

10

A subjetividade em questão

Isabelle de Paiva Sanchis: isabellesanchis@yahoo.com.br

CV: <http://lattes.cnpq.br/2319908218517718> - Doutora em psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Miguel Mahfoud:

CV: <http://lattes.cnpq.br/3953712417488145> - Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em psicologia social pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.



BSTRACT RESUMO ABSTRACT RESUMO ABSTRACT

Resumo Discute-se o desenvolvimento do tema da subjetividade através de alguns questionamentos e tematizações em diversos campos da filosofia e ciências humanas, colocando em relevo a tônica de um movimento que se direciona ao mesmo tempo para a afirmação de uma singularidade produtiva e constituinte e para as relações que, em sentido contrário, constituem os sujeitos. A subjetividade pode ser pensada na articulação entre os diversos aspectos que compõem esses dois movimentos.

Palavras Chave Subjetividade; Constituição do Sujeito; Singularidade.

Abstract In this article is discussed the development of the notion of subjectivity through thematic and questions in various fields of the humanities and philosophy, emphasizing the movement that is directed simultaneously to the affirmation of a constituent and productive singularity and to the relationships that, to the contrary, constitute the individuals. Subjectivity can be thought on the relationship between the various aspects that make up these two movements.

Abstract Subjectivity; Constitution Of Subject; Singularity.



Este texto faz parte de uma pesquisa mais ampla⁵² em relação ao tema da subjetividade, que é muitas vezes considerada o objeto próprio da psicologia. A apreensão do campo que a envolve é de difícil delimitação e a aproximação a ele deve ser feita necessariamente de maneira interdisciplinar. Primeiramente porque uma anunciada ruptura com a filosofia, domínio que tradicionalmente se ocupou dos temas da subjetividade e da ciência, e do qual a psicologia e as outras ciências humanas herdaram conceitos, pressupostos – e também vetos –, não aconteceu de forma simples, permanecendo, portanto, um grande campo de interseção entre elas. Em segundo lugar porque o desenvolvimento do tema da subjetividade faz parte de um movimento que ultrapassa o campo da psicologia, do qual fazem parte tanto as ciências humanas em geral como também a própria filosofia. E é esse movimento geral numa mesma direção em relação à subjetividade, em distintas perspectivas, que se busca explicitar.

Para isso, alguns elementos foram destacados, entre tantos outros possíveis. O primeiro tópico traz algumas ideias de Descartes, Hume e Kant em relação às concepções de sujeito e de ciência. O segundo, alguns aspectos do marxismo e do positivismo. O terceiro destaca algumas mudanças em relação ao modelo científico que afetaram diretamente o tema da subjetividade. O quarto trata do reconhecimento da singularidade nas ciências humanas. O quinto apresenta um debate em torno dos riscos do reducionismo e do relativismo, chegando ao último, em que se avalia a direção tomada pelas problematizações sobre a subjetividade.

O conhecimento do mundo empírico através do sujeito

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

Assim, é essa necessidade de fundamento que conduz à dúvida radical, de todas as crenças, desde as que vinham dos sentidos (e assim o próprio corpo), até por fim as operações matemáticas, com a hipótese de que pudesse haver um “gênio maligno” nos fazendo acreditar erroneamente no que pensamos, imaginamos ou sonhamos (DESCARTES, 1979/1641). Mas algo resiste ao argumento do gênio maligno, pois se ele engana, engana alguma coisa, ou seja, se sou enganado, sou certamente alguma coisa. Além disso, o fato de existir está ligado ao fato de pensar que existe, ao próprio fato de poder colocar tudo em dúvida ou de crer, independente da veracidade das crenças (crença inclusive na percepção, independente da veracidade das percepções): “não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que

⁵² Trata-se da tese de doutorado em Psicologia da primeira autora, intitulada “Subjetividades em psicologia: um campo anterior à construção dos conceitos”, defendida em 2012, tendo como orientador o segundo autor.



eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (DESCARTES, 1979/1641, p.92). É então o *cogito*, o “eu penso”, sua primeira certeza, que funda a possibilidade de ciência, e fornece a garantia subjetiva de toda ideia clara e distinta.

Mas ainda que o *cogito* tenha um valor de princípio no edifício do conhecimento finito, ele é também finito, e não tem, por sua vez, fundamento em si mesmo. A evidência das ideias claras e distintas à imagem do mundo leva à ideia de perfeição, que deve provir de Deus, uma substância infinita, eterna, onisciente e onipotente, que criou todas as coisas que são, e que não pode ter sua origem no próprio *cogito*.

