia como ciência interpretativa da mente, Bruner contribui para o desenvolvimento da “psicologia narrativa”, centrada no pensamento narrativo como método de investigação, e que propõe uma visão do self enquanto *construção compartilhada* a partir dos processos de intercâmbio social mediados pela linguagem.

Esse breve itinerário já nos aponta o sentido da transformação da psicologia moderna numa psicologia pós-moderna. Abib (1995a) estabelece as principais pontes entre uma e outra, as quais serão retomadas adiante:

A orientação da psicologia social de Wundt - que exerceu influência no behaviorismo social de [George] Mead, fundador da escola do interacionismo simbólico, amplamente lido por sociólogos e largamente ignorado por psicólogos (Joas, 1993) - foi retomada por Gergen (1973), quando defendeu a tese de que os fenômenos da psicologia social são fenômenos históricos. O que há de comum nessas diversas perspectivas é a percepção de que significados são contextualmente localizados e, por conseguinte, se a psicologia pretende investigar a categoria “significado”, há então de voltar-se para o estudo da cultura, da sociedade e de sua história, isto é, necessita reorientar-se para a história cultural e social. (p. 13).

A psicologia moderna, portanto, já no seu surgimento, aponta para duas direções simultâneas, a saber, a das ciências naturais e a das ciências do espírito, mas logo sucumbe ao paradigma positivista de ciência, abandonando aquilo que era o germe da atual psicologia pós-moderna: a

psicologia cultural de Wundt; e a noção do self como produto social, já presente em William James e George Mead.

A psicologia nasce, portanto, como uma disciplina que partilha do projeto moderno de entender os mecanismos do conhecimento, e as qualidades de uma subjetividade recém-constituída no contexto das revoluções sociais que caracterizaram o fim da Idade Média e o período do Renascimento (Kvale, 1992; Mariguela, 1995; Polkinghorne, 1992).

Kvale (1992) afirma que “a psicologia é filha da modernidade”, somente considerada ciência após a criação do laboratório experimental de Wundt, para acrescentar a seguir que: “se, um século depois, pensadores pós-modernos estão corretos em afirmar que a modernidade chegou ao fim, isto pode também envolver o fim da psicologia como ciência (p.40).

De fato, alguns autores como Gergen (1992), Kvale (1992) e Polkinghorne (1992) chegam a afirmar que a psicologia acadêmica pouco tem a dizer hoje às outras áreas do conhecimento. A psicologia, no pós-modernismo, tem perdido espaço para outras áreas do conhecimento, como a antropologia e a lingüística, ou seja, as disciplinas que auxiliam na compreensão da construção social da realidade e na contextualização histórica do self, enquanto uma rede de relações. Para sobreviver, a psicologia teria então que se afastar do seu projeto de ser “uma arqueologia da psique” e sintonizar-se com a compreensão dos cenários culturais do mundo presente.

Um sintoma desse movimento é a retomada do interesse pela psicologia cultural de Wundt, a qual se ocupou das relações entre linguagem e cultura, e entre a consciência individual e a herança cultural, aspectos que foram negligenciados pela psicologia moderna. Com isso, algumas relações entre a psicologia cultural de Wundt e a psicologia pós-

moderna têm sido recentemente reconhecidas, assim como a importância de sua obra no pensamento de autores subsequentes como Durkheim, George Mead e Vygotsky.

Já que este trabalho tem por objetivo compreender as várias concepções de self na psicologia pós-moderna, teremos que discutir o self enquanto constructo central para as *práticas terapêuticas*. Sobretudo porque, na psicologia pós-moderna, o interesse pela experimentação dá lugar ao conhecimento prático, às práticas psicológicas que buscam promover mudanças nos vários contextos de interação humana, tais como a psicologia clínica, a escolar e a institucional (Polkinghorne, 1992).

As práticas psicológicas contemporâneas não poderão ser discutidas, entretanto, sem que se considere a psicanálise como um dos seus marcos fundamentais. A este respeito, algumas questões se colocam à consideração: de que conjunção de forças nasce a psicanálise? É a psicanálise uma segunda filha da modernidade, ou faz parte de uma nova geração? É a psicanálise, como querem alguns autores, uma ciência transicional?

2.3. a psicanálise e o dilema epistemológico

Assim como as psicologias de Wundt e James mantiveram-se na encruzilhada entre a filosofia e a ciência, e entre as ciências do espírito e as da natureza, também a psicanálise nasceu sob o signo do mesmo dilema (ambivalência talvez seja uma palavra melhor). Na origem desta dicotomia está a diferença entre o *explicar* (objetivo das ciências da natureza) e o *compreender* (objetivo das ciências do espírito).

Segundo Assoun (1983), Freud resolve esse dilema chamando sua teoria de “ciência da natureza”, mas com o sentido de que, para ele, esta é a *única* forma possível de ciência: *Naturwissenschaft*, para Freud, equivale portanto a *Wissenschaft*, e a ambição de cientificidade da psicanálise a remete a um modelo de ciência no qual não há lugar para o que não se inclui entre os fenômenos naturais. Os escritos de Freud estão repletos de metáforas físicas e químicas: áreas de conhecimento cujo método conforma o paradigma das ciências naturais.³ Nesse sentido, ele subscreve, a seu modo, o “juramento fisicalista” (Assoun, 1983), e permanece fiel aos aprendizados que teve como discípulo dedicado do neurofisiologista Ernest Brücke e como um neurologista que esteve próximo à descoberta do neurônio (Gay, 1989; Levin, 1992; Zusman, 1988).

Assoun afirma ainda que, enquanto Wundt oscila ao longo de sua obra entre as perspectivas *monista* e *dualista*, ora denominando sua psicologia de ciência natural, ora de ciência do espírito, Freud mantém-se firme em sua concepção monista, segundo a qual não é possível distinguir corpo e alma, ciência da natureza e ciência do espírito. É a necessidade determinista - de reconstrução dos processos e das causas - tão própria aos paradigmas científicos tradicionais que leva Freud a desenvolver seu modelo científico segundo a seqüência física-fisiologia-psicologia, com o que, segundo Assoun, Freud teria sido um conservador do ponto de vista epistemológico, mantendo-se preso aos modelos epistemológicos do século passado.

Outro autor que aponta para as marcas modernistas da psicanálise é Kvale (1992). Ele assinala uma “hermenêutica da suspeita” - inerente ao pensamento moderno - presente em algumas formas do pensamento

³ É o próprio Freud quem atribui à palavra “análise” - através de uma metáfora química - o significado de “decomposição” [*Zerlegung*] ou “degradação” [*Zersetzung*] (Assoun, 1983).

psicanalítico e marxista, refletida na atitude básica de buscar sempre um *significado oculto*, de forma que nada é o que parece ser:

Uma ação pode nunca ser o que parece ser; antes, é uma expressão de alguma realidade mais profunda, mais real, um sintoma de forças sexuais ou econômicas mais básicas. Há um contínua caça do plano ou razão subjacente, a trama ou o currículo oculto, para explicar as vicissitudes e desordens do que aparece manifestamente. (Kvale, 1992, p. 38).

A distinção proposta por Windelband (mencionado por Kvale, 1992) entre os dois grupos de ciências - naturais ou humanas -, foi justificada a partir do pressuposto de que as ciências naturais (nomotéticas) baseiam-se em leis gerais, e portanto na replicação das experiências, enquanto as ciências do espírito (idiográficas) entendem como objeto os eventos singulares, e têm como método a história. Tomando essa conceituação clássica como ponto de partida, Zusman (1988), ao contrário de Assoun, mantém o ponto de vista de que Freud oscilou entre as duas posições ao longo do desenvolvimento de sua obra, citando como exemplo as teorias freudianas sobre os sonhos. Zusman argumenta neste sentido citando Bettelheim (1983), que demonstrou as oscilações de Freud quanto à interpretação dos sonhos: em 1913 Freud afirma ser possível ao analista traduzir determinados simbolismos oníricos, independentemente das associações do sonhador, a partir de um processo que poderia ser identificado como “de generalização de resultados”, próprio das ciências naturais. Já em 1925 Freud afasta totalmente essa possibilidade como sendo algo “não científico”, mantendo que o sonho não pode ser desvinculado do seu contexto específico e que os símbolos podem ter diferentes significados em cada um desses contextos, o que constitui um procedimento heurístico.

Zusman lembra que as críticas mais freqüentemente dirigidas à psicanálise enquanto ciência focalizam a falta de refutabilidade e a impossibilidade de aferição dos resultados. Tais críticas vêm associadas à idéia de que, apesar dos argumentos em contrário, a sugestão seria o mecanismo principal do tratamento psicanalítico.⁴ Além disto, elas estão ancoradas no modelo já discutido de bipartição das ciências, e portanto no pressuposto de que há uma diferença significativa entre *causa* e *razão*, entre *explicar* e *compreender*.

Semelhante ponto de vista é expresso por Osório (1996), quando discute as conseqüências duradouras da ambivalência intrínseca ao projeto científico da psicanálise. Afirmo ele:

Não nos deteremos aqui, embora a tenhamos em conta, na discussão contemporânea sobre ser ou não ser a psicanálise uma ciência explicativa (e, portanto, no âmbito das Ciências Naturais) ou compreensiva (e, conseqüentemente, situada entre as Ciências Humanísticas e/ou Filosóficas). Não há dúvidas sobre a vocação hermenêutica da psicanálise, mas igualmente não se pode deixar de considerar que suas origens a inscrevem no modelo de causalidade linear que então normatizava as Ciências Naturais. Mais do que isto, esta inserção original balizou sua evolução ulterior quer na teoria como na prática clínica" (p.43-44).

De fato, não é possível desconhecer a formação humanística de Freud, nem tampouco o percurso histórico da psicanálise enquanto corpo de saber periférico ao mundo das ciências experimentais, as suas aplicações extra-

⁴ De fato, é a partir dos critérios tradicionais de prática científica que partem as críticas mais contundentes à psicanálise. Veja-se, por exemplo, o que diz Crews (1995): "a psicanálise contemporânea não apresenta nem um corpo doutrinário aceito, nem um acordo sobre os acertos e erros de Freud, nem um objetivo comum de tratamento, nem uma visão compartilhada sobre por que a terapia às vezes 'funciona' mas às vezes não. Tal confusão sem dúvida aponta no sentido de minha principal crítica sobre a psicanálise: que a ela falta qualquer traço de uma base empírica compartilhada para resolver as diferenças de teoria e interpretação, e portanto que suas pretensões a ser um conhecimento testado são vazias." (p. 13-4).

médicas, e sua penetração nos campos das artes, da literatura, e das ciências humanas em geral; além das características da vida societária e seu persistente distanciamento do mundo acadêmico. Para Zusman (1988), o problema da “localização” da psicanálise só tem solução fora das amarras do modelo dicotômico. Ele parte da noção de *paradigma*, proposta por Kuhn (1982), para propor a idéia de que Freud teria, portanto, proposto um novo paradigma científico, rompendo com o modelo de ciência vigente até então.⁵ Assim sendo, a ciência psicanalítica não poderia ser avaliada a partir dos critérios que definem as ciências experimentais tradicionais.

Ainda assim, quer aceitemos ou não a tese do “novo paradigma”, cuja discussão foge aos objetivos desse trabalho, é necessário fazer notar a crença de Freud, transmitida ao corpo doutrinário da psicanálise, na possibilidade de esta atingir – através da atividade “científica” do analista – o núcleo fundamental da “verdade”, ou da realidade interna do paciente. Em sua argumentação contra a idéia de que a psicanálise funciona por sugestão, Freud afirma em suas *Lições introdutórias*, de 1917:

Somente se logra a solução dos seus [do paciente] conflitos e a supressão de suas resistências quando lhe são proporcionadas representações antecipatórias que neles *coincidem com a realidade*. Aquilo que nas hipóteses do médico não corresponde a essa realidade fica espontaneamente eliminado no curso da análise, e deve ser abandonado e substituído por hipóteses mais exatas (Freud, 1981a, p. 2405, grifo nosso).

⁵ Segundo Kuhn, um paradigma é constituído pelas “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. (p. 13).

2.3.1. FREUD: APARELHO PSÍQUICO E PERSONALIDADE

Muitos autores escreveram sobre os aspectos autobiográficos da obra de Freud, dissecando sua vida em busca das motivações – conscientes ou inconscientes – para cada uma de suas idéias, cada um de seus movimentos. Tem sido lugar comum assinalar-se a importância, na produção freudiana, do judaísmo, do complexo paterno e da influência dos paradigmas científicos de sua época. Levin (1992) acrescenta um elemento menos explorado – de fundo ideológico – à origem da teoria freudiana de self. Segundo ele, o ego do seu modelo estrutural pode ser compreendido como uma psicologização do liberalismo austríaco em cujo ambiente Freud cresceu, e cujo lema era *Weissen mach Frei*, ou seja, “o conhecimento liberta”.

Podemos acrescentar que essa idéia está sobretudo presente no modelo terapêutico proposto pela psicanálise, que foi inicialmente definido por Freud como “tornar consciente o que é inconsciente”, para depois assumir a forma de “tornar ego o que é id”.

Freud não escreveu sobre um conceito de self, tal como o estamos perseguindo neste trabalho, mas sim sobre o “aparelho psíquico” – ou “mental” – no qual o ego equivale mais ou menos, conforme o contexto e o momento de sua obra, ao que entendemos por self. Também sua teoria sobre o narcisismo tem o sentido básico de uma teoria do self.

Quando Freud usa a palavra “ego” (no original alemão ele escreve, de fato, *das Ich*, “o eu”) antes de 1923 – período em que ainda prevalecia o seu modelo *topográfico* da mente (inconsciente, pré-consciente, consciente) –, ele o faz com o sentido mais comum de self: o de pessoa como um todo, incluindo seus aspectos mentais e corporais. Após a elaboração do modelo *estrutural* (id, ego, superego), *das Ich* passa a se referir tanto ao “eu”, ou self,

no sentido vulgar, quanto ao “ego”, no sentido de uma instância específica do aparelho mental. A tradução espanhola, mais fiel ao espírito do original, preservou os termos *ello*, *yo* e *super-yo*, com o que esse aspecto da teoria fica claro. Tomemos por exemplo o seguinte trecho da *Novas lições introdutórias à psicanálise*, de 1932:

Queremos que o objeto desta investigação seja o *eu* [*yo*], nosso próprio *eu*. Mas é por acaso possível tal coisa? Se o *eu* é propriamente o sujeito, como pode passar a ser objeto? E este é precisamente o caso. O *eu* pode tomar a si mesmo como objeto, pode tratar a si mesmo como a outros objetos, observar-se, criticar-se, etc. Em tudo isso, uma parte do *eu* se confronta com o resto. O *eu* é, portanto, dissociável; dissocia-se, às vezes, por causa de algumas de suas funções, pelo menos temporariamente, voltando depois os fragmentos a se unirem de novo. (Freud, 1981b, p. 3133).⁶

Um itinerário resumido dos principais marcos na teoria freudiana de self (que faremos tendo Levin [1992] como guia) inicia-se com *A interpretação dos sonhos*, cuja importância reside não apenas na apresentação de um primeiro modelo de aparelho psíquico, o *topográfico*, quanto na introdução da idéia de que não há descontinuidade entre o self da vigília e o self do sono (um problema levantado tanto por Descartes quanto por Locke). O self, sendo também – e sobretudo – inconsciente, apresenta-se ativo durante o sono, e manifesta-se através dos sonhos. A consciência não passa, portanto, do ponto de contato do self com o mundo externo.

Em *Introdução ao narcisismo*, Freud apresenta um modelo de desenvolvimento psíquico no qual há uma progressão do estágio de *auto-erotismo* (a libido localizada nas partes isoladas do próprio corpo) ao *narcisismo* (o

⁶ Nossa opção de traduzir *yo* como “eu”, nesta passagem, foi deliberada, com o objetivo de demonstrar a sobreposição dos sentidos de “eu” e “ego” no texto original.

amor ao próprio eu), e finalmente ao *amor objetal* (o amor aos outros). As metáforas por ele utilizadas são provenientes do campo das ciências naturais: o ego funciona como uma ameba, com cujos pseudópodos abarca os objetos catexizados; e a libido, tal como o mercúrio no tubo de um manômetro, flui do interior (libido narcísica) para o exterior (libido objetal).

Já em *Luto e melancolia*, Freud apresenta uma noção estruturada e nova de self: “um self como uma entidade que contém aquilo que é retirado do exterior através da introjeção e que pode projetar partes de si para fora, no ambiente - no mundo dos objetos” (p. 103). Esse é um self, portanto, bastante reificado, pensado ao mesmo tempo como um mecanismo (a metáfora moderna da máquina), e como um organismo, que assim como uma célula, realiza trocas com o ambiente. Essa concepção amplia-se ainda mais na teoria sobre o narcisismo, lançando as bases para uma psicologia das relações objetais que será posteriormente desenvolvida com a denominação de Psicologia do Ego.

Em *O ego e o id*, Freud explicita o modelo estrutural da mente, o que representa as bases de todo o desenvolvimento posterior da psicanálise. Esse modelo define o que se pode denominar de uma “noção psicanalítica de self”, ao mesmo tempo em que - em nossa opinião - propicia os elementos para as leituras nas quais o self e suas instâncias, de meros constructos teóricos que são, transformam-se em entidades autônomas e reificadas: pode-se então, a partir das metáforas freudianas, falar de um “superego sádico”, um “ego frágil”, ou das “pressões do id”. Essa antropomorfização das instâncias psíquicas foi utilizada pelo próprio Freud como recurso pedagógico. A transformação de tais figuras de linguagem em objetos de existência concreta pode trazer repercussões mais amplas para a terapia e para a noção de self a ela subjacentes. (Deixemos aqui o roteiro bibliográfico de Levin, para prosseguir por nossa própria conta e risco).

Freud não apenas diz que o ego está “a serviço” do id, como cria toda uma imagem sobre a interação das instâncias psíquicas, na forma de agentes personalizados capazes de um diálogo entre si e de decisões independentes:

[...] na crise melancólica o superego se faz rigoroso ao extremo: briga, humilha e maltrata o pobre ego; o faz suportar os piores castigos e lhe reprova atos ocorridos há muito tempo, que na época foram indulgentemente julgados, [...]. Eis que, ao cabo de alguns meses, o fantasma moral se desvanece, a crítica do *superego* se abranda, e o *ego* volta a se reabilitar e a gozar de novo de todos os direitos de homem, até a crise seguinte. (Freud, 1981b, p. 3135).

A importância dessas características do discurso freudiano, para os fins deste trabalho, está na noção (associada à de aparelho psíquico) de “personalidade”. No corpo doutrinário da psicanálise clássica⁷, a personalidade passa a ter o sentido de uma estrutura permanente e relativamente imutável das características pessoais, a qual, apenas através de um processo de análise intenso e prolongado poderia vir a ser modificada parcialmente ou, quando muito, obter uma melhor adaptação às limitações internas e às pressões do mundo externo. O self, visto através dessa lente, uma vez formado, aparece como um legado pessoal com o qual o sujeito terá de se haver no decorrer da vida.

Em suas *Novas lições* (espécie de testamento teórico escrito em 1932), Freud (1981) apresenta uma teoria do aparelho mental sob o título de “Dissecção da Personalidade Psíquica”. Nessa conferência, da qual foram retiradas as duas citações anteriores, Freud novamente se utiliza de uma metáfora, como era próprio ao seu estilo, para falar do self (neste caso, da

⁷ Considerando a impropriedade de qualquer generalização, uma vez que o “corpo doutrinário” da psicanálise estende-se a um sem número de escolas, correntes e dissensões, esclarecemos que estamos nos referindo, a partir de um ponto de vista exterior, ao que consideramos uma tendência *geral* da psicanálise enquanto vida societária ou conjunto de práticas sistemáticas.

patologia do self): a metáfora do *crystal*. Ao se arremessarmos ao chão um cristal - afirma ele - este não se estilhaça ao acaso, mas segundo uma arquitetura interna prévia; uma estrutura invisível, mas presente. Uma metáfora geológica ("dura") que pode haver induzido, nas práticas terapêuticas nela baseadas, atitudes pessimistas frente aos prognósticos dos clientes que pouco lugar deixam à exploração de potencialidades adormecidas e novos papéis a serem experienciados.⁸

⁸ Um bom exemplo dessa perspectiva "cristalizadora" do conceito de personalidade e estrutura psíquica, e do que podemos chamar de "pessimismo clínico", está em Bergeret (1988).

antecedentes do self pós-moderno

É ao outro, ao Borges, que as coisas acontecem. Eu ando por Buenos Aires e me detenho, talvez já mecanicamente, a examinar o arco de um saguão e a porta antiga; de Borges recebo notícias pelo correio e vejo seu nome numa lista de professores ou num dicionário bibliográfico. Eu gosto dos relógios de areia, dos mapas, da tipografia do século XVIII, das etimologias, do sabor do café e da prosa de Stevenson; o outro compartilha essas preferências, mas de um modo vaidoso que as transforma em atributos de um ator. Seria exagero dizer que nossa relação é hostil; eu vivo, eu me deixo viver, para que Borges possa tramar sua literatura, e essa literatura me justifica.

JOSE LUIS BORGES, "Borges y yo".

3.1. os múltiplos selves de william james

A psicologia de William James [1842-1910], assim como a de Wundt, é uma ciência experimental da mente e da consciência, uma nova ciência da subjetividade, ao mesmo tempo *natural* e *social*, e não pode ser lida separadamente de sua filosofia (Abib, 1995). Nesta dualidade reside o que consideramos a incipiência de suas contribuições, mas também a sua atualidade, uma vez que essa psicologia não aceita o posterior estreitamento do horizonte da disciplina num projeto estritamente experimental, que viria a se conformar passivamente aos parâmetros positivistas.

Embora James não tenha proposto nenhum modelo terapêutico, foi o primeiro psicólogo a constituir uma teoria bem sistematizada sobre o self. Sua concepção multívoca, contextual e relacional de self em muitos aspectos antecipa as teorias contemporâneas. Além disto, sua concepção pragmática

de “verdade” em muito se aproxima do pragmatismo das práticas psicológicas pós-modernas.

James (1979) propõe uma filosofia segundo a qual “*as idéias (que são elas próprias partes de nossa experiência) tornam-se verdadeiras na medida em que nos ajudam a manter relações satisfatórias com outras partes da nossa experiência*” (p. 34), e segundo a qual a verdade tem caráter múltiplo, discursivo e contextual. Isto o credencia, em nossa opinião, a ser considerado um dos precursores de uma visão “pós-moderna” de self, conforme já discutimos em outro trabalho (Soar Filho, 1996).

Sendo ele próprio uma personalidade multifacetada, James acabou por elaborar uma teoria sobre o self que reflete em grande medida a variedade de interesses aos quais se dedicou ao longo da vida: estudou artes plásticas; foi escritor prolífico; desenvolveu atividades como naturalista, fisiologista, psicólogo e filósofo; foi um cosmopolita, um explorador, e ao mesmo tempo um homem que manteve intensos vínculos com sua família, além de ter vivido a experiência de profunda depressão, contra a qual lutou e a partir da qual desenvolveu importantes aspectos de sua obra (Levin, 1992).

O núcleo da teoria do self de James encontra-se no capítulo 10 dos *Principles of Psychology*, o qual foi entitulado significativamente de “The Consciousness of Self” (James, 1952). O múltiplo self jamesiano é composto pelos seus *constituintes*, pelos *sentimentos* a eles ligados, e pelas *ações* que induzem. Além disto, o self está sujeito a sofrer *mutações*, o que lhe confere uma ainda maior plasticidade.

Segundo James, pode-se chamar de self “a soma total daquilo que [um indivíduo] *pode* chamar de seu” (p.188). Assim, o corpo, tanto quanto a mente, é constitutivo do self. Este é composto pelo *self empírico* e pelo *Ego*

Puro. O primeiro é subdividido em três partes – o *self material*, o *self social* e o *self espiritual*.

