

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS DA VIDA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM PSICOLOGIA**

EDUARDO ALESSANDRO KAWAMURA

**CAPACIDADE DE AÇÃO E EMANCIPAÇÃO POLÍTICA: FUNDAMENTOS DA
EMANCIPAÇÃO HUMANA**

**CAMPINAS
2020**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS DA VIDA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM PSICOLOGIA**

EDUARDO ALESSANDRO KAWAMURA

**CAPACIDADE DE AÇÃO E EMANCIPAÇÃO POLÍTICA: FUNDAMENTOS DA
EMANCIPAÇÃO HUMANA**

Tese apresentada ao Programa *Stricto Sensu* em Psicologia do Centro de Ciências da Vida – PUC-Campinas, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Raquel Souza Lobo Guzzo

**CAMPINAS
2020**

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB 8/8423
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

150.198 Kawamura, Eduardo Alessandro
K22c

Capacidade de ação e emancipação política: fundamentos da emancipação humana / Eduardo Alessandro Kawamura. - Campinas: PUC-Campinas, 2020.

216 f.

Orientador: Raquel Souza Lobo Guzzo.

Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Centro de Ciências da Vida, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2020.

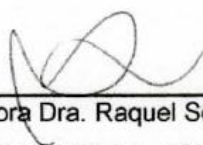
Inclui bibliografia.

1. Psicologia crítica. 2. Psicologia social. 3. Subjetividade. I. Guzzo, Raquel Souza Lobo. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências da Vida. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD - 22. ed. 150.198

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS DA VIDA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM PSICOLOGIA
EDUARDO ALESSANDRO KAWAMURA
CAPACIDADE DE AÇÃO E EMANCIPAÇÃO POLÍTICA: FUNDAMENTOS DA
EMANCIPAÇÃO HUMANA

Tese defendida e aprovada em 18 de fevereiro de 2020 pela
Comissão Examinadora



Professora Dra. Raquel Souza Lobo Guzzo
Orientadora da Tese e Presidente da Comissão Examinadora
Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)



Professor Dr. André Pires
Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)



Professora Dra. Fernanda Furtado Camargo
Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)



Professora Dra. Ana Paula Gomes Moreira
Universidade de Mogi das Cruzes (UMC)



Professora Dra. Gisela Toassa
Universidade Federal de Goiás (UFG)

*Para Silvana,
que jamais duvidou.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Rosa e Reinaldo, por terem me proporcionado, na medida de suas forças e capacidades, uma infância feliz.

À minha orientadora, professora Dra. Raquel Souza Lobo Guzzo, pelo acolhimento, paciência, compreensão e possibilidades de diálogo.

Aos moradores do Parque Santa Madalena, mestres na arte da sobrevivência.

Aos amigos e amigas da Faculdade de Educação da Unicamp e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Campinas: Damaris, Beatriz, Gabriela, Valeria, Gustavo, Lili, Paulo, Lívia, Géssica, Patrícia, Mariana Filier, Liliane, Luciana, Patrícia Bonani, Caroline, Carolina Dias, Daniele, Cinthia, Lauro, Mariana Volpato, Paulina, Elaine, Aline, Weber, Juana, Adriana, Rodrigo, Pollyana, Rafaela, Laura, Simone, Marcos, Helena, Mariana, Juliana, Tamiris, Carolina Lisboa, Flavia, Lucian, Soraya, Fernanda, Jacqueline, Ana Paula, companheiros e companheiras na luta por uma educação pública de qualidade, laica e socialmente referenciada.

Aos amigos e amigas da vida: Angélica, Almir, Elias, Daniela, Robson, Roberto, Sebastião, Góes, Lurdes, Luciane, Mariza, Marcos, Samira, Fernando, Juliana, Carlos, Martoni, Bárbara, Cecília, Marcia, Joyce, Caroline, Johana, Monique, Heloísa, Amanda, Jéssica, Priscila, Meg, Laura, Ian, Lila, Milene, Gláucia, Annelize, Flor, pessoas essenciais.

Aos professores e professoras Newton Paciulli Bryan, Luís Carlos de Freitas, Ana Luiza Bustamante Smolka e Carolina Catini, por lutarem por aquilo que me ensinaram.

Aos membros da banca de qualificação, Vera Trevisan e Carolina Catini, pelas contribuições preciosas.

Às professoras Fernanda Furtado Camargo e Ana Carolina Lemos Pereira, por me acolherem com tanta generosidade durante o estágio docente na PUC-Campinas.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

"This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001"

RESUMO

Kawamura, Eduardo Alessandro. *Capacidade de ação e emancipação política: fundamentos da emancipação humana*. 2020. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências da Vida, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Campinas, 2020.

Este trabalho, de cunho teórico, discute, a partir de algumas contribuições da Psicologia Contra-Hegemônica e do Materialismo Histórico e Dialético, as possibilidades de uma real emancipação humana. Retomando, aqui, as transformações desse conceito – primeiro, em seu sentido objetivo, desde os primórdios do direito romano em sua relação com a propriedade privada e o direito à herança; e, posteriormente, subjetivo, a partir do surgimento do conceito de sujeito –, analisamos, pela relação entre as condições concretas e os processos psicológicos envolvidos, o papel da emancipação política na emancipação humana. Buscamos, assim, diferentemente das propostas vanguardistas dentro do marxismo, resgatar o protagonismo dos sujeitos na transformação radical do mundo. No intuito, também, de renovarmos o diálogo entre a teoria social marxiana e marxista com a psicologia, examinaremos a história dessa relação revelando e aprofundando algumas das questões que permanecem abertas e controversas. Ao tratarmos das funções psicológicas, discutindo os conceitos de “capacidade de ação”, “ponto de vista do sujeito”, “personalidade” e “afetividade” – a partir das contribuições da Psicologia Histórico-Cultural e da Psicologia Crítica da tradição alemã –, analisamos a viabilidade de uma subjetividade revolucionária. Propomos, assim, uma revisão epistemológica e ontológica da psicologia e de seu papel social e apontamos para algumas possibilidades de diálogo com a educação e com a arte.

Palavras-Chave: Emancipação; Subjetividade; Psicologia Crítica; Psicologia Histórico-Cultural; Capacidade de Ação

ABSTRACT

Kawamura, Eduardo Alessandro. *Action potence and political emancipation: foundations of human emancipation*. 2020. Thesis (Doctorate in Psychology) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências da Vida, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Campinas, 2020.

This theoretical work discusses, from some contributions of Counter-Hegemonic Psychology and Dialectical & Historical Materialism, the possibilities of a real human emancipation. Returning here to the transformations of this concept – first, in its objective sense, from the origins of Roman law in its relationship with private property and the right to inheritance; and, subsequently, subjective, from the emergence of the concept of subject – we analyze, in the relationship between the concrete conditions and the psychological processes involved, the role of political emancipation in human emancipation. Thus, unlike the avant-garde proposals within Marxism, we aim to rescue the protagonism of subjects in the radical transformation of the world. In order to renew the dialogue between Marxian and Marxist social theory and psychology, we will examine this history of this relationship revealing and deepening some of the questions that remain open and controversial. By analyzing psychological functions, discussing the concepts of “action potence”, “subject's point of view”, “personality” and “affectivity” - from the contributions of Historical-Cultural Psychology and Critical Psychology of the German tradition - we analyze the feasibility of a revolutionary subjectivity. We therefore propose an epistemological and ontological review of psychology and some possibilities of dialogue with education and art.

