

Pessoa, indivíduo e sujeito

notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais

Mary Jane P. Spink

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SPINK, MJP. Pessoa, indivíduo e sujeito: notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais. In: SPINK, MJP., FIGUEIREDO, P., and BRASILINO, J., orgs. *Psicologia social e personalidade* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, 2011, pp. 1-22. ISBN: 978-85-7982-057-1. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Pessoa, Indivíduo e Sujeito: Notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais

Mary Jane P. Spink¹

Muitas vezes, no campo da Psicologia Social, partimos do pressuposto de que as experiências de quem somos são constituídas por meio de nossas vivências em sociedade. Falamos confortavelmente sobre “processos de subjetivação” e, a despeito de possíveis diferenças na escolha de autores com os quais trabalhamos (Mead, Vygotsky, Foucault, Freud, Berger e Luckmann, etc.), entendemos que há distintos posicionamentos nesses processos: *somos alguém* para outros significativos; *somos alguém* para instâncias que disciplinam a vida social; *somos alguém* para nós mesmos. Enfim, somos; temos a experiência de termos (ou sermos) um “eu”; somos porque pensamos (Descartes diria: penso, logo sou!). Para falar dessa experiência singular de processos de subjetivação, adotamos o termo inglês *self* (ou *selves*, no plural), traduzido como “eu”, ou nos referimos à consciência de si e à identidade. Ou seja, não temos problemas semânticos quando se trata de falar de nossas experiências de sermos “quem somos”.

Porém, temos certa dificuldade de nomear esse *ser que somos* quando teorizamos a respeito da vida em sociedade e, nesse âmbito, nem sempre tomamos alguns cuidados no uso de nossas categorias. Por exemplo, incorporando o gênero de fala próprio aos manuais de metodologia, falamos de *sujeitos*, quando nos referimos aos “participantes” de nossas pesquisas. Por suas conotações “ideológicas”, procuramos evitar o uso da palavra *indivíduo*, mas a deixamos escapar em seus múltiplos sentidos: individualmente, para nos referirmos a cada um de um grupo; individualismo para nos reportarmos a modos de vida pouco solidários. E *pessoa*? No caso da Psicologia Social, não seria este mais um termo a ser considerado dentre

as muitas possibilidades de falarmos de quem somos e de quem são os outros que compartilham, por querer ou sem querer, de nossas vidas?

Desse modo, explorar as possibilidades de uso psicossocial do termo *pessoa*, sugestão que deu origem ao livro em que se insere este texto, foi o desafio que nos levou a propor esse assunto como tema de disciplina do curso de doutorado em Psicologia Social, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, ministrado em 2010.

Iniciaremos, pois, esta reflexão, situando os usos do termo “*pessoa*” no contexto da Antropologia e, tomando por base o texto de Marcel Mauss (2003), discutiremos algumas dicotomias que, às vezes inadvertidamente, atravessam muitos de nossos discursos. Seguiremos abordando a opção de George Herbert Mead (1969) pelo termo *self*,² de modo a destacar os esforços desse protopsicólogo social (Mead era filósofo e lecionava em um curso de Sociologia) para situar a consciência de si em uma perspectiva que alia processos comunicativos (a Filosofia do Ato) e suportes sociais e biológicos sustentados pelo evolucionismo. Abandonando temporariamente as vertentes de personalidade, passaremos à emergência da categoria moderna de indivíduo, fundamentando-nos nas discussões apresentadas por Nikolas Rose (1998; 2001) a respeito das contribuições da Psicologia aos processos de individualização. Apoiada em Michel Foucault (2005), essa discussão permite passar ao nosso próximo tema, a categoria “*sujeito*” na interface entre processos de objetivação e subjetivação. O paradoxo que assim se instala será abordado por meio do que consideramos ser uma perspectiva integradora: os múltiplos *selves* propostos por Rom Harré (1998). Não pretendemos chegar a uma conclusão sobre qual conceito padrão deveríamos adotar para nos referirmos a esse ser que somos no âmbito da Psicologia Social que se quer crítica. Mas esperamos poder suscitar o desafio de, pelo menos, entender as implicações históricas, sociais, políticas, existenciais, éticas, dentre muitas

¹ Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 1A.

² Traduzido, em português, como “eu”, a despeito de este termo não ter a mesma conotação reflexiva de *self*.

outras, da escolha dos termos que usamos para falar do ser que somos, a fim de não cairmos na armadilha da transformação de nossas produções sociais em “entidades”. Afinal, como aponta Harré (1998, p.5), “Criamos uma maneira de falar sobre elas por meio de substantivos, justamente a forma gramatical que a fala sobre entidades usa”.

A noção de “pessoa” na Antropologia: as dicotomias introduzidas por Marcel Mauss

Embora problemática, a noção de pessoa na Antropologia Social é um ponto de partida conveniente para situar o debate sobre algumas dicotomias que teimam em permear nossa compreensão sobre esse ser que somos. E, de maneira recorrente, pelo menos na Antropologia, a referência fundamental para o entendimento dessas tensões é o texto de Marcel Mauss, *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”*, publicado em 1938.³

No referido texto, Mauss adota uma perspectiva evolutiva. Como ele mesmo afirma, a intenção

é vos oferecer, bruscamente, um catálogo das formas que a noção adquiriu em diversos pontos, e mostrar de que maneira ela acabou por ganhar corpo, matéria, forma, arestas, e isto até nossos tempos, quando ela finalmente tornou-se clara, nítida, em nossas civilizações (nas ocidentais, muito recentemente) e não ainda em todas (2003, p.370).

