

## A significação social da psicologia

### IV — Porque é que hoje se pensa como os psicólogos? (\*)

ROBERT FRANCK (\*\*)

Como chegar à significação social da psicologia? Pensei que talvez valesse a pena partir da análise das instituições onde a psicologia conheceu a sua mais forte expansão: a instituição escolar, a empresa industrial e a instituição psiquiátrica (<sup>1</sup>). Porquê? Não queria, sobretudo, praticar generalizações apressadas: esperava, com efeito, revelar que o papel social desempenhado pela psicologia em instituições tão heterogêneas, fosse diferente em cada um dos casos estudados! E, assim, como não ficar surpreendido, que instituições tão diferentes, tenham acabado por recorrer, umas e outras, à psicologia? Permitiria, porventura, uma tal constatação supor que, apesar desta heterogeneidade, estas instituições tivessem sido confrontadas com dificuldades semelhantes,

às quais a psicologia poderia propor uma mesma solução? Este o ponto ao qual era necessário estar sobremaneira atento, no meu entender, quando se estudasse a significação social da psicologia: Tomar simultaneamente em conta as diferenças existentes entre as diversas formas de intervenção da psicologia no campo social, e aquilo que elas têm em comum. Os três artigos precedentes deixavam, sobretudo, aparecer as diferenças; o presente texto procurará, sobretudo, ir ao encontro do denominador comum de todo o pensamento e de toda a intervenção psicológica. Poder-se-ia contestar um tal objectivo: não faltam razões para se pôr em dúvida a unidade da psicologia. A diversidade das orientações teóricas e dos objectivos prosseguidos, dos métodos e das técnicas utilizadas, faz da psicologia uma disciplina altamente desconexa. Não estará, inclusivamente, o próprio nome de «psicologia» ultrapassado, e não manterá ele abusivamente nos espíritos a imagem de uma unidade que não se vislumbra nas investigações, nem nas formas de intervenção assim designadas? Tentarei mostrar, neste artigo, que, apesar das diferenças teóricas e práticas, subsiste uma *maneira comum de pensar* em psicologia que realiza a sua unidade, e que esta maneira comum de pensar per-

---

(\*) Este texto é o quarto de uma série de artigos acerca da significação social da psicologia, publicados por *Análise Psicológica* e pela revista belga *Perspectives*.

(\*\*) Professor na Universidade Católica de Lovaina e no ISPA.

(<sup>1</sup>) Esta análise foi feita nos três artigos anteriores: «A significação social da psicologia: I — A psicologia escolar; II — Porque se pratica a psicologia industrial? III — Porque se pratica a psicologia clínica?» publicados in *Análise Psicológica* n.º 2-3 série II, n.º 4 série II, n.º 3 série III.

mite compreender melhor a significação social da psicologia.

Começarei por definir esta maneira comum de pensar em psicologia. Mostrarei, em seguida, que esta maneira psicológica de pensar está ligada à industrialização da produção. Mas porque é que a psicologia se desenvolveu em instituições tão diferentes como a instituição psiquiátrica, a escola e a empresa? A natureza própria da maneira de pensar psicológica, que iremos identificar, permitirá evidenciar melhor a razão de ser do facto de a psicologia estar em condições de responder às dificuldades encontradas por estas instituições. Será igualmente a natureza particular deste modo de pensar que nos permitirá compreender que o estranho desenvolvimento da psicologia, a partir dos anos sessenta, está ligado à evolução das sociedades industriais.

#### A — A MANEIRA DE PENSAR COMUM EM PSICOLOGIA

Qual é, então, esta maneira de pensar que faria — na hipótese que proponho — a unidade da psicologia? Aquilo que iremos descobrir é uma espécie de «paradigma» da psicologia, para retomar uma palavra que está muito na moda. Mas este é equívoco, tal como demonstra Margaret Masterman, que distingue, neste conceito introduzido por Thomas Kuhn, pelo menos vinte e um sentidos diferentes<sup>(2)</sup>. Esta a razão pela qual não voltarei a utilizar este conceito no decurso do artigo. Mas também é verdade que o conceito de paradigma foi largamente difundido, e ele acaba por ser testemunha da existência, tanto nos discursos científicos

---

(2) Margaret Masterman, «The Nature of a Paradigm», in *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Imre Lakatos e Alan Musgrave, Cambridge University Press, 1970. Kuhn introduziu o conceito de paradigma no seu célebre livro (1962): *La Structure des révolutions scientifiques* (Flammarion, 1970).

como na linguagem corrente, de maneiras de pensar muito gerais. Estas maneiras de pensar não são necessariamente visíveis em cada um dos programas de investigação, em cada tipo de explicação proposta, em cada raciocínio, ou em cada dispositivo experimental, mas elas parecem, pelo menos de um certo ponto de vista, comandá-los ou regulá-los de cima. O meu percurso inscreve-se nesta mesma interrogação.

Por outro lado, e ao invés da concepção corrente do paradigma, nada permite afirmar a existência, no que diz respeito a uma ciência concreta ou a um dado discurso, de um só paradigma ou uma só maneira de pensar durante um determinado período de tempo, o qual seria exclusivo, até que um outro paradigma lhe sucedesse, o qual seria igualmente exclusivo. Torna-se, pois, indispensável estar desde já atento à possível existência de uma pluralidade de maneiras de pensar no seio de uma só disciplina. Entretanto, pode-se reconhecer que uma de entre elas ocupa geralmente a «boca de cena», que é dominante. É precisamente esta a hipótese que avançarei no caso da psicologia. A pesquisa das diferentes maneiras de pensar em psicologia ganha uma importância extraordinária na medida em que, se elas existem, poderiam contribuir para identificar (ou promover, caso não existam) certas alternativas possíveis às práticas mais correntes em psicologia. Mas, por outro lado, importa também detectar a maneira de pensar dominante, e é isso que vou fazer. A maneira psicológica de pensar cuja definição irei propor, seria dominante, não só no sentido de ser a mais difundida, mas no de que ela teria uma incidência sobre outras maneiras de pensar em psicologia, ao ponto de as alterar a diferentes graus. É precisamente esta dominância que daria unidade à psicologia, que *produziria* a sua unidade e lha conservaria, pela modificação das outras maneiras de pensar que ela opera.

Poderíamos, então, como vou fazê-lo, restringir a psicologia a uma maneira de pen-

sar bastante simples na condição de manter presentes no nosso espírito estas duas observações prévias. Pois é evidente que qualquer simplificação da psicologia, sob a forma de uma maneira de pensar geral e dominante, não pretende, de modo algum, reduzir toda a psicologia a este discurso, nem ser uma representação exaustiva, nem mesmo um resumo; mas que ela é — talvez — aquilo que dirige e articula frequentemente (se não sempre!) as teorias e as práticas existentes, qualquer que seja a sua riqueza, a sua complexidade e a sua diversidade.

### 1. *A maneira de pensar dominante*

Proponho, aqui, uma definição da maneira de pensar dominante da psicologia através de quatro aspectos principais.