Provada a existência do espírito e de Deus, Descartes chega à existência das coisas materiais e, finalmente, à distinção entre a alma e o corpo, que são substâncias distintas pelo fato de poderem existir uma sem a outra. O espírito é a substância “em que reside imediatamente o pensamento” (DESCARTES, 1979/1641, p.170), ainda que o pensamento ultrapasse a esfera do entendimento. Já o corpo, enquanto matéria, não se distingue da natureza, apesar de formar com a alma uma união incompreensível, mas fundamental (DESCARTES, 1979/1641).

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

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

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

O que garantiria, então, o conhecimento? Para Hume, “o grande guia da vida humana” é o hábito, o “princípio único que faz com que nossa experiência nos seja útil e nos leve a esperar, no futuro, uma seqüência de acontecimentos semelhante às que se verificaram no passado” (HUME, 1980/1748, p.152). A causalidade se torna, pela



sucessão de experiências, *subjetivamente* necessária, mas empiricamente contingente, sendo que nenhum princípio racional *a priori* pode garanti-la. Além disso, o hábito e o juízo - assim como a impressão, a imaginação ou a razão -, são princípios da natureza, tanto quanto respirar ou sentir (BENOIST, 2003), o que permite o estudo do espírito segundo os mesmos procedimentos que o estudo da natureza. Apesar de não haver uma razão ou lógica *a priori*, que corresponderia à lógica da natureza, a matemática permanece tendo um papel de destaque no conhecimento, por se tratar das relações entre as próprias ideias, distanciando-se, assim, da necessidade da experiência efetiva.

Ao contrário de Descartes e Hume, que se perguntaram sobre a possibilidade de conhecimento, Kant (1724-1804) parte já do princípio de que há conhecimento - e a física newtoniana era a prova disso -, se perguntando, então, “como” ele era possível e qual era sua relação com o mundo em si. A “Crítica da Razão Pura” pretende, entre outras coisas, responder aos argumentos céticos de Hume. E essa resposta se dá através de uma espécie de síntese entre o racionalismo (o caráter necessário do conhecimento) e o empirismo (o caráter necessário da experiência empírica), com o conceito de juízo sintético *a priori*. A ciência não seria possível nem apenas com juízos analíticos (que independem da experiência e que, portanto, não poderiam trazer nenhum conhecimento novo), nem apenas com juízos sintéticos *a posteriori* (que dependem apenas da observação empírica e que são sempre, portanto, contingentes). A questão, então, é saber como podem existir juízos que sejam ao mesmo tempo universais e necessários e também dependentes da forma como o mundo “é”, da experiência, enfim.

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

Tanto Descartes quanto Hume chegaram ao sujeito partindo da intenção de se atingir o mundo, mas foi apenas com Kant que se definiu uma noção puramente formal do “eu” (contra o substancialismo de Descartes e o psicologismo de Hume). A subjetividade, não tendo mais nenhum “conteúdo”, é conduzida, num certo sentido, à lógica, fazendo da filosofia do sujeito um meio para a filosofia do objeto (BENOIST, 1995).

A ciência moderna, para a qual procuravam um fundamento, foi sendo construída de forma unificada pela junção entre a razão – entendida no limite como lógica e matemática – e a observação e a experimentação. O conhecimento universal da natureza só poderia ser atingido por uma razão também universal, pura; e nesse sentido a subjetividade (empírica e não transcendental) se tornava um



obstáculo, devendo, portanto, ser posta de lado no processo científico. Não se trata, no entanto, da negação da subjetividade em si, mas da busca por um método sem interferências que permitisse atingir o conhecimento objetivo do mundo *empírico*. O sujeito é tomado enquanto “condição”, e a condição, na filosofia moderna, está ligada à consciência.

O conhecimento do mundo social

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

O marxismo, a partir da análise das relações de produção, além de inserir de maneira decisiva a questão histórica e social dentro das humanidades, inverte o papel atribuído à consciência, em dois sentidos complementares. Primeiramente por questionar o fundamento da própria consciência – como também sua transparência –, considerando-a diretamente ligada à organização social, e principalmente aos fatores econômicos⁵³. Assim, a produção

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

O segundo sentido, que deriva do primeiro, diz da consciência como sendo um dos aspectos do ser humano, mas não equivalente a ele. Não se pode, então, partir da consciência para conhecer o sujeito, mas, ao contrário, deve-se partir “dos próprios indivíduos reais, vivos”, e se considerar “a consciência apenas como *sua* consciência” (MARX, ENGELS, 2007, p.92). Para Marx, a filosofia partia sempre de uma dicotomia fundamental entre o racional e o sensível, entre os objetos do pensamento e os objetos sensíveis, o que dificultava a apreensão do sensível como atividade prática, “humano-sensível” (MARX, 2007, p.538). E é justamente essa atividade prática que move a história, fazendo com que ela deixe de ser vista como “uma coleção