Mais especificamente, Mauss busca demonstrar “o quanto é recente a palavra filosófica ‘Eu’, como são recentes a ‘categoria do Eu’, ‘o culto do Eu’ (sua aberração) e o respeito ao Eu – em particular, ao dos outros” (2003, p.271).

Segundo Marcio Goldman (1999), Mauss tentou aplicar a hipótese durkheimiana de uma história social das categorias do espírito humano no nível das concepções acerca da própria individualidade. “Trata-se de

³ Publicado no *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres.

mostrar como, a partir de um fundo primitivo de indistinção, a noção de pessoa que conhecemos e à qual atribuímos erroneamente existência universal, se destaca lentamente de seu enraizamento social para se constituir em categoria jurídica, moral e mesmo lógica” (Goldman, 1999, p.22). E com essa intenção, nos leva a passear pelos vários estágios utilizados para elaborar a noção de pessoa.

Primeiramente, por meio de relatos sobre os *pueblos*, os indígenas do noroeste norte-americano e os nativos da Austrália, Mauss introduz uma primeira (e talvez mais primitiva) maneira de situar o lugar das pessoas. Segundo sua interpretação, “(...) um imenso conjunto de sociedades chegou à noção de personagem, de papel cumprido pelo indivíduo em dramas sagrados, assim como ele desempenha um papel na vida familiar” (Mauss, 2003, p.382).

Segue situando a *persona* latina, estágio em que a noção não se refere apenas a um elemento da organização social, mas a um fato fundamental de direito: o fim do direito do *pater* de matar seus filhos; o estabelecimento do direito a ter um nome, prenome, sobrenome. Essa compreensão possibilitou a emergência da pessoa como fato moral, ressignificação que tem muito a ver com os estoicos “cuja moral voluntarista, pessoal, podia enriquecer a noção romana de pessoa, e mesmo se enriquecer ao mesmo tempo em que enriquecia o direito”. Para Mauss,

Tudo soará de outro modo entre os clássicos latinos e gregos da moral (século II a.C a século IV d.C): será tão somente *persona* e, o que é fundamental, acrescenta-se cada vez mais um sentido moral ao sentido jurídico, um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável. (...) às funções, honorárias, cargos e direitos, acrescenta-se a pessoa moral consciente (Mauss, 2003, p.390).

Em suma, a “consciência de si” tornou-se o apanágio da pessoa moral, mas “foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, depois de terem sentido sua força religiosa” (Mauss, 2003, p.392), sendo nossa noção de pessoa ainda hoje, fundamentalmente, a noção cristã.

No entanto, nessa perspectiva evolutiva, a noção de pessoa haveria ainda de sofrer outra modificação ao adquirir seu estatuto de ser psicológico. De acordo com Mauss:

A noção de pessoa haveria de sofrer ainda uma outra transformação para tornar-se o que ela tornou-se há menos de um século e meio, a categoria do *Eu*. Longe de ser a ideia primordial, inata, claramente inscrita desde Adão no mais fundo de nosso ser, eis que ela continua, até quase o nosso tempo, lentamente a edificar-se, a clarificar-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica (Mauss, 2003, p.394).

Contudo, não foi por meio do pensamento discursivo, o *Cogito ergo sum* de Descartes, que o problema da consciência encontrou sua solução, mas em decorrência dos movimentos sectários dos séculos XVII e XVIII que iriam influenciar a formação do pensamento político e filosófico. Foram eles que propuseram as questões da liberdade individual, da consciência individual, do direito de comunicar-se diretamente com Deus e de ter um Deus interior. Na interpretação de Mauss, é com Kant e, sobretudo com Fichte, que a categoria do “Eu” se torna condição da consciência e da ciência.

Sublinhando essa perspectiva evolutiva, Goldman (1999) considera que, para Mauss, essa autonomização progressiva do indivíduo, em face da totalidade social, só poderia ser entendida como um efeito do desenvolvimento da própria sociedade que, ao se diferenciar internamente, permitiria a particularização concomitante de seus membros. Essa trajetória, que nos leva das noções de pessoa à categoria do “Eu”, absorve algumas oscilações que são de particular interesse para a compreensão de como esta foi incorporada à Psicologia Social.

Uma primeira oscilação concerne à oposição entre posturas universalistas e relativistas. Assim, de um lado, Mauss parte da conjectura de que a percepção de individualidade, de singularidade, é característica universal dos seres humanos. Nas palavras dele: “(...) é evidente, sobretudo para nós, que nunca houve ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e

corporal ao mesmo tempo” (Mauss, 2003, p.371). Porém, para Goldman, “Sob a evolução quase linear da noção de pessoa, o que acaba sendo revelado é a variação das representações sociais em torno do indivíduo humano” (Goldman, 1999, p.23). Ou seja, as noções de pessoas, vistas no plano horizontal (e não histórico-linear como propôs Mauss), são construções culturalmente variáveis. Nessa oscilação, situa-se o debate sobre o que Boaventura Santos (2006) denominou de *globalismo localizado*: a projeção da noção de pessoa ocidental sobre as outras sociedades.