Keywords: Emancipation; Subjectivity; Critical Psychology; Historical-Cultural Psychology; Action Potence

RESUMEN

Kawamura, Eduardo Alessandro. *Capacidad de acción y emancipación política: fundamentos de la emancipación humana*. 2020. Tese (Doctorado en Psicología) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências da Vida, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Campinas, 2020.

Este trabajo teórico discute, desde una Psicología Contrahegemónica y desde el Materialismo Histórico y Dialéctico, las posibilidades de una verdadera emancipación humana. Recuperando aquí a las transformaciones de este concepto – primero, en su sentido objetivo, desde el comienzo del derecho romano en su relación con la propiedad privada y el derecho a la herencia; y, más tarde, subjetivo, desde la aparición del concepto de sujeto – analizamos, en la relación entre las condiciones concretas y los procesos psicológicos implicados, el papel de la emancipación política en la emancipación humana. Por lo tanto, buscamos, a diferencia de las propuestas de vanguardia dentro del marxismo, rescatar el protagonismo de los sujetos en la transformación radical del mundo. También para renovar el diálogo entre la teoría social marxiana y marxista con la psicología, examinaremos la historia de esta relación revelando y profundizando algunas de las cuestiones que permanecen abiertas y polémicas. En el estudio de las funciones psicológicas, discutiendo los conceptos de "capacidad de acción", "punto de vista del sujeto", "personalidad" y "afectividad" - desde las contribuciones de la Psicología Histórico-cultural y de la Psicología Crítica de la tradición alemana - se analiza la viabilidad de una subjetividad revolucionaria. Proponemos, por consiguiente, una revisión epistemológica y ontológica de la psicología y su función social, señalando algunas posibilidades de diálogo con la educación y el arte.

Palabras clave: Emancipación; Subjetividad; Psicología Crítica; Psicología Histórico-Cultural; Capacidad de Acción

SUMÁRIO

Apresentação: memorial de uma desterritorialização.....	1
I – Meus mortos.....	1
II – Trabalho, universidade e estranhamento.....	5
III - Sobre a Pedagogia, minha escola, outras escolas.....	9
IV - O mestrado, a saúde mental dos professores e a arte.....	13
V - Dois doutorados em diálogo.....	17
1 – Introdução.....	21
2 – Método.....	31
2.1 - A necessidade da pesquisa teórica na Psicologia.....	31
2.2 – A teoria e o método no Materialismo Histórico e Dialético.....	36
3 – A psicologia e o marxismo: afastamentos e aproximações.....	46
3. 1 – A psicologia e o marxismo na União Soviética: a Psicanálise e a Psicologia Histórico-Cultural.....	48
3.2 – Novas psicologias: as Psicologias Críticas.....	69
4 - Afinal, de qual emancipação falamos?.....	83
4.1 – A história do conceito de emancipação até Marx.....	83
4.2 – O conceito de emancipação em Marx.....	89
4.2.1 – Emancipação Humana <i>versus</i> Emancipação Política.....	91
4.3 – O conceito de emancipação após Marx.....	102
4.3.1 – O conceito de emancipação em Rosa Luxemburgo e Gramsci: a autolibertação dos trabalhadores.....	103
4.3.2 - O conceito de emancipação em Adorno, Badiou e Rancière.....	113
5 – A história da subjetividade: da Filosofia à Psicologia.....	122

5.1 – O sujeito e a subjetividade nas obras de Kant, Hegel e Marx: da psicanálise à psicologia histórico-cultural	125
5.2 – Novas perspectivas sobre a subjetividade	129
5.3 – A subjetividade revolucionária no diálogo entre a Psicologia Crítica e a Psicologia Histórico-Cultural.....	135
5.3.1 - A subjetividade na perspectiva histórico-cultural	136
5.3.2 – A subjetividade a partir da Psicologia do Ponto de Vista do Sujeito	140
5.4 – Subjetividade, emoção e ação humana	147
6 - A subjetividade revolucionária.....	158
6.1 – A experiência reprimida e a experiência como potência	168
6.2 – Arte, fruição e ação política.....	173
6.2.1 - Imaginação, memória e realidade.....	176
7 – Considerações finais	185
Referências	190

Apresentação: memorial de uma desterritorialização

Uma vez, em Bar-le-Duc, Montaigne viu um retrato que Renê, rei da Sicília, havia pintado de si mesmo, e perguntou: “Por que não é, de igual maneira, lícito, a qualquer um, retratar a si próprio com uma pena, tal como ele fez com um lápis?”. De imediato pode-se responder: Não apenas é lícito, mas nada poderia ser mais fácil. Outras pessoas podem nos escapar, mas nossos próprios traços são quase familiares demais. Começemos, pois. E então, mal nos pomos à obra, a pena nos escapa dos dedos; trata-se de uma questão de uma dificuldade profunda, misteriosa e avassaladora.

Virginia Woolf, “Montaigne” (1924)

Ao trazer o presente memorial para esta tese, busco também colocar as “cartas na mesa”. Dessa forma, procuro deixar menos obscuro ao leitor o espaço que ocupa este pesquisador: suas muitas limitações e suas posições diante da ilusão de neutralidade.

I – Meus mortos

*Do lado esquerdo carrego meus mortos.
Por isso caminho um pouco de banda.*

Carlos Drummond de Andrade,
“Fazendeiro do Ar” (1954)

Por conta das sucessivas crises econômicas que assolaram o Brasil na década de 1980, minha família, formada por pequenos comerciantes, viu-se obrigada a buscar trabalho na extrema periferia de São Paulo, estabelecendo-se na favela do Parque Santa Madalena. Imensamente distinta do conservador bairro da Vila Alpina, onde nasci – típico bairro de classe média paulistana, formado, em sua maioria, por imigrantes europeus e seus descendentes –, a favela do Parque Santa Madalena surgiu em minha vida de forma avassaladora com sua misteriosa realidade, seus costumes, histórias, seu funcionamento e divisão de poderes aparentemente *sui generis*.

Nos anos de convívio com aquela comunidade, pude ter acesso ao cotidiano de sujeitos vacilantes sobre a tênue linha que os separava entre a quase sempre frustrada tentativa de adaptação ao mundo exterior à favela de um caminho em que o único destino possível parecia ser a prematura morte. E, mesmo assim, parecia não bastar o mero desejo de se “integrar”. A tentativa de adaptação ao mundo fora da favela¹ estava longe, na grande maioria dos casos, de ser bem sucedida. Eram incontáveis as mortes: de crianças, de adultos e de idosos; não apenas pelas condições precárias de subsistência, pelos incontáveis suicídios, pela estranha força de doenças absolutamente controláveis em nosso tempo (tuberculose, pneumonia, sífilis, etc.), pelas mortes em consequência da utilização intensa de drogas lícitas e ilícitas, pelas diversas e complexas formas de convivência e pela ação sistemática e impiedosa da polícia.