⁵³ Não sendo, no entanto, único fator determinante: “o fato de que os discípulos destaquem mais que o devido o aspecto econômico é coisa que, em parte, temos a culpa Marx e eu mesmo. Frente aos adversários, tínhamos que sublinhar este princípio cardinal [o fator econômico] que era negado, e nem sempre dispúnhamos de tempo, espaço e ocasião para dar a devida importância aos demais fatores que intervêm no jogo das ações e reações (ENGELS, citado por OLIVEIRA & QUINTANEIRO, 1996, pp.76-77). Cf. QUINTANEIRO, T.; BARBOSA, M.L.; OLIVEIRA, M.G. **Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.



de fatos mortos” (MARX, ENGELS, 2007, p.94); e fazendo com que o mundo não deva ser apenas interpretado - como, segundo Marx, os filósofos faziam-, mas, principalmente, transformado (MARX, 2007).

O positivismo surge na esteira do projeto científico consolidado na modernidade, com a defesa de um método científico-natural baseado na junção da racionalidade e da experimentação, aliado ao ideal de progresso através do domínio da natureza. Apesar do espírito positivista⁵⁴, com todas as suas implicações, não poder se resumir às concepções de Auguste Comte (1798-1857), nem no sentido de ter sido ele a criar sozinho nem no alcance que elas obtiveram, deve-se a ele e expressão filosofia positiva, a criação de uma nova disciplina – a sociologia – e a reivindicação de se estudar as relações sociais como fatos naturais.

Uma das ideias norteadoras do método positivo formulado por Comte (1978; 2006) é o seu afastamento em relação à metafísica, e a consideração de que o verdadeiro espírito filosófico se resumiria à dupla faculdade de generalização e sistematização, permitindo, assim, destacar as verdades mais importantes levantadas por cada ciência para depois classificá-las e hierarquizá-las. Nesse sentido, o positivismo de Comte não pode ser considerado um cientificismo, pois, apesar da filosofia para ele deixar de ter o papel de busca por um fundamento, ela permanece, contudo, tendo um papel específico que a distingue das ciências já constituídas. O que se deve abandonar, então, é a intenção de se procurar pelas causas últimas – ou a origem - dos fenômenos, dada a impossibilidade de algum dia poder atingi-las. A metafísica não traria nenhum conhecimento propriamente dito, e o objetivo das ciências deveria ser o de procurar apenas por leis que refletissem a regularidade dos acontecimentos e permitissem a previsão e o controle.

Comte, no entanto, não acreditava em uma ciência unificada. Pelo contrário, afirmava que para cada tipo de fenômeno haveria um método específico mais apropriado. As ciências sociais, por exemplo, dependeriam mais de sua história do que de leis abstratas. Mas o que importa aqui é a concepção de história envolvida. Mesmo que ela ocupe um importante papel na filosofia positiva, ela era tratada em termos de um desenvolvimento linear, progressivo e necessário. Dentro desse quadro, quais seriam o objetivo da filosofia positiva e o principal caráter da “verdadeira ciência”? Tornar a humanidade melhor, tendo como meio para isso a previsão. O espírito positivo “consiste sobretudo em *ver para prever*” (COMTE, 1978, p.50, grifo no original). E prever para controlar e modificar – dessa vez a humanidade, e não apenas a natureza. Com esse objetivo e esse método, dissipa-se espontaneamente, segundo Comte,

a fatal oposição que, desde o fim da Idade Média, existe cada vez mais entre as necessidades intelectuais e as necessidades morais. Doravante, ao contrário, todas as especulações reais, convenientemente sistematizadas, concorrerão sem cessar para constituir, tanto quanto possível, a universal

⁵⁴ Nesse sentido, podem-se pensar tanto nos sistemas universais de classificação – com categorias universais e atemporais do conhecimento-, na importância dada aos arquivos como “prova” empírica dos fatos, como também em todas as teorias que concebiam um progresso linear, dentre as quais o chamado “darwinismo social” de Herbert Spencer.



preponderância da moral, pois o ponto de vista social há de tornar-se nelas necessariamente o laço científico e o regulador lógico de todos os outros aspectos positivos (COMTE, 2006, p.71).

Sendo assim, a “educação universal” seria a responsável pela moralização da humanidade, através do desenvolvimento dos princípios de ordem e de harmonia. O controle é possível porque os fenômenos humanos, individuais ou coletivos, são “os mais modificáveis de todos, [e] é em relação a eles que nossa intervenção racional comporta naturalmente a mais vasta eficácia” (COMTE, 2006, p.62). Nesse sentido, não há uma tentativa de eliminação da subjetividade para se atingir uma verdade isenta de interferências, como no modelo clássico de ciência. Mas, pelo contrário, a subjetividade se torna um alvo, um alvo passível de controle. Não se trata, também, de conhecer a mente para poder se assegurar de um conhecimento objetivo (externo ao sujeito); mas, pelo contrário, de atingi-la.