O *self material* é constituído sobretudo pelo corpo, mas inclui ainda todas as posses do indivíduo, materiais ou pessoais. James confere importância especial às pessoas e coisas que são afetivamente investidas pelo sujeito, tais como suas roupas pessoais, que contribuem para definir um determinado estilo pessoal; a família imediata, como extensão direta da pessoa; e os bens pessoais carregados afetivamente, como por exemplo uma determinada coleção de objetos. James inclui ainda neste conceito o fruto do trabalho de cada um. Neste sentido, este texto, no momento mesmo em que é produzido passa a constituir uma parte do *self material* daquele que o escreve, como um atributo material de sua existência, como revelador de seu modo pessoal de pensar e de se expressar.

O *self social* é constituído a partir do reconhecimento que cada um obtém dos seus outros significativos. Em última instância, e nas palavras do próprio James, “um homem tem tantos eus [*selves*] sociais quantos são os indivíduos que o reconhecem e dele levam uma imagem na mente” (p.189). Segundo esta perspectiva, uma pessoa não se mostra de forma igual nos diferentes contextos dos quais participa, e esta diferença é em grande parte estabelecida pelas atribuições de papéis e pelas supostas expectativas que sobre ela operam em cada um desses contextos.

O terceiro constituinte do self empírico é o *self espiritual*. Este inclui os valores intelectuais, morais e religiosos, além das faculdades e disposições psíquicas. Ao self espiritual James atribui a condição de ser “o eu dos outros eus” [*the self of all the other selves*], na medida em que se constitui no “elemento central de toda consciência”, o qual preside as percepções e sensações e é sede de todo interesse e da vontade. O self espiritual é aquela

porção do fluxo da consciência que se destaca do resto como um núcleo, “o santuário no interior da cidadela que constitui nossa vida subjetiva” (p. 192). James propõe, com esta categoria, a existência de um sujeito que é capaz de pensar sua própria subjetividade a partir da consciência de seu pensamento, que pensa a si mesmo como um ser pensante. Em outras palavras, a consciência não é um tipo de coisa [*stuff*] que passa por modificações, senão que é a sucessão de pensamentos – o próprio *pensar*, que se atualiza a todo momento. O self espiritual é, portanto, um “eu” do conhecimento.

O conceito de *Ego puro* é seguramente mais abstrato que os anteriores, e pouco tem a ver com a noção homônima da Psicanálise. James assim denominou “o princípio puro de identidade pessoal”, o “eu” que pensa, uma vez que o fluxo de pensamento não pode existir como um predicado do nada, despersonalizado.¹

É a esta “consciência de ser a mesma pessoa” [*consciousness of personal sameness*] que se deve, segundo James, a sensação de que um pensamento pertence ao mesmo fluxo de pensamento, está aparentado com um pensamento anterior, e apresenta um nexos específico, pois pertence a um mesmo Ego; ou que, ao contrário, lhe é estranho. O sentido de identidade pessoal, portanto, está relacionado à vivência de continuidade entre um pensamento atual e outro passado, e entre estes e o self.

Não cabe neste espaço uma resenha detalhada da teoria jamesiana do self. Alguns desdobramentos, entretanto, devem ser assinalados, pois estão associados aos posteriores desenvolvimentos da psicologia e das terapias no pós-modernismo: por um lado, sendo o self múltiplo em sua constituição, é possível haver conflito entre os seus diferentes constituintes. Por outro lado,

¹ Segundo Abib (comunicação pessoal), esta noção busca ser uma solução de compromisso de James com a idéia do “eu transcendental” de Kant.

James considera que, em cada um dos três tipos de self empírico, se pode distinguir entre os *atuais* ou *imediatos*, e *potenciais* ou *remotos*. Entre os potenciais selves, o self social é “o mais interessante” pelos desdobramentos possíveis resultantes da busca de um “self social ideal” (p. 203).

Desta forma, James não apenas antecipa a importância dos contextos na construção da pessoa, como uma noção de self enquanto potencialidades, enquanto *processo* ao mesmo tempo em que é *estrutura*. A idéia básica desenvolvida por James é a de que não só os diferentes subtipos do self empírico podem por vezes se tornar incompatíveis. Neste esquema, cada um deles está repleto de potencialidades a serem realizadas, embora possa ser impossível atualizá-las todas, quer porque muitas delas são incompatíveis entre si, quer porque nós, seres humanos, somos limitados em sua capacidade de desenvolvimento pessoal.

3.2. o interacionismo simbólico de mead

George Herbert Mead [1863-1931], o fundador do interacionismo simbólico, apresenta pontos de contato tanto com Wundt, de quem foi discípulo, quanto com James, com quem compartilhou uma perspectiva fundamentalmente pragmática. Sua obra localiza-se na tradição – que é a de Wundt e James – de não estabelecer uma fronteira rígida entre as atividades da ciência e da filosofia (Abib, 1995; Morris, 1934).

Mead propõe a síntese dos fenômenos coletivos e individuais, ressaltando o papel fundamental da linguagem enquanto expressão ao mesmo tempo humana e social. Seu objetivo foi mostrar que o self é um emergente social, e que a linguagem é o mecanismo desta emergência. O traço fundamental da existência do self está na capacidade do organismo,

possuidor de uma mente, ser objeto de si mesmo, o que somente é possível através do processo social (Farr, 1994; Mead, 1934; Morris, 1934). Por isso mesmo, para Mead, o self não é um atributo inato do ser humano, mas

o self é algo que tem um desenvolvimento; ele não está ali desde o início, no nascimento, mas surge no processo de experiência e atividade sociais, isto é, desenvolve-se num determinado indivíduo como o resultado de suas relações com esse processo como um todo e com outros indivíduos dentro desse processo. (Mead, 1934, p. 135).

A experiência de subjetividade não surge diretamente, mas apenas indiretamente, a partir do ponto de vista dos outros indivíduos do grupo social. Ainda que o organismo fisiológico seja essencial a ele, o self é uma estrutura intrinsecamente social, e é impossível concebê-lo fora do campo das experiências de intercâmbio social. O papel central da comunicação reside na possibilidade de tornar o self objeto de sua própria atividade auto-reflexiva, o que ocorre através do diálogo interior. A comunicação do self, tanto consigo mesmo quanto como os outros sujeitos sociais, é sempre parcial e boa parte do self não ganha expressão.

Assim como James, Mead afirma que "somos uma coisa para um homem e outra coisa para outro", e que "há partes do self que existem somente para o self em relação consigo mesmo" (p. 142).

Segundo Mead, o self desenvolve-se em dois estágios: o *de brincadeira* e o *de jogo*. Através da brincadeira a criança assume papéis de outras pessoas, ou animais, que fazem parte de sua vida. O jogo, por sua vez, está num nível superior de complexidade e requer a internalização do conjunto de personagens implicados numa atividade comum. Com isto, a criança aprende a desempenhar não um papel específico, mas as atitudes e o papel de um "outro generalizado".

A peculiar relação entre o indivíduo e a sociedade é transposta por Mead para um modelo bipartido de self, composto por um *mim* [*me*] e por um *eu* [*I*]². O *mim* é formado a partir da interiorização das atitudes dos outros, ou do outro generalizado, constituindo modelos socialmente compartilhados de conduta. O *eu* representa o princípio de ação e de impulso individual.

Como sintetiza Morris, na introdução à obra de Mead,

através do processo social [...] o indivíduo biológico feito de matéria orgânica adquire uma mente e um self. Através da sociedade o animal impulsivo torna-se um animal racional, o homem. Em virtude da internalização ou importação do processo social de comunicação, o indivíduo adquire o mecanismo do pensamento reflexivo (a habilidade de dirigir sua ação em termos das conseqüências previstas de diferentes cursos de ação); adquire a habilidade de fazer de si mesmo objeto para si mesmo e viver num mundo moral e científico comum; torna-se um indivíduo moral com finalidades impulsivas transformadas em busca consciente de objetivos-em-mente. (Morris, 1934, pp. xxv-xxvi).

Corpo e mente são indissociáveis nesse esquema teórico. A relação entre os dois componentes do self é de natureza dialética, assim como o é a relação do indivíduo com a sociedade, o que introduz uma dimensão moral à psicologia de Mead. O indivíduo tem responsabilidade sobre o seu devir, assim como sobre os destinos do grupo social, sendo a um só tempo produto e produtor da sociedade.

² A palavra *me*, como já foi anteriormente assinalado, pode ser utilizada em inglês como sinônimo de "eu" e, neste sentido, não possui equivalente no idioma português. Na falta de outra alternativa, e seguindo a solução adotada também na tradução espanhola, mantivemos as palavras *mim* e *eu* como equivalentes de *me* e *I* respectivamente.

O modelo bipartido de self proposto por Mead está muito apropriadamente exemplificado no texto de Borges, citado como epígrafe deste capítulo.

A perspectiva psicossociológica de Mead, segundo a qual o self é processual, histórico, e construído através dos processos lingüísticos, o projeta para além do seu futuro imediato e o insere como um teórico afinado com a nossa contemporaneidade.

3.3. psicanálise e as transições paradigmáticas

Enquanto Zusman (1988) propõe a idéia de que a psicanálise³ rompeu com os paradigmas modernistas, propondo um novo modelo de atividade científica que já não se enquadra na dicotomia entre as ciências “naturais” e “humanas”, outros autores propõem a idéia de que a psicanálise tenha sido um corpo teórico transicional entre o romantismo e a modernidade (Gergen, 1991), ou entre o modernismo e o pós-modernismo (Kvale, 1992).

Segundo Gergen (1991), pode-se localizar Freud [1856-1939], sua obra, e a indissociável concepção de self, na transição entre o período romântico, que se encerra na virada do século passado para o atual, e o período modernista que então se inicia para perdurar até meados deste. Para esse autor, o romanticismo caracteriza-se sobretudo por uma consciência de mundo construída a partir da subjetividade. Temas como o amor, a amizade, o luto e a imaginação permeiam toda a produção intelectual do

³ As referências à “psicanálise” feitas neste capítulo - e, de modo geral, ao longo do trabalho - dizem respeito ao movimento iniciado por Freud, e continuado através da Associação Psicanalítica Internacional. Tal ressalva é necessária no sentido de excluir das considerações feitas à obra de Jacques Lacan, a qual é considerada por alguns autores como confluyente a uma epistemologia pós-moderna do self. Sobre a teoria do sujeito em Lacan, consultar Ogilve (1987).

período, constituindo o que Gergen chama de mundo do “interior profundo” [*deep interior*], tão bem explorado na obra de Goethe. A visão romântica do self – influenciada profundamente pela produção artística e literária – é caracterizada pela “presença do que falta” [*presence of the absent*]: os temas reiterativos da distância, da saudade, do amor perdido e do exílio. O discurso romântico sobre o self “criou um sentido de realidade além do imediato, da consciência sensorial; o invisível, as profundezas interiores eram mais substanciais” (p. 24).

Em contrapartida, o surgimento do modernismo – representando um retorno ao iluminismo – traz a ciência e a tecnologia para o centro do palco, e toda uma visão de mundo por elas mediatizada. A música, a dança, as artes plásticas, a literatura e a arquitetura, todas as áreas da atividade humana, enfim, refletem a busca por racionalidade e progresso. O aforisma positivista da “verdade através do método” impregna as mentes e os corações modernistas, e a máquina torna-se a metáfora dominante do mundo e das relações humanas.

É nesse contexto que nascem a psicologia científica, de um lado, e a psicanálise, de outro. Para Gergen, “Freud foi uma figura transicional entre as sensibilidades romântica e moderna, e sua significância é grandemente devida à capacidade de unificar os discursos opostos” (p.27). Foi esta capacidade conciliatória que tornou a psicanálise ao mesmo tempo uma construção sobre a singularidade (uma subjetividade pessoal) e uma tentativa de estabelecer leis gerais sobre o funcionamento dessa subjetividade (a subjetividade universal); um esforço de revelação do interior profundo do romantismo, através do rigor científico do modernismo.

Kvale (1992) entende que a psicanálise, apesar da matriz moderna, pode ser tomada como uma transição entre o modernismo e o pós-

modernismo. Para ele, a psicanálise abarca ambos os lados da polaridade universal-individual: a metapsicologia de Freud na qual se desenha uma estrutura geral do funcionamento mental (o *universal*), ao lado dos casos clínicos, apresentados como narrativas individuais convincentes. Além disso, ela se volta para os aspectos irracionais e inconscientes da psique, com o objetivo de desenvolver seres humanos racionais: “onde há id deve surgir o ego”.

Apesar do ineditismo e das mudanças paradigmáticas que a psicanálise introduz, o seu objeto é ainda um sujeito individual com uma alma interior – depois substituída por um aparato psíquico; e os processos de causalidade ainda são descritos segundo uma lógica unidirecional. É sobre este indivíduo, entendido como “portador” de uma estrutura de self ao mesmo tempo única e universal, que a psicanálise se debruça.

De fato, a psicanálise parece avançar efetivamente em relação ao modelo positivista de ciência, apesar das suas ambivalências a esse respeito. Ainda que possua muitos elementos epistemológicos modernos, a psicanálise não deve ser encarada como um corpo de conhecimentos estagnado e enrijecido. Ela está em constante desenvolvimento teórico e técnico, e alguns autores pós-freudianos podem ser considerados bastante próximos à epistemologia pós-moderna da ciência, como veremos. Teorias psicanalíticas mais recentes têm caracterizado o self como processual e relacional, constituindo territórios contíguos: a *psicologia do ego* e a *escola das relações objetais*, de um lado, e a *psicologia do self*, por outro.

A título de exemplificação, faremos uma exposição resumida e alguns comentários sobre a obra de D.W. Winnicott, como representante da escola das relações objetais, e de Heinz Kohut, o fundador da psicologia do self.

3.3.1. UMA TEORIA VINCULAR

Winnicott (1988) ocupou-se sobretudo da interação mãe-bebê, desenvolvendo um modelo teórico baseado na patologia do self e na noção do self a partir da noção de relações objetais. Para ele, o self surge na presença, e através da interação do indivíduo com outros significativos. O desenvolvimento total do self dá-se no decorrer de três fases, apresentadas sucintamente a seguir, segundo a descrição de Levin (1992):

A fase de *integração* refere-se a um estado de fragmentação, de *não-eu*, equivalente à simbiose descrita por Margaret Mahler (1982), no qual, através da experiência dos cuidados maternos, a criança adquire a experiência de uma crescente segurança ontológica e de continuidade no tempo. A presença de uma mãe suficientemente boa [*good enough mother*] propicia essa experiência e a protege dos possíveis danos narcísicos.

Durante a *personificação*, a criança adquire, através de um ambiente de continência [*holding*], a noção de que possui um corpo, mais do que uma simples coleção de partes. A noção de continência é central na teoria winnicottiana, e refere-se não somente ao cuidado maternal no atendimento às necessidades vitais do bebê, mas também a uma posterior continência *simbólica*, introjetada, de uma mãe capaz de se conectar empaticamente às necessidades de tranquilização e de apoio de que necessita o indivíduo para se desenvolver como uma pessoa autônoma.

Na fase de *relações objetais* ocorrem processos que se iniciam pela experiência de uma onipotência fantasiada e de objetos fantasiados (primariamente a mãe), que são a seguir destruídos e substituídos por uma mãe real, através da aceitação da ambivalência e da consolidação da separação. É fundamental nessa fase a experiência da criança de estar só, sabendo ao

mesmo tempo que existem os outros com quem pode relacionar-se, e que fazem parte de si na condição de objetos internos.

Como resume Levin (1992),

No curso do desenvolvimento do ego, o infante e a criança que começa a caminhar vão de um estado de “não-eu” (fragmentação e fusão) para o de “eu”, e [a seguir] para o de “eu sou sozinho mas em relação”, e torna-se um ser. Este self é o produto da interação entre a maturação biológica e o ambiente humano, facilitador ou não. (p. 192 - *aspas acrescentadas por nós, para maior clareza do texto*).

Cabe ainda assinalar a distinção estabelecida por Winnicott entre o *verdadeiro self* e o *falso self*. O primeiro é constituído pelo núcleo real da identidade do sujeito, contendo tanto as suas partes confusas, egocêntricas, ou carregadas de inveja e destrutividade, como as partes capazes de amor, gratidão e criatividade. O falso self baseia-se no desejo de satisfazer aos outros, recebendo a aprovação ao custo de enormes prejuízos à possibilidade de o indivíduo expressar-se e desenvolver-se com genuinidade e criatividade.⁴

3.3.2. A PSICOLOGIA DO SELF

O fundador da escola da psicologia do self, Heinz Kohut utiliza o conceito de self com uma maior especificidade, procurando diferenciá-lo das demais expressões com as quais as teorias psicanalíticas dão conta das noções de “eu”, “identidade”, “personalidade” e “aparelho psíquico”.

⁴ Noções como a de “falso self” *versus* “verdadeiro self” podem ser entendidas como representativas do compromisso da psicanálise com a busca “modernista” da objetividade.

Kohut (1988) entende o self como uma unidade coesa e contínua no tempo, que pode ser concebida tanto como uma estrutura ordenadora das instâncias psíquicas (id, ego, superego), quanto como o conteúdo (conjunto de representações parciais e totais de objeto - [*self-objects*]) que compõe essas instâncias.

Na definição a seguir, o self aparece como *estrutura*, e apresenta características fortemente reificadas:

Sendo uma *estrutura* psíquica, o self tem também, além disso, uma *localização* psíquica. Mais especificamente, várias - e freqüentemente inconsistentes - representações do self estão presentes não somente no id, no ego e no superego, mas também dentro de uma única instância da mente. Podem existir, por exemplo, representações contraditórias do self, conscientes e pré-conscientes - por exemplo, de grandiosidade e inferioridade - lado a lado, ocupando locais delimitados dentro do ego ou posições setoriais na esfera da psique na qual id e ego formam um contínuo. O self, assim, bastante análogo às representações dos objetos, é um *conteúdo* do aparelho mental, mas não é um de seus constituintes, isto é, não é uma das instâncias da mente. (Kohut, 1988, p.14, grifos nossos).

Apesar disso, como deixa claro Levin (1992), no modelo de Kohut o self é simultaneamente processual e estrutural; desenvolve-se - com maior ou menor grau de sucesso - ao longo da vida do indivíduo, a partir de estágios bastante precoces da vida do bebê. O núcleo primitivo do self, experienciado sobretudo através das sensações corporais, é denominado de *self fragmentado*, fase na qual as fronteiras entre o self e o mundo não estão ainda estabelecidas.

A fase seguinte é a do *self nuclear arcaico*, na qual a criança já pode se perceber como uma entidade mais ou menos definida, mais do que apenas uma coleção de partes e sensações. Levin refere-se a uma anedota que bem

ilustra o desenvolvimento do self nuclear arcaico, a partir do self fragmentado:

[uma pessoa] vai ao médico e diz: “Doutor, meus pés doem, tenho uma terrível dor de cabeça, minha garganta está inflamada, meus intestinos estão a ponto de estourar, e para falar a verdade, eu mesmo não me sinto lá muito bem”. O “eu mesmo” é o self nuclear, enquanto os pés, cabeça, garganta e intestinos são o self fragmentado. (p.194).

A fase de self arcaico é “bipolar”, no sentido de que contém duas estruturas: o *self grandioso* e a *imago parental idealizada*, duas expressões complementares da fragilidade fundamental do self, formas intermediárias de constituição do que poderá vir a ser um self maduro. Nessa fase já existe uma diferenciação do self, embora os objetos ainda não estejam claramente diferenciados, sendo percebidos como extensões do próprio self (*self-objects*) (a discussão pormenorizada desses conceitos foge aos objetivos do presente trabalho).

O self, enquanto uma *estrutura psíquica*, constitui-se a partir do processo de *internalizações transmutadoras*, através das quais são internalizadas as funções básicas de integração e síntese que lhe são características. Nas palavras de Levin (1992), “o self nuclear arcaico com sua estrutura bipolar emerge tanto de dentro como de fora, é um amadurecimento no sentido de ser um desenvolvimento do estágio de self fragmentado, mas também é um produto da internalização [...] dos pais idealizados” (p.195).

O self maduro, do qual Kohut não se ocupou sistematicamente, não substitui completamente o self arcaico bipolar, mas o modifica qualitativamente. O self grandioso deve dar origem a um conjunto de ambições realistas, enquanto a imago parental idealizada deve tornar-se a matriz dos valores e ideais adultos. Além disto, para Kohut, a libido narcísica coexiste

com a libido objetal no adulto maduro, formando linhas de desenvolvimento paralelas. Esta perspectiva difere daquela de Freud, que via a libido objetal como a *substituta* madura da primeira.

3.4. ainda sobre a psicanálise

Tanto Freud quanto muitos dos teóricos da psicanálise que a ele se seguiram dão margem para que seus leitores façam uma leitura que não deixa claros os limites entre o *conceito* e a *coisa*, entre o *constructo teórico* e o *objeto real* (tomado aqui o pressuposto de sua existência). É essa crença velada na realidade das construções teóricas que muitas vezes conduz à uma equivalência entre a metáfora e a realidade, que mantém a psicanálise presa às exigências de uma objetividade incessantemente perseguida e jamais alcançada, e aos dilemas de “identidade” derivados de um modelo dicotômico de ciência, e dos paradigmas que o informam.

É a esse processo que Berger e Luckmann (1985) chamam de “objetivação”: a linguagem – afirmam – origina-se na vida cotidiana, e nela tem sua referência básica, sendo dominada por motivos pragmáticos, isto é, os significados referentes às ações da vida cotidiana. A linguagem, enquanto um sistema de sinais, tem ela própria uma qualidade de objetividade. O sujeito, ao mesmo tempo em que é construtor da linguagem, a encontra como um fato externo a si, capaz de exercer um poder de coerção sobre ele. Na expressão dos autores mencionados, “a linguagem força-me a entrar em seus padrões. [...] A linguagem é capaz não somente de construir símbolos altamente abstraídos da experiência diária mas também de ‘fazer retornar’ estes símbolos, apresentando-os como elementos objetivamente reais na vida cotidiana” (p. 58-61).

A crença na identidade entre a explicação dos fenômenos e a sua realidade concreta, via o recurso da objetivação, é um dos processos centrais na construção dos paradigmas científicos da modernidade, dos quais a psicanálise compartilha.

Outro laço que mantém a psicanálise atada ao território da modernidade é a noção de um self fundamentalmente intrapsíquico. Embora os últimos autores resenhados comecem a tratar o self como relacional, é sobretudo em termos das relações internalizadas que o fazem: uma rede intrapsíquica da qual ficam excluídos os sujeitos (“objetos”, na linguagem psicanalítica) formadores das atuais redes sociais. Assim, os contextos posteriores à “formação” do self, aquele das relações interpessoais e dos fenômenos sistêmicos, parecem desempenhar um papel irrelevante.

Kohut pode ser considerado, entretanto, um exemplo de transitoriedade entre os paradigmas científicos tradicionais – aos quais a psicanálise aderiu mais ou menos explicitamente – e os novos paradigmas da ciência, que serão comentados no próximo capítulo. Como nos faz ver Levin (1992), ele pode reconhecer que toda a atividade de teorização é necessariamente provisória, um jogo de tentativas e, portanto, apresenta um certo componente lúdico. Além disso, ele considera as limitações dos modelos explicativos e a não exclusão de construções diferentes sobre o mesmo objeto. Ao justificar a “complementaridade” entre os modelos de self (ora como uma superestrutura, ora como um conteúdo), Kohut lança mão dos conceitos da física quântica, que entende os fenômenos eletromagnéticos segundo teorias complementares que os explicam ora como partículas, ora como ondas.

Por fim, não se pode discutir as teorias psicanalíticas desvinculadas dos projetos terapêuticos que elas engendram. Talvez seja no campo da técnica

psicanalítica, e nos modelos de terapias psicanaliticamente orientadas, onde a psicanálise mostra-se mais permeável às influências do pós-modernismo, rompendo com os ditames rígidos da técnica tradicional.