#### *Primeiro aspecto: vemos subtraída, do homem, a sua identidade social*

Subtrai-se ao homem a sua identidade social, incluindo a sua identidade cultural, religiosa, política e económica; e, ao fazê-lo, supõe-se que, quando se subtrai ao homem a sua identidade social, fica ainda um resto, cu seja, a sua natureza psíquica. Pensa-se que é possível conhecer esta natureza psíquica do homem — quer se trate da inteligência, da personalidade, da afectividade ou do inconsciente — a partir das suas condutas, abstraído da sua identidade social, colocando-a entre parêntesis. Quer se trate de um metalismo grosseiro, ou das estruturas sábias elaboradas pelas novas correntes cognitivistas, esta natureza psíquica está sempre presente.

Estaremos, porventura, em presença de um aspecto específico do pensamento psicológico? Devemos reconhecer que é extremamente difícil, hoje em dia, na nossa paisagem intelectual, duvidar da existência de

uma natureza psicológica subjacente à realidade social do indivíduo. Certos autores têm vindo a multiplicar os argumentos que jogam a favor da importância que deve ser dada à dimensão social do homem. Independentemente da sua razão, não têm, porém, conseguido fazer tábua rasa dessa hipotética natureza psíquica. Lembremos, entretanto, que esta natureza psíquica apenas tomou forma, na vida intelectual, em meados do século XIX no seio do pensamento psiquiátrico, como demonstrei no terceiro artigo desta série, consagrado à psicologia clínica. Ela é, pois, recente na história do pensamento europeu. Isto não quer dizer que antes, na nossa cultura, o homem não extravasasse de nenhum modo a sua identidade social, ou que não tomasse as suas distâncias a esse respeito. Na Idade Média, isso acontecia de duas maneiras: numa perspectiva vertical, ele reconhecia-se quer como filho de Deus em relação privada com o seu Criador<sup>(3)</sup>, na vertente superior, quer como criatura natural, *homo carnis* ou *homo naturalis*<sup>(4)</sup>, na vertente inferior. Pode haver, como vemos, diferentes maneiras de pensar a distância que se cava entre o homem e a sua identidade social; postular a existência de uma natureza psíquica no coração do homem, como faz o pensamento dominante em psicologia, é simplesmente uma maneira de pensar entre outras: ela constitui um dos traços específicos do pensamento psicológico<sup>(5)</sup>. Quando fizermos, mais adiante, um pequeno recuo histórico, esta especificidade aparecerá com mais nitidez.

(3) Cf. Louis Dumont, «La conception moderne de l'individu», in *Esprit*, Fevereiro 1978, p. 302.

(4) Cf. Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Ed. Gallimard, 1983, p. 302.

(5) Quanto a este pensamento psicológico, ele não se limita à psicologia enquanto disciplina intelectual ou científica, e não é específica dos profissionais da psicologia: voltarei a este tema um pouco mais adiante.

*Segundo aspecto: o homem está dividido mas não é dividido*

O homem é pensado como ser dividido: ele tem comportamentos «exteriores» e uma natureza psíquica «interior»; mas, ao mesmo tempo, esta natureza psíquica não tem existência fora dos comportamentos, ela não é uma «alma» ou um «espírito» (toda a gente é contra o mentalismo). Contradição? Reconheçamos que se trata, no mínimo, de uma famosa ambiguidade. Esta ambiguidade é, creio eu, constante em psicologia<sup>(6)</sup>.

No *Tratado de Psicologia Experimental* (7), Paul Fraisse escrevia: «Se, em todos os casos, o homem é conhecido a partir da observação das suas condutas, a abordagem experimental que remete necessariamente para as condutas de outrem está legitimada, incluindo também estas condutas a expressão das reacções interiores e a interpretação dos seus próprios actos pelo sujeito.»

Será necessário compreender que a psicologia procura conhecer o homem, ou que procura conhecer as suas condutas? Qual é o *objecto* da psicologia? É o homem «a partir da observação das suas condutas», como diz Fraisse? E haverá, então, uma *diferença* entre o homem e as suas condutas? Ou o homem é simplesmente o conjunto organizado das suas condutas? Não me parece que a psicologia possa superar esta ambiguidade. *Mind is behavior and nothing else*, dizia Watson. Ele assimilava o «psiquismo», os «dados da consciência», a «vida mental», etc. aos comportamentos, eles próprios decomponíveis em unidades simples do tipo «reflexo» (reacções musculares ou secretórias). Este reducionismo tem sido, natural-

mente, muito criticado, fazendo-se notar que não se pode decompor ou analisar as condutas «superiores» (as do pensamento, etc.) em comportamentos simples do tipo reflexo. Pelo contrário, encontramos frequentemente a vontade de definir o «psiquismo», a «vida mental», o «pensamento», etc. em termos de *comportamentos*, ou de *acções* ou de *operações*, ou de *condutas*. (Angell fala das «operações mentais» que asseguram «a mediação entre o meio e as necessidades do organismo» em 1907. Binet: é indispensável procurar «a própria essência do pensamento num sistema de acção», 1908. Janet: «é preciso não só dar um lugar à consciência, mas ainda considerá-la como uma complexificação do acto», 1946. Piaget: «Qualquer conduta, quer se trate de um acto realizado no exterior, ou interiorizado em pensamento, apresenta-se como uma adaptação, ou, para ser mais rigoroso, uma readaptação», 1943). Se a «consciência», a «vida mental», etc. é, ela própria, um conjunto organizado de condutas (ou de operações, ou de acções...), será preciso estabelecer a *diferença* entre o homem e as suas condutas? Certamente que não. Mas, ao mesmo tempo, parece impossível não estabelecer a diferença... Pois é na existência de uma natureza psíquica do homem que a psicologia procura o princípio de unidade de um conjunto de condutas, e é também nesta natureza psíquica que ela espera encontrar a explicação das condutas. Por exemplo, no mesmo *Tratado de Psicologia Experimental*, Paul Fraisse propunha um esquema que deveria permitir constatar as diferentes orientações na psicologia científica. Este esquema foi comentado por Pierre Gréco no seu estudo intitulado «Épistemologie de la Psychologie» (8). «Paul Fraisse», escreve Gréco, «compraz-se, por outro lado, a desenvolver o esquema S — R, escrevendo a equação fundamental da conduta: R = f

(6) As observações que se seguem são retomadas do meu artigo «Valeur Scientifique et rôle idéologique de la psychologie», in *Revue de Psychologie et des Sciences de l'Éducation*, 1973, vol. 8, n.º 3.

(7) Paul Fraisse e Jean Piaget, *Traité de Psychologie Expérimentale*, fasc. 1, PUF, 1963, p. 73.

(8) Pierre Gréco, «Épistemologie de la Psychologie», in *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, NRF, 1967.

( $S \rightleftarrows P$ ), 'indicando a dupla flecha que a conduta (R) depende da interacção entre a situação (S) e a personalidade (P) do sujeito'. Define, então, três processos de abordagem: o primeiro consiste em correlacionar as variações de R e de S, sendo P constante («estudo funcional»); o terceiro consiste em manter S constante, e estudar as variações de diversos P através das variações correspondentes dos R («estudo diferencial»). Quanto ao segundo modo de abordagem, aquilo a que Fraisse chama «estudo estrutural», parece bem menos definido: procedendo do mesmo modo que no primeiro caso, consistiria em estabelecer as relações internas entre diversos R 'que são reveladores da estrutura da personalidade' (mas o autor apenas menciona, nesse caso, o exemplo das análises factoriais)».