Elementos de uma nova concepção de ciência

As ciências humanas surgiram, grosso modo, através de sua separação com a filosofia, da reivindicação de seu estatuto científico e da extensão de um modelo científico e de uma concepção de conhecimento originalmente pensados para as ciências naturais. Diversos foram os questionamentos tanto sobre essa separação quanto sobre as especificidades das ciências humanas, entre os quais podem ser destacadas a discussão em torno do psicologismo⁵⁵ e a proposta de “ciências do espírito” de Wilhelm Dilthey (2010). Para além disso, ao longo do século XX, questionou-se também de diversas formas o caráter científico de maneira mais abrangente, colocando em dúvida o próprio modelo de racionalidade da ciência moderna. Um novo modelo, muitas vezes chamado de construtivista⁵⁶, começou a se delinear, no sentido de considerar o conhecimento como uma construção, e não mais como pura representação da realidade. Dentro dessa perspectiva, podem ser evidenciados alguns exemplos (foram escolhidos quatro para esse trabalho, que tratam das relações entre sujeito e sociedade, sujeito e objeto, ciências humanas e ciências naturais ou da questão da historicidade, entre outras), que marcaram de forma profunda o pensamento científico, afetando diretamente o tema da subjetividade.

Wittgenstein (1889-1951) é conhecido por ter mudado a concepção de linguagem até então concebida, enfatizando, por um lado, sua função de comunicação (e não de representação), e, por outro, seu caráter “natural⁵⁷” e construído, por oposição a um caráter

⁵⁵ Nessa discussão, psicologismo significa supor que a teoria do conhecimento pode ser fundamentada em uma ciência do psiquismo.

⁵⁶ O termo construtivismo é empregado aqui de forma muito geral, indicando apenas a construção do conhecimento em oposição à “descoberta” da realidade. Mas indica, ao mesmo tempo, a *desconstrução* de várias ideias que marcaram o pensamento ocidental, como, por exemplo, a ideia de uma origem ou um fundamento absoluto do pensamento, o conhecimento como representação de uma realidade independente, a dicotomia entre o racional e o irracional, ou entre o individual e o social/cultural.

⁵⁷ Natural nesse sentido não se refere à natureza, mas às linguagens efetivamente usadas pelas diversas comunidades. A língua natural se opõe à linguagem *artificial*, abstrata e universal, concebida pela análise lógica do pensamento, supostamente correspondente à lógica da própria natureza.



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

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

Por um lado, então, o “significado” revela mais do uso que se faz dele em determinados contextos sociais do que de algo externo e independente de sua própria constituição. Ele não é algo que existe e pode ser emitido, não tem sua determinação antes das práticas efetivas que o fazem “acontecer” (MIGUENS, 2007). Por outro lado, o significado é essencialmente social, o que leva Wittgenstein (1979) a negar a existência de uma linguagem privada. Para ele, ao nos referirmos a estados e sensações internas, estamos já utilizando (e precisamos utilizar) uma linguagem constituída socialmente, composta por significados públicos. E da mesma forma que o conhecimento do mundo externo depende do(s) significado(s) lingüístico(s) em uso, o conhecimento de “nosso interior” também não é direto, imediato, sendo construído a partir da(s) mesma(s) linguagem(s) utilizada(s). Essa concepção pragmatista da verdade (já que não podemos pensar em uma realidade, exterior ou interior, independente da linguagem, e que por sua vez a linguagem se constitui através de práticas sociais diversificadas) atinge a concepção de ciência de forma profunda, pois aquilo que era tido como “ruído”, imperfeição, irregularidade, ocultando a pureza de uma lógica universal, passou a ser visto como elemento constituinte da realidade conhecida.

Por outro ângulo, Quine (1953/1995), a partir do ponto de vista da filosofia analítica, questionou os fundamentos do positivismo lógico, que se sustentava a partir de duas teses principais: a primeira, a crença em uma distinção fundamental entre verdades analíticas – baseadas em significações independentes dos fatos – e verdades sintéticas, baseadas justamente nos fatos⁵⁸. A segunda tese, que só se sustenta se a primeira for verdadeira, é a de que todo enunciado que tenha sentido seja equivalente a uma construção lógica que se refere à experiência imediata. De acordo com essa distinção fundamental, o nosso pensamento se move, dependendo do momento, apenas em função de nosso próprio pensamento (traduzido em linguagem) ou em função apenas da experiência. Essas teses são os dois dogmas que Quine rejeitou, e isso por duas razões. Em primeiro lugar, por não ser possível distinguir claramente aquilo que resulta da linguagem lógica (do sujeito) daquilo que se dá pela experiência; em segundo, por não

⁵⁸ O critério da significação, fundamento empirista do positivismo lógico, “é a ideia de acordo com a qual um enunciado é cognitivamente significativo se e só se é ou analítico ou empiricamente verificável ou falsificável” (MIGUENS, 2007, p.148).