Ao longo de sua história, que se confunde com a permanente renovação teórico-técnica, a psicanálise tem mudado aquilo que considera seu “objetivo terapêutico”. O próprio Freud definiu-o inicialmente como sendo o de superar a repressão e resgatar as lembranças recalçadas da infância, para depois deslocá-lo para a resolução do complexo de Édipo. Autores subseqüentes acrescentaram, ou substituíram, esses objetivos por:

a superação das fixações libidinais, a reestruturação do caráter, as modificações adaptativas do ego, a elaboração através dos mecanismos reparativos das culpas pelos danos causados aos objetos internos, a consolidação do sentimento de identidade, a resolução do processo de separação-individuação, o amadurecimento do *self* pela dissolução dos resíduos narcísicos patológicos, e assim por diante. (Osório, 1996, p. 117).

Em nosso meio, psicanalistas influenciados por Winnicott, Bion, e pela psicologia do *self*, como Osório (1996) e Zimmerman (1995), propõem que a psicanálise, se esta quiser estar sintonizada com a contemporaneidade, que redefina os objetivos terapêuticos em termos que a aproximam do que estamos denominando de pós-modernismo no presente trabalho. Osório (1996) refere-se à “sobrecarga epistemológica” da psicanálise ao assumir a tarefa de atingir, a todo custo, a verdade última, *intrapsíquica*, do sujeito em análise. Como conseqüências problemáticas desse viés, ele aponta a negação tanto de importantes aspectos do âmbito *interpessoal*, como a negação das limitações e da finitude do próprio processo psicanalítico. A esse respeito, ele afirma:

Por analogia à busca da verdade fática inerente às Ciências Físicas ou Biológicas, diz-se que a interpretação tem por finalidade revelar ao paciente sua verdade interior. Esta é, contudo, uma falácia que no terreno prenhe de subjetividades das Ciências Humanas tende a nutrir outra variante resistencial, qual seja, a de supor-se que temos em psicanálise - enquanto método de investigações dos processos mentais (e, acrescente-se, com objetivos psicoterápicos) - uma verdade a ser revelada, tal qual nas revelações divinatórias do campo religioso. [...] Em suma, não é a busca de "verdades" o escopo do método analítico e sim a compreensão dos fatores que obstaculizam ou impedem o câmbio psíquico". (p. 118-119).

Zimerman (1995), num artigo voltado precipuamente à reflexão sobre a clínica, cita "a ruptura com papéis esterotipados" como um dos principais aspectos que, na atualidade, caracterizam uma verdadeira mudança psíquica (aqui implicitamente referida como o objetivo final o processo analítico), a respeito da qual acrescenta:

Esse é um ponto muito importante e que, me parece, nem sempre tem merecido a devida atenção por parte dos psicanalistas. De fato, muito comumente, o código de valores e a conduta dos indivíduos é repetitiva e estereotipada, e isso se deve ao fato de que essa conduta é comandada por uma espécie de "computador interno" que, desde bebezinho, foi programado pela cultura de seu habitat sócio-familiar. Nesta programação, devem merecer um registro especial os valores, conflitos e expectativas dos pais, tanto os conscientes como, e principalmente, os inconscientes. Sabemos que os papéis designados pelos pais ao seu filho são os mais variados possíveis (por exemplo: o dele nunca deixar de ser uma eterna criança; o papel de "gênio", o de "bode expiatório", etc., etc.)". (p. 36).

Vemos aí não apenas a metáfora computacional da mente, tão cara às ciências cognitivas da pós-modernidade, como menções a conceitos como o de *papéis sociais*, de *bode expiatório*, e de *micro-cultura familiar*, coerentemente integrados a um discurso que em nenhum momento nega sua origem e permanência no campo da produção psicanalítica.

Não apenas esses elementos discursivos podem ser localizados no contexto do pós-modernismo, como a perspectiva terapêutica neopragmática que fecunda o trabalho clínico e teórico dos dois autores citados. Nesta perspectiva, a terapia deixa de ter por norte a decifração de sintomas através da revelação de conteúdos ocultos, e volta-se à idéia de propiciar a conclusão do processo de construção e integração do self através da relação empática com o analista. É uma psicanálise permeável a novas metáforas sobre os processos intrapsíquicos e relacionais, e consciente de que os modelos teóricos com os quais opera nada mais são do que isto – metáforas. Ela se aproxima razoavelmente das noções de desconstrução dos discursos e de co-construção de novas narrativas sobre o sujeito. Embora Zimmerman (comunicação pessoal) denomine-a de “moderna psicanálise vincular”, poderíamos dizer que, segundo o referencial que vimos adotando, esta já não mais pertence ao modernismo, ainda que não possa tampouco ser denominada de “pós-moderna”.

novos paradigmas do conhecimento

Aos três anos, o sujeito começa a inventar o mundo. Minha família morava na praia. E eu começava a inventar o mundo. Primeiro, foi o mar. Não, não. Primeiro, inventei o caju selvagem e a pitanga brava.

NELSON RODRIGUES, *O óbvio ululante*.

4.1. pós-modernismo & psicologia

A psicologia não está alheia ao movimento de renovação dos paradigmas da ciência e da cultura deste final de século. Os desenvolvimentos recentes no campo da psicologia e das terapias, que denominamos no presente trabalho de “pós-modernas”, estão relacionados sobretudo à compreensão de que o conhecimento *sobre o* sujeito não está dissociado do conhecimento *do* sujeito; ou seja, que é impossível separar aquilo que é conhecido – incluindo-se aí a noção de self – daquele que conhece.

As linhas gerais das novas reflexões sobre a natureza do conhecimento estão sintetizadas por Dora Schnitman (1996):

A sociologia do conhecimento, as ciências cognitivas, os modelos *co-construtivistas e construcionistas* em psicologia e em educação dão ênfase ao fato de que, participando nas matrizes sociais (que incluem a ciência e a cultura das quais fazemos parte), adquirimos formas de compreender e participar, metáforas e parâmetros, eixos cognitivos e destrezas específicas”. [...] Tanto a ciência como a cultura são processos *construtores de e construídos por* processos sociais. (p. 9-10).

A autora refere-se, como se pode ler, a “modelos *co-construtivistas* e *construcionistas* em psicologia”. Construcionismo e construtivismo são os dois pilares centrais do debate epistemológico que caracteriza a psicologia no pós-modernismo. Apesar das disputas institucionais, podemos considerá-los como perspectivas complementares.¹

De uma forma geral, tem-se denominado de *construtivismo*, ou *construtivismo radical* ², ao conjunto de aportes teóricos e epistemológicos que apontam para as relações indissociáveis entre a observação/descrição dos eventos e o aparato cognitivo do observador. Esta vertente epistemológica incorpora – e transfere para o campo da práxis terapêutica – vários conceitos sobre a natureza do conhecimento que são provenientes das ciências naturais, da cibernética, da teoria geral dos sistemas, da biologia, da física quântica e da teoria geral da relatividade.

O *construcionismo* (também denominado *construcionismo social* ou *construtivismo social*), por outro lado, lança suas vastas raízes no campo das ciências humanas e sociais. A realidade, segundo esta perspectiva, só pode ser entendida a partir da diversidade histórica e cultural dos discursos sociais.

Como dois afluentes que deságuam no mesmo fluxo da psicologia pós-moderna, construtivismo e construcionismo compartilham o conjunto de quatro noções, com as quais Freedman e Combs (1996) caracterizam uma “visão pós-moderna da realidade”: (1) as realidades são socialmente cons-

¹ Vários autores do campo da terapia familiar e das práticas que vêm recebendo a denominação “terapias narrativas” – entre os quais Anderson e Goolishian (1988, 1992), Cecchin (1996), Hoffman (1990, 1992) e Sluzki (1987, 1992) – aparecem freqüentemente citados ou agrupados tanto como *construtivistas* quanto como *construcionistas*.

² Glasserfeld (1994) denomina de “construtivismo radical” ao construtivismo derivado da cibernética, e que viria a se constituir numa importante referência para as terapias familiares, o qual se diferencia substancialmente do “construtivismo” na área da educação.

truídas; (2) as realidades são constituídas através da linguagem; (3) as realidades são organizadas e mantidas através das narrativas; e (4) não existem verdades essenciais. Em outras palavras, os conceitos e as teorias que criamos sobre a realidade, sobre nós mesmos e sobre as pessoas em geral, aí incluídos aqueles conceitos entendidos como “científicos”, são provenientes de metáforas e outros artefatos lingüísticos próprios a cada cultura.

No modernismo, afirma Gergen (1991, 1992), a ciência tem como eixos epistemológicos a confiança no método empírico, o estabelecimento de domínios especializados de estudo e a ambição de se estabelecer uma lógica única para todos os empreendimentos científicos. Vários destes pressupostos, que estão relacionados à busca do conhecimento objetivo do mundo e à possibilidade de predição e manipulação dos eventos, apresentam paralelos na arte e na arquitetura do mesmo período. Na arte, abandona-se o valor decorativo em busca da decomposição dos objetos nos seus elementos básicos de cor e forma, ou seja, em busca de captar suas essências fundamentais. Na arquitetura, encontra-se a tendência a reduzir a forma à função, colocando os aspectos meramente decorativos em segundo plano.

As ciências psicológicas participaram entusiasticamente dessas aspirações modernistas – como já argumentamos no capítulo anterior; e a maior parte das investigações psicológicas compartilham, ainda hoje, do credo modernista.

No pós-modernismo – que é marcado por um conjunto de mudanças sócio-culturais e tecnológicas pelas quais passam as sociedades pós-industriais – os paradigmas da ciência e da cultura estão sob uma profunda revisão. A psicologia não está alheia ou marginal a essas tendências.

Segundo Gergen (1992), as mudanças paradigmáticas (o autor não utiliza esse termo, mas consideramos o seu uso justificável) que marcam a passagem da modernidade para a pós-modernidade nas ciências, e em especial no campo da psicologia, são:

(a) *o desaparecimento de um objeto básico [a basic subject matter]*: no modernismo existe a crença num mundo que pode ser conhecido, demandando de cada disciplina que delimite o seu tema de investigação. Em psicologia, esse tema pode ser tanto a natureza da mente (cognição, motivação, emoção, etc.), quanto os comportamentos observáveis. O pensador, ou investigador, tradicional acredita na existência de um objeto básico, que é refletido pelo discurso. O cientista pós-moderno entende que o objeto é uma construção discursiva, e que toda reificação do discurso está sujeita às amarras ideológicas e morais que permeiam os processos sociais de negociação de significados;

(b) *a passagem das propriedades universais à reflexão contextual*: no modernismo existe a crença na existência de princípios ou leis que permitem o conhecimento das qualidades fundamentais do objeto, e a conseqüente possibilidade de predição de fenômenos. No pós-modernismo as investigações estão interessadas na compreensão auto-reflexiva das circunstâncias históricas e culturais em que são realizadas, e nos aspectos singulares e locais dos seus objetos. Por exemplo, atribuir um valor universal - enquanto objeto central da psicologia - à cognição representa uma forma de objetivação de *uma* determinada ontologia ocidental (uma vez que nem todas as culturas atribuem processos cognitivos ao indivíduo isolado). Da mesma forma, tal pressuposto mascara um compromisso com uma ideologia individualista ao encarar o sujeito como capaz de isoladamente tomar decisões e constituir-se a si mesmo;

(c) *a marginalização do método*: o modernismo acredita na possibilidade de se atingir a verdade através do método empírico e, portanto, que tal método pode ser impessoal e universal. Tal crença reflete-se, por exemplo, nos cursos de pós-graduação em psicologia, nos quais existe grande ênfase em metodologias de pesquisa e pequena atenção ao estudo dos fundamentos filosóficos e históricos necessários à análise crítica das investigações; e

(d) *o fim da crença no caráter progressivo da pesquisa*: como consequência dos pressupostos anteriores. O modernismo acredita na progressão linear do conhecimento em direção à obtenção da verdade, crença que dá lugar a uma consciência de que, como demonstrou Kuhn (1982), mais do que acrescentar novos conhecimentos, o que a ciência faz é mudar o ponto de vista sobre o mundo.

Em resumo, o interesse modernista pela busca de verdades universais e objetivas dá lugar a uma perspectiva mais fragmentária do mundo, e à idéia de que a linguagem não apenas copia o mundo, mas o *constitui* da forma como o conhecemos. As narrativas são matéria-prima para a compreensão *das* realidades, assim como para a intervenção *sobre* as realidades. O psicólogo pós-moderno não está preocupado com a verdade última dos fenômenos observáveis, e nem acredita na possibilidade de uma observação passiva de fenômenos. Ele está atento às múltiplas versões através das quais os eventos são relatados e, no caso da psicologia clínica, nas possíveis novas versões que possam ser construídas sobre eles.

O pensamento pós-moderno, como sintetiza Kvale (1992), enfatiza o fato de que todo ser humano está enraizado em situações históricas e culturais específicas. O foco das investigações pós-modernas está nas articulações existentes no interior de um contexto local, na construção social da

realidade, e no próprio self como uma rede de relações, não como uma entidade reificada e individualizada, a ser desvendada pelos métodos de uma arqueologia da mente.

Esse autor caracteriza a psicologia pós-moderna como uma reabilitação do conhecimento prático: “enquanto a psicologia acadêmica está se tornando um museu do pensamento moderno, psicólogos profissionais encontram seres humanos no seu mundo atual” (Kvale, 1992, p. 48). A psicologia científica, afirma ele, que busca sua legitimação no apego às teorias e ao método das ciências naturais, vem se anquilosando e perdendo espaços para outros ramos do conhecimento como a antropologia, capaz de construir um discurso sobre as realidades e os contextos locais.

Enquanto isto, uma psicologia iminentemente prática se legitima por seus próprios resultados. O conhecimento prático, como aquele produzido pela área clínica, articula-se com as demandas da cultura contemporânea, dando respostas a problemas da vida cotidiana. Kvale inclui as *terapias sistêmicas*, ao lado das *avaliações de sistemas* e das *pesquisas qualitativas*, como expressões dessa tendência pragmática da psicologia pós-moderna. Nas terapias sistêmicas, afirma este autor, “o termo mesmo ‘psicoterapia’ parece ser inadequado, uma vez que os terapeutas não buscam curar uma ‘psique’ interior, mas trabalham com linguagem e, como mestres de conversação, curam com palavras” (p. 49).³

Da forma semelhante, Polkinghorne (1992) considera a psicologia acadêmica um subproduto do modernismo, caracterizado pelo esforço de

³ Esta é a razão pela qual vimos preferindo, ao longo do texto, usar a expressão “terapias psicológicas”, ou simplesmente “terapias”, ao invés de “psicoterapias”. Ainda assim, em alguns locais, este termo será utilizado como um contraponto às terapias médicas. Além disto, no pós-modernismo existe a tendência a não mais se estabelecer uma clivagem rígida entre o que é terapia “individual”, “conjugal”, ou “familiar”. Trata-se, em todos os casos, de sistemas humanos, cujos membros podem estar ou não fisicamente presentes às sessões.

estabelecer as leis universais do funcionamento psíquico, enquanto a psicologia pós-moderna baseia-se numa “epistemologia da prática”.

Nessa epistemologia da prática, a ciência, ao invés de depositária e geradora de teorias e explicações “corretas” sobre a essência dos fenômenos - naturais ou sociais - passa a ter como centro de sua atividade as tarefas de coletar, organizar e distribuir as práticas que obtiveram os resultados desejados. Cabe à ciência, além disso, a exploração de novas práticas em situações seguras e controladas.

Os elementos centrais da “psicologia prática”, descritos por Polkinghorne na perspectiva dessa epistemologia, são semelhantes àqueles comentados por Gergen:

(a) a *inexistência de fundamento seguro* [*foundationlessness*] do conhecimento, no sentido de perda da crença na possibilidade de que um único modelo teórico possa dar conta da complexidade dos fenômenos da existência humana;

(b) a *fragmentaridade* do conhecimento, no sentido de que cada situação é particular, cada cliente um sujeito único, cuja singularidade não permite a predição de respostas baseadas nos dados experimentais ou nos diversos modelos teóricos;

(c) o *construtivismo*, ao apontar para a compreensão de que os fatos observáveis não são passíveis de relatos neutros e imparciais quer pelo cliente, quer pelo profissional. A construção das múltiplas versões sobre os fatos passa pelos processos cognitivos, assim como pelo aparato conceitual, trazido à terapia por todos os sujeitos envolvidos. Conectada a essa noção está a de que o compromisso com uma única teoria limita as possibilidades de compreensão e de construção de alternativas para os problemas a serem enfrentados; e

(d) o *neopragmatismo*, termo que se refere a uma mudança de foco no que diz respeito às tentativas de descrição da realidade, de forma a não mais estar centrado na suposição de que uma teoria, ou técnica, possa ser *a priori* mais verdadeira ou adequada do que outra. Há, assim, uma passagem de uma perspectiva de saber *que*, do modernismo, para outra de saber *como*, própria ao pós-modernismo.

Consideramos necessário e pertinente acrescentarmos uma quinta característica a esse conjunto (tanto no modelo de Polkinghorne, quanto no de Gergen):

(e) a *interdisciplinaridade*. Este aspecto, embora esteja implícito nos elementos citados anteriormente – tanto do pós-modernismo em geral, como da psicologia pós-moderna –, permeia o *modus operandi* de amplos setores de atividade no mundo contemporâneo, os quais incluem áreas tão díspares quanto a das pesquisas farmacológicas e dos tratamentos médicos; dos grandes projetos integrados de engenharia, arquitetura e urbanismo; da co-gestão dos negócios e das novas formas de organização empresarial; dos modelos pedagógicos; das artes em geral; e da área de saúde mental.

A interdisciplinaridade, assim como a *transdisciplinaridade*, também em psicologia, é uma consequência direta da impossibilidade de um único modelo dar conta da complexidade dos fatos, da fragmentaridade do conhecimento, das diferentes construções sobre a realidade e da busca de melhores resultados através da integração de recursos. Este traço é caracterizado pelo diálogo cada vez mais aberto entre a psicologia e a antropologia, a lingüística, as ciências biológicas, e mesmo as ciências mais “duras”, como a física.⁴ Tal intercâmbio encontra seu lugar comum na

⁴ Sobre o diálogo interdisciplinar em torno dos novos paradigmas científicos, e de suas repercussões para a construção da subjetividade, ver o volume organizado por Dora Schnitman (1996),

geração de uma epistemologia compartilhada, na aplicação cruzada de conceitos (como o de metáforas, aplicado às terapias narrativas, ou, mais além, de "self quântico" [Zohar, 1990]), e na difusão de novos paradigmas para a atividade científica (o paradigma sistêmico, que substitui os modelos de causalidade linear). A este respeito, Gergen afirma que

é necessário ter-se em conta uma descrição geral das dimensões sociais da ciência natural, da ciência social e da filosofia. A demarcação (se é que existe) entre a ciência e a não-ciência deve ser cuidadosamente examinada. [...] Para tarefas desta natureza é essencial o diálogo entre psicólogos e colegas da mesma mentalidade em sociologia, antropologia, história, filosofia e estudos literários. Se tal diálogo ocorrer, podemos antecipar razoavelmente o desenvolvimento de novos pontos de partida teóricos, de uma meta-teoria para uma nova concepção de ciência, e de uma renovação dos recursos intelectuais. (Gergen, 1985, p. 273).

Esta é uma perspectiva própria ao construcionismo social, o qual discutimos mais adiante. Em respeito a uma ordem cronológica, examinaremos a seguir o construtivismo .

4.1.1. CONSTRUTIVISMO

Esta epistemologia ampara as concepções multívocas de self e das terapias pós-modernas, e se confunde largamente com o que se convencionou chamar, sobretudo no campo das terapias familiares, de "cibernética de segunda ordem". O construtivismo é um campo interdisciplinar de reflexão epistemológica, em cujo desenvolvimento as terapias familiares

com base nas contribuições ao encontro internacional "Novos paradigmas, cultura e subjetividade", realizado em Buenos Aires em 1991.

tiveram um importante papel (Boscolo & cols., 1993; Hoffman, 1981; Keeney, 1983; Pakman, 1988, 1991; Sluzki, 1987, 1992).⁵

Uma breve descrição do construtivismo deve passar necessariamente por sua origem, nos estudos sobre *cibernética* e sua aplicação aos sistemas humanos de Norbert Wiener (1978), e na *teoria geral dos sistemas* de von Bertalanffy (1977).

A cibernética (e por ora estamos nos referindo à primeira cibernética, ou “de primeira ordem”) é uma disciplina que surge na década de cinqüenta, e que tem por tema central a regulação e o controle dos sistemas. A palavra “cibernética” tem sua origem na palavra grega *kybernetes*, que significa “piloto”. Um conceito central para a cibernética é o de *circularidade*. Esta noção busca dar conta do funcionamento de sistemas auto-reguladores, os quais realizam correções de rumo, ou funcionamento através da retro-alimentação dos dados com os quais opera (são exemplos de máquinas cibernéticas o ar condicionado, que regula a temperatura através das informações captadas pelo termostato, e os mísseis dirigíveis, que possuem sistemas de radar responsáveis pelas correções de rota). A cibernética é um modelo explicativo para a comunicação nos sistemas artificiais, biológicos e sociais.

Gregory Bateson, um dos principais epistemólogos do construtivismo, aplicou a cibernética aos campos social e biológico, enquanto sistemas auto-reguladores, demonstrando os aspectos complementares entre estabilidade e mudança. Tal aplicação foi ampliada por um grupo interdisciplinar de

⁵ Há uma vasta literatura dedicada às relações entre a cibernética, a epistemologia e as terapias familiares, que está parcialmente citada ao longo desta dissertação. Em nosso meio, pelo menos dois trabalhos acadêmicos dedicados ao tema ganharam publicação, os quais relatam competentemente a história dessas relações (Esteves de Vasconcelos, 1995; Rapizo, 1996). Não só por esse motivo, mas também pela afinidade pessoal com os discursos construcionistas, ao longo deste trabalho damos ênfase ao construcionismo social.

estudos sobre doença mental, constituído em Palo Alto (Califórnia), que assimilou a essa teoria os conceitos provenientes da teoria da comunicação humana, resultando daí a obra seminal para o surgimento das atuais terapias familiares: *Pragmática da comunicação humana* (Watzlawick, Beavin & Jackson, 1988). Desses primeiros desenvolvimentos teóricos, e de suas conseqüências práticas, surgiram conceitos já clássicos para o que veio a se denominar de “terapia familiar sistêmica”, tais como os de *sistema familiar*, *homeostasia*, *retroalimentação* e *causalidade circular*.

A cibernética (de primeira ordem) parte ainda do pressuposto da possibilidade de um conhecimento objetivo sobre a realidade – neste caso dos sistemas auto-reguladores – e por isso mesmo é denominada de *cibernética dos sistemas observados*. Os desenvolvimentos teóricos deste modelo conduziram ao que veio a se denominar de “cibernética de segunda ordem” – ou *cibernética dos sistemas observantes* – que surge da aplicação aos sistemas vivos e antropossociais. A cibernética de segunda ordem tem como uma referência básica a obra de von Foerster (1974), *Cybernetics of cybernetics*, na qual é colocada em evidência a impossibilidade de uma observação neutra e objetiva da realidade. Tal desenvolvimento teórico ancorou-se firmemente também no pensamento epistemológico de Bateson.

Bateson (1986) formula uma espécie de código construtivista de novos axiomas (paradigmas) para a ciência. Uma síntese de suas idéias, que corre o risco de vir a ser grosseira, pode ser expressa em três destes axiomas:

(1) “A ciência nunca prova nada”, ela apenas aperfeiçoa as hipóteses, e às vezes as refuta.

(2) “O mapa não é o território e o nome não é a coisa designada”. É preciso estabelecer uma clara clivagem entre os constructos teóricos,

enquanto metáforas, descrições aproximativas e provisórias da realidade, e a realidade “objetiva”, existente fora da sua percepção humana.

(3) “Não existe experiência objetiva” e, portanto, todo conhecimento tem que ser contextualizado.