Torna-se claro que, neste esquema, Fraisse pretender reconhecer a P (isto é, à «personalidade» do sujeito ou à sua natureza psíquica) um estatuto de realidade distinto do das condutas, uma vez que P exerce uma acção determinante sobre as condutas, que P pode interagir com a situação (S) fora ou aquém das condutas (R), que P pode continuar constante quando R varia, etc. E é exactamente através de um tal esquema que ele crê poder constatar o conjunto das orientações da psicologia experimental. Mas, então, perguntar-se-á, de que é que P será feito? De que é feita esta tal natureza psíquica? Esta única questão (fantasma do mentalismo) obriga a bater em retirada: não, responder-se-á, não existe propriamente uma natureza psíquica, existem unicamente estruturas de condutas, modelos de comportamentos, etc. Além disso, estas estruturas são «interiorizadas», relativamente constantes, e transcendem, a esse título, os comportamentos concretos particulares! Mas seja qual for o fundo do problema, basta-nos, por agora, reconhecer um traço dominante, se não permanente, do pensamento psicológico: o homem está dividido em comportamentos observáveis, por um lado, e

numa realidade inobservável, por outro. Os comportamentos são apercebidos como sintomas desta realidade psíquica, e supõe-se que esta fornece a explicação dos comportamentos. A distância introduzida entre o homem — ou o «sujeito» — e as suas condutas, permite à psicologia fechar-se num vai-vem interminável entre os comportamentos observáveis e uma natureza psíquica escondida. Para saber quem tu és, basta observar o que tu fazes<sup>(9)</sup>; para explicar o que tu fazes, basta saber quem tu és. E simultaneamente — ambiguidade — o homem é assimilado às suas condutas, ele é «apenas» as suas condutas, o que permite à psicologia conceder-se a ilusão de que nada do que é do «sujeito» lhe escapa, que tudo o que diz respeito ao «sujeito» é conhecível apenas pelo estudo das suas condutas, que tudo pode ser dito acerca do «sujeito» com a ajuda da psicologia, ciência dos comportamentos.

*Terceiro aspecto: é a natureza psíquica do homem que explica os seus comportamentos*

Não nos ocorre interrogarmo-nos sobre o facto de alguém se comportar da forma como o faz porque é comerciante de tecidos, ou aprendiz de marceneiro, membro da paróquia do Espírito Santo, habita na zona alta da cidade, é filha de agricultor,

---

<sup>(9)</sup> Conforme verificámos no artigo acerca da psicologia clínica, ao examinarmos a evolução do pensamento clínico com a ajuda de Michel Foucault, a psicologia não pretende que a natureza psíquica do homem se manifesta de maneira imediata nos seus comportamentos: para a conhecer torna-se indispensável poder interpretar as condutas com base num código teórico construído para este fim. Quer se trate, por exemplo, daquele que o freudismo propõe — o qual é bastante complexo —, ou daquele que resulta das tradicionais baterias de testes de inteligência — bastante grosseiro...

viúva de notário, ou cunhado do inspector das Obras Públicas. Nem nos ocorre perguntarmo-nos se essa pessoa se comporta assim porque crê na metempsicose, porque tem direito a um aumento salarial, ou por lhe terem roubado a bicicleta. Procuramos a explicação das suas condutas no próprio indivíduo, na sua natureza psíquica. Uma tal explicação tornou-se-nos tão familiar que não é inútil recordarmos o que ela tem de surpreendente. As tendências, as intenções, as expectativas, as motivações, os pensamentos, as paixões, os desejos, a personalidade, a inteligência, etc., todas aquelas coisas que, num outro discurso, se chamavam «o coração» do homem ou a sua «vida interior», transformam-se, no pensamento psicológico, numa natureza: ao tornar-se *objecto* da psicologia, o *sujeito* torna-se uma natureza cuja objectividade e inércia são ainda mais constrangentes do que a objectividade das suas condutas observáveis. Mas não nos menosprezemos: a psicologia de modo algum trata os homens como *objectos* «físicos» ou «materiais», nem os estuda como — vulgares... — coisas, nem mesmo como insectos, como dizia Canguilhem<sup>(10)</sup>. O pensamento psicológico reconhece, de bom grado, que existe uma parte eminente do sujeito que corresponde aos vocábulos «vida interior», «consciência», ou «subjectividade», mas, *simultaneamente*, ele aborda esta parte eminente *como* uma natureza. Tomar o «sujeito» por uma natureza — ao mesmo tempo que afirma que essa natureza *não* é da física ou da fisiologia, mas uma espécie particular de natureza-sujeito — permite à psicologia explicar os comportamentos de um «sujeito» *por si mesmo*. Mas este género de explicação tem, igualmente, por efeito induzir a ideia de um determinismo dos comportamentos através da natureza psíquica do homem, e induz também o fatalismo naquele que

constitui o *objecto* de um diagnóstico do psicólogo, e a sua submissão resignada a esse diagnóstico. Aquilo que o constrange é ele mesmo, prisioneiro de si próprio, apanhado na sua própria teia, determinado pela sua natureza psíquica a pensar e a agir como pensa e como age. Como fazer de outro modo aquilo que faço, se está inscrito na minha natureza fazê-lo assim? Como ser diferente daquilo que sou? Como subtrair-me às minhas más inclinações?... Os demónios tentadores de antigamente, apesar de tudo, tinham um lado bom: permitiam a cada um poder resistir-lhes, começar de novo, refazer o seu caminho passado, e, sobretudo permitiam a cada um ser isto e também aquilo... Por outras palavras, elas faziam sobressair — melhor do que a psicologia moderna — as contradições do homem ou as contradições das suas condutas. Porque, uma vez admitida a existência de uma natureza psíquica do homem, como faz a psicologia, é necessário, para aí as inscrever, reduzir as contradições a um denominador comum; as contradições não passam de aparências, frutos de um mesmo fundo comum. As abordagens estruturais, deste ponto de vista, são apenas uma forma sábia de redução das contradições à unidade fundamental do homem, uma maneira mais sofisticada de postular esta unidade.

Mas será que esta unidade existe? Nada é menos certo. E se ela existe, será que ela é dada como uma natureza, ou constrói-se disto e daquilo, ao longo da história social de cada um, e que a todo o momento corre o risco de se desfazer? Gourevitch diz-nos que, antes do século XIII, «as crónicas, nomeadamente as da Igreja, apresentavam as iniciativas humanas, não como pertencentes aos próprios homens mas às suas qualidades: uma acção particular resultava de uma qualidade particular do indivíduo. Entre as próprias qualidades, porém, não existia qualquer ligação. Por consequência, a origem da acção do herói não parecia ser a personalidade global, mas antes um qualquer con-

(10) Georges Canguilhem, «Qu'est-ce que la psychologie?», *Cahiers pour l'Analyse*, 1 e 2, Paris, 1966.

junto de qualidades e de forças isoladas e agindo independentemente. (...) Não é, certamente, sem razão que a Idade Média tem um tal gosto pela personificação das virtudes e dos vícios. A Bondade e a Avidez, o Orgulho e a Sabedoria, a Doçura e a Justiça (...) A iniciativa vinha destas forças e não do centro da personalidade global. Diferentes forças lutavam na alma humana, mas a sua origem encontrava-se no exterior do homem (...). Elas tomavam lugar nele tal como podia fazê-lo o demónio, e deixavam-no da mesma forma que as forças do mal deixavam o invólucro humano. A imagem do homem «navio» repleto de um conteúdo variado, exterior à sua essência, revela melhor do que tudo o resto a ausência, nessa época, de representação da unicidade moral da personalidade individual e soberana»<sup>(11)</sup>.