haver correspondência exata entre cada expressão significativa da linguagem e um objeto extra-linguístico. Assim, ele defende um empirismo “holista”, ao afirmar que não existem nem fatos nem significados isolados. Além disso, coloca em questão a própria noção de significado – considerado até então como um fragmento puramente lógico -, já que não é a mesma coisa dizer que “todo x é x” e incluir enunciados que dependem do significado atribuído a cada palavra. Como consequência do abandono desses dois dogmas, Quine fala do apagamento da suposta fronteira entre a metafísica especulativa e a ciência natural⁵⁹, assim como também de uma mudança de orientação, na direção do pragmatismo. Isso o leva também a um questionamento em relação às fronteiras entre ciência e outras formas de conhecimento. Segundo Quine, “em termos de fundamento epistemológico, os objetos físicos e os deuses se diferem apenas em grau, não em essência. Os dois tipos de entidade integram nossas concepções apenas como elementos de cultura” (QUINE, 1995, p.241, tradução nossa).

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

Assim é que a ciência se realiza através de transformações em relação aos próprios princípios que organizam o conhecimento, fazendo com que cada forma de organização guie a maneira de se olhar para os objetos, a escolha dos problemas pertinentes a serem levantados e das propriedades a serem estudadas e medidas, como também os próprios instrumentos utilizados. Os paradigmas são *incomensuráveis* porque não há uma continuidade entre eles, e suas transformações não dependem exclusivamente de uma racionalidade interna - não se pode separar de forma absoluta os aspectos históricos, sociais e individuais de justificação, as crenças e os valores partilhados, dos critérios lógicos ou empíricos.

De outro ponto de vista ainda, os principais questionamentos em relação ao modelo “clássico” de ciência são atribuídos por Santos (2004) em parte a certos avanços e mudanças na área das ciências naturais, especificamente na física e na química. A primeira mudança teria vindo com Einstein e a teoria da relatividade, em que se

⁵⁹ No caso de Quine, a fronteira foi eliminada naturalizando a metafísica.



questionou o rigor da física newtoniana no campo da astrofísica e se evidenciou o caráter local das medições. A segunda na micro-física, com a mecânica quântica e o princípio da incerteza de Heisenberg e Bohr, e a concepção de que não é possível medir ou observar um objeto sem a interferência do observador, “a tal ponto que o objeto que sai de um processo de medição não é o mesmo que lá entrou” (p.43). Por último, a teoria de Ilya Prigogine, com a irreversibilidade dos sistemas abertos, significando que esses sistemas são produto de sua própria história. A aproximação das ciências naturais e sociais, para Santos, é feita através do viés até então tido como aquele mais apropriado para as ciências humanas, já que tem se falado, na física e na química, em história; em imprevisibilidade, em vez de determinismo; em desordem, e não em ordem; em criatividade, e não apenas em necessidade, entre outros (SANTOS, 2004). Para indicar essa inversão, o autor chega a dizer que as teorias recentes na física ou química explicam o comportamento das partículas através de conceitos como democracia nuclear, dominação ou revolução social, por exemplo.

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

A singularidade nas ciências humanas

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

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

As análises de amplos sistemas e estruturas dão ainda lugar a teorias que legitimam como objeto de estudo as micro-relações e a construção singular de significado. Os relatos enganosos ou as irregularidades da razão se tornam constituintes, fazendo aparecer o desvio e a norma como componentes de uma só realidade, construídos um em função do outro. De uma atividade abstrata da razão, pensa-se no sujeito concreto como agente, co-construtor de uma história não linear, responsável diante do mundo e dos outros.

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

A suposta neutralidade do pesquisador é questionada, as metodologias qualitativas se multiplicam e são enfatizadas as interações, tanto no plano metodológico (a entrevista, por exemplo, é tratada em termos de uma interação entre o sujeito entrevistador e o



sujeito entrevistado), quanto nas concepções de construção do conhecimento, e ainda nas maneiras de se conceber a construção de identidades sempre em transformação.

A modelos deterministas – em diversos graus – biológicos, sociais, culturais ou discursivos, acrescentam-se modelos “culturalistas”, em que a própria cultura é vista de maneira mais singular.

Esses aspectos, isoladamente ou agrupados, podem ser encontrados em inúmeras abordagens nas diversas disciplinas das ciências humanas, como, por exemplo, no interacionismo simbólico, na corrente da etnometodologia, na abordagem dramatúrgica de Erving Goffman, nos estudos interdisciplinares da Escola de Palo Alto, no movimento da Escola dos Annales, na sociologia do conhecimento, no construcionismo social, entre tantas outras.