Ao me estabelecer na favela do Parque Santa Madalena e participar intensamente do cotidiano daqueles sujeitos, pude atentar-me para determinadas práticas e lógicas de (sobre)vivência profundamente incomuns e, ao mesmo tempo, conflitantes com a minha condição e história pequeno-burguesa. E não seria sob essa disparidade de condições e de vivências que muitos de nós teorizamos sobre a pobreza, a luta de classes, as questões de gênero e étnico-raciais, o desenvolvimento humano e a cultura? Como pensar a infância e o desenvolvimento de sujeitos que são ininterruptamente violentados? Como pensar as formas

¹ A respeito da relação contraditória entre a favela e a cidade, entre a dependência mútua e o desprezo (não apenas à sua organização étnica, cultural, histórica, social e política, mas às vidas e à dignidade de seus moradores), trago aqui, como primeira nota da tese, a análise de Marielle Franco, socióloga, assassinada no dia 14 de março de 2018 no estado do Rio de Janeiro: “Independente da forte estigmatização socioespacial, a favela também é marcada por características que a colocam em contradição com a ideologia dominante. Em seu seio, forma-se um conjunto de movimentos sociais e instituições do terceiro setor que movimentam milhares de moradores, seja em torno de projetos educacionais, culturais, políticos, esportivos ou outros, seja em torno de ações políticas reivindicatórias. Esse processo gera contradições e problemas. Mesmo marcada por níveis elevados de subemprego e de informalidade nas relações de trabalho, baixo grau de soberania frente ao conjunto da cidade, fraco investimento social e outros problemas da mesma ordem, a favela acaba por apresentar uma vida, ações e perspectivas que a colocam, em determinados momentos ou circunstâncias, como um dos protagonistas no desenvolvimento da própria cidade” (p. 61). Ver: Franco, Marielle. (2014). *UPP – a redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense.

de se agir e de se compreender o mundo diante de tantas questões que surgem em um cotidiano de vida transpassado pela brutalidade?

Quando estudamos o avanço da extrema-direita nos últimos anos², no Brasil e em outros países, e o questionamento virulento da democracia liberal, costumamos (nós, da esquerda) pensar na falta de esclarecimento das pessoas e nos indagamos sobre um possível lapso da memória de uma sociedade que viveu há tão pouco tempo por mais de vinte anos sob uma ditadura sanguinolenta. Será que é tão simples assim? Vivi os doze primeiros anos de minha vida sob o Regime Militar (1964-1985) e oito anos na favela durante aquilo que costumamos chamar de “democracia”. No bairro mais central, por exemplo, durante o “estado de exceção”, não presenciei a morte violenta de nenhum morador e, na favela, durante a “democracia”, apenas contabilizando as mortes provocadas pela polícia militar, parei de contar na vigésima. Na realidade, o tal "estado de exceção" nunca deixou de existir para os mais pobres, ou, como diria Walter Benjamin (2005, p. 83), “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ (...) é a regra”. Isso não significa dizer que as pessoas não morriam nas favelas durante a Ditadura Militar – muito pelo contrário³ –, mas que a democracia liberal representa também uma fábrica de ilusões.

O que aconteceu, por exemplo, com aqueles meninos que, na segunda metade dos anos de 1980 e início dos anos de 1990, brincavam comigo no CDM (Clube Desportivo Municipal) do Parque Santa Madalena ou nas vielas lamacentas da favela e que, muitas vezes, me acompanharam à procura do primeiro emprego? Não há mais ninguém para contar, além de mim. Nenhuma daquelas crianças sobreviveu. Nenhuma. Mas por que eu consegui sair vivo da favela, trabalhar (de forma menos degradante), cursar uma universidade pública?

² Ver, por exemplo, a análise de Michael Löwy a respeito do avanço do conservadorismo e da extrema direita na Europa e Brasil em: Löwy, Michael. (2015). Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil. *Serviço Social & Sociedade*, (124), 652-664. <https://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.044>

³ A ditadura militar brasileira possibilitou, de muitas formas, a criação de esquadrões da morte a contento. Ver, por exemplo: Mattos, Vanessa de. *O Estado contra o povo: a atuação dos Esquadrões da Morte em São Paulo* (1968 a 1972). 2011. 135 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

Seria o acaso, a sorte, ou haveria algo (apenas) em mim capaz de superar todas aquelas adversidades? Não acredito que eu pudesse ser de alguma forma mais “inteligente” ou mais “resiliente” do que qualquer uma daquelas crianças – talvez o fato de eu ter sempre um prato de comida na minha mesa, talvez o fato de eu ser branco, de ser homem, de ser heterossexual?

Todas as experiências, todas as questões que afloraram naquela época (a infância, o racismo, o machismo, a desigualdade, a violência) foram, até certo ponto, deixadas de lado pela força de uma grande necessidade de sobrevivência. Busquei, então, uma profissão minimamente rentável entre as poucas que eram disponibilizadas para as pessoas de minha classe social. As Ciências Humanas não representavam uma opção minimamente viável para a grande maioria dos jovens das classes mais pobres naquela época. Talvez eu nem soubesse que rumo tomar. Talvez eu quisesse apagar minha própria história ou eliminar qualquer vestígio da existência de todos aqueles mortos.

Eu consegui um emprego formal aos 14 anos de idade. Com meu salário, consegui concluir o curso técnico em química em um colégio particular. No colégio, soube da existência da universidade. A partir da universidade particular e do trabalho, consegui ter acesso à universidade pública. Construí, então, durante mais de vinte anos, mesmo que com muitas dificuldades de adaptação, uma carreira relativamente segura e estável na indústria – assim como uma parcela significativa de meus antigos colegas do bairro mais central da cidade. Consegui concluir um mestrado, estou cursando dois doutorados⁴. Talvez não haja nada de surpreendente em minha trajetória; talvez uma trajetória como a minha só seja possível em detrimento de outras trajetórias, de trajetórias fracassadas e impedidas. E o que me resta senão prosseguir?

⁴ Este memorial está presente no texto de ambos os doutorados.