#### *Quarto aspecto: o homem é totalizado*

O homem é *inteiramente* conhecível a partir das suas condutas. Para saber quem tu és, basta observar o que tu fazes; para explicar o que tu fazes, basta saber quem tu és. Este postulado, que assenta nos três primeiros aspectos que já antes identificámos para definir a maneira de pensar dominante da psicologia, permite à psicologia manter a ilusão de que ela pode conhecer integralmente o indivíduo, *sem resto*. Nada do indivíduo escapa ao conhecimento do psicólogo, uma vez que ele se encontra reduzido a uma natureza psíquica interior que se materializa e se manifesta inteiramente nas condutas exteriores observáveis. «Se, em todos os casos, o homem é conhecido a partir da observação das suas condutas, a abordagem experimental necessariamente virada para as condutas de outrem está legitimada, *incluindo também estas condutas a expressão das reacções interiores e a interpretação dos seus*

<sup>(11)</sup> Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, pp. 306-307.

*próprios actos pelo sujeito»*<sup>(12)</sup>. Os pensamentos e as palavras de um indivíduo tornam-se igualmente condutas sintomáticas da sua natureza psíquica, não tendo outro sentido para além daquele que a psicologia lhes reconhece. Toda a diferença se esbate entre aquilo que o sujeito diz e aquilo que a psicologia pode dizer dele. Do mesmo modo, a palavra do sujeito nada pode *opor* à palavra do psicólogo. Assim, com a representação de um homem despojado de identidade social e cujas condutas observáveis são congruentes com a sua natureza psíquica, o saber psicológico torna-se *totalitário*<sup>(13)</sup>. Nada do indivíduo pode subtrair-se a este saber, nada lhe pode escapar, e nada se lhe pode opor: a própria oposição se torna um sintoma...

#### *2. Outras maneiras de pensar em psicologia?*

Convém repetir o que já notámos: não se trata aqui de pretender que os quatro aspectos, através dos quais acabei de definir a maneira de pensar dominante em psicologia, se encontram sempre completos nas teorias, métodos e orientações de investigação ou de intervenção da psicologia. Por outro lado, muitos psicólogos não aderem a eles sem reservas, e tentam atenuá-los ou mesmo corrigi-los. Mas estas tentativas, segundo creio, testemunham o carácter da maneira de pensar que defini, e de modo nenhum a infirmam.

Existem, entretanto, correntes de investigação e de intervenção que parecem romper com ela. Pensa-se no behaviorismo, na corrente piagetiana, na análise lacaniana, na análise sistémica... Eu creio, por meu

<sup>(12)</sup> Paul Fraisse, já citado. Sublinhado nosso.

<sup>(13)</sup> E isto no duplo sentido da palavra: ele pretende englobar a totalidade dos elementos de um dado conjunto; e esforça-se por controlar todos os elementos de um dado conjunto.

lado, que estas orientações estão claramente em ruptura — cada qual a seu modo e em graus diversos — com a maneira de pensar que tentei delinear. Seria preciso aprofundar a análise, não para minimizar, mas, ao contrário, para pôr em evidência a heterogeneidade das maneiras de pensar que estas orientações propõem; e, ao mesmo tempo, esse exame permitir-nos-ia avaliar em que medida estas diferentes maneiras de pensar sofrem, pelo menos, a influência daquela que eu apresentei e, nessa medida, se encontram alteradas, na teoria como nas práticas de que se reclamam. Não vou aqui fazer esse exame, porque isso alongar-me-ia demasiado. Mas queria mostrar, na sequência deste artigo, *por quê* a maneira de pensar que descrevi é dominante, por que é que, quando se tenta pô-la de lado na teoria, ela regressa a galope nas práticas de intervenção: é que, na realidade, esta maneira de pensar não tem unicamente a ver com a psicologia ou com os psicólogos. Ela resulta do modo de produção industrial capitalista, como vamos ver em seguida; e ela tomou uma forma institucional na escola, na empresa, e nos serviços sociais de assistência e de controlo, como já observámos nos três artigos precedentes. É por isso que esta maneira de pensar se tornou coextensiva da nossa cultura<sup>(14)</sup>. E é por isso que se torna tão difícil desembaraçarmo-nos dela.

## B — A PSICOLOGIA E A INDUSTRIALIZAÇÃO DA PRODUÇÃO

Os três primeiros aspectos, que apresentei para caracterizar a maneira de pensar dominante em psicologia, constituem nada menos que uma antropologia, uma repre-

---

<sup>(14)</sup> Cf. Robert Castel e Jean-François le Cerf, «Le phénomène "psy" et la société française, Vers une nouvelle culture psychologique», *Le Débat*, n.º 1 (Maio 1980), n.º 2 (Junho 1980) e n.º 3 (Julho 1980).

sentação ou concepção filosófica do homem que não é fruto ou resultado de investigações efectuadas em psicologia, mas, pelo contrário, o pressuposto no qual se fundamentam numerosas investigações, no qual assenta igualmente a intervenção da psicologia nas instituições, e que lhes dá sentido e legitimidade.

Esta antropologia encontra-se ausente do pensamento medieval europeu<sup>(15)</sup>, como sugeri atrás, referindo-me a Gourevitch. Quando é que ela se começou a manifestar na Europa? Nunca antes do século XIX, segundo parece. Porque é que ela se impôs na cultura europeia? A resposta a esta questão pode contribuir grandemente, como veremos, para esclarecer a significação social da psicologia: o lugar que ela ocupa na nossa história e também o papel que ela desempenha nas nossas instituições.

Na sociedade feudal, afirma Gourevitch, os papéis sociais eram precisos e absorviam totalmente o indivíduo. «O homem não se via como uma personalidade autónoma, antes pertencia a um conjunto no qual devia desempenhar a sua função»<sup>(16)</sup>. Não será exagero de Gourevitch? Estaria o indivíduo realmente absorvido *na totalidade* pelo seu papel social, a sua identidade coincidiria totalmente com a sua identidade social? Louis Dumont tem defendido uma tese diferente. Segundo ele, é verdade que, ao nível das instituições terrenas, cada homem é apenas uma parte do corpo social, mas, ao invés, ao nível da religião, da fé e da graça, ele é «um indivíduo privado em relação directa com o seu criador»<sup>(17)</sup>. Deste modo, é atra-

---

<sup>(15)</sup> Talvez seja mais correcto dizer, até uma mais ampla informação, que ela está ausente das formas dominantes do pensamento medieval.