O caráter histórico das relações sociais (e mesmo da natureza) foi enfatizado, entrando como elemento essencial dentro dos vários campos das ciências humanas. Mas, além disso, na própria disciplina *história* foram levantados aspectos que tendem para o mesmo direcionamento apontado acima. Por exemplo, no lugar de uma “história da humanidade”, totalizante e unificada, surge uma tendência que não apenas considera a necessidade de inclusão de outros povos e culturas, e de novos atores ou “grupos sociais negligenciados pelos historiadores tradicionais” (BURKE, 1990, p.126), como também coloca a ênfase nos detalhes, no caso particular, em uma “micro-história que se esquivava dos grandes contextos” (GUARINELO, 2004, p.20). Uma tendência que colocou em foco e de maneira positiva o “caráter simbólico das relações humanas” (Idem, p.20). Essas perspectivas, então, caminham junto a esse movimento que atinge de forma mais ampla as ciências humanas em geral, ao realizar um deslocamento “da suposição de uma racionalidade imutável (...) para um interesse crescente nos valores defendidos por grupos particulares em locais e períodos específicos” (BURKE, 2004, p.8). A “história cultural” (termo amplo no qual Burke inclui a história das mentalidades ou do imaginário social, entre outros) reflete também um interesse pelo cotidiano, pelas ações individuais e pelo plano da intersubjetividade (GUARINELO, 2004).

Possíveis reducionismos e relativismos

O caminho percorrido pela discussão sobre a subjetividade na contemporaneidade diz em parte da tentativa de superação das dicotomias construídas na modernidade. No entanto, corre-se o risco, nessa busca, de superá-las reduzindo um dos pólos ao outro (OLIVEIRA, 2004). Perspectivas fisicalistas, determinismos biológicos, históricos, culturais ou lingüísticos, podem reduzir a subjetividade àquilo que a determina e constitui. Por outro lado, perspectivas que recusam as diversas determinações podem também acabar negando qualquer forma de relação constituinte. Assim é que tendências umas em oposição às outras transitam de um pólo ao outro, de maneiras mais ou menos extremas.

Duas correntes contemporâneas, o construcionismo social e o construtivismo radical, podem ilustrar tendências



opostas, de certo ponto de vista, na resolução da dicotomia entre o sujeito e o mundo.

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

O construcionismo social tem como principal representante Kenneth Gergen, que coloca a linguagem como categoria privilegiada de construção social. Ele propõe que a psicologia se torne uma disciplina essencialmente histórica, pois o próprio mundo psicológico, com seus conceitos e objetos (consciência, comportamento, infância ou velhice, por exemplo), é uma construção social e histórica, não tendo a estabilidade dos objetos das ciências naturais (GERGEN, 2008).

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

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

A linguagem não tem, portanto, a função de apresentação, pois não há significados propriamente ditos, no sentido de se referirem a uma realidade. Além disso, não há nenhuma garantia de que o significado de uma palavra, ou de qualquer símbolo, seja o mesmo para quem a emite e quem a recebe. Os conceitos são particulares, dependendo, assim, da interpretação de cada sujeito; e o conhecimento o resultado da coerência entre as crenças, individuais e



sociais/coletivas (GLASERSFELD, 1998). Ao contrário da perspectiva do construcionismo social, não

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

Por um lado, então, as duas perspectivas apontadas diferem no que diz respeito ao papel do sujeito, tanto na construção do conhecimento quanto em sua própria constituição, e à relação entre o sujeito e o mundo ou entre o indivíduo e a sociedade, o que indica a atualidade da questão em torno dessas antinomias⁶⁰. Mas, sob outro ponto de vista, essas tendências partilham a ênfase dada à *singularidade*, tanto do conhecimento quanto dos sujeitos (uma singularidade mais “individual”, ou mais “cultural/social”), na direção apontada também pelos outros diversos campos. Ou seja, de forma geral, a singularidade, a diferença e a contingência vêm sendo afirmadas em contraposição à universalidade, à unidade e à necessidade. Mas diante desse quadro apontam-se, em perspectivas diversas, alguns riscos do relativismo.

Como exemplo, Rouanet (1987) coloca em questão, através do que ele chamou de um certo irracionalismo, um determinado modo de relação entre o universal e o particular. Um dos exemplos que tomou para explicitar sua posição foi uma pesquisa realizada em São Paulo, por Bárbara Freitag, em 1984, destinada a verificar a validade da teoria dos estágios de Jean Piaget na realidade brasileira. A pesquisa, que confirmou a seqüência psicogenética, afirmou a importância do meio social para o desenvolvimento cognitivo. As conclusões da pesquisa sofreram críticas através de dois tipos de argumento. O primeiro questionava a validade da importação de uma teoria para um contexto bastante diferente. O segundo aceitava a diferença cognitiva entre as crianças escolarizadas e não escolarizadas, mas negava que essa diferença pudesse ser colocada em termos valorativos. Rouanet, ao afirmar que a possibilidade de libertação está fundada na possibilidade de desenvolvimento cognitivo, afirma ser exatamente essa possibilidade de libertação que é negada às crianças que não puderam estudar quando simplesmente não se assume a consequente desigualdade de capacidades cognitivas. Para ele, a suposta igualdade estaria, nesse caso, acabando por ofuscar aquilo que se pretendia superar, mantendo de forma mais profunda a desigualdade social.