II – Trabalho, universidade e estranhamento

*O tempo me expõe suas teias
mas não num relógio de pulso
o tempo me pulsa nas veias.*

Abel Silva, "Relógio de pulso" (2014)

Apesar de eu ter trabalhado com meu pai desde muito antes da mudança para a favela – pelo menos, desde os nove anos de idade –, entre os anos de 1984 e 1986 também fiz alguns “bicos” em uma pequena linha de montagem terceirizada de brinquedos e na construção civil, como ajudante de pintura. Em 1987, com quatorze anos de idade e em meu último ano no ensino fundamental, comecei a trabalhar em regime CLT. Inicialmente, em uma profissão que penso não existir mais: cardexista. O trabalho se resumia a um esquema simples de gerenciamento de estoque baseado em fichas dispostas em um grande arquivo – o Cardex. Na ocasião, tratava-se do controle do fluxo de peças automotivas de uma concessionária de veículos na cidade de São Caetano do Sul. Logo em seguida, em meados do ano de 1988, comecei a trabalhar como office-boy para uma grande empresa metalúrgica brasileira no centro de São Paulo. Diferentemente do que ocorreu com meu primeiro trabalho formal, eu adorava trabalhar como office-boy, e não apenas porque o salário era muito maior – na concessionária de veículos, eu recebia cerca de metade de um salário mínimo –, mas por vivenciar certa liberdade, por não ficar enclausurado em um escritório mais de oito horas por dia. Além disso, pelo fato de eu trabalhar em uma área muito restrita da empresa (no departamento de engenharia especialista no desenvolvimento de turbinas para hidroelétricas), os “benefícios” eram, em certa medida, excepcionais. O valor do meu vale-alimentação mensal somado, por exemplo, era maior que o meu próprio salário – que representava, na época, pouco menos de dois salários mínimos. Porém, apesar de trabalhar e estudar de segunda a sexta, nos finais de semana eu voltava para a favela para ajudar meu pai no

comércio. Foi nesse contexto que entrei para o ensino técnico e para a área que me mobilizou por mais de vinte anos.

Mas a escolha de minha área de atuação não foi por mero acaso. Mesmo que as possibilidades de carreira fossem muito restritas, duas coisas influenciaram profundamente o meu percurso profissional (e, talvez, mais tarde, também o interesse pela psicologia): a história de vida de meu avô materno e um programa de orientação profissional nas escolas paulistas⁵ na década de 1980.

Agenor Carboni, meu avô, foi operário nas Indústrias Reunidas Fábricas Matarazzo (IRFM)⁶ durante as décadas de 1940 e 1960. Nessa indústria, diante de condições extremamente precárias de trabalho e do contato diário com produtos químicos extremamente perigosos, Agenor, assim como tantos outros operários, teve diversas e profundas “crises nervosas” que o levaram a ficar internado no Hospital Psiquiátrico do Juqueri. Eu nasci poucos anos depois de sua alta hospitalar, na casa que ele construiu e viveu até completar mais de oitenta anos de idade⁷. E, apesar de suas imprecisões, de sua passividade e de sua dificuldade de socialização, Agenor pôde resgatar muitas histórias sobre o terror vivido por ele na fábrica e no hospital. De alguma forma, as mesmas substâncias químicas que corroeram e doparam sua personalidade produziram a minha.

Em 1990, comecei a trabalhar como técnico em química em uma empresa multinacional no segmento de tintas e vernizes. Nesse lugar, tive certo acesso a muitos

⁵ Ver a análise da professora Mônica Sparta a respeito da história da orientação profissional no Brasil e do papel da Psicologia nesse processo em: SPARTA, Mônica. (2003). O desenvolvimento da orientação profissional no Brasil. Revista Brasileira de Orientação Profissional, 4(1-2), 1-11. Recuperado em 17 de abril de 2016, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-33902003000100002&lng=pt&tlng=pt.

⁶ Na década de 1930, a receita da IRFM era menor apenas do que a do Governo Federal, do Departamento Nacional do Café e do Estado de São Paulo. Ver: LESSA, Ana Lara Barbosa. *Patrimônio como campo de conflitos: o processo de preservação das Indústrias Matarazzo na Água Branca*. 2017.

⁷ Escrevi o seguinte poema quando de sua morte: “As mãos calejadas ergueram a casa/Tijolos de barro, cimento e amor./Duas roseiras no quintal/E uma dama-da-noite para perfumar os sonhos./A cal e o anil para pintar as paredes/Da cor de um céu que não vemos mais./O chão de cimento queimado/E uma varanda com ladrilhos vermelhos/De onde via a criança brincando com seu chapéu de feltro/Fingindo ser homem entre amigos imaginários./De seus pequenos confortos e grandes tragédias/Restou muito pouco./Relíquias numa história de pouca importância:/Uma carteira de trabalho surrada;/Duas fotos descoloridas./A velha casa já possui goteiras,/As janelas e portas ganharam grades e cadeados/E o azul das paredes agora é camurça./Mas aquele menino se fez forte,/Descendente de sua generosidade,/Herdeiro legítimo de nada sem importância”.

profissionais formados pela Universidade de São Paulo. Percebi, então, com auxílio de alguns poucos deles, que havia outra forma de aproximação do conhecimento científico que não fosse puramente tecnicista: pensar na química não apenas como um campo repleto de teorias, equações e fórmulas suspensas de modo caótico no espaço-tempo, mas também como uma produção inexoravelmente vinculada à história, ao desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo⁸.

Nessa indústria, também percebi uma intensa segregação de classe. Havia, por exemplo, banheiros e refeitórios distintos para os químicos e técnicos (geralmente oriundos das classes mais populares); havia uniformes que nos distinguiam – nós, técnicos, utilizávamos aventais azuis, enquanto os químicos utilizavam aventais brancos; havia um grande comedimento nas conversas, nas amizades entre “classes”; havia aqueles que não nos olhavam nos olhos, que não conseguiam sequer nos desejar um “bom dia!”; mas a maior distinção centrava-se na carreira: mesmo para aqueles técnicos que conseguiam completar o ensino superior – em faculdades de menor importância, obviamente –, as chances de sucesso profissional eram bem restritas. É óbvio que a distinção seguia e se aprofundava também por uma sucessão de “filtros”: cor de pele, gênero... E, nessa escala, eu ainda era um grande privilegiado. Descobri, então, após longos seis anos, que, se eu desejasse evoluir na carreira, deveria ir para uma universidade pública.

Em meados de 1996, após uma intensa “reengenharia” na empresa, fui demitido. Em 1997, mudei-me definitivamente para Campinas ao ser aprovado para trabalhar como técnico em uma multinacional do setor químico. No mesmo ano, consegui ingressar na Universidade Estadual de Campinas. Apesar de ter cursado três anos em uma universidade particular, decidi recomeçar. Isso, de fato, fez toda a diferença em minha vida. Em poucos anos, com um novo *status* (e, obviamente, com um maior capital social e cultural), já me encontrava responsável

⁸ Ver, por exemplo: Maar, Juergen Heinrich. (2000). Glauber, Thurneisser e outros. Tecnologia química e química fina, conceitos não tão novos assim. *Química Nova*, 23(5), 709-713. <https://dx.doi.org/10.1590/S0100-4042200000500023>

tecnicamente por uma das divisões mais antigas da empresa: adesivos, tintas e selantes. Nesse lugar, no ano 2000, produzi a patente de invenção “Multipolímero disperso em solução aquosa, composição à base de água e processo para obtenção de um multipolímero disperso em solução aquosa⁹”. Em 2004, aceitei o convite para gerenciar a área técnica de uma multinacional no setor de mineração. E ali, em poucos anos, cheguei ao limite de minha carreira e de minhas forças, pois percebi que, a partir daquele momento, a porção técnica do trabalho seria substituída por práticas que me exigiriam uma grande flexibilidade diante de questões éticas e morais. Nesse momento, de forma ainda mais intensa, a favela e seus mortos tomaram de forma avassaladora meus pensamentos e afetos.