<sup>(16)</sup> Aaron Gourevitch, *op. cit.*, p. 303.

<sup>(17)</sup> Louis Dumont, *op. cit.*, p. 20. Dumont refere-se a S. Tomás de Aquino, ou seja, ao século XIII. A ideia de «indivíduo privado em relação directa com o seu criador» era, segundo ele, nova no século XIII? Dumont não o especifica.

vés da religião que o pensamento medieval teria reconhecido ao indivíduo, a par da sua posição social, uma parte «privada». Quaisquer que sejam o lugar ou função que ocupem na hierarquia feudal, todos os homens são, acima de tudo, filhos de Deus. A este título, eles não se deixam absorver inteiramente pelo seu estatuto social. Dumont empenhou-se em sublinhar o papel do pensamento cristão e da Igreja Católica na evolução e no crescimento do individualismo durante a Idade Média, no seio de uma sociedade que ele descreve, entretanto, como sobretudo «holista». <sup>(18)</sup>

Mas era este individualismo já o nosso, aquele que nós concebemos hoje? Após ter modulado Gourevitch com a ajuda de Dumont, torna-se agora necessário modular a tese de Dumont. Vamos partir da fórmula empregue: «um indivíduo privado em relação directa com o seu criador». A relação não era directa, ela passava pela Igreja, pela comunidade cristã, pela hierarquia e autoridade eclesiásticas. Quanto à comunidade cristã, ela não era diferente da comunidade política. A primeira condição de pertença à sociedade era fazer parte dos cristãos. Penetrava-se na comunidade através do baptismo, e podia-se ser excluído pela excomunhão. O baptismo e a excomunhão, como acentua Gourevitch, possuíam simultânea e indissociavelmente um carácter sacro, político e social. A individualidade privada do cristão não se encontrava, por conseguinte, justaposta ou sobreposta ao seu estatuto social; era, pelo contrário, através da sua pertença ao corpo social, e sem dúvida pela sua submissão ao cumprimento do papel social que lhe estava conferido pelo Criador e pelos seus senhores («fidelitas»), que ele acedia a esta relação «privada» com Deus de que nos fala Dumont.

---

<sup>(18)</sup> Quer dizer, uma sociedade que valoriza fundamentalmente o *todo*, social ou político, e não o *indivíduo* humano.

Mas uma outra questão surge então, e que merece todo o nosso interesse: se era através da comunidade que o homem acedia a uma relação «privada» com o seu Deus, e à «individualidade», o que era feito da sua individualidade se ele não fosse membro da comunidade dos cristãos? «Desde os primeiros tempos do cristianismo, escreve Gourevitch, que se estabelece um vivo contraste entre a noção de *homo carnis* ou *homo naturalis*, 'o homem natural' e o *homo christianus*, membro da comunidade dos crentes. Via-se, no baptismo, uma metamorfose do homem humano integral». <sup>(19)</sup> O indivíduo, fora da sociedade, é apenas um homem carnal, superior ao animal, sem dúvida, mas cuja humanidade não está completa. É espantoso verificar, ainda em plena metade do século XVII, em Hobbes, a mesma ideia: «*solitary, poor, nasty, brutish, and short*». Dumont traduz: «no estado pré-político, a vida deste ser só pode ser julgada negativamente: 'solitária, pobre, suja, animal, e curta'» <sup>(20)</sup>. Vemos, pois, que até em Hobbes o homem só é plenamente homem — só é plenamente ele próprio — na e pela sociedade, e pretender agarrá-lo integralmente abstraindo da sua pertença e da sua identidade social, como o faz hoje frequentemente a psicologia, teria sido uma pretensão pouco razoável e pouco admissível. Como é que isso se veio a tornar uma evidência? Foi precisamente nesses mesmos meados do século XVII, em Inglaterra, que despontou uma nova maneira de pensar a individualidade do homem, que McPherson qualifica de *individualismo possessivo*. A fórmula é eloquente: o indivíduo pertence a si próprio, o que quer dizer que até aí, ele não pertencia a si mesmo, pertencia à comunidade, aos seus senhores, e a Deus. Foi o movimento dos «Niveleurs» que, primeiramente, se fez arauto desta reivindicação: «aquilo que faz

---

<sup>(19)</sup> *Op. cit.*, p. 302.

<sup>(20)</sup> *Op. cit.*, p. 38.

com que eu seja eu, é que eu sou proprietário deste eu; de outro modo, não possuindo este eu, eu não seria eu»<sup>(21)</sup>. McPherson comenta: «para eles (os «Niveleurs»), o indivíduo não é só proprietário da sua pessoa e das suas capacidades, no sentido de que tem o uso e o proveito exclusivos; é precisamente essa propriedade e o facto de o indivíduo recusar a outrem o seu uso e proveito que lhe confere a sua qualidade de homem. (...) Quer dizer que o homem só é homem na medida em que é independente de outrem. A essência do homem é a liberdade. Ser livre é ser proprietário da sua própria pessoa e das suas próprias capacidades»<sup>(22)</sup>.

Evidentemente que uma tal mudança no modo de representar o homem e a sua individualidade não se efectuou sem razão; ele decorre da profunda transformação socioeconómica que abalou a sociedade inglesa no século XVII. Foi devido a essa mesma transformação que esta nova maneira de pensar o homem se espalhou lentamente por toda a Europa.

Que transformação foi essa? Na sociedade feudal existia, como se sabe, uma hierarquia social muito rígida; do alto ao fundo da escala, cada um tinha um senhor e era simultaneamente senhor de alguém; os laços de dependência pessoal eram muito poderosos. As posições sociais estavam estritamente definidas, todas as espécies de sinais exteriores, tais como o vestuário, as atitudes e os gestos, ou ainda as regras da boa-educação, permitiam identificá-las, e cada um tinha que se manter no seu devido lugar. A mobilidade social entre classes sociais era fraca, e mesmo o acesso a uma profissão estava

estritamente condicionado pela origem social e familiar. Porquê uma tal organização social? Ela permitia assegurar a estabilidade da vida económica. Nos campos, as famílias camponesas estavam instaladas nas terras e possuíam as sementes, as alfaías agrícolas e os conhecimentos requeridos pela agricultura e pela criação de animais, eram auto-suficientes e não tinham razão alguma, do seu ponto de vista, para ceder o fruto do seu trabalho ao senhor ou proprietário fundiário, que detinha apenas a propriedade jurídica da terra. Este, para os obrigar a isso, recorria à ameaça e à violência física, mas podia apoiar-se igualmente na legitimidade das relações de servidão e de estreita dependência às quais os camponeses estavam submetidos. Ele tinha todas as razões, do seu ponto de vista, para manter e preservar a legitimidade dessas relações sociais. Quanto à produção nas cidades, o equilíbrio do mercado era assegurado por uma política proteccionista rigorosa por parte das corporações, que fixavam critérios restritivos de acesso à profissão, a começar pelo da origem familiar.