O texto de Mauss abre o debate também para um segundo tipo de oscilação: aquela que opõe a pessoa como ser social ao indivíduo como ser biológico. Trata-se, ainda, da contraposição entre universais e particulares, situando o foco da variação em um referente fixo, infraestrutural, biopsicológico. Foi essa a orientação adotada na tradição antropológica britânica. Por exemplo, de acordo com Goldman (1999), Radcliffe-Brown distingue “indivíduo” e “pessoa” com base na diferenciação entre os aspectos biológicos (que correspondem ao indivíduo, foco dos estudos de biólogos e psicólogos) e sociais que remetem às posições ocupadas por indivíduos na rede de relações sociais concretas, foco da Antropologia e da Sociologia. Todavia, o perigo desse homem duplex (ser biológico + ser social) é que não há flexibilidade para compreender o modo pelo qual o grupo estudado concebe tanto a realidade individual como a posição de pessoa no grupo. Acaba conceituando os grupos à imagem e semelhança dos indivíduos, projetando, assim, as concepções ocidentais de indivíduo aos demais grupos.

Tal percepção nos leva às posições que trabalham a noção de indivíduo na contraposição entre ideologia individualista e formações sociais de tipo holista, caminho percorrido, por exemplo, por Louis Dumont (1992). Na interpretação de Goldman (1999, p.28), “Essas posturas permitem abandonar qualquer forma de evolucionismo, levando a perceber que nossas próprias concepções dependem de uma transformação sociopolítica complexa, não de um evolucionismo qualquer”.

Sob essa ótica, a Psicologia, como campo de saber-poder, tem, como discutiremos, papel relevante nesse processo de individualização, aspecto

fundamental das estratégias de governamentalidade na sociedade de controle, as quais possibilitarão falar de sujeitos, seja na perspectiva de assujeitamento, seja na vertente da resistência por meio das técnicas de cuidado.

Essa breve introdução ao pensamento de Mauss certamente não resolve a questão sobre a qual nos propusemos a refletir neste texto: que nomeações devemos usar para nos referirmos, em termos psicossociais, a quem somos, e que efeitos esses usos têm? Porém, nos é útil por situar alguns dos debates que poderão servir de guias para refletir sobre os usos dos termos “pessoa”, “*self*”, “indivíduo”, “sujeito”. Seguiremos, assim, as pistas oferecidas por Marcio Goldman de modo a tensionar os efeitos do uso desses termos.

A opção por *self* nas teorizações de George Herbert Mead: conciliando evolucionismo com as vicissitudes dos processos de comunicação

Mauss situa a variação da ideia de pessoa em um enquadre evolutivo. Talvez seja possível entender tal postura a partir do impacto que a teoria da evolução de Charles Darwin teve na produção de conhecimento do final do século XIX e começo do século XX. Afinal, Mauss, assim como George Herbert Mead, na voz de quem apresentamos a perspectiva psicossocial, nasceram respectivamente em 1872 e 1863. O livro de Darwin, *A origem das espécies*, foi publicado em 1859, e seguido por duas outras obras de expressiva influência: *A descendência do Homem e Seleção em relação ao sexo* (1871) e *A expressão da emoção em Homens e Animais* (1872).

Mead, ao fazer suas considerações sobre o *self*, assume explicitamente uma postura evolucionista. O primeiro capítulo da coletânea de textos de Mead, organizada por Anselm Strauss, publicada originalmente em 1956 (Strauss, 1969), intitula-se “A evolução se torna uma ideia geral” e tem por complemento o segundo capítulo que trata do paradoxo entre processos fluidos, evolutivos e ordem social. Tomando por foco o processo, Mead faz a opção pelos idealistas românticos, sobretudo por Hegel, em contraposição

a Kant, pois, para ele, o *self* envolve uma relação dinâmica entre sujeito e objeto, e ambos, sujeito e objeto, estão em movimento. Por outro lado, não é possível haver sujeito sem objeto. Antecipando discussões contemporâneas sobre ontologia (vide, por exemplo, Mol, 1999), Mead afirma:

O sujeito de fato envolve o objeto para que possamos ter consciência. Mas não nos é tão inevitável reconhecer que o sujeito é essencial para que haja um objeto presente. De acordo com nossa concepção de ciência,⁴ o mundo surgiu durante milhões de anos, apenas nos últimos momentos dos quais existiram formas de vida; e apenas nos últimos segundos desses momentos existiram quaisquer formas humanas. O mundo estava presente muito antes de aparecerem os sujeitos. O que fazem os idealistas românticos é pressupor que para que esses objetos estejam presentes há que haver um sujeito. De certo modo poderíamos dizer que isso reflete o dogma filosófico que o mundo não poderia estar presente a não ser se criado por um ser consciente. Mas esse problema é mais profundo que um dogma filosófico. Trata-se do pressuposto que a própria existência de um objeto, como tal, envolve a existência de um sujeito para o qual é um objeto (Mead, 1969, p.17).

Em resumo, Mead aplica a ideia de evolução também aos objetos – sejam eles humanos ou não humanos (p.218), ou seja, ao mundo tal como o vivenciamos. Seguindo Spencer, aplica as noções darwinistas à própria sociedade, incluindo aí as materialidades e as socialidades. Conforme ele afirma: “As sociedades se desenvolvem tal como as formas animais se desenvolvem, ajustando-se aos problemas que encontram à sua frente” (p.24). Em suas palavras,

O que estou procurando fazer é conectar todo o processo evolutivo com a organização social em sua expressão mais complexa, e como aquilo em que exatamente se originam os indivíduos através de cujos processos-de-vida [essa organização social] funciona, dando origem precisamente aos elementos que estão envolvidos no desenvolvimento de selves (Mead, 1969, p.30).