A partir de outro ponto de vista, Todorov (1989) sugere que a simples denúncia de um universalismo abstrato, da unidade do gênero humano por um sujeito “kantiano” que não leva em consideração as diferenças individuais, ou de uma cultura universal que ignora sua própria história, pode levar a um relativismo igualmente perverso. Pois, se o relativismo “dos valores, cultural ou histórico, tornou-se lugar comum na nossa sociedade”, ele

⁶⁰ Não se pretendeu de forma alguma reduzir as perspectivas a esses poucos conceitos e argumentos. O objetivo foi apenas o de mostrar que elas podem ser consideradas opostas nesse aspecto enquanto *tendências*.



é frequentemente acompanhado da afirmação, senão de nosso pertencimento a espécies ou a sub-espécies diferentes, pelo menos da impossibilidade por princípio da comunicação entre culturas” (TODOROV, 1989, p.79, tradução nossa).

Para Todorov, um relativismo integral pode acarretar a desigualdade tanto quanto tomar como universal um cultura específica, pois ao afirmar a singularidade, ordena as culturas em uma escala de valor (colocando a sua própria no topo), retirando apenas a ideia de progresso. Tal relativismo, alegando o “direito à diferença”, pode ser aliado de um certo tipo de xenofobia, sugerindo que “todos os estrangeiros voltem para seus países, para viver em meio aos valores que lhes são próprios” (TODOROV, 1989, p.79, tradução nossa).

Ou seja, se uma concepção de sujeito universal, abstrata e necessária foi questionada por perder sua relação com o mundo, com a singularidade das pessoas concretas e das culturas, e com a contingência da história e das relações sociais, a crítica a um relativismo radical questiona o abismo criado entre os próprios sujeitos e a impossibilidade de uma comunicação e construção real. É assim que, dentro de algumas abordagens, a necessidade de uma nova unidade se impõe, na direção de uma nova forma de articulação entre o universal – ou o “humano” – e o particular – o sujeito singular. Se na filosofia moderna do sujeito a singularidade da experiência concreta pôde ser pensada em termos de uma “inexatidão” em relação a um sujeito puro e universal, é um pouco no sentido inverso que algumas perspectivas tomam a singularidade justamente como meio de acesso a algo que a ultrapassa:

À universalidade do homem só podemos aceder pela experiência singular, porque a sua humanidade (o universal) é a sua experiência, isto é, a capacidade de advir a nós mesmos (singularidades) a partir da experiência que fazemos do que nos sucede – de modo que, se a humanidade nos é acessível, é-o não só a partir da experiência, mas como essa experiência mesma, e na medida em que ela nos singulariza (ROMANO⁶¹, 1998, citado por MARTINS, 2007, p.201).

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

⁶¹ ROMANO, C. *L'Événement et le monde*. Paris: PUF, 1998.



Em torno da subjetividade

A introdução desses poucos elementos – entre tantos outros possíveis e apesar da simplificação de teorias muito mais complexas – seguiu o intuito de tornar explícita uma direção - através de campos distintos que muitas vezes não estão em diálogo -, que a tematização sobre a subjetividade tomou de maneira global nas ciências humanas e filosofia⁶²: a singularidade, ligada justamente à complexidade das realidades que a constituem e por ela são constituídas. De forma bastante ampla, retomando o percurso aqui apresentado, pode-se pensar em um caminho que começa na essência e vai em direção à existência. Os elementos dispersos, vindos de áreas e interesses distintos, têm em comum a ênfase na concepção de um sujeito que pode ser pensado a partir de suas experiências efetivas e sucessivas, ao colocarem em questão a validade da ideia de uma essência humana anterior às experiências no mundo.

Assim é que, por exemplo, perspectivas tão diferentes quanto a de Jean-Paul Sartre e a de Ian Hacking podem ser aproximadas desse ponto de vista. Para Sartre (2010), o ser humano é o único ser para quem a existência precede a essência, pois ele se constrói, e não simplesmente é. O “ego” é essa construção, resultado dela e não sua fonte. Hacking (2000), por outro ângulo, ao se preocupar com “o modo como classificamos as pessoas e o efeito que isso produz nelas” (p.10), resume assim sua posição:

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

Existencialismo, entendido dessa forma, não diz respeito, então, a nenhum movimento específico, mas a esse foco na existência singular e contextualizada.