Em 2007, voltei para a universidade pública para cursar pedagogia. Pensava, então, que a atuação na educação poderia aliviar de alguma forma a minha angústia – tão poderosa quanto o incômodo que sentia ao pensar em voltar para a Unicamp. A universidade pública sempre me pareceu um lugar muito pouco acolhedor para pessoas de minha classe social. Carregava em mim o sentimento de que aquele não era meu lugar e de que, em nenhum momento, eu seria bem vindo por lá. Em 2008, porém, pude me sentir finalmente acolhido. Motivado pelas disciplinas de psicologia no curso de pedagogia, comecei a participar das reuniões do GPPL (Grupo de Pesquisa Pensamento e Linguagem) na Faculdade de Educação. Nesse grupo, tive contato de forma mais aprofundada com as obras de Vigotski, Wallon, Piaget e Freud. A psicologia me pareceu, então, um bom caminho, não apenas para (re)pensar minha própria história, mas para discutir, mesmo que de forma muito modesta, a violência e outras tantas questões que presenciei. Esse percurso acadêmico será discutido a seguir.

⁹ Esta invenção refere-se a um multipolímero em dispersão aquosa útil para aplicação nos campos de revestimentos têxteis, adesivos, papel, da construção civil, etc. e, mais especificamente, de tintas imobiliárias. Além disso, a invenção também se refere a composições que contenham um multipolímero e um processo para obter um multipolímero. Ver: <http://patentscope.wipo.int/search/en/WO2002012359>

III - Sobre a Pedagogia, minha escola, outras escolas

*Navegou por águas turbulentas.
Submerso todo o resto, sob as águas,
Toda a pompa naufragou.*

John Milton, "Paradise Lost" (1667)

Não tive a oportunidade de conhecer o cotidiano da escola estadual central do Parque Santa Madalena. Apesar do tempo em que permaneci na favela, completei meu ensino fundamental na escola pública do bairro em que nasci. Talvez representasse uma tentativa relativamente consciente de permanecer em um lugar em que a qualidade do ensino parecia não ser das piores. Hoje, porém, em relação ao acesso à cultura legitimada, interiorização e exercício de suas práticas, percebo que essa formação esteve longe de ser minimamente satisfatória. Fui ler, por exemplo, sem qualquer tipo de obrigação, meu primeiro livro aos 18 anos de idade ("O perfume" [1985], de Patrick Süskind). E, apesar de ser, há pelo menos duas décadas, um leitor voraz, sinto, ainda, de forma muito intensa, as reverberações nefastas dessa formação. O fato é que minha história escolar não apenas dificultou (e muito!) meu ingresso na universidade pública, mas também minha permanência nas duas graduações – principalmente na segunda, por se tratar de um curso na área de humanas no qual me deparei com a dificuldade para escrever textos longos, interpretá-los, desenvolver certa retórica¹⁰ e eloquência (talvez Emily Dickinson tenha razão quando nos indicou que "a eloquência é o coração ficar sem voz"¹¹). Em 2009, participando mais intensamente das atividades do grupo de pesquisas, voltei para a escola pública e acompanhei durante três anos o trabalho e os dramas de duas professoras alfabetizadoras. Se as práticas se transformaram profundamente ao longo dos anos, não podemos dizer o mesmo das condições concretas de trabalho.

¹⁰ Recorro, aqui, guardadas as devidas proporções, ao lamento de Kafka a Max Brod sobre sua "desterritorialização": "A impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outro modo (...) a impossibilidade de escrever." (carta a Max Brod, junho de 1921). ver: Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2014). *Kafka: Por uma literatura menor*. 1a Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

¹¹ Ver: Dickinson, Emily. (2011). *Alguns Poemas*. São Paulo: Iluminarias.

Mas, afinal, como defender uma instituição que parece mais buscar a subserviência do que qualquer tipo de emancipação ou autonomia dos sujeitos? A minha defesa da escola pública não representa aqui uma completa adesão – como modelo que também é de legitimação e reprodução do Estado burguês – à farsa de sua participação na promoção de uma ilusória “cidadania” ou algum tipo de ascensão social redentora para a população mais pobre; mas representa uma forma de esperança¹², ou, melhor: o vislumbre de uma potência. Apesar de tudo, permanece um sentimento, mesmo que ainda não saibamos explicar direito, de que algo acontece ou pode acontecer naquele lugar. A Pedagogia me ajudou a pensar com mais propriedade a respeito dessa questão. Parafraseando John Dewey¹³, a escola não é uma preparação para vida, mas a própria vida. Ela expõe – algumas vezes de forma muito clara, outras vezes nem tanto – as contradições de nossa sociedade. Mesmo que a escola, em sua lógica, não busque autonomia ou emancipação política dos sujeitos, não significa que, de alguma forma, isso não possa ocorrer.

Mas voltemos aos mortos. Falar sobre a violência. Falar sobre a violência e sobre a escola depois de minha experiência com o extremo. Em meu TCC (Trabalho de Conclusão de Curso), intitulado “Violência escolar e grupos sociais: uma discussão sobre as relações e problemas na análise dos temas” (2010), orientado pelas professoras Dra. Ana Luiza Bustamante Smolka e Dra. Lavínia Lopes Salomão Magiolino, busquei discutir, num diálogo com Freud e Wallon, a violência nas relações entre os indivíduos inseridos em grupos sociais no ambiente escolar, uma tentativa de desconstruir o “fenômeno” que já estava muito em voga naquela época: o *Bullying*. Desde o princípio, considerava muito estranha toda uma celeuma sobre tal fenômeno, conhecendo de perto um cotidiano que, por si só, era infinitamente mais

¹² Lembrando-me aqui de outro poema da Emily Dickinson: “A esperança iria embora/se olhasse a sua base – /tem um plano fictício ou não tem nada-/acostumada a renovar-se/após cada derrota -/só teme um assassino -/ a boa sorte”. Ver: Dickinson, Emily .(2011). *A Branca voz da Solidão*. São Paulo: Iluminarias; ou as palavras de Julio Cortázar: “A esperança é a própria vida se defendendo”. Ver: Cortazar, Julio. (2014). *O jogo da amarelinha*. São Paulo: Civilização Brasileira.

¹³ Ver: Dewey, J. (1916). *Democracy and education: An introduction to the philosophy of education*. New York, NY: Free Press. https://iwcenglish1.typepad.com/Documents/dewey_democracy_and_education.pdf

trágico. O fato é que a violência nas escolas passou a ser tratada com maior seriedade pelo Estado e pela sociedade quando também atingiu escolas em bairros mais centrais e populações mais abastadas. Em minha análise, amparada pela discussão promovida por Charlot (2005), concluí que o *bullying* representava uma espécie de “incivilidade” decorrente das formas cada vez mais frágeis de interação. A partir desse estudo, minha compreensão sobre a violência passou a agregar também as dimensões políticas e econômicas.