⁴ Mead se refere à concepção tradicional de ciência.

Tomando por base Comte e, mais especificamente Spencer, Mead se refere à sociedade a partir da metáfora do organismo, com o objetivo de pontuar a influência dos processos evolutivos. É o estudo do organismo social que dá margem à emergência das Ciências Sociais e, particularmente, da Sociologia. Mas, paralelamente ao interesse no estudo da organização social, desenvolve-se também o estudo das experiências individuais. E então, Mead adentra a problemática dos *selves* e da mente.

Para ele, o *self* emerge por meio da habilidade de assumir a atitude do grupo ao qual pertence. Além disso, a estrutura da sociedade está impregnada nos hábitos sociais e, na medida em que introjetamos esses hábitos, é que nos tornamos *selves*.

Esse desenvolvimento de uma forma que é capaz de se comunicar com outros, que assume atitudes dos membros do grupo, que fala consigo mesmo como fala com outros, que importa para sua própria vida essa conversação e cria um fórum interno no qual testa o processo que levará a efeito, e assim o trás para consideração pública com a vantagem desse ensaio anterior, é especialmente importante (Mead, 1969, p.33-34).

O processo de desenvolvimento do *self* tem início a partir da capacidade de a criança assumir diferentes papéis ao brincar e, a seguir, aprender tais papéis no contexto das regras de um jogo. A diferença fundamental dessas etapas é que, no contexto do jogo, a criança tem de aprender a atitude de todos que estão envolvidos nele. É assim que Mead chega à noção de “outro generalizado”: a comunidade organizada, o grupo social no qual se está inserido. Para ele, os processos complexos de cooperação social só serão possíveis se cada indivíduo nela incluído puder adotar as atitudes genéricas dos outros como referência, e direcionar seu comportamento de acordo.

Esse outro generalizado é de dois tipos: um, mais concreto, se refere aos grupos de pertença, isto é, clubes, partidos políticos, etc. O outro, mais genérico, é constituído de classes ou agrupamentos mais amplos – como todos os que estão em débito financeiro. E a pertença a esses grupos mais amplos possibilita um sem número de relações sociais, mesmo que

indiretas. Assim, o mais amplo desses grupos abstratos é o de pertença a uma comunidade linguística, “uma relação que emerge do funcionamento universal dos gestos como símbolos significantes no processo social genérico de comunicação humana” (Mead, 1969, p.222).

É apenas por meio dessa capacidade de absorver a atitude do outro generalizado em relação a si mesmo que se pode pensar. Logo, o pensamento, para Mead, é um processo de conversação consigo mesmo, quando se assumem as atitudes comuns do grupo e quando os símbolos usados são comuns ao grupo, de modo que o sentido seja compartilhado. É um processo de comunicação decorrente da participação na experiência de outras pessoas. Portanto, o *self* é uma experiência social que só existe num grupo de indivíduos sociais, proveniente do processo evolutivo tal como resultam outras formas biológicas.

Trata-se de uma forma biológica que pode cooperar com outros por meio de símbolos significativos; entender as atitudes de outros e responder a elas por causa de desenvolvimentos no sistema nervoso central. O que Mead quer demonstrar, então, é que a evolução da “mente”, assim como a das instituições sociais, é uma evolução social, o que possibilita a complexidade das soluções encontradas nas sociedades de humanos. Em síntese, embora as teorizações de Mead tenham por foco os processos, ele considera não ser possível ter processos sem alguma estrutura, ou seja, sem uma forma na qual o processo possa se expressar. Evolução da mente, no plano biológico, e evolução social andam de par em par.

Até que ponto, pois, a noção meadiana de *self* se aproxima da noção maussiana de pessoa? A ideia de evolução que norteia suas teorizações parece distinta: vista num plano histórico longitudinal, as sociedades, no texto de Mauss, evoluem da personagem em dramas que extrapolam as especificidades locais para a categoria de “Eu” contemporânea. Como Mead, Mauss parte do pressuposto de que as formações sociais também são processuais, também evoluem. Porém, talvez por adotar uma perspectiva de tempo longo, Mauss não tem por foco os processos de desenvolvimento

dessa experiência de Eu, deixando-a restrita à instauração de uma experiência do Eu, limitada ao indivíduo.

Nas teorizações de Mead, a evolução nos níveis da biologia e das sociedades é mero pressuposto. Seu foco é o processo de desenvolvimento do *self* na relação que se estabelece com os outros generalizados. Abre-se o flanco para universalismos apenas no que se refere à utilização de símbolos na comunicação, pois os “outros” – mais concretos (os grupos de pertença) ou mais genéricos (grupos mais abstratos, como a mera pertença a uma comunidade linguística) – são bastante diversos, o que nos leva a concluir que os *selves* são socialmente contextualizados e, portanto, variáveis de grupo para grupo.

Individualizando nossos selves: a contribuição da Psicologia à construção das categorias de indivíduo e identidade

Mead, a bem dizer, teve pouca influência na formatação da Psicologia do final do século XIX e início do século XX.⁵ Com formação filosófica influenciada pelo idealismo alemão, Mead estava mais afinado com as ideias de Hegel do que com as de Descartes. Mas é em Descartes que se ancorava o positivismo que embasou a emergente “ciência” psicológica. Desse modo, segundo Rob Farr (2008), ele foi considerado por demais metafísico e incompatível com uma disciplina que se queria científica. Assim, na direção contrária à reflexão sobre o “Eu”, a partir da relação entre experiências pessoais e vida em sociedade, a Psicologia contribuiu, principalmente, para a singularização desses *selves* na modalidade das técnicas de disciplinarização.