A «liberdade» conquistada através das lutas revolucionárias, conduzidas pela burguesia na Europa durante os séculos XVII, XVIII e XIX, consistiu precisamente na libertação dos laços feudais de sujeição pessoal, e na libertação do vínculo dos indivíduos às suas posições social e profissional. Efectivamente, com o crescimento do comércio e das cidades, e com o capitalismo nascente, as relações de sujeição pessoal perdiam lentamente o seu fundamento económico. Elas tornavam-se, pelo contrário, um obstáculo à forma industrial da produção que se começava a desenvolver: tornava-se, pois, imperativo libertar os camponeses da terra e do seu senhor, para que pudessem ir trabalhar nas fábricas; era preciso abater o proteccionismo das corporações, que impedia os detentores de capitais de criarem livremente empresas de produção. Na Inglaterra, no século XVII, «metade dos ho-

<sup>(21)</sup> Overton, *An arrow against all tyrants* 12 Out. 1646, citado por C. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes a Locke*, Ed. Gallimard, 1971, p. 156. 1.ª edição inglesa: *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962.

<sup>(22)</sup> C. B. Macpherson, *op. cit.*, p. 158.

mens, ou pouco menos, são assalariados a tempo inteiro; se considerarmos os *cottagers* como assalariados a tempo parcial, chegaremos a uma proporção superior a dois terços»<sup>(23)</sup>. Assalariados, quer dizer, ligados por um contrato de emprego ao seu empregador, e não ligados a ele por laços de sujeição. Compreende-se, então, que foi nessa época que uma concepção nova do individualismo se pôde impor pela primeira vez — a de um indivíduo que não pertence a mais ninguém senão a si próprio.

Esta «libertação» dos indivíduos da sujeição pessoal conduziu, por fim, ao derrube do sistema jurídico feudal, que dava um grande peso ao estatuto social de cada um, e à instauração de um direito moderno, que define o indivíduo ou a pessoa não já através do seu estatuto social, mas unicamente como *sujeito de direito*, dispondo de inteira autonomia da sua vontade, proprietário de si próprio, igual em direitos e obrigações a todo e qualquer sujeito de direito, e tendo acesso sem restrição a toda a forma de propriedade, qualquer que seja o seu estatuto social<sup>(24)</sup>. É deste modo que, pela primeira vez na história, nós vemos aparecer um homem despojado da sua identidade social, religiosa, política e económica, e que se define por si próprio. Se a psicologia despoja, igualmente, o homem da sua identidade social (apontado por nós como o primeiro aspecto do pensamento dominante em psicologia) constatamos assim, que, neste ponto, ela não inventou nada.

Mas a maneira psicológica de pensar não se limita a isto. De onde proveio a ideia de

discernir, no homem, uma natureza psíquica «interior» e comportamentos «exteriores»? Quando procurámos discernir a significação social da psicologia industrial<sup>(25)</sup>, dirigimos a nossa atenção para a divisão do homem, operada pelo modo de produção industrial capitalista, em consequência da relação salarial e da objectivação da força de trabalho que lhe estão associados; e observámos, então, que o homem se encontra dividido em duas partes: uma consciência autónoma, por um lado, pura subjectividade feita de pensamento e de vontade, e, por outro, uma força de trabalho, pura objectividade cujas «performances» podem ser medidas. E interrogávamo-nos: não se assemelha curiosamente esse homem à imagem que a psicologia nos dá do homem? Não seria esse homem a matriz do pensamento psicológico. Teria a maneira psicológica de pensar a industrialização da produção como *condição de possibilidade*? Estamos, agora, em condições de poder responder a estas questões. De facto, foi a industrialização da produção que permitiu pensar «o homem nu», despojá-lo da sua identidade social, e procurar nele as razões, as normas e as regras das suas condutas. Foi igualmente a industrialização da produção e a generalização da relação salarial que permitiu pensar que o homem era proprietário de si próprio, das suas qualidades, das suas aptidões, da sua força de trabalho, da sua personalidade, do seu carácter, da sua inteligência, das suas ideias, dos seus desejos. Proprietário e propriedade, alugando — ele próprio — o seu bem em troca de um salário, ele mesmo dividido em dois, simultaneamente sujeito e objecto (velha quadratura do círculo da psicologia). O homem da sociedade industrial é bem a matriz do pensamento psicológico. Mas, dito isto, torna-se necessário introduzir certas modulações. A vontade racional

---

<sup>(23)</sup> C. B. McPherson, *op. cit.*, p. 71.

<sup>(24)</sup> Para uma análise do conceito de *sujeito de direito* como fundamento do direito moderno, e em ligação com o desenvolvimento industrial, encontramos desenvolvimentos interessantes em Bernard Edelman, *Le droit saisi par la photographie*, Ed. Maspero, 1973, e em Michel Mialle, *Une introduction critique au droit*, Ed. Maspero, 1977.

---

<sup>(25)</sup> Cf. «Por que se pratica a psicologia industrial?», *op. cit.*

e a livre posse de si dos «Niveleurs», da filosofia política e da doutrina jurídica modernas, a natureza humana invocada pelo direito natural, não são ainda a natureza psíquica da psicologia moderna. A razão e a vontade no coração do homem viram nascer a psicologia de Locke e dos Ideólogos, bem como a de Pinel, alimentaram a reflexão de Maine de Biran e a longa tradição da filosofia reflexiva, fundaram a psicologia introspectiva e também a psicofísica. Mas uma outra maneira psicológica de pensar apareceu igualmente, a qual põe no coração do homem — em vez e em lugar da sua razão, da sua vontade ou da sua consciência — uma «natureza psíquica». E a distância do homem relativamente a si próprio torna-se, com esta maneira de pensar, a distância entre a sua natureza psíquica e as suas condutas.

Disse-se que esta maneira de conceber o homem era comandada pela preocupação de permitir à psicologia tornar-se uma disciplina científica. Foi essa, indiscutivelmente, a preocupação dos seus promotores. Sabe-se, também, que ela encontrou resistências: este novo «naturalismo» foi combatido, durante algum tempo, em nome do «humanismo» pelos seus detractores. Mas o combate, em si, foi longo. Por volta de 1950, Daniel Lagache<sup>(26)</sup> mostrava habilmente que o conflito se dissipara: bastava ter em conta, tanto por parte do método experimental como por parte do método clínico, a alta complexidade das condutas do espírito, para que o humanismo estivesse salvo. Toda a gente aplaudiu, e a distorção pela qual a vontade e o pensamento de um sujeito autónomo e livre se tornava uma natureza psíquica que afluía nas condutas observáveis através de um código que se queria — bem entendido! — respeitador da pessoa, deixou de surpreender e instalou-se na opinião pública a partir dos anos sessenta.

---

(26) Daniel Lagache, *L'unité de la psychologie*, Ed. PUF, 1949.