Mais recentemente o campo construtivista foi enriquecido pela importante contribuição de dois pesquisadores e epistemólogos latino-americanos, Humberto Maturana e Francisco Varela (1995), os quais descreveram as bases biológicas do conhecimento humano. Segundo estes autores, os seres humanos, enquanto sistemas vivos, são autoprodutores ou sistemas “autopoiéticos”:

Possuir uma organização, evidentemente, é próprio não só dos seres vivos, mas de todas as coisas que podemos analisar como sistemas. No entanto, o que os distingue é sua organização ser tal que seu único produto são eles mesmos, inexistindo separação entre produtor e produto. O ser e o fazer de uma unidade autopoiética são inseparáveis, e esse constitui seu modo específico de organização. (Maturana & Varela, 1995, p. 89).

A cibernética de segunda ordem (*dos sistemas observantes*) distingui-se da cibernética de primeira ordem (*dos sistemas observados*) pelo pressuposto de que nenhum sistema pode ser observado – e descrito – sem que a própria observação (a presença do observador ou a mediação de seu aparato cognitivo) seja tomada em consideração como um elemento central dos processos descritos. Do ponto de vista da teoria da ciência, a cibernética de segunda ordem questiona as possibilidades de construção de um conhecimento positivo sobre a realidade e desafia as formas tradicionais de produção do conhecimento. Esses questionamentos estão assim sintetizados por Behncke (1995):

Como operam os sistemas observadores, de maneira tal que podem observar como operam eles mesmos em seu observar, se toda variação perceptiva neles (seu próprio conhecer) é função das variações perceptivas que eles mesmos experimentam? Noutras palavras: Qual é a organização de um sistema que está organizado de maneira tal que pode descrever os fundamentos que o capacitam a realizar seu próprio descrever? Como pode então um sistema conhecer sua dinâmica cognoscitiva, se sua dinâmica cognoscitiva (que é o que deseja conhecer) é *simultaneamente* seu próprio instrumento de conhecer? *Pode o homem se conhecer a partir do homem?* - eis a pergunta. (p. 35).

Assim, todo observador, ao descrever um sistema, o *constrói* através das funções cognitivas, de suas produções discursivas, das hipóteses e teorias com as quais opera. O observador forma, com o sistema observado, um novo sistema, denominado agora de *sistema observante*, ou *sistema de observação*. Essa premissa equivale a colocar entre parênteses toda a descrição de fenômenos humanos, e estes parênteses entre parênteses...

Representamos a idéia acima exposta através da seguinte fórmula, onde "K" significa *cibernética*, "o" significa *observador*, e os parênteses e colchetes definem um *sistema*:

$$K^2 = [o(a+b+...)]$$

Von Glaserfeld (1996) descreve o seu próprio construtivismo a partir de um conjunto de quatro influências determinantes, as quais, se não podem ser generalizadas para *todo* o construtivismo, pelo menos exemplificam a articulação - em sua produção epistemológica - dos diferentes aportes da filosofia e da ciência:

(a) a *linguagem*, a partir da própria experiência (do autor) de ter tido duas línguas natais, e posteriormente ter adotado uma terceira, tendo com

isto compreendido como, através de cada idioma, se constrói um mundo diverso do outro;

(b) o *ceticismo*, enquanto sistema filosófico que se origina nos pré-socráticos e perpassa a história da filosofia até Vico;

(c) o *evolucionismo* científico de Darwin, que forneceu as bases para uma teoria da adaptabilidade dos seres vivos, a partir da qual se pode pensar que também os esquemas conceituais devem ser viáveis. Nas palavras de von Glasserfeld (1996), “todo [...] novo pensamento deve adaptar-se ao esquema prévio de estruturas conceituais de modo que não provoque contradições. Se as tiver, ou muda esse novo pensamento ou deverão mudar as velhas estruturas” (p. 79); e

(d) a *cibernética*, da qual extrai a conclusão de que (1) o significado não é trasladado do emissor ao receptor; a única coisa que se traslada são os sinais; e (2) os sinais só são sinais enquanto alguém pode decodificá-los e, para decodificá-los é preciso conhecer seu significado.⁶

Entre as conseqüências que a perspectiva construtivista traz para as práticas terapêuticas (entendidas também como um sistema de observação e de descrição de interações), as quais são melhor comentadas adiante, estão (a) o deslocamento da função interpretativa - construção de narrativas e atribuição de significados - do “terapeuta” para o “sistema terapêutico”, e (b) as práticas meta-comunicacionais no processo terapêutico: grupo de observação, meta-diálogos entre os terapeutas e entre estes e os clientes,

⁶ Para uma visão mais abrangente e aprofundada sobre construtivismo, cibernética de segunda ordem e novos paradigmas científicos, sugerimos duas coletâneas organizadas por Watzlawick (Watzlawick 1994; Watzlawick & Krieg, 1995), nas quais encontram-se contribuições dos principais epistemólogos ciberneticistas, como von Glaserfeld, von Foerster, Edgar Morin, Maturana e Varela, além do próprio organizador. Indicamos ainda o livro, já mencionado, de Schnitman (1996), que inclui vários autores construtivistas e construcionistas entre os quais - além de alguns já mencionados - Ilya Prigogine, Momy Elkaïn, Harold Goolishian e Carlos Sluzki.

etc. É exemplar dessas duas características o modelo elaborado por Andersen (1987), que faz uso de equipes reflexivas em terapia familiar. No próximo capítulo retomaremos em maiores detalhes a descrição das práticas construtivistas/construcionistas.

4.1.2. CONSTRUCIONISMO SOCIAL

O *construcionismo social* é um campo interdisciplinar de estudo sobre a natureza do conhecimento. Como o define seu principal teórico, Kenneth Gergen (1985), mais do que um movimento, é uma “consciência compartilhada”, uma perspectiva epistemológica que reúne contribuições de diferentes campos das chamadas ciências humanas e sociais, cujo denominador comum é a noção de que não existe uma realidade passível de ser descrita - ou de ter uma representação mental - independentemente dos agentes e do contexto no qual essa realidade é comunicada; em outras palavras, uma perspectiva que tem por denominador comum a noção de que todo conhecimento é uma construção social, mediada pelos processos lingüísticos, e carregada de valores morais e ideológicos próprios a cada situação cultural e histórica específica.

Entre os vários ramos do conhecimento sociológico e humanístico que podem ser citados como convergentes ao construcionismo social estão a sociologia do conhecimento (Berger & Luckmann, 1985); a filosofia de Wittgeinstein (1984); a história da ciência (Kuhn, 1982); o desconstrucionismo francês de Foucault (1967) e Derrida (1967); a psicanálise de Lacan (1967); a lingüística (Lakoff & Johnson, 1980); a crítica literária (Calvino, 1993); a antropologia de Clifford Geertz (1978, 1983); o movimento feminista (Gergen, 1993); e a terapia familiar, em cujo campo destacam-se autores

como Anderson e Goolishian (1988, 1992), Lynn Hoffmann (1990, 1992) e White e Epston (White, 1994; White & Epston, 1990).⁷

Uma menção preliminar deve ser feita à obra seminal para o desenvolvimento da epistemologia social em questão: Berger e Luckmann (1985), em *A construção social da realidade*, desenvolvem as linhas gerais em torno das quais se estrutura uma visão pós-moderna da realidade. A *reificação* dos conceitos, dos artefatos lingüísticos com os quais o homem constrói o mundo compartilhado das experiências, é descrita por esses autores como uma combinação de processos denominados de *tipificação* (a classificação das percepções em categorias); *institucionalização* (a organização institucional que surge em torno das tipificações); e *legitimação* (através da qual as tipificações e as instituições buscam validação social) (Berger & Luckmann, 1985; Freedman & Combs, 1996).

Pelo processo global da reificação o homem esquece sua própria autoria do mundo, e passa a acreditar na realidade independente dos conceitos que ele mesmo criou. Tal fenômeno já foi descrito no capítulo 3, no qual comentamos a teoria psicanalítica do self e assinalamos a tendência à crença na realidade objetiva do aparelho psíquico, tal qual descrito através da metáfora elaborada por Freud.

Segundo Berger e Luckmann, o self (entendido como auto-conceito) é resultante da relação dialética entre os determinantes biológicos e as for-

⁷ Ainda que em maior ou menor medida mantenham vinculações com o fenomenalismo kantiano, incluímos, como teorias que apresentam interface com o construcionismo, a filosofia de Merleau-Ponty (1971); a psicologia social de Moscovici (1981); a história das relações cotidianas (Ariès, 1981; Foucault, 1977, 1978, 1980a, 1980b). Outros trabalhos (e cada autor poderá fornecer uma longa relação) podem servir de substrato empírico e teórico aos pontos de vista do construcionismo como, no campo da lingüística, o de Tung-Sun (1994), sobre o modo de pensar dos chineses, e de Langer (1971) sobre as relações entre linguagem e socialização; na etnografia - e sobretudo na teoria sobre o método etnográfico -, Bruner (1988) e Rosaldo (1993). No campo das terapias, outros autores serão referidos no próximo capítulo.

mações sócio-culturais específicas que amoldam as forças instintivas. Na perspectiva desses autores, o self só pode ser compreendido a partir de uma relação indissociável entre o desenvolvimento orgânico e o processo social, no qual os contextos natural e humano são mediatizados pelos outros significativos. A área da sexualidade é particularmente ilustrativa de que

embora o homem possua impulsos sexuais comparáveis aos de outros mamíferos superiores, a sexualidade humana caracteriza-se por um grau muito alto de flexibilidade [de forma que] toda cultura tem uma configuração sexual distinta. [Essa variedade e exuberância] são produtos das formações sócio-culturais próprias do homem e não de uma natureza humana biologicamente fixa. (p. 72-73)⁸.

É a partir dessa perspectiva psicossociológica que surge o construcionismo social, que tem no artigo de Kenneth Gergen (1985), "The social constructionist movement in modern psychology", uma espécie de manifesto programático. Eis o que afirma este autor no resumo do artigo:

O construcionismo social considera o discurso sobre o mundo não como uma reflexão ou mapa do mundo, mas como um artefato de intercâmbio social. O construcionismo se constitui num desafio significativo à compreensão convencional, como uma orientação tanto em relação ao conhecimento quanto ao caráter dos constructos psicológicos. Embora as raízes do construcionismo possam ser procuradas nos debates de longa data entre as escolas de pensamento empirista e racionalista, o construcionismo busca ultrapassar o dualismo com o qual ambas as teorias estão comprometidas, e localizar o conhecimento no interior dos processos de intercâmbio social. Ainda que o papel da explicação psicológica se torne problemático, um construcionismo plenamente desenvolvido pode prover um meio

⁸ Foram particularmente importantes, no que toca à variabilidade das configurações caracterológicas do ser humano, as contribuições da chamada "escola cultura e personalidade" norte-americana, da qual são representativos os trabalhos de Ruth Benedict (s.d.) e Margaret Mead (1976).

para compreender a ciência, e convida ao desenvolvimento de um critério alternativo para a avaliação da investigação psicológica. (p. 266).

As principais premissas que constituem a base do edifício teórico do construcionismo social são:

(a) O conhecimento positivista-empirista é colocado sob suspeita, juntamente com o pressuposto da existência de uma realidade existente “na natureza”, passível de ser apreendida de forma direta e descontextualizada.

(b) Os termos com os quais compreendemos o mundo são artefatos sociais, de tal forma que existem importantes variações históricas e culturais dos conceitos utilizados nessa compreensão: estudos sobre o suicídio, esquizofrenia, transtornos psicológicos, infância, violência doméstica e menopausa (para citar alguns) revelam que “o critério para identificar tais ‘condutas’, ‘eventos’ ou ‘entidades’ está altamente circunscrito pela cultura, a história ou o contexto social, ou que não existe em si mesmo” (Gergen, 1985, p. 267). Semelhantemente, a investigação construcionista revelou importantes variações históricas no conceito de criança, de amor romântico, de amor maternal e de self.

(c) As formas como são descritos os fenômenos sociais são em si mesmas formas de ação social. Além disto, a permanência ou predominância de uma determinada forma de compreensão ao longo do tempo não é determinada fundamentalmente por sua validade empírica (ou seja, por sua suposta “veracidade”), mas sim por fatores relacionados aos próprios processos sociais.

Essas premissas podem ser resumidas na seguinte fórmula, onde “ \supset ” significa *contém*:

CS \Rightarrow discursos \supset realidade \supset self

Entre as implicações que essas premissas apresentam para a explicação psicológica, Gergen assinala que importantes temas das quais se ocupam os psicólogos contemporâneos (entre os quais cognição, motivação, percepção, processamento de informação) devem ser compreendidos a partir de uma perspectiva histórica e intercultural. Neste sentido, afirma ele, “o que se entende por processo psicológico se converte, em princípio, num derivativo do intercâmbio social [...]. A pergunta ‘por quê?’ se responde não com um estado ou processo psicológico, mas considerando as pessoas em relação.” (Gergen, 1985, p. 271).

Segundo Gergen (1985, 1989), fenômenos que têm sido objeto da psicologia social, tais como conflito social, cooperação, intimidade, influência social, agressão, paz, poder, revolução, etc., não podem ser compreendidos a partir de um ponto de vista estritamente cognitivista, sob o risco de se tornarem vazios de sentido. Assim, só é possível falar-se, por exemplo, numa “tentativa de influência” de uma pessoa ou grupo sobre outro, no sentido de uso de poder, numa cultura na qual um conjunto de comportamentos pode ser interpretado enquanto tal, ou seja, numa cultura onde as relações sociais contemplam o uso de poder desta forma, fora do que não existirá semelhante “representação” na mente do observador.⁹

Para o construcionismo social não existem propriamente “representações mentais” da realidade; melhor seria falarmos em “versões”,

⁹ Um interessante debate sobre as diferenças epistemológicas entre o construcionismo social e a psicologia cognitiva encontra-se em Gergen (1989). Apesar da psicossociologia de Moscovici diferenciar-se significativamente da psicologia social norte-americana, de extração mais cognitivista (Farr, 1994), existem também diferenças epistemológicas entre a teoria das representações sociais e o construcionismo social, as quais são discutidas por Ibáñez (1994). Como exemplos dos aportes da teoria das representações sociais à questão da identidade, sugerimos os trabalhos de Breakwell (1993) e de Costalat-Founeau (1995).

“construções”, “conceitos” ou “noções”.¹⁰ São estas versões, forjadas nos processos de troca sociais mediados pela linguagem, que *constroem* o mundo tal como o vivenciamos, numa via de dupla mão entre os constructos internos e os campos de trocas sociais.

A idéia mesma de *indivíduo* separado dos contextos sociais (escravo, servo da gleba, homem livre, senhor feudal, membro do clero, etc.) e portador de atributos próprios (como história, vontade e afetos), só surge após a Idade Média, com o Iluminismo, e se firma com as revoluções burguesas, principalmente a francesa. Da mesma forma, as noções de criança e de família, tal como as conhecemos, somente se constituem na Europa a partir da Idade Moderna (Ariès, 1981). A relação de exemplos é longa, e inclui uma série de outros constructos já citados anteriormente.

O construcionismo social quer romper com o dualismo metafísico intrínseco às epistemologias modernas, e implícito ainda nas formas atuais de psicologia cognitivista, que partem das dissociações cartesianas entre o *sujeito* e o *objeto* do conhecimento, e entre *mente* e *matéria*, e que está implícito também no pressuposto de que a consciência é um espelho da natureza. Tais dissociações estão no centro do debate epistemológico “inatismo/racionalismo *versus* empirismo”. A superação dessa dicotomia passa pela emergência de uma revolução nas ciências humanas e sociais, da qual participam amplos setores (alguns dos quais já citados no início desta seção), e que propõem a substituição da epistemologia dualista por uma *epistemologia social*, a qual já não localiza o conhecimento no interior da mente individual, mas o entende como inerente aos padrões de relaci-

¹⁰ Apesar de adotarmos, em termos gerais, a crítica construcionista ao “representacionismo”, no sentido de que nossas “representações mentais” seriam equivalentes especulares de uma realidade objetiva, em várias passagens utilizamos o termo “representação” associado aos termos construcionistas que designam os “constructos abstratos”. Trata-se de propor um novo sentido à uma palavra consagrada pelo uso no campo da psicologia.

ornamento social.¹¹ Essa passagem pode ser compreendida, segundo Gergen (1989), através de três movimentos que, como veremos, estão sintonizados com as características fundamentais, já comentadas, de uma “epistemologia pós-moderna”:

(a) *da mente à linguagem*: Gergen propõe, diante dos impasses não resolvidos pela psicologia cognitiva sobre a natureza do conhecimento do mundo, que se mude o foco “dos interesses teóricos da mente” para as “relações entre as palavras e o mundo”¹², ou seja, para a linguagem, enquanto produto e veículo do intercâmbio social. O conhecimento, afinal, não é uma aquisição de uma mente isolada, mas uma aquisição social;

(b) *da precisão à prática*: tal passo, assim como o precedente, responde à impossibilidade de se determinar se o conhecimento que uma pessoa tem do mundo corresponde com precisão à realidade objetiva. A linguagem, por sua vez, e segundo a perspectiva de Wittgenstein, não serve primariamente para se fazer um retrato do mundo e sim como um instrumento das práticas sociais. Nestes termos, as teorias científicas não terão sua valoração medida pela capacidade de fazer previsões, mas pela possibilidade de que os membros da comunidade científica possam coordenar entre si suas ações; e

(c) *da validade à utilidade*: como consequência direta dos movimentos já descritos, a passagem de uma epistemologia individual para uma social implica a mudança de foco para os resultados concretos – sobre as práticas sociais – das teorias científicas. Para o epistemólogo social, afirma Gergen,

¹¹ Embora Gergen (1989) utilize a denominação “epistemologia social” como sinônimo de construcionismo social, ele a tem abandonado por considerá-la muito ambígua e sujeita a confusões (Gergen, comunicação pessoal).

¹² No original o autor faz um trocadilho não passível de tradução: “*the relationship between words and world*”.

as versões que se faz sobre o mundo estão encravadas nas práticas sociais. Cada versão apóia determinadas práticas sociais e ameaça outras de extinção. Assim, uma questão crítica que se coloca às várias versões do mundo é que tipo de práticas elas apóiam? Desta forma, para o epistemólogo social uma questão maior a ser feita sobre, digamos, a teoria comportamental skinneriana, não é se ela é objetivamente válida. Antes, perguntar-se-á, se adotarmos a linguagem teórica proposta nesse domínio, de que maneiras nossas vidas serão enriquecidas ou empobrecidas? (p. 473).

Essa é uma perspectiva que remete claramente ao pragmatismo - ou *neopragmatismo*, como quer Polkinghorne (1992) - cujas raízes estão claramente lançadas no solo fértil da obra jamesiana, e que encontrará nas formas terapêuticas suas conseqüências mais imediatas, como veremos no próximo capítulo.

Pragmatismo, neste contexto, não deve ser confundido entretanto com um absoluto relativismo, no qual tudo vale. Ao contrário, é na medida em que a realidade "objetiva" deixa de ser um parâmetro seguro para a avaliação do que é "verdadeiro" ou "falso", "certo" ou "errado", que se instaura uma dimensão tanto normativa quanto ética, a qual é fundamental para as práticas construcionistas. Como afirma Gergen (1985), "devido à dependência inerente dos sistemas de conhecimento em comunidades de inteligibilidade compartilhada, a atividade científica sempre estará governada em grande medida por regras normativas" (p. 273). Para além desse aspecto, entretanto, ao considerar que também estas regras são situadas histórica e culturalmente, o construcionismo as vê como sujeitas à crítica e à transformação. Portanto, "ao contrário do relativismo cultural da tradição

empirista, o construcionismo reafirma a relevância do critério moral para a prática científica” (p. 273).¹³

Também neste aspecto, nenhuma diferença essencial há entre a perspectiva “construcionista” e a “construtivista”. O epistemólogo construtivista Bradford Keeney (1983) coloca o problema ético como fiel da balança, como critério fundamental para resolver as questões emergentes da oscilação entre as posições objetivistas e subjetivistas:

Desde uma perspectiva ética, nós não perguntamos se somos “objetivos” ou “subjetivos”. Em vez disto, reconhecemos a conexão necessária do observador com o observado, o que nos leva a examinar *como* o observador participa no observado (Keeney, citado por Flemons, Green & Rambo, 1996, p. 45).

4.2. ciência contemporânea emergente

Os processos pelos quais passam a epistemologia e a psicologia no pós-modernismo - e, de modo geral, as mudanças observadas no campo tanto da cultura como das ciências humanas e sociais - estão conectados com os novos paradigmas das ciências naturais (haja vista a já comentada relação entre a cibernética e as terapias familiares). A *teoria geral da relatividade* e a *física quântica* rompem com o modelo paradigmático proposto pela física newtoniana clássica que serviu de base para todas as ciências tradicionais (modernas), entre cujas características podemos citar: o ideal de racionalidade, de objetividade e de neutralidade do conhecimento; a decom-

¹³ Como exemplo das críticas ao “relativismo” do construcionismo social, sugerimos o artigo de Slezak (1994).

posição dos fenômenos em relações simples de causalidade; a elaboração de leis gerais; a verificação empírica; e a replicabilidade dos resultados.

No pós-modernismo, os modelos explicativos tendem a ser de complexidade crescente e a causalidade circular tende a substituir as relações simples de causa-efeito. "A noção de sistema" - afirma Esteves de Vasconcelos (1995) - "aparece como conceito fundamental na investigação científica: a ciência tende a não mais isolar os fenômenos de seus contextos, examinando unidades cada vez maiores" (p. 71). Entre as disciplinas que participam do campo geral das "ciências dos sistemas", segundo a autora, incluem-se: teoria geral dos sistemas, cibernética, informática, teoria das decisões, e teoria dos jogos; as quais se dedicam a temas como os problemas de interação, de organização, de regulação, e de escolha de metas.

É a essa nova ciência, gestora de uma epistemologia construtivista, e por ela gestada, que Esteves de Vasconcelos aplica a expressão "tendência novo-paradigmática da ciência contemporânea emergente", ou "ciência *si*-cibernética", termo cunhado por Edgar Morin em oposição à ciência *cibernética*, que corresponde à ciência tradicional. O prefixo *si* "é elemento da preposição grega *sun* - 'com' -, que marca as idéias de reunião no espaço ou no tempo, de obrigação recíproca entre as partes" (Esteves de Vasconcelos, 1995, p. 88). Refere-se, portanto, à noção de uma atividade compartilhada, na qual as descrições de fenômenos são resultado da incorporação do observador ao sistema observado e da articulação de vários observadores contribuindo com diferentes perspectivas sobre o mesmo objeto (sistema).

Essa autora, valendo-se de um esquema referencial fornecido por Prigogine e Stengers (1985) para caracterizar a ciência tradicional, descreve três grandes eixos, ou movimentos, que definem as novas tendências da ciência contemporânea:

(a) *da simplicidade à complexidade*: a simplicidade das representações macroscópicas, características da ciência tradicional, não pode ser aplicada ao estudo do comportamento de sistemas muito grandes (por exemplo, o universo), nem muito pequenos (os átomos);

(b) *da estabilidade à instabilidade do mundo*: a ciência tradicional não apenas acreditou na simplicidade do mundo, como também na sua estabilidade. Os novos paradigmas da ciência questionam esta estabilidade, ou seja, reconhecem a instabilidade dos sistemas observados e, conseqüentemente, passam a operar com noções tais como “indeterminação, desordem, irreversibilidade, imprevisibilidade, acaso, ordem a partir de flutuações, auto-organização.” (Esteves de Vasconcelos, 1995, p. 95); e

(c) *da objetividade à “objetividade entre parênteses” ou intersubjetividade*: a ciência tradicional pretendia ver o mundo como um objeto, descrevê-lo de forma a eliminar toda a interferência do observador. Entretanto, desde a teoria geral da relatividade de Einstein, já não se pode mais pensar a descrição, mesmo dos fenômenos físicos, independentemente do observador. Uma nova epistemologia se desenvolve a partir desta constatação, a qual passa a conceber a realidade como uma co-construção de diversos aportes científicos.