Nikolas Rose, no livro “Inventando nossos selves” (1998), aborda a história do regime contemporâneo do Eu, por meio de uma genealogia da

⁵ Embora suas contribuições tenham sido reconhecidas e incorporadas na segunda metade do século XX nas correntes associadas à Sociologia (a chamada Psicologia Social Sociológica), tornando-se referência obrigatória no que concerne à importância da sociedade na formatação do *self*.

subjetivação. Caracteriza a escolha dessa estratégia metodológica indicando o que não pretende fazer: Não se trata de uma história das ideias sobre pessoa por meio de análises de como isso se deu na Filosofia, na Literatura, nas Artes; nem de uma história da pessoa considerada como uma entidade psicológica. O foco está em como diferentes épocas produziram humanos com distintas emoções, crenças, patologias. Seguindo as trilhas inauguradas por Michel Foucault:

Essa genealogia tenta descrever as formas pelas quais esse moderno regime do eu emerge não como o resultado de um processo gradual de esclarecimento, no qual os humanos, ajudados pelos esforços da ciência, acabam, finalmente, por reconhecer sua verdadeira natureza, mas a partir de uma série de práticas e processos contingentes e definitivamente menos refinados e menos dignos (Rose, 2001, p.35).

O foco não é, portanto, a história da pessoa, mas das *práticas* que localizam os seres humanos em regimes de pessoa: as linguagens de pessoalidade, a variedade de normas, técnicas e relações de autoridade no interior das quais essas linguagens têm circulado. Por conseguinte, uma genealogia que pode seguir diversas trajetórias (Rose, 2001, p.37):

- Onde, como e por quem, certos aspectos do ser humano se tornam problemáticos?
- Que meios têm sido inventados para governar o ser humano?
- A quem se concede – ou quem reivindica – a capacidade de falar de forma verdadeira sobre os humanos, sobre sua natureza e seus problemas, e o que caracteriza as verdades sobre as pessoas às quais se concede tal autoridade?
- Que formas de vida constituem as finalidades, os ideais ou os exemplares dessas diferentes práticas de ação sobre as pessoas?
- Como esses procedimentos para regular as capacidades das pessoas se ligam a objetivos morais, sociais ou políticos mais amplos, concernentes às características indesejáveis e desejáveis das populações, da força de trabalho, da família, da sociedade?

Cada uma dessas direções da investigação realizada por Rose foi inspirada na obra de Michel Foucault, em particular nas questões relacionadas à ciência do governo. Cabe destaque, pois, nesse contexto, as reflexões de Foucault sobre governamentalidade.

Foucault introduziu a noção de governamentalidade para se referir a uma forma de governo que tem a população como foco. Trata-se da passagem de uma arte de governo – um regime dominado pela estrutura da soberania – para uma ciência política – um regime dominado pelas técnicas de governo. Tal passagem ocorreu no século XVIII e teve como disparador a ideia de população.

A longa trajetória que leva da arte de governo à ciência política incluiu uma transformação fundamental no direito político, processo que teve início no século XVII, com a introdução das tecnologias disciplinares, essencialmente centradas nos corpos individuais. A partir da metade do século XVII, essa forma de lidar com a vida passou a ser complementada por uma nova tecnologia que, segundo Foucault, não excluía a técnica disciplinar, mas que a embutia e a modificava parcialmente e que, sobretudo, iria utilizá-la, implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia. Nesse enquadre, a disciplina não desapareceu, mas se tornou ainda mais fundamental.

Quanto à disciplina, ela também não é eliminada. Claro, sua organização, sua implantação, todas as instituições dentro das quais ela havia florescido no século XVII e no início do século XVIII (as escolas, as fábricas, os exércitos), tudo isso fazia corpo [com] e só se compreende pelo desenvolvimento das grandes monarquias administrativas, mas nunca, tampouco, a disciplina foi mais importante e mais valorizada do que a partir do momento em que se procurava administrar a população – e administrar a população não quer dizer simplesmente administrar a massa coletiva dos fenômenos ou administrá-los simplesmente no plano dos seus resultados globais; administrar a população quer dizer administrá-la igualmente em profundidade, administrá-la com sutileza e administrá-la em detalhe (Foucault, 2008, p.142).

Nesse contexto é que a Psicologia trouxe sua singular contribuição às estratégias de governamentalidade, as tecnologias de individualização. Os saberes psi não eram os únicos a contribuir para a elaboração de técnicas de conduta de si, sendo muitas as possíveis exigências: de relacionar-se consigo mesma epistemologicamente (conheça a si mesmo), despoticamente (controle a si mesmo) ou de outras formas (cuide de si mesmo). Todas essas exigências, como sugere Rose (2001, p.41), “são sempre praticadas sob a autoridade real ou imaginada de algum sistema de verdade e de algum indivíduo considerado autorizado, seja esse teológico e clerical, psicológico e terapêutico, ou disciplinar e tutelar”. Houve, portanto, uma proliferação de *expertise* em uma diversidade de campos. Porém, Rose argumenta que a unificação desses regimes de verdade tem muito a ver com um saber específico sobre o ser humano, qual seja, o das disciplinas psi.