Nunca consegui acreditar que por trás dos atos de violência pudesse haver alguma espécie de fenômeno psíquico inato comandando nossas ações rumo ao caos¹⁴ e à destruição, muito menos que as ações violentas pudessem ser exclusivas de determinado grupo social. Hoje, parece-nos óbvio que a violência ainda encontra terreno fértil na maior parte do planeta, em países ricos¹⁵ e pobres. Mas o que faz certos tipos de violência se tornarem mais presentes em alguns lugares do que em outros e por que outros tipos parecem generalizados? E, afinal, como podemos qualificar um ato como violento ou não? O TCC me fez começar a reconhecer que a violência se estabelece de formas cada vez mais complexas, mas que, em todas elas, há um elemento comum: a ação, mesmo que de maneira pouco visível, de um sistema que, ao mesmo tempo em que tensiona, promove o esfacelamento das relações humanas e do próprio processo de humanização. Mas isso não significa dizer que as pessoas se deixam levar passivamente para a barbárie ou pelos processos de submetimento: há resistência, há solidariedade.

Não obstante o papel das forças de repressão do Estado, havia, na favela em que vivi, momentos de terror absoluto, quando um determinado sujeito ou grupo, por exemplo, dominava as ações e os destinos. Momentos em que aquela comunidade parecia “desgovernada”: em que os botijões de gás eram roubados de dentro dos barracos, em que os

¹⁴ Aqui, me recordo de Deleuze e Guattari: “O ritmo é a resposta do meio para o caos”. Ver: Deleuze, G., & Guattari, F. (2005). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro, RJ: Ed. 34..

¹⁵ Ver, por exemplo, o artigo publicado pelo Jornal “The Guardian” a respeito da violência contra mulher na Europa, “*Report reveals 'extensive' violence against women in EU*”. Recuperado em 12 de dezembro de 2017, de http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2013/violence_against_women_20130620/en/

pequenos comerciantes eram assaltados ou mortos, em que as escolas eram fechadas e os “arrastões” tornavam-se práticas comuns, em que as brigas numa partida de futebol amador ou em uma festa de casamento se transformavam em chacinas com dezenas de vítimas. Quando algo parecido acontecia, a violência parecia ser a única forma de se expressar, inclusive com o mundo exterior à favela. Mas, diferentemente do que muitos imaginam, mesmo naquele ambiente extremamente brutalizado em que o caos se sobrepõe a uma convivência minimamente tolerável, pude vivenciar, em alguns momentos não tão raros, a capacidade humana de se mobilizar, de se solidarizar, de realizar acordos e de descobrir e estabelecer novas vias de diálogo. O terror nunca foi a regra.

Por mais contraditório que isso possa parecer, a violência parece também se enraizar em uma forma ainda incipiente de comunicação e negociação, uma espécie de ato “pré-político”, e mesmo que possa se estabelecer como uma “qualquer forma” para se chegar a um fim, não significa que seja exclusivamente deliberada¹⁶. A violência não representa uma “linguagem” natural do homem, qualquer que seja o contexto; ela é, talvez, a mais simples de ser aprendida e empreendida. Talvez, por isso, as práticas nos anos iniciais do ensino básico tenham me mobilizado tanto a tentativa de compreender a importância e a construção das formas de compreensão e diálogo na micropolítica.

Com a conclusão do projeto do programa FAPESP “Melhoria do Ensino Público”¹⁷, no GPPL, escrevi o “O sumiço dos cartazes com sílaba: ensaio sobre a formação e prática do pedagogo” (2012), em que busquei discutir o abrupto desaparecimento das técnicas docentes tradicionais das salas de aula. Além disso, posteriormente, durante as comemorações dos quarenta anos da Faculdade de Educação da Unicamp, produzi o minidocumentário

¹⁶ Aqui, contrapomos a conclusão de Sartre, para quem “a violência não é um meio entre outros para se chegar a um fim, mas uma escolha deliberada para chegar ao fim por qualquer meio (tradução nossa)”. Ver: Sartre, J. P. (2013). *Cahiers pour une morale*. Paris, Gallimard.

¹⁷ Projeto do Programa FAPESP “Melhoria do Ensino Público”, processo 2009/50556-0, realizado no triênio de 2009 a 2011 e coordenado pela professora Dra. Ana Luiza Bustamante Smolka da Faculdade de Educação da Universidade de Campinas.

“(re)memorar”¹⁸ (2015), que aborda, entre outras coisas, o surgimento e o desenvolvimento das práticas dos pedagogos nas escolas brasileiras a partir das primeiras turmas formadas pela instituição.

Após ter me graduado em pedagogia, por meio da rede de relações que estabeleci entre 2007 e 2010, comecei também a ser convidado para discutir a violência em diversas escolas, comunidades e universidades. Na Faculdade de Educação da Unicamp, por exemplo, fui convidado pelo Centro Acadêmico da Pedagogia para discutir as formas de violência durante a “6ª Semana da Educação – Educador(a), que form[a]ção é essa?” (2012). Nas escolas públicas, busquei não apenas discutir a violência praticada pelos alunos, mas também os tipos de violência estrutural. Assim como nos indicou Charlot (2015), resalto a importância de se fazer em cada contexto a distinção entre a violência **na** escola, a violência **da** escola e a violência **à** escola. A expansão das formas de atuação a partir destas experiências será discutida a seguir.

IV - O mestrado, a saúde mental dos professores e a arte

Em um mundo de conflitos, um mundo de vítimas e de carrascos, é trabalho das pessoas que pensam (...) não ficar do lado dos carrascos.

Howard Zinn, "A People's History of the United States" (1980)

No mestrado, sob orientação da professora Dra. Marcia Hespanhol Bernardo, realizado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Campinas, afastei-me momentaneamente (ou aparentemente) do tema da violência. Ao vivenciar, durante e após a graduação, o cotidiano de escolas públicas e me deparar com incontáveis casos de adoecimento de professores, propus-me a estudar a saúde mental de docentes no ensino

¹⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0pb31ABKomI>

básico. Com a dissertação “A saúde mental e a (re)organização do trabalho docente: trabalho coletivo e poder de agir” (Kawamura, 2015), busquei discutir os efeitos da reorganização do trabalho e das possibilidades de um “poder de agir”¹⁹ na saúde mental dos docentes de uma escola municipal de educação infantil na cidade de Campinas.