Este movimento implica a inclusão do observador no sistema que descreve, a *auto-referência* e a *auto-reflexibilidade* das descrições. Posto de outra forma,

a “objetividade sem parênteses” exige um universo, um domínio único de coerências operacionais. A “objetividade entre parênteses” admite o “multiverso”, ou seja, tantos domínios da realidade quantos domínios de coerência operacionais sejam constituídos pelas operações de distinção dos observadores. (Esteves de Vasconcelos, 1995, p. 67).

As relações entre a ciência cibernética (tradicional) e a si-cibernética (contemporânea) não são de exclusão, mas de superação dialética, de tal forma que a segunda ultrapassa e incorpora a primeira. Os modelos de causalidade linear ou simples não são descartados, mas compreendidos como partes de modelos de complexidade crescente. O modelo sistêmico sugere a metáfora de subsistemas de sistemas maiores, que por sua vez funcionam como subsistemas de outros ainda mais amplos e complexos. Não se trata, portanto, de abandonar uma epistemologia linear-progressiva para passar a uma concepção recursiva: pensar a Terra plana ainda serve para a construção de um edifício e para a maior parte das obras de engenharia, enquanto se faz necessário pensá-la curva para a navegação: assim também a causalidade circular pode ser decomposta, ou fragmentada, em arcos parciais de causalidade mais simples.

A consequência disto para a psicologia clínica está na possibilidade de se compreenderem os elementos intrapsíquicos em articulação com os interpessoais, as relações diádicas como subsistemas de relações familiares mais amplas, e assim por diante.

Na figura 1 apresentamos um quadro geral dos elementos característicos dos paradigmas científicos tradicional e contemporâneo, respectivamente, e as transições que vimos apontando como típicas da passagem ao pós-modernismo, ou a um modelo “novo-paradigmático” de ciência. Tal diagrama propõe-se a integrar tanto as características atribuíveis às ciências da natureza quanto às ciências humanas e sociais, formando um panorama amplo de uma epistemologia construtivista/construcionista:

Figura 1: transições paradigmáticas da ciência.



Como já comentamos anteriormente, na medida em que parâmetros como “verdadeiro” e “falso” já não se sustentam, uma nova dimensão ética das práticas científicas - e terapêuticas - se constitui como interface da responsabilidade dos agentes envolvidos na descrição/construção da realidade. Sobre o uso de uma epistemologia novo-paradigmática no campo das terapias, Esteves de Vasconcelos (1995) afirma que

atingir a si-cibernética é ganhar liberdade e não ficar subjugado às técnicas; é poder reconhecer e usar suas próprias experiências, usar a intuição, ser aberto ao acaso, conviver com a desordem. Mas essa liberdade implica imediatamente uma dimensão ética. Mais do que discutir como se relacionam objetividade e auto-referência (subjetividade), é preciso examinar *como* o observador participa do observado, reconhecendo que qualquer descrição nos diz tanto - ou mais - sobre o observador, quanto sobre o acontecimento que ele descreve. (p. 98).

Daí, também, o compromisso dessas terapias com a mudança, com o devir, com a superação das narrativas indutoras de paralisia e de aprisionamento das pessoas nos circuitos recursivos dos comportamentos sintomáticos. Este é o compromisso das terapias narrativas com a construção de novas realidades compartilhadas, que já não podem ser entendidas como subjetivas *ou* objetivas, intrapsíquicas *ou* interpessoais. As realidades futuras, como as presentes, serão sempre realidades *sociais*.

o self na psicologia pós-moderna

Mire veja: o mais importante e bonito do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando.

JOÃO GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*.

5.1. *varius multiplex multiformis*

Varius multiplex multiformis [vário, múltiplo e multiforme]: assim Marguerite Yourcenar (1974) intitula um capítulo do livro *Memórias de Adriano* no qual descreve a personalidade multifacetada de seu protagonista, o imperador romano Adriano [76-138 DC].

São essas mesmas palavras que utilizamos no título da presente dissertação sobre o self pós-moderno. Pode haver algo de comum entre um imperador romano do século primeiro e o homem pós-moderno? Acreditamos que sim, desde que se tenha em mente o fato de que o imperador tinha acesso a meios de transporte e de informação, e podia dedicar-se a uma multiplicidade de interesses que, se em seu tempo eram prerrogativas exclusivamente suas, neste final de século e início de um novo milênio tornam-se cada vez mais parte da “vida normal” dos cidadãos comuns das sociedades desenvolvidas.

A psicologia pós-moderna (interdisciplinar, novo-paradigmática, construcionista/construtivista) dedica-se à construção de teorias que dêem conta desse self caleidoscópico do homem pós-moderno. Estas teorias são

elas próprias, a seu turno, múltiplas e contextuais. No pós-modernismo, afirma Løvlie (1992), assistimos à morte do “antigo” sujeito e o aparecimento de uma noção menos ambiciosa, na qual, ao invés de sede de razão e de autonomia, o sujeito é descrito através de forças anônimas que ultrapassam a individualidade. No pós-modernismo, o ego transcendental de Kant é substituído pelo texto, com o que ocorre a transformação do homem racional “essencial” em homem pós-moderno “relativo”.

A seguir serão descritos alguns exemplos de como o self vem sendo pensado no interior e a partir de uma epistemologia pós-moderna, e também de como ele é concebido no contexto das relações sociais que caracterizam as sociedades contemporâneas. Há nelas – e sobretudo na do “self saturado” – um duplo sentido: de uma *teoria pós-moderna sobre o self no pós-modernismo*. Também nelas está presente o sentido básico de que o self, *mais do que uma substância, estrutura, ou entidade objetivamente real, é um constructo, uma metáfora (ou múltiplas metáforas) com a qual buscamos dar conta da idéia geral de “identidade”, tanto no contexto de nossa atividade auto-reflexiva privada, quanto no contexto da atividade científica formal.*

A essas teorias subjaz, mais ou menos explicitamente, a idéia pós-moderna de que elas próprias não passam de versões discursivas, formas narrativas, metáforas; a noção de que o self não é um objeto existente numa realidade objetiva e supra-pessoal, mas que ele existe apenas nos discursos, e neles se constitui. Elas são – como todas as teorias – metáforas com as quais o ser humano busca dar sentido às experiências e, como metáforas, não se propõem ser universalizantes, ou seja, dar conta de todos os aspectos, em todos os tempos e em todos os lugares. Estão portanto em constante processo de reorganização e redefinição. Como afirma Jorge Luis Borges, “a

história universal talvez seja a história de umas tantas metáforas” (Borges, 1989a, p. 14).¹

5.1.1. OS POSSÍVEIS SELVES

Os “possíveis selves” são a versão *cognitivista* do múltiplo self pós-moderno. Este modelo não rompe radicalmente com uma epistemologia moderna representacionista e, portanto, com a tradicional dicotomia entre *realidade e representação*. Apesar disso, avaliamos que essa teoria está suficientemente sintonizada com a idéia geral de que o self não é uma estrutura monolítica e fechada, mas fluido e multifacetado, que caracteriza as discussões contemporâneas sobre a identidade e o self. Essa teoria será a primeira – dentre três – a ser comentada, não apenas pela ordem cronológica de aparecimento, como por esses aspectos de natureza epistemológica.

Os possíveis selves, segundo suas formuladoras, Hazel Markus e Paula Nurius (1986),

representam as idéias dos indivíduos sobre o que eles podem vir a ser, o que gostariam de vir a ser, e o que têm medo de vir a ser, e proporcionam, portanto, uma conexão conceitual entre cognição e motivação. Os possíveis selves são os componentes cognitivos das esperanças, medos, objetivos, e ameaças, [e] são importantes, primeiro, porque funcionam como incentivo para futuros comportamentos (*i.e.*, eles são selves a serem buscados ou evitados) e, segundo, porque provêm um contexto avaliativo e interpretativo para as atuais visões do self. (p. 954).

¹ Lakoff e Johnson (1980) afirmam que “a essência da metáfora é entender e experienciar um tipo do coisa em termos de outro” (p. 5), e que as metáforas não são apenas uma questão de linguagem, mas determinam grandemente os processos de pensamento.

O conjunto de possíveis selves inclui as categorias significativas para o indivíduo dentro de seu particular contexto histórico e cultural, assim como “os modelos, imagens e símbolos fornecidos pela mídia e pelas experiências sociais imediatas ao indivíduo” (p. 954). Subjacentes aos possíveis selves estão também os selves passados. As experiências passadas determinam a seleção de determinados estímulos a serem lembrados, e as inferências daí advindas:

Assim, um possível self de sucesso pode incluir o fato de que “eu costumava ter as melhores notas da minha turma”. Um possível self socialmente ansioso está conectado com a memória de que “costumava ter medo das pessoas”. E um possível self indesejado está vinculado a uma imagem dolorosa de sempre ser “o último escolhido para o time de futebol”. (Markus & Nurius, 1986, p. 955).

Tal modelo sugere que, ao se estudar temas relacionados ao auto-conhecimento, geralmente não se está avaliando o auto-conceito [*self-concept*] do sujeito, mas o seu auto-conceito *operante*, ou *atual*; aquele que se destaca dentre um conjunto de conceitos ativos na memória e no pensamento. Cada indivíduo possui uma coleção de auto-imagens e auto-concepções que inclui os selves bons, ruins, temidos, ideais, rejeitados ou aspirados; e pode apresentar uma extensa variação de afetos, cognições e comportamentos associados. Algumas dessas concepções de si mesmo tornam-se dominantes, ou cronicamente acessíveis, no processo de auto-identificação, constituindo algo como um “núcleo” do self.

Circunstâncias diversas, de sucesso ou frustração, serão determinantes para a configuração do auto-conceito operante, no sentido positivo ou negativo. Desde essa perspectiva, a auto-estima não é resultado de uma avaliação genérica e estável sobre o valor de cada um enquanto pessoa, mas

é variável, determinada pelas valências (afetos) associadas às concepções do self que compõem o auto-conceito operante num determinado momento.

Os possíveis selves têm a função de incentivar comportamentos futuros, assim como de proporcionarem um contexto de avaliação e interpretação para as visões atuais do self. No primeiro caso, as idéias que trazemos sobre o que nos é possível serão determinantes para o grau de investimento feito em projetos futuros: “os possíveis selves dão uma forma cognitiva específica a nossos desejos de capacitação, poder ou associação, e aos nossos medos difusos de fracasso e incompetência” (Markus & Nurius, 1986, p. 960). Os objetivos de vida, afirmam as autoras, não são percebidos internamente de forma abstrata. Assim, o executivo não pensa em “conseguir uma promoção”, mas sim na possibilidade concreta “se eu conseguir uma promoção, então...”, com todas as implicações concretas, afetivas e comportamentais, associadas a esse fato. Se o indivíduo possui, em seu repertório, ou disponíveis em seu auto-conceito operante, possíveis selves de sucesso, competência profissional ou fama, tal objetivo terá maior possibilidade de ser atingido.

Por outro lado, os possíveis selves podem servir de contexto para a avaliação do self atual. As expectativas futuras, os modelos ideais e os afetos conectados a eles definem em grande parte a interpretação que o indivíduo dá para os eventos do presente. Por exemplo, “um estudante com um possível self de médico dará uma interpretação diferente a uma nota A em química orgânica do que alguém sem este possível self” (p. 955).

O modelo teórico dos possíveis selves traz importantes conseqüências para a teoria do auto-conceito. Ele responde às incongruências frequentemente existentes entre a descrição que o indivíduo faz do próprio self, e a

observação dos outros. Os possíveis selves podem tornar difícil para o observador entender plenamente o comportamento de outra pessoa:

de fato, uma das dramáticas diferenças entre a auto-percepção e a percepção dos outros encontra-se no simples fato de que, quando nos auto-percebemos, vemos não apenas nossas capacidades e estados presentes mas também os potenciais: o que desejamos nos tornar, o que planejamos fazer, o que estamos preocupados que ocorra, e assim por diante. (p. 964).

A inclusão dos possíveis selves no auto-conceito permite uma melhor compreensão das dramáticas mudanças pelas quais pode passar o self, de acordo com diferentes contextos sociais. Além disso, o onipresente dilema da psicologia quanto a haver *um verdadeiro self* ou *muitos selves* encontra nesse modelo, segundo suas autoras, uma possibilidade de resolução. A falácia presente nesse dilema fica exposta ao se considerar que o self pode ser multifacetado, sem ser, no entanto, falso ou incoerente:

Os possíveis selves proporcionam um auto-conceito complexo e variável, mas são autênticos no sentido de que representam as esperanças e os medos persistentes do indivíduo, e indicam o que poderia ser realizado numa determinada condição social apropriada [...] Os possíveis selves contribuem para a fluidez e maleabilidade do self porque eles são diferentemente ativados pelas situações sociais e determinam a natureza do auto-conceito operante. (p. 965).

Enfim, se por um lado os possíveis selves podem ser aprisionadores, na medida em que os afetos e expectativas a eles associados possam inibir as tentativas de mudança, por outro lado eles podem ser libertadores, no sentido de proporcionarem ao indivíduo modelos cognitivos para as mudanças e reforçarem a idéia de que o self não é rígido e imutável.

5.1.2. O SELF SATURADO

“Saturação social”, “self povoado” e “multifrenia” são todos conceitos correlatos, propostos por Kenneth Gergen em seu livro *The saturated self* (1991). Através deles, Gergen busca dar conta de uma teoria do self no pós-modernismo. Como afirma este autor, a vida cultural no século XX foi predominantemente dominada por dois “vocabulários do self”: o do romantismo, do século XIX, e o do modernismo, da primeira metade do século XX.

A visão romântica do self é aquela que atribui às pessoas características subjetivas profundas e idiossincrásicas: paixão, alma, criatividade e determinação moral fazem parte deste vocabulário, que é “essencial à formação de relacionamentos profundamente comprometidos, amizades dedicadas e propósitos de vida” (p. 6). Este vocabulário foi, entretanto, colocado à prova pelo surgimento do modernismo, o qual propôs novas metáforas para o self, baseadas sobretudo nas habilidades racionais: nossas crenças, opiniões e intenções conscientes. “No idioma modernista” - afirma Gergen - “as pessoas normais são previsíveis, honestas e sinceras. Os modernistas acreditam no sistema educacional, numa vida familiar estável, no treinamento moral e na escolha racional dos parceiros” (p. 6).

Tanto a psicologia acadêmica quanto a psicanálise, em sua forma original, contribuíram para as construções modernistas sobre o self. A primeira, ao tentar levar a cabo um projeto de psicologia experimental que se adequasse aos ditames do paradigma positivista de ciência. A psicanálise, não só ao propor o domínio da consciência por sobre o das pulsões desordenadas do inconsciente, como também por sua defesa a uma certa racionalidade como caminho para a elaboração dos processos primários do

pensamento e do afeto. Outro aspecto francamente modernista da psicanálise é a predileção pelas metáforas mecânicas e por aquelas extraídas do âmbito das ciências naturais (em consonância com o ufanismo tecnológico e científico dessa época).

No mundo pós-moderno, afirma Gergen, ambos os discursos romântico e modernista sobre o self estão caindo em desuso. O processo de *saturação social* propõe “uma multiplicidade de linguagens incoerentes e não relacionadas sobre o self” (p. 6), de tal forma que as crenças sobre este – sobre o que se é ou se deve ser – estão colocadas em xeque. Mais do que isto, o próprio conceito de “essência” pessoal torna-se duvidoso. Na condição pós-moderna, afirma Gergen,

as pessoas estão num estado de contínua construção e reconstrução; é um mundo onde tudo pode ser negociado. Cada realidade do self dá margem a um questionamento reflexivo, à ironia, e em última instância à lúdica tentativa de uma outra realidade. O centro já não se mantém. (Gergen, 1991, p.7).

Saturação social é o termo com que Gergen se refere à exposição do indivíduo a uma multiplicidade de modelos e de influências contextuais. Esse processo ocorre através das *tecnologias de saturação social*, ou seja, da contração do espaço-tempo que virtualmente derruba todas as barreiras ao contato social e gera uma enorme proliferação de relações.

O self está exposto diariamente a um sem número de diferentes contextos relacionais: o correio permite um acesso imediato a todo tipo de compras, além de pagamento de contas; as secretárias eletrônicas garantem que as chamadas telefônicas nos cheguem sem mal-entendidos; à rápida locomoção entre países e continentes somam-se as facilidades de comunicação proporcionadas pela universalização do idioma inglês; as fitas-

cassete e de vídeo garantem fácil registro e transporte de informação; a comunicação imediata por telefone é cada vez mais eficiente e barata; as notícias circulam rapidamente via televisão a cabo, rádio, jornais e revistas de toda a sorte; livros e outros meios de informação, como os CD-ROM's, tornam-se cada vez mais acessíveis e a Internet cria possibilidades de intercâmbio social até recentemente impensáveis, para citar apenas alguns exemplos.

Já não vivemos sitiados em pequenas comunidades, isoladas umas das outras e relativamente estáveis; e já não mantemos as mesmas relações duradouras com nossa vizinhança e com os fechados círculos de relação familiar, religiosa e profissional, como era regra ocorrer até o século passado. As novas tecnologias permitem um contato muito mais rápido e amplo com diferentes grupos sociais e modelos culturais, além de uma agilidade na locomoção que nos transforma em seres virtualmente onipresentes.

Como forma de ilustrar o resultado imediato do contato com as tecnologias de saturação social, Gergen (1991) convida seu leitor a considerar uma série de situações:

- Durante o almoço com amigos, você discute a questão da Irlanda do Norte. Embora você jamais tenha dito antes uma palavra sobre o assunto, você se vê defendendo calorosamente as posições da Inglaterra.
- Você trabalha como executivo no departamento de investimentos de um banco. À noite você fuma maconha enquanto escuta um disco de rock.
- Você senta-se à mesa de um bar e fica imaginando como seria ter relações íntimas com várias das mulheres que passam em frente.
- Você é um advogado numa importante empresa. Nos fins de semana você escreve um romance sobre um caso amoroso com uma terrorista;

- ♦ Você janta num restaurante marroquino e em seguida vai ao último *show* num bar em estilo *country* norte-americano. (p. 68)

Ainda que as pessoas mantenham um senso de coerência interna e de identidade pessoal, elas estão confrontadas com uma variedade de diferentes possibilidades e de realização de impulsos alternativos. Os indivíduos, afirma Gergen, embora pareçam ser seguramente um tipo de pessoa, podem repentinamente surpreender ao apresentarem características até então desconhecidas aos demais, "numa opinião que subitamente se faz ouvir, uma fantasia, uma mudança de interesses, ou numa atividade privada" (p. 69). Estes são os sinais do processo que Gergen denomina de *povoamento do self*.

As tecnologias de saturação social expõem-nos a uma enorme variedade de pessoas, novas formas de relacionamento, circunstâncias e oportunidades únicas, e intensidades especiais de sentimento. Uma pessoa dificilmente pode permanecer indiferente a tal exposição. Como os especialistas em desenvolvimento infantil agora concordam, o processo de socialização dura toda a vida. Continuamos a incorporar informações do ambiente ao longo de nossas vidas. Quando expostos a outras pessoas, mudamos em dois sentidos principais. Aumentamos nossas capacidades de *saber que* e de *saber como*. No primeiro caso, através da exposição a outros, aprendemos uma miríade de detalhes sobre suas palavras, ações, roupas, maneirismos, e assim por diante. Assimilamos um enorme volume de informações sobre padrões de troca. Assim, por exemplo, durante uma hora numa rua de cidade somos informados dos estilos de vestir de negros, brancos, classe alta, classe baixa, e muito mais. Podemos aprender as maneiras dos executivos japoneses, mulheres muambeiras, sikhs, Hare Krishnas, ou tocadores de flauta do Chile. Vemos como relações são mantidas entre mães e filhas, executivos, amigos adolescentes, e trabalhadores da construção civil. Vemos como as relações são conduzidas entre mães e filhas, executivos, amigos adolescentes, e trabalhadores da construção. Uma hora num escritório de negócios pode nos expor aos pontos de vista de um empresário texano de petróleo, dum advogado de Chicago, e dum ativista gay de

São Francisco. Comentadores de rádio compartilham idéias sobre boxe, poluição, e abuso infantil. [...] Via televisão, um miríade de figuras é introduzida em nossos lares, as quais de outra forma jamais entrariam. Milhões de pessoas assistem TV, enquanto convidados de *talk-shows* – assassinos, estupradores, prisioneiras, abusadores de crianças, membros da KKK², pacientes psiquiátricos, e outros geralmente desacreditados – tentam fazer suas vidas inteligíveis. Há poucas crianças de seis anos de idade que não podem fazer pelo menos uma avaliação rudimentar sobre a vida nas vilas africanas, sobre as preocupações dos pais que se divorciam, ou sobre o problema das drogas nos guetos. A cada hora nosso depósito de conhecimento social se expande em amplitude e sofisticação.

Esse enorme aumento de conhecimento do mundo social forma a base de um segundo tipo de aprendizado, um *saber como*. Aprendemos como colocar esse conhecimento em prática, amoldá-lo para consumo social, agir de tal forma que a vida social possa se proceder eficazmente. [...] O executivo japonês observado na rua hoje, e amanhã na televisão, pode ser muito bem enfrentado no escritório de alguém na próxima semana. Nessas ocasiões os rudimentos do conhecimento apropriado já estão localizados. Se um cônjuge anuncia que ele ou ela está pensando em divórcio, a reação do outro não será provavelmente a de uma paralisia abobalhada. O drama já foi representado tantas vezes na televisão e no cinema que a pessoa já está preparada com múltiplas opções. [...] Uma pessoa mais ou menos sabe como as coisas são, está mais ou menos pronta para agir. Tendo visto antes, a pessoa aproxima-se de um estado de indiferença. (Gergen, 1991, p.69-71).

Na medida em que esta enorme quantidade de caracteres, de modelos e de relações possíveis vão sendo internalizados, o self amplia grandemente suas possibilidades de se localizar em diferentes contextos sociais, mas também, e sobretudo, de conduzir diálogos interiores sobre as questões sobre as quais se fazem necessárias respostas. Estas “vozes interiores”, que povoam o self saturado, têm recebido diferentes nomes: *convidados invisíveis*

² Ku-Klux-Klan.

(Mary Watkins, 1986), *imaginária social* (Eric Klinger, 1981), e *fantasmas sociais* (Mary Gergen, 1987).³

Cabe ainda – nesta resenha – um comentário a mais sobre os efeitos da saturação social e do povoamento do self: o que Gergen denomina de *multifrenia*, conceito com o qual o autor refere-se à

dissociação do indivíduo numa multiplicidade de investimentos do self. Esta condição é em parte resultante do povoamento do self, e em parte um efeito das tentativas do self de explorar os potenciais das tecnologias de relação. Neste sentido, há uma espiral cíclica no sentido do estado de multifrenia. Na medida em que os potenciais da pessoa são expandidos pelas tecnologias, também ela utiliza crescentemente as tecnologias para a auto-expressão; e mais, na medida em que as tecnologias são mais utilizadas, elas acrescentam novos potenciais ao repertório. (Gergen, 1991, p. 73-74).

Multifrenia não é, portanto, uma forma de doença, mas, ao contrário, tem um sentido de expansão e liberdade. Gergen acredita que talvez num futuro não distante ela se confunda com a noção mesma de “vida normal”.

Não obstante, entre as conseqüências imediatas desse estado, há uma certa descontinuidade das fronteiras entre o self e os outros. Nos meios científicos, por exemplo, o grande número de possíveis interações sociais e de meios de difusão do conhecimento torna difícil delimitar claramente a quem pertence tal ou qual idéia.

³ Gergen (1991) cita, além desses conceitos correlatos à noção de self saturado, o de “possíveis selves” (Markus & Nurius, 1986), já resenhado neste capítulo. Omer e Alon (1997) citam outros conceitos associados à noção de identidade caleidoscópica: “o self protéico” (Lifton, 1993) e “o self mutável” (Zurcher, 1977), além de “personalidade pastiche”, uma das formas do self saturado (Gergen, 1991). O uso terapêutico da metáfora de “self múltiplo” encontra-se também no artigo de Peggy Penn e Marilyn Frankfurt (1994), “Creating a participant text; writing, multiple voices, narrative multiplicity”.