As disciplinas “psi”, em parte como consequência de sua heterogeneidade e falta de um paradigma único, adquiriram uma peculiar capacidade penetrativa em relação às práticas para a conduta da conduta. Elas têm sido não apenas capazes de fornecer toda uma variedade de modelos do eu, mas também de fornecer receitas praticáveis para a ação em relação ao governo das pessoas, exercido por diferentes profissionais, em diferentes locais. Sua potência tem sido aumentada ainda mais por sua capacidade para suplementar essas qualidades praticáveis com uma legitimidade que deriva de suas pretensões a dizer a verdade sobre os seres humanos. Elas se disseminaram rapidamente, por meio de sua pronta traduzibilidade, por programas para remoldar os mecanismos de auto direção dos indivíduos, estejam esses na clínica, na sala de aula, no consultório, na coluna de conselhos das revistas ou nos programas confessionais da televisão. É, obviamente, verdade que as disciplinas “psi” não são particularmente admiradas pelo público e seus praticantes são frequentemente objeto de ironia. (Rose, 2001, p.46).

Uma maneira de entender o modo de funcionamento das ciências psicológicas e suas relações com as transformações sociais, políticas e éticas é por meio de suas funções como técnicas de disciplinarização da diferença dos seres humanos, “individualizando humanos por meio de classificações, calibrando suas capacidades e condutas, inscrevendo e

registrando seus atributos e deficiências, gerenciando e utilizando sua individualidade e variabilidade” (Rose, 1998, p.105). Mediante essas técnicas, a Psicologia responde a dois problemas suscitados pelas instituições do final do século XIX e no início do XX (a escola, a fábrica, as instituições voltadas à pobreza, o exército). O primeiro problema é a necessidade de maneiras de classificação para avaliar as pessoas e definir que tipo de regime seria mais adequado. O segundo concerne aos conselhos sobre como esses indivíduos poderiam ser organizados e como as tarefas poderiam ser definidas, a fim de minimizar potenciais problemas, a saber, acidentes industriais, fadiga, insubordinação, entre outros.

De acordo com Rose, a consolidação da Psicologia como disciplina científica decorreu de sua capacidade de produzir tecnologias de individualização. Uma dessas técnicas se refere à inscrição de identidades utilizando observações, registros, documentos burocráticos, Essas inscrições, quando sistematizadas, “transformam fenômenos efêmeros em formas estáveis que podem ser examinadas repetidas vezes e acumuladas no tempo” (Rose, 1998, p.108).

A primeira técnica de visualização voltou-se ao escrutínio da superfície do corpo em busca de sinais de patologias. Porém essas técnicas (que nem eram prerrogativas da Psicologia, sendo usadas na Frenologia, na Antropologia Criminal, entre outras) falharam por não proverem a diferenciação esperada das técnicas de individualização. A primeira contribuição específica da Psicologia à individualização foram os testes de inteligência – um tipo de legibilidade tornada possível pela introdução de uma nova forma de normalização proveniente da estatística: a curva normal. Por meio dos testes, a inteligência podia ser representada em forma visual, partindo do pressuposto de que todas as qualidades de uma população variavam em um padrão regular. E essa forma de visualização não ficou circunscrita à inteligência. Por exemplo, a partir da década de 1920, as crianças se tornaram objeto científico da Psicologia por meio do conceito de “desenvolvimento”. Tratava-se de conceito derivado da sistematização de

observações e registros que possibilitou, simultaneamente, a padronização e a normalização da infância.

As avaliações psicológicas geraram outro tipo de inscrição: o laudo. Para Rose,

Seus resultados são dirigidos à qualquer exigência institucional onde uma decisão tem que ser tomada por meio de cálculos onde figurarão as capacidades e características de um indivíduo. Acumuladas em fichas ou anotações de caso (case notes), analisadas nas conferências de casos, tribunais, ou clínicas, as inscrições de individualidade inventadas pelas ciências psicológicas são, portanto, fundamentais para os programas de governo de subjetividades e para o gerenciamento das diferenças individuais (Rose, 1998, p.112).

Entretanto, de acordo com o autor (e para outros autores que dialogam com Foucault), não se trata apenas de empreendimentos coercitivos, voltados ao controle e à repressão de subjetividades. As tecnologias discutidas por ele não funcionam exclusivamente pela repressão e nem é essa sua principal função, porém buscam produzir sujeitos de determinado tipo, moldar e organizar a psique, fabricar indivíduos com certo padrão de desejos e aspirações. São técnicas que procuram governar as diferenças individuais, com a finalidade de maximizar a eficiência individual e social. Portanto,

Como objetos de um certo tipo de regime de conhecimento, os indivíduos humanos se tornam possíveis sujeitos de um certo tipo de sistema de poder, passíveis de serem calculados, de ter coisas feitas a eles, de fazer coisas a eles mesmos em nome de capacidades psicológicas e subjetividade (Rose, 1998, p.115).

A categoria sujeito na interface entre processos de objetivação e subjetivação: das contribuições de Foucault à síntese de Rom Harré

A palavra indivíduo tende a remeter a sujeito. Mas Foucault nos adverte que, semanticamente, essas distinções não são assim tão fáceis.

Sujeito é nomenclatura ao léu semântico, pois ora é sinônimo de assujeitamento, de ser passivo diante de processos sociais impositivos; ora é sinônimo de possibilidade de subjetivação, de ter consciência de si.