Se o «naturalismo» dos pioneiros correspondia inegavelmente à sua preocupação de dar um estatuto científico à psicologia, penso, pela minha parte, que a maneira psicológica de pensar que a acompanhava, encontrou a sua origem social — e os meios para a sua expansão — nas instituições em que a psicologia se exerceu, em particular na instituição psiquiátrica, na escola e na empresa. Ela apareceu primeiramente, e desde cedo, na jovem psiquiatria, não com Pinel, mas já com Georget em 1825, Esquirol em 1827, Marc em 1840, como já vimos no artigo acerca da psicologia clínica. No entanto, para estes autores, a natureza psíquica que eles adivinhavam gravada no fundo do homem era ainda correlativa da vontade racional, disputando-se uma e outra o terreno da consciência, cada qual ocupando uma parte variável consoante o indivíduo. E a parte da natureza era a parte do mal, da doença e do determinismo, face à vontade sã, racional e livre. Lentamente, entretanto, o seu terreno estendeu-se no quadro do pensamento e da instituição psiquiátrica (o freudismo constitui uma etapa decisiva), até cobrir a integralidade do campo «psíquico». A partir desse momento deixa de ser possível traçar uma linha de demarcação clara entre o determinismo e a livre vontade, entre a doença e a saúde mental, entre o inconsciente e a consciência. Tudo é natureza, «natureza psíquica» entenda-se, «estrutura psíquica» se se preferir. E toda a conduta se torna numa sua manifestação, num sintoma para quem o saiba descodificar. A conduta como manifestação e sintoma de uma natureza psíquica «interior» encontrou, também ela, a sua origem na clínica psiquiátrica, como já vimos no citado artigo acerca da psicologia clínica. Da psiquiatria passar-se-á às crianças com deficiência mental e à escola, onde, através de condutas perfeitamente seleccionadas e normalizadas (os testes), se consegue medir a inteligência natural das crianças e identificar, mais tarde, as componentes factoriais; ou, ainda, se

torna possível identificar as estruturas sucessivas do desenvolvimento natural do pensamento infantil. E da escola se passa rapidamente para a orientação e selecção profissionais, e mais tarde para a gestão de pessoal.

Mas por que é que esta maneira de pensar o homem encontrou a sua origem social na instituição psiquiátrica, na escola e na empresa? Por que é que ela conheceu um grande desenvolvimento a partir dos anos sessenta? E estará também esse desenvolvimento ligado à sociedade industrial? Vejamo-lo.

### C — A PSICOLOGIA E AS INSTITUIÇÕES

Por que é que esta maneira de pensar dominante surgiu em instituições tão diferentes como a instituição psiquiátrica, a escola e a empresa? E por que é que ela terá conhecido uma espectacular expansão cerca dos anos sessenta? Os três artigos precedentes já nos permitiram responder, numa larga medida, a esta dupla questão. Reunamos, então, os resultados.

Primeiramente, pudemos identificar as *circunstâncias* que conduziram a psicologia a desempenhar, desde há vinte e cinco anos, um papel crescente em cada uma destas instituições. Na escola, foi o crescimento demográfico do ciclo dos estudos secundários, resultante da ascensão de novas classes médias. Na empresa, foram as transformações sobrevindas no processo de trabalho que explicam o lugar atribuído à psicologia industrial. Quanto à expansão da psicologia clínica, ela respondeu à necessidade dos serviços sociais de assistência — de que a psiquiatria é uma componente — tutelarem novas categorias de população cujas necessidades são complexas e mal definidas. Como vemos, as circunstâncias que explicam a expansão dos três sectores de intervenção principais da psicologia, à primeira vista, nada têm de comum: elas são parti-

culares e específicas dos respectivos domínios institucionais. Poderíamos ser tentados a concluir que não se torna pertinente procurar uma significação social comum à psicologia escolar, à psicologia industrial e à psicologia clínica. Mas... o *boom* da psicologia nos três sectores da vida social produziu-se simultaneamente nos anos sessenta. Terá sido pura coincidência, um fruto do acaso? Não será preciso procurar um complemento de explicação que permitisse compreender o desenvolvimento simultâneo da psicologia nestas diversas instituições? Encontrámos este complemento de explicação na crise de valores que atingiu cada uma destas instituições: a psicologia conheceu, aí, um súbito incremento no momento em que os valores que presidiram à criação dessas instituições, e que acompanharam a sua expansão, não eram já suficientes para estabelecer a legitimidade da sua organização, para regular as práticas dos agentes, e para orientar as reformas exigidas precisamente pelas circunstâncias que acabo de referir. Tivemos ocasião de verificar, nos artigos precedentes, que a crise dos valores era bem real em cada caso, e que ela não se tinha produzido apenas na cabeça das pessoas, antes punha em causa a própria vida das instituições, confrontadas com circunstâncias novas: o conceito de *crise dos valores*, um pouco vaga à primeira vista, não é invocado aqui como o *deus ex machina* que pode ser evocado quando faltam explicações verosímeis. Aquilo que nos restava fazer, então, era compreender como é que a maneira de pensar dominante em psicologia podia constituir uma resposta às crises que essas instituições atravessavam. Ora bem: tanto na escola, como na empresa ou na instituição psiquiátrica — e, mais latamente, nos serviços de assistência e naquilo que designámos por *instituições de tutela* — a resposta para esta crise de valores consistiu em procurar, na natureza dos próprios indivíduos, as razões e as normas que começavam a faltar à instituição. Acrescentemos a isto

as razões e as normas que faziam falta às instituições para *gerir* estes indivíduos ou para gerir as populações que ela administrava. Por *gestão* entendo, aqui, a orientação escolar ou profissional, à afectação ao serviço psiquiátrico ou psicoterapêutico *ad hoc*, a gestão do pessoal, o tipo de relações a estabelecer com os alunos ou com os doentes, a organização do serviço, a organização dos estudos, as sessões de formação, as técnicas ou métodos de aprendizagem ou de formação, a reforma dos programas escolares, a redução dos insucessos escolares, as opções pedagógicas ou educativas, o recurso à disciplina, a integração na turma, na oficina, no escritório, na equipa, a resolução dos conflitos, a escolha e a justificação de uma terapêutica quando a sua eficácia é aleatória, as medidas de enclausuramento ou de livre circulação, de colocação sob tutela, de assistência, o encaminhamento para estabelecimentos especializados, etc.; mas também todas as iniciativas que visam fazer aceitar, tanto pelo pessoal como por aqueles que estão sob sua responsabilidade, as medidas e as decisões que a instituição toma. Para fazer tudo isso, não se invocam já os interesses da própria instituição nem os valores que ela promove: a produtividade, os benefícios da instrução, a moralidade, o retorno à razão ou à saúde; e já não se reclama a clarividência ou o saber daqueles que decidem; antes se pretende orientar os próprios indivíduos — objectos de todas essas medidas — de acordo com a sua «natureza».