Outro efeito associado é a “expansão da inadequação”, ou seja, um crescente auto-questionamento sobre os próprios parâmetros e crenças. “Na medida em que as relações se expandem”, afirma Gergen, “a validade de cada racionalidade local fica em xeque. O que é racional numa relação é questionável e absurdo desde o ponto de vista de outra” (p.78).

Por fim, fazemos uma referência ao capítulo 6 de *The saturated self: “From self to relationship”*. No mundo pós-moderno já não existe mais uma essência individual à qual a pessoa permanece fiel ou comprometida. “A identidade é continuamente emergente, re-formada e redirecionada na medida em que a pessoa se move num mar de relacionamentos em constante mudança” (p. 139). Os pilares sobre os quais a noção de identidade era tradicionalmente construída – racionalidade, intencionalidade, auto-conhecimento e coerência interna – vão perdendo sentido. Mais do que isso, perdem força os modelos culturalmente estabelecidos sobre “aquilo que se deve ser”.

A objetividade sobre tais assuntos foi substituída por um perspectivismo; o conceito de “pessoa individual” já não pode ser um simples reflexo do que existe, mas uma criação compartilhada – derivada do discurso, objetivada no interior das relações, e a serviço de racionalizar certas instituições e proibir outras. (p. 140).

Como resultado imediato dessa mudança, assistimos ao desaparecimento do self enquanto uma entidade concreta, e à reconstrução do self enquanto relação; a passagem do self *intrapsíquico* ao self *relacional*.

O self que “desaparece” é o self moderno, a metáfora mecânica, estrutural e individualizada de um núcleo básico de identidade. Em seu lugar surgem múltiplas vozes interiores, cada qual a definir o indivíduo a partir de uma diferente perspectiva.

É a pessoa “uma mera criatura biológica”, “um feixe de átomos”, “uma resultante de hábitos aprendidos”, “um autômato computacional”, “uma trama de traços de personalidade”, “um agente racional”? Na medida em que o coro de vozes dissonantes cresce, perde-se “a pessoa” enquanto uma realidade além das vozes. Já não há uma voz na qual confiar para resgatar a “verdadeira pessoa” deste mar de descrições. (Gergen, 1991, p. 140).

Neste sentido, categorias tradicionais de identificação perdem também o poder estruturante de outrora. Noções como *gênero*, *raça*, *religião* e *nacionalidade* estão entre os parâmetros que dão lugar a novas construções do self enquanto uma rede de relações. Entretanto, o self relacional não deve ser entendido como uma vacuidade, uma ausência de self. O mesmo se pode afirmar a respeito do conceito que avaliaremos a seguir: o de “self vazio”.

5.1.3. O SELF VAZIO

Pode parecer paradoxal que, seguindo-se a duas versões de self múltiplo, seja agora acrescentada, neste mesmo capítulo, uma metáfora do self “vazio”. De fato, que ele seja vazio não passa de uma contraface do fato de ser repleto: aquele que pode ser muitos, não é precisamente *nenhum*. Borges já antecipara este ponto de vista em seu conto “O imortal”:

Ninguém é alguém, um único homem imortal é todos os homens. Como Cornélio Agrippa, sou deus, sou herói, sou filósofo, sou demônio e sou mundo, o que é uma cansativa maneira de dizer que não sou”. (Borges, 1989, p. 541).

Rosebaum e Dyckman (1995), quando propõem uma “epistemologia ecossistêmica do self vazio”, o fazem como uma reação radicalmente

construtivista à reificação do self. Com isso, esses autores querem “esvaziar” o self de atributos estruturais e de conteúdos acumulados para pensá-lo como um fluxo de experiências, uma manifestação fluida de potencialidades. Dizer que o self é vazio, neste sentido, significa concebê-lo não como um repositório de experiências passadas, com seus respectivos equivalentes afetivos, mas como processo contínuo, conectado unicamente com a experiência imediata, com as conotações dadas pelas narrativas nas quais está incluído.

Rosenbaum e Dyckman (1995) escreveram “Integrating self and system: an empty intersection” como uma proposta de modelo integrador das terapias individuais e de família. Para tanto, colocam como tarefa indispensável a avaliação dos pressupostos epistemológicos acerca de *o que é o self*: “se o terapeuta pensa o self como uma coisa real, estável” – afirmam eles – “isso inevitavelmente cria certas suposições sobre como as mudanças ocorrem” (p. 23).

Ao fazerem a crítica das teorias dominantes sobre o self, partem do modelo da psicologia do self (de Kohut): o próprio termo “relações objetais”, segundo os autores, já traz em si o pressuposto de que, “tanto os outros quanto o próprio self [do indivíduo] são essencialmente reificados, complexas coisas-objetos” (Rosenbaum & Dyckmann, 1995, p. 23). Tal visão é intrinsecamente conservadora, uma vez que a terapia é pensada como um longo processo de resolução de conflitos e de reparação de déficits.

O self na psicologia do self, assim como na tradição psicológica dominante, é pensado como uma *essência* ou como uma *coisa*; como o depositário e integrador das experiências pessoais, do conjunto de nossos sentimentos, pensamentos, memórias e atos. A consequência imediata desta visão é que se torna difícil explicar, ou considerar, qualquer possibilidade

de descontinuidade ou de mudança qualitativa, “uma vez que mesmo nosso futuro, nossas esperanças e desejos, são basicamente projeções desses resíduos. Pensamos que estamos dizendo aos outros *quem somos*, quando de fato ficamos dizendo a nós mesmos *quem temos sido*” (p. 26, grifos nossos).

Existem, entretanto, evidências que colocam em xeque a visão tradicional do self. Entre elas, o simples fato de que a maioria das pessoas considera ser possível mudar parte de si próprias (do próprio self), sem mudar outras. “A observação cuidadosa”, afirmam os autores, “revela que a auto-identidade [*self-identity*] é fluida e está em constante mudança de acordo com o contexto e as relações” (p. 26).

Os autores propõem uma “epistemologia do self vazio” que se contrapõe à tradicional epistemologia do self-coisa, essência, ou núcleo fundamental e imutável. Os pressupostos principais dessa nova epistemologia podem ser assim resumidos:

(a) *O self não é uma coisa, mas um processo*: o self é (está em) um contínuo processo de mudança, e a crença amplamente compartilhada de que somos sempre a mesma pessoa não mais se sustenta. Por outro lado, pensar a mudança como a única constante do self torna muito mais fácil propor a transformação de comportamentos e crenças problemáticos.

(b) *O self não é unitário, mas o produto de múltiplos esboços*: “não apenas somos diferentes em distintos contextos sociais mas, a todo momento, estamos engajados num processo de ‘somação’ de diferentes selves-em-ação que produzem o ‘esboço’ dinâmico da nossa consciência” (Minsky, 1986, citado por Rosenbaum & Dyckman, 1995, p. 27). Quando alguém se queixa dizendo “nesse momento eu saio de mim” ou “esse não sou eu mesmo...”, quem é ele então? Trata-se de uma epistemologia do self que recusa qualquer idéia do que o self do cliente *deveria ser* ou *deveria ter*, e considera

que em nenhum momento ele pode escapar de ser ele mesmo. Neste sentido, o self não é um resultado final da experiência, mas uma manifestação contínua e dinâmica de potencialidades.

(c) *O self é vazio e só existe em relação*: se “self” e “outro” são tomados como coisas reais, entidades autônomas, ao invés de como ficções analíticas, então existe uma insuperável fronteira entre self e outro que não pode ser completamente ultrapassada através de pontes interpessoais. Por outro lado, a afirmativa de que o self ‘interage’ com outros não é suficiente para explicar como se dá tal relação. Este paradoxo só pode ser resolvido a partir de uma visão segundo a qual os objetos não existem no mundo senão *em relação*.⁴

Esse pressuposto, lembram Rosenbaum e Dyckman (1995), já aparece no budismo, em cuja doutrina o self, assim como o “outro”, é vazio. Isto, entretanto,

não significa que eles sejam um vácuo; significa que eles não têm uma existência independente, permanente, outra além da sua aparência nas relações que estão constantemente emergindo na experiência imediata no momento presente. [...] Quando se está imerso na imediatividade do momento, a separação entre “self” e “outro” perde sentido; não existe nem “conhecedor” nem “conhecido”, mas apenas o conhecer. Em outras palavras, *self é atividade indivisível*. (p. 30).

(d) *O self é self-em-ação e é sempre contextual*: as teorias do self que o entendem como um conjunto de representações ou de esquemas interiores costumam menosprezar o componente ativo e contextual, presente nas construções sobre a identidade. A noção de self é indissociável dos comportamentos, da forma como cada um se apresenta diante dos outros e

com eles interage. Assim como não pode haver comportamento abstraído do contexto específico em que ocorre, não pode haver tampouco self. Na medida em que muda o contexto, muda o self: o “self-em-contexto”. Por outro lado, a longa tradição de dualismo corpo-mente presente na filosofia e na psicologia é colocada em xeque por uma epistemologia do self vazio.

Varela *et al.* (1991) assinalam que o problema essencial [...] é a idéia de que a experiência necessita ser representada por um self separado daquela experiência. Quando self e experiência são unificados em ação corporificada, grande parte desta dificuldade é resolvida, uma vez que então não há separação entre self e experiência, e portanto não há necessidade de ‘re-presentar’ a experiência ‘de fora’ para um self ‘de dentro’. (Rosenbaum & Dyckman, 1995, p. 32).

Por fim, essa epistemologia, que é denominada pelos autores de *epistemologia ecossistêmica*,

substitui o estudo dos objetos e substâncias pela avaliação participativa dos padrões e mentes (Auerswald, 1987). A epistemologia ecossistêmica se interessa pelos padrões de relações, mas esses padrões são destituídos de substância e lhes falta “realidade” [“realness”] (Keeney, 1983, p. 154). A mente não contém lógica ou idéias; mente e natureza são *constituídas* por lógicas e idéias (Bateson, 1972). (Rosenbaum & Dyckman, 1995, p. 33).

Esta *epistemologia do self vazio* abre novas janelas para o campo das práticas terapêuticas, para a redefinição dos problemas e para a construção de novas narrativas. Pensar o self como “vazio” conduz a uma perspectiva segundo a qual o self está constantemente conectado com a experiência imediata, livre das amarras do passado e das expectativas de futuro. “O self

⁴ Kenneth Gergen desenvolve amplamente esta noção ao longo de sua obra, e sobretudo em seu livro *Realities and relationships* (1994).

é sempre livre”, afirmam Rosenbaum e Dyckman, e as possibilidades terapêuticas daí advindas são praticamente ilimitadas.

5.2. terapias pós-modernas⁵

O antropólogo Clifford Geertz tem exercido um importante papel como pensador das novas tarefas colocadas ao cientista social a partir do pós-modernismo, sugerindo uma reflexão sobre como os psicólogos podem pensar as relações entre o indivíduo e a sociedade. Sua contribuição à psicologia é basicamente de fundo epistemológico, ou sobre o que está acontecendo “no modo como pensamos sobre o modo como pensamos” (Geertz, 1983, p. 20).

Na atualidade, afirma Geertz (1983), torna-se cada vez mais difícil classificar os autores e suas obras; os gêneros da produção teórica estão “embaralhados” [*blurred genres*]; o que há de comum nos vários campos da ciência social é a tendência a uma *atividade interpretativa*. Os cientistas sociais, ao abrirem mão da expectativa de explicar fenômenos através da física social (leis gerais, ciência unificada, operacionalismo), necessitam novos conceitos para desenvolvimento de sistemas de análise compatíveis com noções tais como *seguir regras, construir representações, ou expressar atitudes*, e que possam substituir processos tradicionais da ciência como *isolar causas, determinar variáveis, medir forças e definir funções*. Três metáforas, ou analogias, surgem como resposta a essas novas demandas:

⁵ Não faremos aqui uma discussão extensiva sobre os modelos terapêuticos, uma vez que esta sessão tem por objetivo apenas o de *correlacionar* as novas modalidades terapêuticas à epistemologia pós-moderna do self.

(a) a primeira é definida como a *analogia do jogo*, e tem em Erving Goffman, sob influência de Wittgenstein, seu principal formulador. Tal metáfora propõe uma visão das formas de vida como jogos lingüísticos. Ela gera uma imagem de sociedade como “fluxo contínuo de propostas, estratégias, artifícios, blefes, despistes, conspirações e claras imposturas com que as pessoas e as coalisões de pessoas lutam - às vezes de forma esperta, às vezes cômica - para participarem de jogos enigmáticos cuja estrutura é clara, mas cujo objetivo não” (Geertz, 1983, p. 25).

(b) através da *analogia do drama*, o antropólogo Victor Turner propõe o conceito de “drama social” como processo regenerativo, que ocorre em todos os níveis da organização social, do estado à família. A partir desta analogia, os cientistas sociais passam a falar em “atores, cenas, tramas, performances e personagens”.

(c) a *analogia do texto* é especialmente importante para o campo das terapias psicológicas. Ela é bem exemplificada pelo trabalho do lingüista Alton Becker, para quem, “num mundo de múltiplas epistemologias, é necessário um novo filólogo - um especialista em relações contextuais - em todas as áreas do conhecimento nas quais a construção de textos ... é uma atividade central: literatura, história, lei, música, política, psicologia, comércio, e mesmo a guerra e a paz” (citado por Geertz, 1983, p. 32).⁶

A noção de terapias pós-modernas está intimamente conectada a essa metáfora da vida como um texto. As histórias de vida e as descrições dos fatos são entendidos como *textos*, como narrativas, como formas particulares de organizar as seqüências de eventos vitais. Ao contrário das terapias

⁶ Geertz não fornece, neste texto, as referências bibliográficas dos autores mencionados ou citados. Jean Langdon (1995) comenta as analogias de *drama* e de *jogo* como centrais na antropologia pós-moderna, e refere os trabalhos de Turner (1981) e Goffman (1983). Os conceitos de “liminalidade” e de “performance”, enquanto “momentos de reflexividade” (Langdon, 1995), podem ser úteis também ao entendimento do sentido de “terapia” no contexto pós-moderno.

modernas, entretanto, as versões dos terapeutas não são consideradas mais verdadeiras, nem mais objetivas do que aquelas dos clientes. Não há nenhum padrão de verdade a partir do qual as narrativas dos pacientes são avaliadas. Entende-se que as opiniões e teorias do terapeuta são tão culturalmente determinadas quanto às do paciente; e o processo terapêutico busca, mais do que a substituição de uma versão por outra mais verdadeira, a co-construção de uma versão menos patologizante sobre os problemas. A terapia é compreendida, portanto, como um *processo de negociação de significados*, no qual o terapeuta participa ao propiciar elementos para uma mudança nos quadros de referência, mais do que nos conteúdos, sobre os quais os pacientes constroem suas narrativas.

A expressão “terapias pós-modernas” só tem sentido quando se tem claro o que são, em oposição, as terapias “modernas”. O pressuposto comum destas pode ser localizado na crença numa verdade latente ou oculta a ser revelada. Isso vale tanto para as terapias voltadas ao *insight*, nas quais o objetivo terapêutico é geralmente descrito como sendo o de *revelar* significados ocultos, através da adequada interpretação do discurso e dos atos sintomáticos do paciente, como para as terapias de extração cognitivista e comportamental, nas quais o objetivo está colocado em termos de *corrigir* as interpretações errôneas que o paciente traz sobre si mesmo e sobre os eventos.

Em nossos dias, como afirmam Omer e Alon (1997), a identidade entre ciência e terapia tem sido profundamente abalada, e com ela o sonho positivista de objetividade e neutralidade: “a suposta descoberta de um passado esquecido, da mente oculta, e do verdadeiro self tem sido substituída pela *construção* de uma nova realidade, não necessariamente menos tendenciosa do que aquela que foi descartada” (p. 232).

Uma consequência direta da metáfora do texto, ou da narrativa, é a possibilidade de que também a crítica literária possa contribuir com modelos para a terapia. A construção de narrativas no contexto terapêutico apresenta aspectos comuns com a construção de narrativas no contexto literário. O escritor e crítico literário Ítalo Calvino, por exemplo, diz o seguinte a propósito da idéia da “descrição” como uma experiência cognitiva:

Descrever quer dizer tentar aproximações que sempre contêm algo um pouco mais perto daquilo que desejamos dizer, e ao mesmo tempo nos deixam sempre um pouco insatisfeitos, de tal forma que temos que continuamente voltar a observar e a buscar como melhor expressar o que observamos. (Calvino, 1993, p. xxxi).

É possível perceber claramente aqui pontos de contato com o pragmatismo de William James (1979), para quem as idéias *tornam-se* verdadeiras na medida em que nos permitem estabelecer relações entre o conhecimento novo e as experiências pregressas, e com o neopragmatismo da psicologia pós-moderna. Sluzki (1992) diz que “a nova história que é muito diferente da original não será reconhecida pelos clientes como sua, e será simplesmente rejeitada como não pertinente” (p. 220), ou seja, que o processo de “descrição”, neste caso, é aquele de uma co-construção de novas versões, sempre aproximativas e incompletas, e que serão vivenciadas como tão mais “verdadeiras” quanto mais forem capazes de integrar a experiência presente à pretérita.⁷

Buscar novas interpretações para antigos problemas, construir novas narrativas, ampliar as descrições, explorar novos caminhos: estas são

⁷ Em “Por que falhamos?” discutimos as implicações clínicas de novas versões, ou hipóteses, que se afastam demasiadamente daquelas trazidas pelos clientes (Duque & Soar Filho, 1996).

algumas das formas de se descrever o que temos denominado de terapias pós-modernas construcionistas e construtivistas, ou narrativas. Além disso, elas têm em comum a origem no campo das terapias familiares e no paradigma sistêmico.

Em artigo dedicado a avaliar os impactos do pós-modernismo sobre as terapias familiares nos anos 80, Doherty (1991) assinala a importância de três grandes influências: (a) o desafio feminista; (b) a tendência ao ecletismo: da mesma forma como observado na arquitetura, as terapias tendem a modelos multidimensionais, e à combinação de recursos e técnicas; e (c) os questionamentos trazidos pelo construtivismo quanto à objetividade das descrições dos processos familiares.

Segundo Doherty, o que caracteriza a atitude do terapeuta pós-moderno é o fato de que este

não acredita na existência de um significado subjacente “verdadeiro”, ou de uma única interpretação teoricamente válida para a história [contada pelo paciente]. [...] Transcendendo modelos ou ortodoxias, o terapeuta familiar pós-moderno cruza as fronteiras interdisciplinares e se permite uma liberdade de pensamento e ação impossíveis no interior de outro paradigma. (p. 41).

Anderson e Goolishian (1988, 1992) estão entre os autores que melhor têm transformado os pressupostos epistemológicos aqui apresentados em fundamentos teórico-técnicos para as práticas terapêuticas. Eles apresentam oito premissas básicas para as terapias pós-modernas:

1. O sistema terapêutico é um sistema lingüístico.
2. Um sistema terapêutico é um sistema para o qual a comunicação tem uma relevância específica.

3. O sistema terapêutico é um sistema organizador-de-problema e dissolvedor-de-problema [*problem-organizing and problem-dis-solving system*].

4. Terapia é um evento lingüístico que toma lugar naquilo que chamamos de conversação terapêutica.

5. O terapeuta é um observador-participante e um gerenciador-participante da conversação terapêutica.

6. O terapeuta exerce sua perícia ao fazer perguntas a partir de uma posição de “não-saber”, ao invés de fazer perguntas informadas pelo método e que demandam respostas específicas.

7. Os problemas existem na linguagem e pertencem exclusivamente ao contexto narrativo único do qual derivam seus significados.

8. Vivemos nas, e através das, identidades narrativas que desenvolvemos na conversação com os outros. (Anderson & Goolishian, 1992, p. 26-29).

A expressão “observador-participante”, como é sabido, refere-se originalmente ao método etnográfico. Sua utilização nesse contexto deixa evidente as múltiplas possibilidades de utilização de metáforas comuns aos vários campos caracterizados pela atividade interpretativa, como já apontado por Geertz. Compare-se, novamente, a descrição que Geertz faz do método etnográfico, àquela do terapeuta, nos moldes das terapias narrativas:

O que o etnógrafo enfrenta de fato, [...] é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas. [...] Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos [...]. (Geertz, 1978, p. 20).

De fato, como já assinalamos, os modelos provenientes da antropologia cultural fornecem metáforas úteis à descrição das teorias e terapias pós-modernas em psicologia. A família, como rede social primordial, e elo entre o sujeito e os demais subsistemas que compõem a sociedade, exerce um papel fundamental na reprodução do discurso social e na mediação de forças potencialmente desagregadoras e geradoras de sofrimento psíquico. Vincenzo Dinicola (1994) sintetizou bem as razões pelas quais o nexo entre *cultura* e *família* constitui um enriquecimento recíproco, apontando três pontos de contato entre esses dois conceitos: (a) a família como uma subcultura única; (b) a família como veículo para a transmissão de uma cultura mais ampla da sociedade que a acolhe; e (c) os isomorfismos ou os paralelos entre as funções e operações da família e da cultura como sistemas.

Parè (1996) afirma que “uma terapia familiar fundada numa perspectiva contemporânea, pós-moderna, necessita um leque ampliado de metáforas para a família e para o trabalho de terapia”, e descreve “uma perspectiva que enfatiza a visão de família como *cultura*, ao invés de como *sistema*” (p. 21). Este autor recupera o trabalho de Lakoff e Johnson (1980) para assinalar que as metáforas que utilizamos em nosso cotidiano não servem meramente para descrever o mundo, senão que para constituí-lo. A tradicional metáfora da família enquanto sistema, segundo Parè, é insuficiente para acompanhar a atual ênfase nos aspectos contextuais e constitutivos do conhecimento. “Sistemas”, afirma o autor, “não produzem sentido ou constróem experiência - *culturas* sim.” Ele fala de “culturas”, no plural, para significar “os grupos de pessoas que compartilham interpretações particulares do mundo, por razões de geografia, gênero, religião,

ou outras contingências que contribuem para um grau de homogeneidade em suas perspectivas” (Parè, 1996, p. 25).⁸

Há outra metáfora comum as campos da terapia e da antropologia: a metáfora das *lentes*. Laraia (1986) comenta que Ruth Benedict (1972) escreveu em seu livro *O crisântemo e a espada* que a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Esta mesma idéia está presente num artigo de Lynn Hoffman (1990), segundo o qual as hipóteses formuladas pelo terapeuta, e as várias narrativas construídas no espaço terapêutico, são como lentes através das quais se enxerga o mundo. As lentes do gênero do terapeuta são aquelas que a autora discute no artigo, mas são igualmente lentes os vários modelos teóricos com os quais o terapeuta vai à sessão e constrói suas hipóteses: relações de poder, fronteiras e hierarquias, ciclo de vida familiar, relações trigeracionais, etc.

A metáfora de terapia enquanto construção de novas narrativas tem no livro de Michael White e David Epston (1990), *Narrative means to therapeutic ends*, seguramente um dos seus marcos mais importantes. Recentemente surgiram outros trabalhos em torno da idéia de terapias narrativas (Freedman & Combs, 1996; Omer & Alon, 1997; Penn & Frankfurt, 1994; Zimmerman & Dickerson, 1994).

“Por que é a narrativa crucial para psicoterapia?”, perguntam-se Omer e Alon (1997). A resposta que fornecem bem sintetiza o sentido básico das terapias centradas na construção de novas narrativas:

⁸ Entendemos que o autor refere-se aqui à passagem da metáfora de família como um “sistema cibernético e fechado”, característica das primeiras fases do movimento de terapia familiar sistêmica, para outra, da família enquanto um sistema produtor de significados, um “sistema cultural e aberto” (analogamente à utilização por Gergen [1992] da expressão “passagem do self às relações”, significando a passagem de um “self intrapsíquico” para um “self relacional”).