Márcio Fonseca esclarece:

Já se afirmou que tanto os processos de objetivação quanto os processos de subjetivação concorrem conjuntamente na constituição do indivíduo, sendo que os primeiros o constituem enquanto objeto dócil e útil e os segundos enquanto um sujeito. Pode-se então dizer que o termo “sujeito” serviria para designar o indivíduo preso a uma identidade que reconhece como sua, assim constituído a partir dos processos de subjetivação. Esses processos, justapostos aos processos de objetivação, explicitam por completo a identidade do indivíduo moderno: objeto dócil-e-útil e sujeito (Fonseca, 2003, p.26).

Quando se fala em formas de objetivação e formas de subjetivação, é sempre em relação à constituição do sujeito. É possível, pois, dividir os textos de Foucault segundo o foco na objetivação (a constituição do indivíduo moderno como objeto, como corpo dócil e útil a partir dos mecanismos disciplinares) e sua constituição como sujeito (indivíduo preso à sua própria identidade pela consciência de si). Então, como integrar essas duas faces desse ser que somos?

É possível que a diversidade de formas de nomear quem somos não decorra apenas de nossas opções ontológicas e teóricas, como também da escolha do nível a partir do qual falamos, isto é, de nossa experiência como “eus”; das relações interpessoais com outros generalizados; enfim, de nossas vivências na interface entre processos de objetivação e processos de subjetivação. Essas distintas dimensões foram abordadas por Rom Harré (1998) em uma proposta que nos parece integradora.

Harré, como Mead, situa a personalidade no fluxo da ação: “a pessoa não tem outros atributos psicológicos além de seu poder de produzir o fenômeno psicológico no fluxo das ações públicas e privadas” (Harré, 1998, p.15). Em síntese, propõe que entendamos nossa experiência de singularidade por intermédio de relacionamentos interpessoais

contextualizados, e não como uma interioridade ontológica. Entretanto, Harré não abandona a corporeidade e nem as materialidades que dão aos *selves* sua singularidade. Para ele, a personalidade é produto de três expressões de singularidade que denomina de *self 1*, *self 2* e *self 3*, uma hierarquização que tem valor meramente heurístico e visa pontuar a diversidade intrínseca dos *selves* e a falácia de considerar a personalidade apenas a partir de uma das posições possíveis. *Self 1*, *2* e *3* são meras versões de *selves* que são, por definição, múltiplos. Interpretamos, portanto, que a proposta de Harré propõe o desafio de trabalhar simultaneamente com as multiplicidades de versões, decorrentes da diversidade de situações em que seres vivos e materialidades estão localizados (Law & Mol, 2002).

O *self 1* traduz a singularidade apoiando-se na experiência e na ação referidas aos nossos corpos individuais. Tem relação com a corporeidade: nossa posição no tempo e espaço, assim como nosso ponto de vista particular. O *self 2* refere-se a nossas histórias pessoais, autodescrições, autoconceito e os registros de nossa presença, como os nomes com os quais somos identificados ao nascer. O *self 3* concerne à apresentação pública desses *selves*, ou melhor, à interface entre os padrões complexos e cambiantes de disposições e habilidades que nos são atribuídas por outras pessoas, e se reporta à apresentação pública de nossos *selves* (Harré, 1998, p.16). Portanto, ter um sentido de personalidade é ter disposição para expressar-se de maneiras particulares e cada um dos *selves* (*self 1*, *2* e *3*), por sua vez, tem seu modo característico de expressão.

Para Harré, é necessário que seja feita uma distinção entre individualidade, unicidade e singularidade. A individualidade está relacionada à dimensão temporal-espacial e decorre dos aspectos de personalidade que estão atrelados à corporeidade (*embodiment*) – ou seja, ao *self 1* – e suas formas características de expressão. Difere, pois, de individualismo que, no enquadre teórico de Harré, não existe, pois nossas características pessoais, expressas no *self 2*, são fundamentalmente relacionais.

A unicidade diz respeito às diferenças em todas suas propriedades, das quais algumas são genéricas, insignificantes, efêmeras, mas quase todas

são relacionais. Este é um pressuposto central, tanto na Psicologia quanto na Medicina: cada um de nós é único.

Quanto à singularidade, cada um de nós se relaciona com o mundo (incluindo nós mesmos) a partir de um ponto de vista. Singularidade, portanto, decorre de atributos pessoais (*self 2*) e de pontos de vista individuais (*self 1*). Esses dois aspectos são imprescindíveis para a experiência de pessoalidade, mas têm estatuto diverso em diferentes correntes teóricas: segundo Harré, os autores norte-americanos tendem a privilegiar o *self 2* (atributos únicos) e os ingleses, o *self 1*.

Com base no pressuposto relacional e nas reflexões de Harré, a noção de *self* concerne às maneiras de ser que se tornam organizadas na interação, de modo que é preciso trazer para discussão a capacidade de produzir relatos e comentários sobre o que percebemos, como agimos e o que lembramos; ou seja, Harré propõe uma versão de pessoa pautada na narratividade, isto é, relatos perceptuais e comentários sobre percepções, declarações de intenção e comentários a esse respeito, narrativas ordenadas sobre o passado e antecipações sobre o futuro.

Ao sugerir essa forma de olhar para a singularidade de nossos “eus”, nosso propósito é duplo: de um lado, buscamos pontuar que há continuidades que escapam das intempéries de nossos relacionamentos sociais (de modo a não transformar nosso senso de singularidade em mera interpessoalidade); de outro, procuramos apontar para a complexidade dessa experiência de singularidade, situando-a não apenas na esfera da interpessoalidade, mas também na complexa matriz de materialidades e práticas sociais que, historicamente, tornaram esses processos de individualização necessários.