A singularidade é afirmada ao se afirmar também a sua constituição histórica, social e cultural. E a subjetividade pode ser pensada, não como equivalente a qualquer um dos pólos, mas justamente na articulação entre eles, que por sua vez articulam também o particular e o coletivo na diversidade de seus aspectos.

Referências

BENOIST, J. Le naturalisme, avec ou sans Le scepticisme? Après Hume. *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris, n.2, p.127-144, 2003.

⁶² Certamente não se trata de uma direção linear, tampouco exclusiva, mas de uma tônica comum a diferentes campos.



BENOIST, J. La subjectivité. In: KAMBOUCHNER, D. (Dir.). **Notions de philosophie I**. Paris: Gallimard, 1995. p.501-561.

BURKE, P. **A Escola dos Annales** (1929-1989). São Paulo: Unesp, 1990.

BURKE, P. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

COMTE, A. Curso de filosofia positiva. In: COMTE, A. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.1-39. (Coleção Os Pensadores).

COMTE, A. (2006). **Discurso sobre o espírito positivo**. São Paulo: Escala, 2006.

DESCARTES, R. Meditações. In: DESCARTES, R. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas. As paixões da alma; Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.73-142. (Coleção Os Pensadores)

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Portugal: Publicações Europa-América, 1986.

DILTHEY, W. **Introdução às ciências humanas**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

GERGEN, K.J. The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. **American Psychologist**, v.40, n.3, p.66-75, 1985.

GERGEN, K.J. **Social Psychology as Social Construction: The Emerging Vision**. 1996. Disponível em <http://www.swarthmore.edu/SocSci/kgergen1/web/page.phtml?id=manu1>. Acesso em 16/05/2006.

GERGEN, K.J. Psychological Science in a Postmodern Context. **American Psychologist**, v.56, 803-813, 2001. Disponível em <http://www.swarthmore.edu/SocSci/kgergen1/web/page.phtml?id=manu25>. Acesso em 06/06/2006.

GERGEN, K.J. A Psicologia social como história. **Psicol. Soc.**, v.20, n.3, 475-484, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0102-71822008000300018&lng=en&nrm=iso.

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

GLASERSFELD, E. Von. Construtivismo: Aspectos Introdutórios. In: FOSNOT, C.T. (org). **Construtivismo: Teoria, Perspectivas e Prática Pedagógica**. Porto Alegre: Artmed, 1998. p.19-23.

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



GUARINELLO, N. L. História científica, história contemporânea e história cotidiana. **Revista Brasileira de História**, v.24, n48, p.13-38, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882004000200002&lng=en&tlng=pt. Acesso em 06/02/2012.

HACKING, I. Entrevista. In: REGNER, A.C.K.P. Conversando com Ian Hacking. **Episteme**, v.10, p.9-16, 2000. Disponível em: http://www.ilea.ufrgs.br/episteme/portal/pdf/numero10/episteme10_entrevista_regner.pdf.

HUME, D. Investigação sobre o entendimento humano. In: BERKELEY, G.. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano; Três diálogos entre Hylas e Filonous em oposição aos céuticos e ateus** e HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano; Ensaios morais, políticos e literários**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.133-204. (Coleção Os Pensadores).

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (coleção Os Pensadores).

KUHN, T.S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MARTINS, J.G. Experiência e subjectividade em Claude Romano. In: CANTISTA, M.J. (Org). **Desenvolvimento da fenomenologia na contemporaneidade**. Porto: Campo das Letras, 2007. p.167-213.

MARX, K. Marx sobre Feuerbach. In: Marx, K.; Engels, F. **A ideologia alemã**. 2007. p.537-539.

MARX, K; ENGELS, F. I. Feuerbach - fragmento 2. In: Marx, K.; Engels, F. **A ideologia alemã**. 2007. p.93-95.

MIGUENS, S. **Filosofia da linguagem: uma introdução**. Porto: FLUP, 2007.

MIGUENS, S. **Compreender a mente e o conhecimento**. Porto: U.Porto, 2009.

OLIVEIRA, M. A. Subjetividade e totalidade. In: CIME-LIMA, C; HELFER, I; ROHDEN, L. (Orgs.). **Dialética, caos e complexidade**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004. p.85-130.

QUINE, W.V.O. Dos dogmas del empirismo. In: VILLANUEVA, L.M.V. (Ed.). **La búsqueda del significado: lecturas de folisoffia del lenguaje**. Madrid: Tecnos, 1995. p.220-243.

QUINTANEIRO, T.; BARBOSA, M.L.; OLIVEIRA, M.G. **Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

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



SANTOS, B. de S. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2004.

SARTRE, J.-P. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2010.

TODOROV, T. **Nous et les autres**. Paris: Seuil, 1989.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).