Nessa pesquisa, diante das precárias condições de trabalho no ensino público, imaginamos, inicialmente, que não seria muito difícil encontrar professores adoecidos em qualquer escola que eu pudesse analisar. Seria, então, mais um estudo a respeito das “impossibilidades” da profissão. Porém, não foi isso o que encontramos. A escola tema da dissertação, localizada em um bairro tipicamente de classe média da cidade de Campinas, contava apenas com docentes “antigas” na rede: 11 (onze) professoras, das quais 10 (dez) possuíam mais de quinze anos de experiência no magistério. Ao contrário do que imaginávamos a respeito da saúde de profissionais da educação pública com tanto tempo de trabalho – que elas, por exemplo, pudessem estar profundamente desgastadas diante da complexidade da ação educativa –, o quadro que encontramos foi completamente diferente. Por meio do método etnográfico, constatamos, já nos primeiros meses de trabalho em campo, que, além de não existirem queixas importantes sobre as condições de trabalho, não havia relatos sobre afastamentos relacionados a algum tipo de adoecimento há pelo menos cinco anos; e, o mais surpreendente: observamos a existência de uma forma de trabalho vitalizante.

A conclusão do trabalho indicava que aquele coletivo de professoras conseguiu estabelecer, por mais que houvesse variações nas práticas individuais, uma forma de trabalho com um espectro extremamente robusto que não foi apenas capaz de produzir algo relevante e vivo, mas um processo que uniu a experiência das trabalhadoras – inclusive no que se refere à parcimônia e solidariedade das práticas –, garantindo que o desgaste físico e psíquico laboral não se tornasse maior que a capacidade de recuperação do desgaste típico da função. O

¹⁹ Ver: Clot (2006).

trabalho desenvolvido por elas, com o apoio fundamental da equipe gestora da escola, possuía uma grande força porque era fruto exclusivo de suas ações pensantes, possibilitando o acesso direto à essência de sua própria atividade e à (re)organização de suas próprias identidades. Percebemos, então, que, em uma (re)tomada do “poder de agir” dos trabalhadores, na possibilidade de se reorganizar o trabalho de forma solidária, de (inter)agir, experimentar e (re)significar – ou seja, num processo oposto ao de alienação do trabalho – está uma das chaves do trabalho que não é nocivo.

A partir dessa pesquisa, produzi “O trabalho coletivo e a vitalidade laboral: reorganização do trabalho e poder de agir” (2015), para o “XIV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos do Trabalho” e, em conjunto com outros pesquisadores, o artigo “Salud Mental Relacionada al Trabajo: los desafíos para las políticas públicas” (2016), para a revista “Universitas Psychologica”. Além disso, discutindo as relações entre saúde mental e a carreira no serviço público e privado, também participei como conferencista no “XI Congresso alagoano de gestão de pessoas” (2014) e no “VII Encontro da FEPAAE” (Federação Paulista dos Auxiliares em Administração Escolar) (2015); em 2016, apresentei a comunicação “Saúde mental e Trabalho Coletivo: uma experiência de prática docente solidária” no III Colóquio Internacional de Clínica da Atividade e participei de um evento de formação para professores e gestores da rede de ensino municipal de Campinas, proferindo a palestra “Saúde mental, poder de agir e docência”.

Nos encontros com outros pesquisadores, com professores, gestores e funcionários de escolas públicas e particulares, percebi que o tema da violência não poderia ser desprezado em qualquer análise a respeito da saúde mental na escola. Nesse sentido, no compartilhamento de experiências, pude também vislumbrar trabalhos fascinantes de enfrentamento à violência, em especial, aqueles que se aproximavam das diversas formas de manifestação artística – que, por sua vez, não por acaso, começaram a permear minha trajetória de pesquisador.

Concomitante à produção da pesquisa durante o mestrado, a arte ganhava ainda mais relevância em minhas ações e produções. Como já disse anteriormente, tornei-me um leitor voraz. A literatura não apenas permitiu que eu amenizasse minhas dificuldades com a escrita e a leitura em nossa língua, mas, em diversas e árduas atividades de tradução – principalmente de poemas²⁰ e produções acadêmicas –, que eu me tornasse um aprendiz de outras línguas (alemão²¹, francês²², inglês, espanhol, russo), como, também, me auxiliou a perceber a potência daquilo que penso ser o principal papel da arte na educação: o acesso à cultura humana pela via do sensível. Daí, meu interesse por outras formas de arte e meu fascínio pela produção cultural em todas as suas formas. No período de elaboração do projeto de mestrado, também através de minha rede de relações cultivada durante o curso de pedagogia, fui convidado a participar como mediador em um grande festival estudantil de teatro, o FETO²³, que acontece anualmente na cidade de Belo Horizonte. Durante o primeiro festival de que participei, em 2014, ajudei a construir o “Plateia²⁴”, uma rede de formação que busca transformar a relação do público com a produção artística e, assim, estimular e redimensionar a experiência e a reflexão criativa do espectador por meio de uma maior participação e diálogo durante o complexo processo de produção de um espetáculo.

A partir do FETO, pude também ter acesso a outros pesquisadores e artistas que estão inseridos direta ou indiretamente no campo da educação. Em 2015, fui convidado a participar como conferencista do “Seminário de Políticas Públicas para a Arte e Cultura”, realizado pelo programa de Pós-Graduação em Teatro da UFMG. Na ocasião, discuti a educação estética e a docência enquanto arte. Esse trabalho deu origem a dois artigos para a revista “Lamparina” (UFMG): “O Ensino da Técnica e seu emprego na prática educativa:

²⁰ Alguns dos poemas traduzidos e outros de minha autoria estão disponíveis em: <http://poiemadigressione.blogspot.com.br/>

²¹ Conferir a tradução das obras escolhidas de Holzkamp em: Holzkamp, Klaus. (2016). *Ciência Marxista do Sujeito*. Maceió: Coletivo Veredas.

²² Conferir a tradução da entrevista da socióloga Danièle Linhart para a revista “Cadernos de Psicologia Social do Trabalho” em: <http://www.revistas.usp.br/cpst/article/view/125908>

²³ Festival Estudantil de Teatro.

²⁴ Ver: <http://noato.org.br/plateia/>

sobre a autoevanescência e o talento” (2015) e “Arte: relações entre produção e fruição” (no prelo). Além disso, em 2016, participei de três atividades no FITUB (Festival Internacional de Teatro Universitário de Blumenau): como parte do júri do festival, como palestrante no evento “Universidade Aberta” com o tema “A arte da docência e a docência da arte” e ministrando uma oficina, sob o mesmo tema, para professores catarinenses. Em 2017, voltei ao FETO para a sua curadoria e, em 2018 e 2019, compus a comissão artística do festival²⁵.

V - Dois doutorados em diálogo

*Escolhe teu diálogo
e
tua melhor palavra...*

Carlos Drummond de Andrade, “Discurso da Primavera” (1977)

Ao ler “Psicologia de Massas do Fascismo” (1933) e “Escute, Zé-Ninguém” (1946) – ambos de Wilhelm Reich (1897-1957) –, durante a graduação em pedagogia, não pude deixar de estabelecer uma correlação com uma expressão muito comum na periferia paulistana: o “Zé Povinho”. Interessante pensar que a origem do termo deve-se a um personagem da cultura portuguesa criado pelo jornalista Rafael Bordalo Pinheiro (1846-1905) em 1875 para o jornal “A Lanterna Mágica”. Talvez não menos contraditório que seu homônimo português²⁶ e o “Zé-Ninguém” alemão²⁷, o “Zé Povinho” brasileiro reverbera na cultura da periferia paulistana mais como um sujeito invejoso e individualista, traidor de seus pares e do sentido de comunidade e de solidariedade. Sua existência aparece de forma importante na produção

²⁵ Importante destacar que o FETO difere de outros festivais de teatro estudantil por contemplar dois tipos de produções: as “escolas de teatro” (os cursos profissionalizantes de teatro – técnico ou universitário) e o “teatro na escola” (formado por grupos amadores, geralmente das escolas públicas de ensino fundamental e médio de todo o Brasil).