Porque nossos clientes nos procuram com poderosas histórias sobre si mesmos, caracterizadas por auto-descrições desoladoras, tramas inexoráveis, temas estreitos, e significados desmoralizantes. Como podemos competir com tais histórias, não apenas bem ensaiadas mas também ancoradas em montanhas de evidências seletivamente negativas – histórias tão persuasivas que o cliente não as enxerga como histórias, mas como fatias de vida? Temos que construir, conjuntamente com o cliente, histórias que não sejam menos atrativas. Temos que jogar com descrição contra descrição, trama contra trama, tema contra tema, e significado contra significado. Não funcionará, entretanto, simplesmente escrever uma nova história em oposição à antiga. Para termos sucesso, a nova história deve ser suficientemente próxima à experiência do cliente de forma que possa encará-la como *sua* história; por outro lado, deve ser suficientemente diferente da antiga história, de forma a permitir que novos significados e opções possam ser percebidos. (p. ix-x).

No nível dos processos cognitivos, a terapia desenvolve-se como um exercício de novas epistemologias, propiciadoras de narrativas menos estereotipadas e rígidas. Assim, uma epistemologia do tipo “verdade *versus* mentira” dá espaço a outra que enfatiza a existência de diferentes versões e pontos de vistas complementares; uma epistemologia do tipo “certo *versus* errado” pode ser substituída por outra na qual existem graus variáveis de habilidade ou dificuldade, idéias e comportamentos que “funcionam bem” ou que, ao contrário, não dão bons resultados na resolução dos conflitos; e uma epistemologia do tipo “perfeito *versus* defeito” pode dar lugar a outra que enfatiza a falta de modelos prévios e os graus variáveis de sucesso ou insucesso em cada diferente situação e contexto.

Enfim, podemos sintetizar três características mais ou menos comuns aos vários modelos de terapias pós-modernas (construtivistas/construcionistas ou narrativas):

(1) o desaparecimento do terapeuta enquanto detentor de verdades e de um saber “objetivo” sobre o cliente (Hoffman, 1992, Anderson &

Goolishian 1988, 1992; Omer & Alon, 1997): a verdade (sobre o self, os sintomas, os comportamentos e as histórias) deixa de ser pensada como objetivamente existente e passa a ser um atributo das narrativas. O terapeuta deixa igualmente de ser o depositário de uma teoria “verdadeira” sobre os eventos, e passa a ser um co-construtor de versões, um expert (apenas) na arte de perguntar, de conduzir conversações e de introduzir elementos novos em velhas narrativas. A noção de patologia está, no contexto das novas terapias, associada à de estereotipia: o papel do terapeuta não é outro senão contribuir para a ruptura das estereotipias, e para a exploração de diferentes formas de relacionamento, de novas descrições dos problemas e de potencialidades esquecidas ou latentes do self.

Para tanto, o terapeuta deverá romper, antes de mais nada, com as próprias crenças estereotipadas, e ser capaz de manter uma atitude “irreverente” para com as próprias hipóteses e teorias (Cechin, 1996; Cecchin, Lane & Wendel, 1993);

(2) a multiplicidade de técnicas e recursos: os limites previamente rígidos entre terapias “individual”, “conjugal”, “de família”, “de grupo”, ou “institucional” perdem em grande medida o sentido. O terapeuta sempre trabalha com sistemas, ou com culturas, quer seus membros estejam fisicamente presentes ou não. As possibilidades trazidas por esta visão são enormes na medida em que familiares ou amigos podem ser incluídos em terapias individuais; subsistemas podem ser trabalhados em separado ou em conjunto, em diferentes momentos; e diferentes técnicas podem ser combinadas na terapia;

Além disso, são praticamente ilimitados os recursos técnicos utilizáveis no processo terapêutico. Não cabe neste local a realização de um inventário

extensivo dos mesmos, nos quais se inclui o uso de metáforas, o registro das sessões em vídeo e em fitas cassete (Ravazzola, 1992), os contos terapêuticos (Caillé & Rey, 1990), a participação de uma "equipe reflexiva" (Andersen, 1987) ou do "coro grego" (Papp, 1992), a prescrição de rituais e tarefas terapêuticas (Boscolo e cols., 1993), a elaboração de diários, e a redação de cartas (Penn, 1991; Penn & Frankfurt, 1994).⁹

A terapia, com isso, transforma-se num espaço de criatividade e jogo, onde os participantes compartilham a tarefa de criar novas realidades, nas quais os problemas são "dis-solvidos" (no sentido dado por Anderson e Goolishian [1988, 1992]: o de que os problemas não existem como realidades objetivas e independentes das pessoas, com o que teriam que ser "re-solvidos", mas se constituem no bojo das narrativas e juntamente com elas se dissolvem).

(3) sobretudo, o que caracteriza as terapias pós-modernas é o olhar dirigido ao futuro mais do que ao passado; às mudanças, mais do que às resistências; e às potencialidades do sujeito, mais do que às suas limitações.¹⁰ Por fim, compartilham uma visão otimista sobre o ser humano e sobre suas possibilidades de superação dos problemas.¹¹

⁹ O leitor interessado encontrará um panorama relativamente extenso das técnicas terapêuticas utilizadas em terapia familiar e em terapias breves, muitas das quais a partir de uma óptica pós-moderna, em Nelson e Trepper. (ed., 1993) e Zeig & Gilligan (ed., 1994).

¹⁰ A este respeito, é exemplar o trabalho "Feed-forward: future questions, future maps" (Penn, 1985).

¹¹ Uma revisão bibliográfica revelou que os temas aqui tratados vêm sendo objeto de alguma atenção nos meios acadêmicos, sobretudo da América do Norte, tendo resultado vários trabalhos de pós-graduação. Dentre aqueles que consideramos particularmente afins a este trabalho, citamos: Bradt (1994), Cabruja i Ubach (1991), Douglas (1995), Echevarria Howe (1993), Lee (1995), e Maguire (1996).

conclusão: um e muitos

Estes segredos são parte de um grande conhecimento, conhecimento este que ainda não está completo, mesmo porque nenhum conhecimento fica completo nunca, faz parte dele que sempre se queira que ele fique completo.

JOÃO UBALDO RIBEIRO, *Viva o povo brasileiro*.

Usamos aqui a palavra “conclusão” apenas para denotar os sentidos de um encerramento ou finalização, e não de solução final de um problema. Este trabalho está em vias de ser *abandonado*, mais do que propriamente *terminado*. Dessa forma, e coerentemente com o que nele foi dito, permanece como algo provisório, inacabado e aberto; como uma possível construção entre tantas outras que poderiam ter sido feitas.

Nesta conclusão buscamos sintetizar algumas premissas centrais da epistemologia pós-moderna do self e desenvolver uma reflexão sobre as conseqüências de adotá-la como *útil* ou *válida*. Discutimos também alguns problemas que emergem da tentativa de integração dos conceitos de self conforme os diferentes modelos teóricos (neuroquímico, intrapsíquico e relacional).

* * *

Na psicologia contemporânea a noção de um self real, unitário, pessoal e estável perde força e dá lugar a uma nova epistemologia do self e da identidade. Os elementos que caracterizam esta epistemologia são:

1. *O self não é algo substancializado, objetivamente existente na natureza, mas uma noção abstrata, um constructo*. Tal premissa refere-se ao conceito

teórico, à noção com a qual os psicólogos e os cientistas em geral se referem ao núcleo de identidade da pessoa (paciente, cliente, ou sujeito de investigação).

2. *O self não é unitário e monolítico, o self é composto por múltiplos esboços e apresenta múltiplas potencialidades.* Essas potencialidades atualizam-se, realizam-se, ou não, dependendo de cada contexto específico no qual o self está imerso, assim como dos contextos internalizados, nos quais elas são objeto de um contínuo processo de negociação que envolve as vozes interiores.

3. *O self não é uma estrutura intrapsíquica, algo intrinsecamente pessoal, mas é melhor entendido como sendo relacional.* O self, na medida em que se trata de um constructo discursivo, depende, assim como o mundo em geral, dos processos de intercâmbio social de significados nos quais a realidade é *construída*. Os contextos de observação (experimental, clínico, social) estão todos, inevitavelmente, constituídos por redes de relações interpessoais nas quais o self ganha diferentes descrições, conotações e sentidos.

4. *O self, não sendo uma estrutura e sim um processo, não é tampouco um conjunto coerente e fechado de características pessoais adquiridas ao longo do tempo, mas processual, fluido e dinâmico.* A plasticidade do self evidencia-se na variedade de descrições e configurações que ele apresenta nos diferentes contextos relacionais, culturais e históricos. Com isto, perde força a metáfora do self enquanto um sistema fechado, que é substituída pela metáfora de um sistema aberto em permanente processo de intercâmbio com o "meio" externo, permanentemente gerando e sendo gerado por esse "meio".

* * *

Adotar as teorias do self nas quais este aparece como discursivo, múltiplo, relacional e processual pode ser fonte de novos problemas, ainda

mais quando se pressupõe que tais teorias sejam *mais verdadeiras* do que aquelas em que ele é tido como real, unitário, pessoal e estável. Estamos diante do paradoxo de transformar a posição cética diante da “verdade” numa outra “verdade” na qual se pode acreditar piamente.

O que nos salva, então, de um labirinto infinito de espelhos (para usarmos a metáfora borgeana) onde *tudo* vale porque *nada* vale? O barbante que, como no mito de Teseu, pode nos reconduzir ao ponto de partida é a aplicação da epistemologia construtivista/construcionista ao próprio construtivismo/construcionismo. Isso significa a superação de uma lógica “disjuntiva” com a qual estamos acostumados a operar e segundo a qual algo é uma coisa *ou* outra, e a adoção de uma lógica “aditiva” segundo a qual algo pode ser uma coisa *e* outra; na qual as hipóteses, ou as narrativas, não são excludentes (já que uma não é *mais verdadeira* do que a outra), mas sim complementares (Andersen, 1987).

É neste sentido que o self pode ser compreendido como estrutura *e* processo, como intrapsíquico *e* relacional, como único *e* múltiplo. O que as teorias pós-modernas propõem é uma leitura do self sob uma perspectiva nova, que esteja sintonizada às formas de interação social que caracterizam o mundo contemporâneo e globalizado. Propõem novas metáforas para o self. Se há um pressuposto inegociável nessa epistemologia, este é o de que *todas* as teorias, inclusive as pós-modernas, não passam de discursos, de artefatos lingüísticos culturalmente localizados; de que as realidades descritas pelas teorias científicas não passam de aproximações provisórias e cambiantes sobre um mundo que não existe independentemente do nosso aparato perceptivo e das nossas construções discursivas. Como consequência, impõe-se a idéia de que o *self não é uma “coisa”*, ele nos foge inexoravelmente a todas as tentativas de apreensão, das quais somente nos restam as hipóteses mesmas, as descrições que dele construímos no

processo de sua busca (como no conceito de “descrição” de Ítalo Calvino [capítulo 5]).

Cecchin e colaboradores (Cecchin, 1996; Cecchin, Lane & Wendel, 1993) propõem, como resultado dessa compreensão, uma atitude de curiosidade e de irreverência ao terapeuta: de *curiosidade* como uma “posição terapêutica que dá oportunidade para a construção de novas formas de ação e interpretação” (Cecchin, 1996, p. 220), baseada na idéia de que, se as pessoas (ele refere-se às famílias/clientes) permanecem presas a modelos estereotipados de interação, deve haver algum “encaixe” ou “conexão” que os mantém, e que deve ser entendido.

Irreverência é a atitude de suspeição diante dos marcos teóricos que o terapeuta abraça e das hipóteses que ele mesmo formula:

se um terapeuta acredita demasiado na ação pode converter-se num manipulador; se acredita demasiado em deixar o sistema livre, pode converter-se num irresponsável; se acredita demasiado nos aspectos opressivos do sistema, pode converter-se num revolucionário; se acredita apaixonadamente nos aspectos controladores da terapia, pode converter-se num engenheiro social. Sem dúvida, como é impossível não ter alguma posição determinada, é justamente esta atitude reflexiva entre tomar uma posição e de imediato situá-la num contexto mais amplo que cria o devir do terapeuta e não o seu ser. (Cecchin, 1996, p. 221).

Uma atitude reflexiva como a que Cecchin propõe implica a capacidade de formular hipóteses e interpretações permanentemente contextualizadas e abertas ao questionamento do cliente. Um terapeuta homem pode formular, por exemplo, o seguinte tipo de comentário a uma cliente: “tenho a impressão de que você, nesse momento, se coloca numa posição de vítima, como se seu marido fosse um carrasco implacável e você não tivesse nenhuma responsabilidade sobre o tipo de relacionamento que estabeleceu

com ele durante tantos anos. É possível que eu pense assim porque também sou homem e porque talvez não esteja muito habilitado a ver as coisas do ponto de vista feminino. Mas vou correr o risco de manter minha opinião mesmo assim, até que você possa me convencer do contrário...”

Há um outro problema relacionado a uma adoção radical da epistemologia pós-moderna do self: o de o terapeuta ficar demasiadamente preso à idéia de que o self é *apenas* relacional, e de não considerar a existência de um núcleo *relativamente estável* da identidade, de um self “estruturante e integrador” da identidade pessoal, ainda que não necessariamente algo imutável e rigidamente consolidado.

Nesse caso, é possível que o terapeuta fique cego às angústias existenciais, e às vivências de desorganização, de despersonalização, de simbiose ou de insegurança ontológica de seu cliente. Que o self seja livre para assumir a configuração de muitos possíveis selves pode ser tanto fonte de soluções (e este ponto já foi suficientemente enfatizado) quanto de problemas. A angústia do ser humano diante da própria liberdade está muito bem descrita por Sartre (1979), através da voz de uma de suas personagens: “Minha liberdade? Ela me pesa. Há anos que sou livre à toa. Morro de vontade de trocá-la por uma convicção” (p. 14).

O pintor Juán Miró faz um desabafo, numa de suas raras entrevistas, diante da complexidade crescente do mundo e da multiplicação dos modelos interpretativos do mundo na era das tecnologias de saturação social:

Dedico-me ao meu trabalho de maneira apaixonada e obsessiva. É minha evasão, minha grande e segura evasão de uma realidade que demasiado freqüentemente detesto pela quantidade de quebra-cabeças que em tantos sentidos me assediam. (Miró, 1997, p. 11).

Sua declaração não deixa de ser sintomática, quando se considera que ele foi um dos principais representantes do período denominado de “*modernismo catalão*”.

Gergen (1981), como já mencionamos, comenta que um dos resultados do “povoamento do self” é a “expansão da inadequação”, expressão com a qual designa a angústia de escolher entre tantos modelos de “certo” e “errado” veiculados pelas tecnologias de saturação social. Outro conceito relacionado é o de “personalidade pastiche”:

A personalidade pastiche é um camaleão social, constantemente emprestando bocados e pedaços de identidade de qualquer origem que esteja disponível, e os construindo de forma a serem úteis e desejáveis em determinadas situações. [...] Para a personalidade pastiche não há self fora do que pode ser construído no interior do contexto social. As roupas, portanto, tornam-se meios importantes para criar o self. (p. 150-154).¹

O terapeuta pós-moderno tem, portanto, além da tarefa de propor versões alternativas para velhas histórias, a de contribuir para que essas novas versões da realidade e do self estejam bem “encaixadas”, integradas às experiências anteriores, e possam contribuir para um sentido de unicidade, de continuidade e de coerência interna à identidade do cliente.

O terapeuta pós-moderno, como qualquer outro, não pode estar alheio tampouco às atuais teorias sobre as bases neuroquímicas do comportamento humano. Não se trata de crer na versão freqüentemente apresentada de que tudo pode ser resumido à um bocado de neurotransmissores e de reações

¹ Gergen não conota o conceito de personalidade pastiche com sentido patológico. Para ele, na medida em que o self é necessariamente complexo, contraditório e inconsistente, quem realmente tem um problema é aquele que acredita ter uma identidade simples e bem definida. Não podemos deixar de notar, entretanto, as similitudes entre este conceito e as noções psicanalíticas de “falso self” ou de “personalidade narcísica”.

eletroquímicas (por trás da qual existem não apenas os interesses corporativos como toda uma lógica mercantilista).

Ainda que se esteja atento ao fato de que o discurso psiquiátrico é apenas *mais um discurso* que busca dar sentido à enorme complexidade e variabilidade do ser humano, o terapeuta deverá considerar a utilidade desse discurso, das metáforas nele engendradas e das práticas a ele associadas, para a resolução de alguns problemas: aí se incluem algumas das doenças mentais para as quais já existem suficientes evidências de substrato biológico, e a conseqüente utilização de medicamentos (por exemplo, nas depressões).

Há um episódio anedótico a esse respeito: durante um curso de terapia familiar em língua espanhola, organizado por Carlos Sluzki nos Estados Unidos, uma participante proveniente da Argentina apresentou um grave surto psicótico, com intensa agitação psicomotora, comportamento agressivo, desagregação do pensamento, delírios e alucinações. Chamado às pressas para manejar a situação, Sluzki de imediato a internou numa unidade psiquiátrica (da qual era chefe) para que fosse medicada com neurolépticos e protegida. Alguns alunos, principalmente os que não testemunharam o episódio, ficaram perplexos diante da solução médica dada por um dos mestres do construtivismo. Sluzki não vacilou um minuto ao dizer: “há algumas realidades ‘mais duras’ do que outras. Há situações que não podemos tratar com terapias de ‘segunda ordem’, que exigem intervenções do tipo de ‘primeira ordem’”. Entre essas situações ele incluiu, além das doenças mentais, aquelas de violência familiar e de risco iminente de vida.

Em nossa experiência, o diagnóstico psiquiátrico tem muitas vezes o sentido de uma nova, e melhor, versão sobre os problemas. Muitos clientes

que trazem narrativas extremamente desmoralizantes a respeito de suas dificuldades, no sentido de que se vêem como inadequados ou incapazes de resolver sozinhos seus próprios problemas, podem obter grande alívio a partir da compreensão de que fatores genéticos e biológicos possam estar contribuindo para essas dificuldades.²

A inclusão do discurso médico torna ainda mais complexa a tarefa de integração de modelos. Na perspectiva médica, neurológica ou psiquiátrica, o self é descrito como um “elemento” (processo, função, atividade) responsável pela organização e integração das várias funções mentais (cognições, memórias, afetos, senso-percepções, etc.). Um exemplo dessa perspectiva é a descrição de self feita por Oliver Sacks (1995):

Os lobos frontais são a parte mais complexa do cérebro, concernidos não com as funções “inferiores” do movimento e sensação, mas com as mais superiores, de integração de todo juízo e comportamento, toda imaginação e emoção, numa identidade única que costumamos chamar de “personalidade” ou o “eu”. (p. 72).³

Por outro lado, usar uma perspectiva sistêmica ou narrativa em terapia não deve significar a negação das vivências interiores associadas ao passado, e aos sentimentos profundos e às vezes vergonhosos como ciúmes, invejas e ódios.

A terapeuta familiar belga Edith Tilmans-Ostyn é uma mestra na integração de diferentes epistemologias nos modelos clínicos. Ela propõe,

² Tal “versão” só poderá ser utilizada quando o terapeuta acredita na sua validade e utilidade, e jamais como uma espécie de racionalização que apenas tenta proteger o cliente de enfrentar sua própria responsabilidade na construção dos problemas. Os aspectos propriamente emocionais deverão sempre ser, em maior ou menor medida, abordados através das intervenções “psicoterápicas”.

³ A respeito do self biológico, sugerimos também a leitura de Eccles (Popper & Eccles, 1991) e de Damasio (1994).

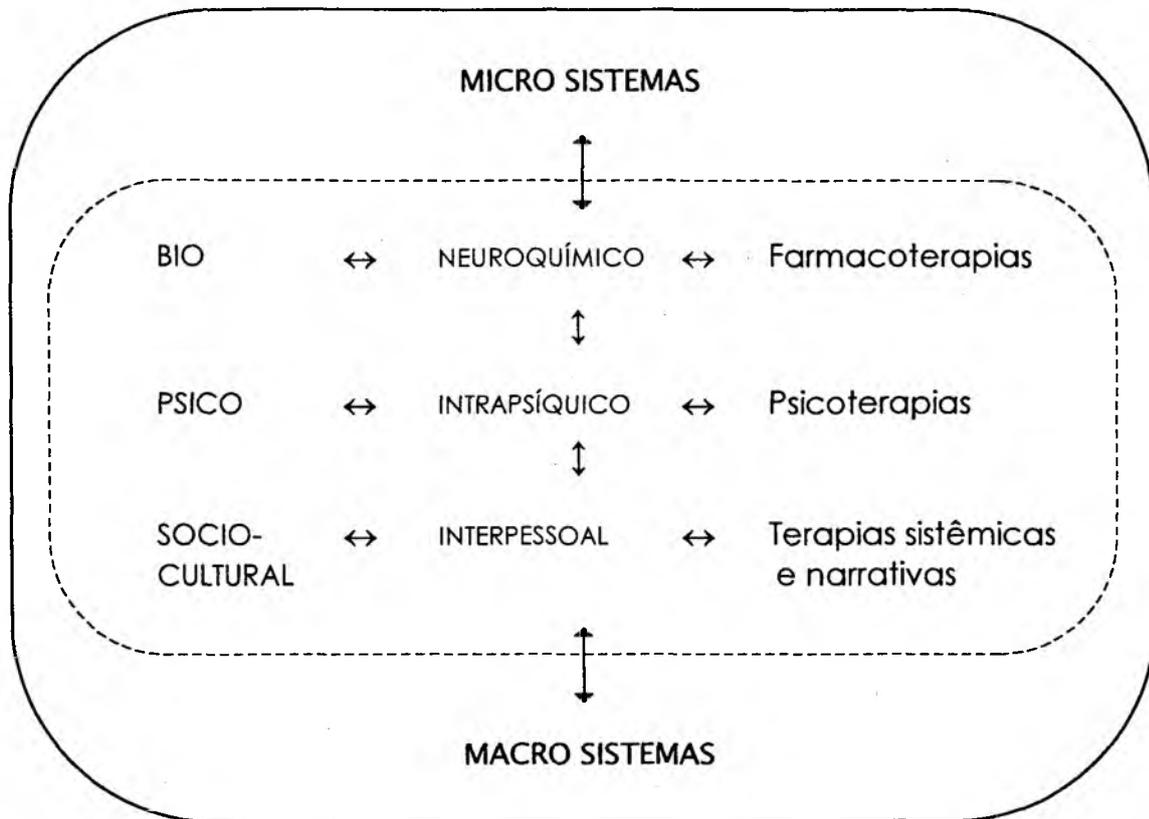
por exemplo, um modelo terapêutico fortemente centrado na inclusão dos filhos pequenos, e técnicas específicas de aproximação a eles como agentes privilegiados para compreensão das relações possíveis entre comportamentos atuais e o passado (Tilmans-Ostyn, 1982). Uma linha importante de investigação desta autora é a recuperação do passado dos pais para a compreensão das situações de maltrato do filhos (Tilmans-Ostyn, 1995).

Suas elaborações passam também pela questão do *tempo* do processo terapêutico, um tema dileto da psicanálise (Timans-Ostyn, s/d) e da aplicação do modelo sistêmico às práticas médicas (Tilmans-Ostyn, 1984). Numa abordagem semelhante, discutimos em outro local a integração do modelo sistêmico na clínica psiquiátrica (Soar Filho, 1994).

Na figura 2 apresentamos um modelo de integração entre os vários níveis discursivos sobre o self, as metáforas (ou teorias) por eles informadas, e as correspondentes práticas terapêuticas.

Há uma importante diferença entre este modelo e os vários outros modelos ditos "holísticos", que consideram os processos de saúde/doença como sendo resultado da interação de fatores biopsicossociais. Neste caso, não estamos pensando os eventos e as teorias como reificações, nem como parâmetros para uma avaliação neutra e impessoal de uma suposta "normalidade" psíquica. Estes são entendidos como versões histórica e culturalmente localizadas, cada qual capaz de proporcionar resultados específicos e parciais na compreensão e na resolução de problemas, segundo cada caso particular. Não se trata, portanto, de se pensar o self como neuroquímico *ou* intrapsíquico *ou* relacional. Trata-se sim de perceber, e de manter em mente, que cada diferente epistemologia faz um recorte específico para descrever, sob determinado ângulo, com uma diferente lente, o que denominamos self.