Em suma

Como psicólogos sociais temos de conviver com a polissemia que é própria de nossa disciplina que oferece como características a multiplicidade e a diversidade dos saberes e fazeres. Porém, podemos e devemos explicitar de onde falamos e ter o cuidado de não deixar que,

inadvertidamente, diferentes tradições e gêneros de fala se mesclam em nossas práticas discursivas. Por exemplo, quais são os efeitos práticos de nos referirmos aos participantes de nossas pesquisas como sujeitos? Não os estaríamos colocando numa posição de dominados, abrindo o flanco para posturas mais autoritárias de fazer pesquisa? Ou deixando-nos enredar nas práticas burocráticas (vide o uso irrefletido dos termos de consentimento), mesmo quando pensamos estar zelando pelo bem-estar dessas pessoas e nos comportamos segundo os cânones da bioética? Se, ao proceder assim, nos justificarmos por estar usando o termo “sujeito” no sentido foucaultiano de processos de subjetivação, como escapar das ciladas linguísticas que transmutam esses sujeitos em objetos de investigação?

E quando falamos em indivíduos, não obliteramos, *en passant*, os processos interativos e dialógicos da produção de sentidos no cotidiano? Ou seja, ao fazê-lo, correremos dois riscos: de um lado, acataremos (mesmo que inadvertidamente) versões individualistas de teorizações sobre esse ser que somos; de outro lado, ficaremos aprisionados na clássica dicotomia entre indivíduo e sociedade.

A opção por *self* certamente nos situa no cerne das teorizações que buscam não dicotomizar ser e sociedade, ser e outros, materialidades e socialidades. Mas, sendo de origem anglo-saxã,⁶ não se traduz facilmente para as línguas latinas, pois, como dito anteriormente, o “Eu” tende a ser pensado no enquadre da singularidade e da individualidade, perdendo sua qualidade reflexiva (não há *self* sem outro). Acrescenta-se a essa dificuldade a estreita associação entre “Eu” e o *cogito* cartesiano. Há, portanto, tendência a dar ao termo conotações de individualidade e interioridade.

Caberia então usar o termo pessoa? Foi esta a proposta feita quando discutimos as bases da abordagem sobre as práticas discursivas do cotidiano. Afirmávamos, então, que a noção de pessoa era intrinsecamente relacional. “A pessoa, no jogo das relações sociais, está inserida num constante processo de negociação, desenvolvendo trocas simbólicas num

⁶ Derivada das antigas línguas germânicas, segundo o *Oxford English Dictionary*.

espaço de intersubjetividade, ou mais precisamente, de interpessoalidade.” (Spink & Medrado, 1999, p.55). Porém, acrescentaríamos agora que, para além desses jogos relacionais, a noção de pessoa – pelo menos na proposta de Harré – nos indica a necessidade de entender como as diversas tecnologias de governo, sobretudo no que diz respeito aos documentos que cristalizam identidades (RG, passaportes, certificados de nascimento, de batismo, de conclusão de cursos, entre muitos outros), integram a complexa matriz de práticas sociais que, historicamente, tornaram necessário teorizar sobre esse ser que somos.

Referências bibliográficas

- Dumont, L. (1992) *Essays on individualism: modern ideology in Anthropological perspective*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Farr, R. (2008) *As Raízes da Psicologia Social Moderna*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Vozes.
- Fonseca, M. A. (2003) *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC.
- Foucault, M. (2005) *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Goldman, M. (1999) Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. In: _____. *Alguma Antropologia* (pp.21-37). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Harré, R. (1998) *The singular self*. London: Sage.
- Law, J. & Mol, A. (1995) Notes on materiality and sociality. *The Sociological Review*, 43 (2), 274-294.
- Mauss, M. (2003) Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa e a de “eu”. In: _____. *Sociologia e Antropologia* (pp.369-397). São Paulo, Cosacnaify.

- Mead, G. H. (1969) Evolution becomes a general idea. In: Strauss, A. *George Herbert Mead on Social Psychology* (pp.3-18). Chicago, EUA: University of Chicago Press.
- _____. (1969) The problem of society – how we become selves. In: Strauss, A. *George Herbert Mead on Social Psychology* (pp.19-44). Chicago, EUA: University of Chicago Press.
- _____. (1969) Self. In: Strauss, Anselm. *George Herbert Mead on Social Psychology* (pp.249-284). Chicago, EUA: University of Chicago Press.
- Mol, A. (1999) Políticas ontológicas. Uma palavra e algumas questões. In: Law, J. & Hassard, J. (Eds.). *Actor Network Theory and After*. Balckwell Publisher. Oxford.
- Rose, N. (1998) *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2001) Como se deve fazer a história do eu. *Educação & Realidade*, 26 (1), 33-57.
- Santos, B. de S. (2006). Por uma concepção intercultural dos direitos humanos. In: _____. *A Gramática do tempo: para uma nova cultura política* (pp.433-470). São Paulo, Cortez.
- Spink, M. J. P. & Medrado, B. (1999) Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: Spink, M. J., (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas* (pp.41-61). São Paulo: Cortez.
- Strauss, A. (1969) *George Herbert Mead on Social Psychology*. Chicago, EUA: University of Chicago Press.