Como conhecer esta natureza? Por meio das condutas, e com a ajuda de códigos capazes de as decifrar: era isto que propunha a maneira de pensar da psicologia que se tornou dominante. E como gerir esta natureza e estas condutas? Com a ajuda de técnicas, doravante disponíveis, imaginadas e construídas por psicólogos, por vezes desde há muito tempo. De facto, a maneira de pensar hoje dominante em psicologia, os códigos de interpretação das condutas, e um grande número de técnicas para as gerir,

existiam já muito *antes* do *boom* a que assistimos. Nesse caso, será que me equivoquei ao afirmar que a psicologia escolar, a psicologia industrial e a psicologia clínica têm a sua origem nas instituições onde se exercem? Na realidade, pudemos constatar, nos artigos precedentes, que elas nasceram em resposta a necessidades dessas instituições que se manifestaram bastante tempo antes da idade de ouro da psicologia, muito antes de 1960. Na psiquiatria, cerca de 1830. Na escola, nos primeiros anos deste século. Na empresa, alguns anos mais tarde. Em cada um destes casos, porém, elas apenas tinham a ver com fracções limitadas de população a gerir, para as quais as normas específicas da instituição eram, efectivamente, inaplicáveis. Os crimes sem motivo cometidos por indivíduos que, entretanto, não apresentavam distúrbios da razão, e, depois, muitos enclausuramentos de pessoas que não deliravam, crianças não escolarizáveis mas e que, apesar de tudo, deviam ir à escola, mão-de-obra que era necessário admitir sem qualificações para a função. As necessidades existiam, mas não punham em perigo a instituição, e não afectavam a sua legitimidade. E a sua psicologização permanecia limitada e pontual. Eles não deliravam? Fosse como fosse, eles perturbavam, era preciso enclausurá-los. Eles não aprendiam nada? Iam para o banco de trás, eram gozados e punha-se-lhes orelhas de burro. A contratação? Para o monte. Foi precisamente para responder às necessidades destas instituições que alguns se puseram a pensar e a fazer uma psicologia, que é hoje dominante, mas que apenas se tornou dominante no dia em que estas instituições foram conduzidas a psicologizar o conjunto das populações que tinham que gerir. Porquê? Porque as normas e os valores da instituição tinham perdido a sua pertinência, a sua credibilidade e a sua legitimidade. Mas não podiam ser substituídas por outras normas, outros valores institucionais, em vez de os ter ido procurar, com a ajuda da psicologia, na própria

natureza dos indivíduos? Parece que não. Porquê? Porque a crise dos valores se tinha transformado numa crise de todos os valores transcendentais ao indivíduo.

É neste ponto que teremos de voltar à industrialização da produção e às transformações que ela operou na representação do homem. Até aos anos cinquenta, o indivíduo identificava-se sem reservas com o papel social que lhe era conferido pela sua instituição de pertença. O professor era um professor, e o aluno um aluno; o quadro era um quadro, o operário um operário; o psiquiatra um verdadeiro psiquiatra e o louco verdadeiramente louco. E por aí adiante: o pai de família um verdadeiro pai de família; o sacerdote era inteiramente sacerdote; a noiva realmente noiva; o vagabundo, respeitador do meio; a enfermeira completamente dedicada tanto ao médico como ao doente... e o empregado do café, ilustre exemplo, era, em qualquer parte, um empregado de café<sup>(27)</sup>. Cada um tinha recriações a fazer ouvir, e podia denunciar abusos, mas ninguém contestava a sua pertença, plena e integral, à instituição, pelo menos enquanto ele se encontrasse na instituição. Os laços de dependência pessoal permaneciam poderosos, a hierarquia não era contestada, cada qual tinha um senhor e mandava em alguém. As regras de precedência, os gestos de deferência, escrupulosamente respeitados, eram disso a memória visível. Mas então, estaremos a voltar a Gourevitch e às relações sociais dominantes na Idade Média? Mais de três séculos depois dos «Niveleurs»? Cerca de dois séculos após o início da explosão industrial? Temos que

nos render à evidência. Durante todo este período não faltaram as lutas para fazer prevalecer os direitos do indivíduo sobre os interesses colectivos, o individualismo sobre o «holismo», a autonomia sobre a dependência, as obrigações contratuais sobre os deveres e a submissão, a pertença a si sobre a pertença às instituições. O tecido social distendia-se lentamente, de vez em quando rompia, e um ou outro rasgão acabava por acontecer. Mas o «individualismo possessivo» proclamado pelos «Niveleurs», nascido da industrialização capitalista da produção, arrancado pelas revoluções burguesas, instituído pelo direito, inscrito nas Constituições, formalizado na relação contratual, deixara, até essa altura, largos sectores da vida social num regime autoritário semifeudal. Apenas há 25 anos esse «individualismo possessivo» irrompeu nas escolas, nas grandes empresas, em certos serviços psiquiátricos. Mas o fenómeno foi mais geral; penetrou nas famílias, nas administrações, nos conventos, e mais largamente na Igreja Católica, nos *mass media*, no exército, nas creches...

É difícil, na verdade, avaliar a importância deste acontecimento. É claro que ele não aboliu, apenas enfraqueceu em graus variáveis, as relações sociais tradicionais que perduravam nas instituições. E se pode afirmar que ele seja irreversível. Mas o recuo que fizemos na história permite, pelo menos, inscrevê-lo numa evolução muito mais vasta das sociedades industriais. É em referência a este quadro mais vasto que podemos explicar, afinal de contas, o desenvolvimento da psicologia, e avaliar a sua significação social.

---

(27) Cf. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Ed. Gallimard, 1943.

# LOGOS

## PUBLICAÇÃO FILOSÓFICA

Tem prosseguido a sua publicação a *Logos*, revista filosófica editada pelo Centro de Estudos e Divulgação 'Filosofia Aberta', sendo directores Adelino D. Cardoso, Carlos Fontes e Luís Pedro Morais. Recordamos a Nota de Abertura do n.º 1, a qual traça o quadro que deu origem ao seu aparecimento e enumera os objectivos que se propõe:

*«É conhecida a inapetência da instituição universitária para, entre nós, abrir espaços de diálogo comum público não-universitário. Esta constatação não visa anular ou esvaziar de sentido os passos consistentemente dados num outro sentido de há alguns anos a esta parte.*

*No campo específico da filosofia, a revista *Análise* é o último e, a nosso ver, o mais significativo ensaio de colocar à disposição de um público mais ou menos vasto as investigações em curso na Universidade Nova de Lisboa.*

*Logos é, para o colectivo que promove o seu lançamento, a produção de um novo espaço de reflexão, aberto ao contributo de todos quantos, dentro ou fora da instituição universitária, encaram a prática da Filosofia como modo de estar na cultura que, en-*

*tre nós, se faz. É nossa intenção alargar este espaço, dar voz aos professores de Filosofia do Secundário que encaram o ensino da Filosofia como forma específica de produção filosófica.*

*Logos é uma revista de Filosofia, consciente dos efeitos que a utilização da revista, como forma de comunicação filosófica, tem sobre a prática de escrita e de reflexão. Atenção aos acontecimentos filosoficamente relevantes, ao jogo de posições que, a cada momento, caracterizam a tensão própria do campo em que a Filosofia mexe. Atenção ao diálogo das produções filosóficas com as restantes áreas culturais, no intuito de detectar as interacções e excitações recíprocas.*

*Cada um dos membros do colectivo editorial responsável pela *Logos* esteve, de alguma forma, ligado à Filosofia Actual, uma revista que esboçou alguns passos (três números publicados), mas não resistiu à acumulação de um certo número de equívocos paralisantes.*

*Melhor que qualquer projectos de intenções, pensamos, pode este primeiro número de *Logos* representar a abertura de um novo espaço de comunicação e debate filosóficos».*