Figura 2: relações recíprocas entre os vários níveis discursivos, os modelos teóricos e as respectivas modalidades terapêuticas.



O construcionismo social, na perspectiva que adotamos, não nega a validade da psicanálise nem da psiquiatria biológica – assim como a teoria da relatividade e a mecânica quântica não excluem a mecânica clássica, mas a contêm. O construcionismo social não confronta as noções de inconsciente, pulsão, transferência, ou de uma estrutura organizadora da identidade, mas as des-reifica e as trata enquanto produções discursivas que podem ser úteis para a compreensão e superação de determinados fenômenos da vida humana.

Consideramos necessários, entretanto, alguns parâmetros, ou critérios, para a adoção da epistemologia pós-moderna, e para a articulação de diferentes modelos teóricos na atividade clínica:

(a) *o critério pragmático*: a busca de soluções através de um diversificado arsenal teórico-técnico. Entendemos que a realização de várias leituras sobre os problemas apresentados enriquece o processo terapêutico e amplia as possibilidades de responder às demandas do cliente. Cabe ao terapeuta ampliar seu repertório de teorias e modelos e integrá-los coerentemente, assim como ser capaz de romper também com as estereotípias da terapia;

(b) *o critério técnico*: a coerência interna do processo terapêutico, que significa uma criteriosa escolha e articulação das metáforas. O terapeuta deve optar por modelos com os quais se sinta suficientemente familiarizado e utilizá-los de forma parcimoniosa. Numa terapia individual, por exemplo, o terapeuta pode formular o seguinte comentário: “as coisas que você me conta me fazem pensar em várias hipóteses. Por um lado, parece-me claro que existem aspectos relacionados à sua personalidade, ao seu jeito de ser, à forma como ao longo de sua história você foi construindo esse jeito. Por outro lado, algumas de suas queixas me fazem pensar que pode haver algum componente biológico presente, e que talvez necessite de uma abordagem com remédios...”

Se é verdade que em seus primórdios o campo da terapia familiar (no qual se engendraram as atuais terapias pós-modernas) se caracterizou pela atitude relativamente hostil tanto em relação às formas de psicoterapia psicanalíticas como à psiquiatria biológica, hoje parece haver um certo consenso no sentido da complementaridade das diversas abordagens em saúde mental;

(c) *o critério ético*: uma atitude ética, tanto em relação à(s) pessoa(s) concretamente presente(s) na terapia, quanto em relação aos compromissos sociais em geral, de democracia e respeito aos direitos humanos. Uma atitude ética diz respeito a jamais se valer da relação terapêutica para obtenção de vantagens pessoais, de natureza pecuniária, sexual ou narcísica. Refere-se também ao dever de indicar ao cliente, entre as opções existentes de terapia, aquelas que têm apresentado os melhores resultados em cada caso específico, mesmo quando não as pratica (tratamentos médicos, intervenções institucionais, terapia conjugal, terapia infantil, terapia grupal, etc.)

* * *

Uma última palavra é dedicada aos riscos inerentes a qualquer atividade interdisciplinar. Jake Page (1996), editor de publicações científicas, faz o seguinte comentário a esse respeito:

a mansão da ciência acadêmica, tendo tantos quartos separados, não recompensa aqueles que vagam pelos corredores interdisciplinares. Mexer com ciências econômicas não é a maneira como um médico adquire uma posição segura - ou mesmo acesso aos fundos tradicionais. (p. 20).

Podemos dizer o mesmo a respeito de mexer com disciplinas tão estranhas à medicina, e mesmo à psicologia tradicional, quanto cibernética, teoria dos sistemas, lingüística ou teoria literária. Mais ainda quando o objeto de estudo é novo, desconhecido e ausente dos discursos hegemônicos que imperam dentro e fora da Universidade.

Decidimos correr esse risco!

referências bibliográficas

- Abib, J.A.D. (1993a). "A psicologia é ciência?" O que é ciência?. *Psicologia: teoria e pesquisa*. 9(3):451-464.
- Abib, J.A.D. (1993b). "A psicologia é ciência?" Ciência é articulação de discursos da filosofia, da história da ciência e da psicologia. *Psicologia: teoria e pesquisa*. 9(3):465-486.
- Abib, J.A.D. (1995a). Revoluções psicológicas: um retorno a Wilhelm Wundt, William James e outros clássicos. Manuscrito original.
- Abib, J.A.D. (1995b). Epistemologia, transdisciplinaridade e método. Manuscrito original.
- Andersen, T. (1987). The reflecting team: dialogue and meta-dialogue in clinical work. *Family Process*, 26:415-428.
- Anderson, H. & Goolishian, H.A. (1988). Human systems as linguistic systems: preliminary and evolving ideas about the implications for clinical theory. *Family Process*. 27:371-393.
- Anderson, H. & Goolishian, H.A. (1992). The client is the expert: a not-knowing approach to therapy. Em: S. McNamee & K.J. Gergen (ed.) *Therapy as social construction*. London: Sage.
- Ariès, P. (1981). *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara. Originalmente publicado em 1973.
- Assoun, P-L. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.

- Auerswald, E.H. (1987). Epistemological confusion in family therapy and research. *Family Process*, 26:317-330.
- Augé, M. (1992). *Los "no lugares": espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. New York: Guilford Press.
- Bateson, G. (1986). *Mente e natureza: a unidade necessária*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. Originalmente publicado em 1979.
- Behncke, R. (1995). O pé da árvore. Em: H. Maturana & F. Varela: *A árvore do conhecimento*. Campinas: Editorial Psy, 1995. Originalmente publicado em 1987.
- Benedict, R.F. (s.d.). *Padrões de Cultura*. Lisboa: Livros do Brasil, sem data. Originalmente publicado em 1934.
- Benedict, R.F. (1972). *O crisântemo e a espada*. São Paulo: Perspectiva.
- Berger, L.B. & Luckmann, T. (1985). *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em 1966.
- Bergeret, J. (1988). *Personalidade normal e patológica*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Bettelheim, B. (1983). *Freud and Man's Soul*. New York: Alfred A. Knopf.
- Blanché, R. (1976). *A epistemologia*. Lisboa: Presença.
- Borges, J.L. (1989a). La esfera de Pascal. Em: *Obras completas, Vol. II*. Barcelona: Emecé Editores. Originalmente publicado em 1952.
- Borges, J.L. (1989b). El imortal. Em: *Obras completas, Vol. I*. Barcelona: Emecé Editores. Originalmente publicado em 1949.
- Boscolo, L., Cecchin, G., Hoffman, L. & Penn, P. (1993). *A terapia familiar sistêmica de Milão*. Porto Alegre: Artes Médicas.

- Bradt, K.M. (1994). The recovery of story as a way of knowing in postmodern approaches to psychotherapy and scripture: a study of epistemologies, paradigms, theory, and practice. Tese de doutoramento. Graduate Theological Union (sem menção à cidade).
- Breakwell, G.M. (1993). Social representation and social identity. *Papers on social representation*. 2(3):198-217
- Bruner, E.M. (ed.) (1988). *Text, play and story: the construction and reconstruction of self and society*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Cabruja i Ubach, T. (1991). Aspects of postmodernity and a proposal about the individual [Versions de la postmodernitat i propostes sobre l'individu]. Tese de doutoramento. Universidade Autònoma de Barcelona.
- Caillé, P. & Rey, Y. (1990). *Había una vez...: del drama familiar al cuento sistémico*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Calvino, I. (1993). *Lezioni americane; sei proposte per il prossimo millennio*. Milano: Oscar Mondadori.
- Cecchin, G., Lane, G. & Wendel, R.A. (1993). *Irriverenza: una strategia di sopravvivenza per i terapeuti*. Milano: FrancoAngeli.
- Cecchin, G. (1996). Construcionismo social e irreverência terapêutica. Em: D. Schnitman (ed.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Chauí, M. (1996). *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática.
- Costalat-Founeau, A-M. (1995). Representation sociale, representation de soi, une question epistemologique. *Papers on social representation*. 4(1): 53-60

- Crews, F. (1995). *The memory wars: Freud's legacy in dispute*. New York: The New York Review of Books.
- Damasio, A.R. (1994). *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*. New York: Grosset/Putnam.
- Derrida, J. (1967). A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. Em: E.P. Coelho (ed.), *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. Lisboa: Portugalia.
- Dinicola, V.F. (1994). A linguagem pós-moderna da terapia. A ligação entre cultura e família. *Família. Temas de Terapia Familiar e Ciências Sociais*, 6(1): 55-65.
- Doherty, W.J. (1991). Family therapy goes postmodern. *The family therapy networker*, sept-oct, p. 37-42.
- Douglas, V.L. (1995). Self-in-relation theory: a feminist postmodern perspective. Tese de doutoramento. University of New Jersey.
- Duque, D.F & Soar Filho, E.J. (1997). Por que falhamos?. *Nova perspectiva sistêmica*, nº 9, dez. 1996
- Echevarria Howe, L. (1992). Life history as process and product: the social construction of self through feminist methodologies and Canadian black experience. Dissertação de Mestrado. Carleton University (Canadá).
- Esteves de Vasconcelos, M.J. (1995). *Terapia familiar sistêmica: bases cibernéticas*. Campinas: Editorial Psy.
- Farr, R.M. (1994). Representações sociais: a teoria e sua história. Em: P. A. Guareschi & S. Jovchelovitch (ed.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes.

- Flemons, D.G, Green, S.K. & Rambo, A.H. (1996). Evaluating therapists' practices in a postmodern world: a discussion and a scheme. *Family Process*, 35(1):43-56.
- Foucault, M. (1967). As ciências humanas. Em: E.P. Coelho (ed.) *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. Lisboa: Portugalia.
- Foucault, M. (1977). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, M. (1978). *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, M. (1980a). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1980b). *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Freedman, J. & Combs, G. (1996). *Narrative therapy: the social construction of preferred realities*. New York: Norton.
- Freud, S. (1981a). *Lecciones introductorias al psicoanalysis*. Em: *Obras completas*. Vol. II. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva. Originalmente publicado em 1917.
- Freud, S. (1981b). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanalysis*. Em: *Obras completas*. Vol. III. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva. Originalmente publicado em 1932.
- Gay, P. (1989). *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Geertz, C. (1978). *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: further essays in interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gergen, K.J. (1971). *The concept of self*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

- Gergen, K.J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26: 309-320.
- Gergen, K.J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40(3): 266-275.
- Gergen, K.J. (1989). Social psychology and the wrong revolution. *European Journal of Social Psychology*, 19: 463-484.
- Gergen, K.J. (1991). *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life*. New York: Basic Books.
- Gergen, K.J. (1992). Toward a postmodern psychology. Em: S. Kvale (ed.) *Psychology and Postmodernism*. London: Sage.
- Gergen, K.J. (1994). *Realities and relationships: soundings in social construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gergen, K.J. (1997). A globalização e suas conseqüências para a área da saúde, Mesa redonda realizada no *Encontro Satélite: A Família e as Práticas de Atenção à Família no Fim do Milênio*. São Paulo, julho de 1997.
- Gergen, K.J. & Taylor, M.G. (1969). Social expectancy and self-representation in a status hierarchy. *Journal of Experimental Social Psychology*, 5: 79-92.
- Gergen, M.M. (1987). Social ghosts, our imaginal dialogues with others. Trabalho apresentado em *American Psychological Association Meetings*. New York, agosto de 1987.
- Gergen, M.M. (ed.) (1993). *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. Originalmente publicado em 1988.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: self and society in late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.

- Goffman, E. (1983). The interaction order. *American Sociological Review*, 48: 1-17.
- Hessen, J. (1976). *Teoria do conhecimento*. Coimbra: Arménio Amado. Originalmente publicado em 1926.
- Hoffman, L. (1981). *Foundations of family therapy*. New York: Basic Books.
- Hoffman, L. (1990). Constructing realities: an art of lenses. *Family Process*. 29(1):1-12.
- Hoffman, L. (1992). A reflexive stance for family therapy. Em: S. McNamee & K.J. Gergen (eds.). *Therapy as social construction*. London: Sage.
- Ibáñez, T. (1994). Constructing a representation or representing a construction? *Theory & Psychology*. 4(3):363-381
- James, W. (1952). *The principles of psychology* (Col. Great Books of the Western World). Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. Originalmente publicado em 1891.
- James, W. (1979). *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*. Em *Pragmatism and The Meaning of Truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Originalmente publicado em 1907.
- Joas, H. (1993). *Pragmatism and social theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Keeney, B.P. (1983). *Aesthetics of change*. New York: Guilford Press.
- Klinger, E. (1981). The central place of imagery in human functioning. Em: E. Klinger (ed.), *Imagery, Vol. 2: concepts, results, and applications*. New York: Plenum.
- Kohut, H. (1988). *Análise do self*. Rio de Janeiro: Imago. Originalmente publicado em 1971.

- Kuhn, T. S. (1982). *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva. Originalmente publicado em 1962.
- Kvale, S. (1992) Introduction: from the archaeology of the psyche to the architecture of cultural landscapes. Em: S. Kvale (ed.), *Psychology and Postmodernism*. London: Sage.
- Lacan, J. (1967). A instância da letra do inconsciente ou a razão desde Freud. Em: E.P. Coelho (ed.) *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. Lisboa: Portugália.
- Laing, R.D. (1975) . *O eu dividido*. Petrópolis: Vozes.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *The metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Langdon, E.J. (1995). Performance e preocupações pós-modernas na Antropologia. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFSC, Col. Antropologia em primeira mão, nº 11.
- Langer, S.K. (1971). *Filosofia em nova chave: um estudo do simbolismo da razão, rito e arte*. São Paulo: Perspectiva.
- Laraia, R.B. (1986). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lasch, C. (1986). *O Mínimo eu*. São Paulo: Brasiliense.
- Lee, M.K. (1995). A qualitative study of client's experiences of narrative therapy. Tese de doutoramento. University of Georgia.
- Levin, J.D. (1992). *Theories of the self*. Washington DC: Taylor & Francis.
- Lifton, R.J. (1993). *The Protean self*. New York: J.B. Lippincott.
- Løvlie, L. (1992). Postmodernism and subjectivity. Em: S. Kvale (ed.) *Psychology and Postmodernism*. London: Sage.

- McNamee, S. & Gergen, K.J. (eds.) (1992). *Therapy as social construction*. London: Sage.
- Maguire, N.A. (1996). *The relational self: a theory of human development in a postmodern world*. Tese de doutoramento. Widener University, Institute for graduate clinical psychology.
- Mahler, M. (1982). *O processo de separação-individuação*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Markus, H. & Nurius, P. (1986). Possible selves. *American Psychologist*, 41(9): 954-969.
- Mariguela, M. (1995). *Epistemologia da psicologia*. Piracicaba: Editora Unimep.
- Maturana, H. & Varela, F. (1995). *A árvore do conhecimento*. Campinas: Editorial Psy. Originalmente publicado em 1987.
- Mauss, M. (1976). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP. Originalmente publicado em 1950.
- Mead, G.H. (1934). *Mind, self & society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, M. (1976). *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva. Originalmente publicado em 1950.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.
- Minsky, M. (1986). *The society of mind*. New York: Simons & Schuster.
- Miró, J. (1997). A arte deve voltar à pureza das suas origens. Entrevista à Lluís Permanyéz. Em: *A arte: a beleza e as suas formas*. (Col. História geral da arte). Espanha: Ediciones del Prado.
- Morris, B. (1984). *Anthropology of the self: the individual in cultural perspective*. London: Pluto Press.

- Morris, C.W. (1934). George H. Mead as social psychologist and social philosopher. Em: G.H. Mead. *Mind, self & society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Morse, S.J. & Gergen, K.J. (1970). Social comparison, self-consistency, and the presentation of self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 16: 148-159.
- Moscovici, S. (1981). On Social Representation. Em: J.P. Forgas (ed.) *Social Cognition: perspectives on everyday understanding*. Londres: Academic Press.
- Nelson, T.S. & Trepper, T.S. (eds.) (1993). *101 Interventions in family therapy*. New York: The Howard Press, 1993.
- Ogilvie, B. (1987). Lacan: la formation du concept de sujet (1932-1949). Paris: Presses Universitaires de France.
- Omer, H. & Alon, N. (1997). *Constructing therapeutic narratives*. Northvale, N.J.: Jason Aronson Inc.
- Osório, L.C. (1996). *O futuro da psicanálise e outros ensaios correlatos*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Page, J. (1996). Dancing on the edge of chaos. *The family therapy networker*, nov/dec. p. 19-20, 60.
- Pakman, M. (1988). Una actualización epistemológica de las terapias sistémicas. *Psyche*, Buenos Aires, 21: 34-37.
- Pakman, M. (1991). Introducción. Em: H. von Foerster. *Las semillas de la cibernética: obras escogidas de Heinz von Foerster*. Barcelona: Gedisa.
- Papp, P. (1992). *O processo de mudança*. Porto Alegre: Artes Médicas.

- Parè, D.A. (1996). Culture and meaning: expanding the metaphorical repertoire of family therapy. *Family Process*, 35: 21-42
- Penn, P. (1985). Feed-forward: future questions, future maps. *Family Process*, 24: 299-310.
- Penn, P. (1991). Letters to ourselves. *The family therapy networker*, sept-oct, p. 43-45.
- Penn, P. & Frankfurt, M. (1994). Creating a participant text: writing, multiple voices, narrative multiplicity. *Family Process*, 33: 217-231.
- Polkinghorne, D.E. (1992). Postmodern epistemology of practice. Em: S. Kavle (ed.) *Psychology and Postmodernism*. London: Sage.
- Popper, K.R. & Eccles, J.C. (1991). *O eu e seu cérebro*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília.
- Prado Jr., C. (1977). O que é filosofia. *Almanaque 4: Cadernos de literatura e ensaio*. São Paulo: Brasiliense.
- Prigogine, I. & Stengers, I. (1985). *A nova aliança: a metamorfose da ciência*. Brasília, DF: Editora UnB. Originalmente publicado em 1979.
- Rapizo, R. (1996). *Terapia sistêmica de família: da instrução à construção*. Rio de Janeiro: Instituto NOOS.
- Ravazzola, C. (1992). Uma abordagem em Terapia Familiar. Workshop promovido pela Associação Brasileira de Psiquiatria Infantil. Florianópolis, 7 e 8 de maio de 1992.
- Rosaldo, R. (1993). Culture and truth: the remaking of social analysis. Boston: Beacon Press.
- Rosebaum, R. & Dyckman, J. (1995). Integrating self and system: an empty intersection? *Family Process*, 34: 21-44.

- Sacks, O. (1995). *Um antropólogo em Marte: sete histórias paradoxais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, J.F. (1995). *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense.
- Sartre, J-P. (1979). *A idade da razão*. São Paulo: Abril Cultural. Originalmente publicado em 1945.
- Schnitman, D. (1996). Introdução: ciência, cultura e subjetividade. Em: D. Schnitman (ed.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas. Originalmente publicado em 1994.
- Slezak, P. (1994). The social construction of social constructivism. *Inquiry*, 37: 139-157.
- Sluzki, C.E. (1987). Cibernética y terapia familiar. *Sistemas Familiares*, (3)2: 65-9.
- Sluzki, C.E. (1992). Transformations: a blueprint for narrative changes in therapy. *Family Process*, 31:217-230.
- Snyder, M. (1984). When belief creates reality. *Advances in Experimental Social Psychology*, 18: 247-300.
- Soar Filho, E.J. (1994). Abordagem sistêmica em psiquiatria dinâmica. *Anais do I Congresso Brasileiro de Terapia Familiar*. p. 131.
- Soar Filho, E.J. (1994). La construcción social del self, las redes sociales y la cura psíquica. *I Congreso Internacional de Redes Sociales y Mutualidade*. Córdoba, Rep. Argentina, 22 a 24 de setembro de 1994.
- Soar Filho, E.J. (1996). O "construcionismo" de William James. *Anais da 48a. Reunião Anual da SBPC, vol. II*. p. 655-656.

- Strobe, W. & Kruglanski, A.W. (1989). Social psychology at epistemological cross-roads: on Gergen's choice. *European Journal of Social Psychology*, 19: 485-489.
- Tilmans-Ostyn, E. (s.d.). El tiempo dentro del proceso terapêutico. Cópia da tradução para o espanhol, sem referências bibliográficas.
- Tilmans-Ostyn, E. (1982). La thérapie familiale dans son approche d l'analyse spécifique des jeunes enfants. *Thérapie familiale*, 2(4): 225-329.
- Tilmans-Ostyn, E. (1984). Quelques apports de la thérapie familiale pour la pratique médicale quotidienne. *Thérapie familiale*, 3(5): 251-266.
- Tilmans-Ostyn, E. (1995). Curso de aperfeiçoamento em Terapia Familiar. Centro de Estudos em Psicoterapia. Florinópolis, 4 a 8 de novembro de 1995.
- Tung-Sun, C. (1994). A teoria do conhecimento de um filósofo chinês. Em: H. Campos (ed.). *Ideograma: lógica, poesia, linguagem*. São Paulo: EDUSP.
- Turner, V (1981). Social dramas and stories about them. Em: W.J.T. Mitchell (ed.), *On narrative*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tylor, E. (1981). *La religión en la cultura primitiva, vol. II*. Madrid.
- Varela, F.J., Thompson, E. & Rosch, E. (1991). *The embodied mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Von Bertalanffy (1977). *Teoria geral dos sistemas*. Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em 1968.
- Von Foerster, H. (1991). *Las semillas de la cibernética: obras escogidas de Heinz von Foerster*. Barcelona: Gedisa.

- Von Glaserfeld (1994). Introdução ao construtivismo radical. Em: P. Watzlawick (ed.), *A realidade inventada: como sabemos o que cremos saber?* Campinas: Editorial Psy. Originalmente publicado em 1981.
- Von Glaserfeld (1996). A construção do conhecimento. Em: D. Schnitman (ed.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Watkins, M. (1986). *Invisible guests: the development of imaginal dialogues*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Watzlawick, P., Beavin, J.H. & Jackson, D.D. (1988). *Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação*. São Paulo: Cultrix. Originalmente publicado em 1967.
- Watzlawick, P. (ed.) (1994). *A realidade inventada: como sabemos o que cremos saber?* Campinas: Editorial Psy. Originalmente publicado em 1981.
- Watzlawick, P. & Krieg, P. (eds.) (1995). *O olhar do observador: contribuições para uma teoria do conhecimento construtivista*. Campinas: Editorial Psy. Originalmente publicado em 1991.
- White, M. (1994). *Guias para una terapia familiar sistémica*. Barcelona: Gedisa. Originalmente publicado em 1989.
- White, M. & Epston, D. (1990). *Narrative means to therapeutic ends*. New York: Norton.
- Wiener, N. (1978). *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix. Originalmente publicado em 1950 e revisto em 1954.
- Winnicott, D.W. (1988). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Wittgenstein, L. (1984). *Investigações filosóficas* (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. Originalmente publicado em 1953.

- Yourcenar, M. (1974). *Memórias de Adriano* (Col. Mestres da Literatura Contemporânea). Rio de Janeiro: Record. Originalmente publicado em 1951.
- Zeig, J.K. & Gilligan, S.G. (1994). *Terapia breve: mitos, métodos y metáforas*. Buenos Aires: Amorrortu. Originalmente publicado em 1990.
- Zimerman, D.E. (1995). Algumas reflexões sobre o conceito de “cura” psicanalítica. *Revista da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, 2(1): 29-46.
- Zimmerman, J.L & Dickerson, V.C. (1994). Using a narrative metaphor: implication for theory and clinical practice. *Family Process*, 33: 233-245.
- Zohar, D. (1990). *The quantum self: human nature and consciousness defined by the new physics*. New York: Quill.
- Zurcher, L.A. (1977). *The mutable self*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Zusman, W. (1988). Nuestra ciencia y nuestra vida científica. *Revista de Psico-analisis*, 45(6): 1193-1215.