²⁶ “Mas se ele é paciente, crédulo, submisso, humilde, manso, apático, indiferente, abúlico, céptico, desconfiado, descrente e solitário, também não deixa por isso de nos aparecer, em constante contradição consigo mesmo, simultaneamente capaz de se mostrar incrédulo, revoltado, resmungão, insolente, furioso, sensível, compassivo, arisco, ativo, solidário, convivente...” Ver: Medina, João. (1992). O Zé Povinho, caricatura do «Homo Lusitanus». *Estudos em Homenagem a Jorge Borges de Macedo*. Lisboa: INIC.

²⁷ Para Reich, resumidamente, o Zé-Ninguém resulta da subjugação por séculos das massas por meio do misticismo, militarismo e automatismo.

cultural periférica recente, como em algumas letras de Rap – por exemplo, na música “Vida Loka II” (2002) (“Enquanto o Zé povinho/ Apedrejava a cruz/ Um canalha fardado/ Cuspiu em Jesus”) ou, principalmente, em “Eu Sou 157” (2002), do grupo Racionais MCs (“Tiazinha, trabalha há 30 anos e anda a pé/ Às vezes cagueta de revolta, né/ Quê? (...) Revolta com o governo, não comigo(...)/ Traidor, cobra-cega/ Pensou se a moda pega?”). Essa figura do “Zé Povinho”, tão circunscrita na história e cultura desses países, ainda me fascina. Por que algumas pessoas parecem atentar contra si mesmas e contra seus pares? Por que a rebelião não é a regra? Por que nem mesmo as grandes contradições no sistema capitalista na atualidade são capazes de produzir ações que promovam, de forma rápida e radical – pela raiz, como diria Marx (2010) – sua completa superação? Meus dois doutorados surgem, em parte, buscando responder essas questões.

No segundo semestre de 2015, comecei a participar das reuniões do GEPINPSI (Grupo de Pesquisa Avaliação e Intervenção Psiossocial: prevenção, comunidade e libertação) na PUC-Campinas. Através desse grupo, tive acesso à obra do psicólogo alemão Klaus Holzkamp (1927-1995). Desde então, participo da equipe que busca traduzir sua obra para a língua portuguesa, atuando como tradutor e revisor técnico. Assim, publicamos o primeiro e o segundo tomo (em um total de três) de uma coletânea de suas obras escolhidas, “Ciência marxista do sujeito”. No começo de 2016, ingressei no doutorado²⁸ na PUC-Campinas e passei a ser orientado pela professora Dra. Raquel Souza Lobo Guzzo. A partir das leituras da obra de Holzkamp e de outros autores da Psicologia Crítica alemã, decidi analisar, por meio de uma pesquisa teórica, o conceito de “capacidade de ação” na obra de Holzkamp em diálogo com o conceito de “emancipação”, para, assim, pensar, com maior profundidade, as reais possibilidades, objetivas e subjetivas, de emancipação dos sujeitos no capitalismo contemporâneo. Nesse sentido, não se trata apenas de buscar um maior esclarecimento a

²⁸ Esse trabalho passou pelo processo de qualificação em maio de 2018.

respeito das possibilidades de ação, mas também das possibilidades de “cumplicidade” com as relações dominantes ou de um agir em acordo com elas, que chamamos de “capacidade restritiva de ação”.

A partir das atividades do grupo de pesquisa, que possui um projeto de prevenção à violência nas escolas municipais de Campinas (ECOAR), comecei, em 2017, diante da percepção das dificuldades de discutirmos questões de gênero com estudantes que se identificavam com o gênero masculino, a realizar “rodas de masculinidade”. Essas atividades se expandiram rapidamente para outros grupos, principalmente, cursinhos populares e movimentos sociais. Nessas rodas, proponho uma dinâmica que visa, resumidamente, discutir as contradições da masculinidade.

Também em 2016, sob orientação da professora Dra. Ana Luiza Bustamante Smolka, ingressei no doutorado²⁹ na Faculdade de Educação da Unicamp. Nesse projeto, que parte de um relato de experiência com as rodas de masculinidade, busco discutir a violência a partir da perspectiva histórico-cultural. A pesquisa tem se debruçado sobre as formas de internalização e externalização da violência masculina, que, apesar de raízes que remontam às primeiras civilizações ocidentais, legitima-se e se torna naturalizada diante de um modelo político e econômico alicerçado na opressão e em uma lógica de subordinação. Vale, no entanto, ressaltar o papel fundamental das mulheres (companheiras de vida e de luta) no processo formativo deste pesquisador – afinal, quem está na linha de frente do serviço público (na Educação, na Saúde, na Cultura, etc.)? Trabalhar, por exemplo, em dois grupos de pesquisa – que me acolheram de forma muito generosa e paciente –, que são compostos preponderantemente por mulheres de diversas origens (no total, em 2019 – entre pesquisadoras, orientadoras, mestrandas, doutorandas e graduandas -, 42 mulheres e 4 homens), levou-me a apurar o olhar a respeito da relação entre a violência e as questões de

²⁹ Esse trabalho passou pelo processo de qualificação em julho de 2019.

gênero e étnico-raciais. Na realidade, se hoje podemos discutir a masculinidade com maior profundidade, isso se deve muito mais à produção intelectual das mulheres e à luta feminista que propriamente ao movimento dos homens rumo a uma melhor compreensão de tantas questões que nos cercam.

Temos, então, concomitantemente, duas pesquisas que não apenas buscam compreender, diante das condições concretas de existência, a relação entre a ação e o desenvolvimento humano, mas que, acima de tudo, estão centradas em debater as possibilidades de transformação da vida dos sujeitos em relação. Transformação essa que passa, inclusive, pelo sujeito que escreve esta tese: por suas inúmeras crises durante o processo de pesquisa e escrita, pela busca de um olhar mais sensível e de uma ação mais compreensiva e mais acolhedora. Procuramos, assim, acima de tudo, nos dois trabalhos, oferecer àqueles que percebem, assim como nós, em suas práticas e estudos, que os sujeitos não estão condenados à resignação e que buscam uma maior compreensão a respeito dos processos psicológicos envolvidos em uma real mudança social, uma pequena contribuição.

Este trabalho só se tornou possível por meio da vivência, dos estudos, dos diálogos com os integrantes do “Grupo de Pesquisa Avaliação e Intervenção Psicossocial: Prevenção, Comunidade e Libertação” do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Campinas, na área de concentração Psicologia como Profissão e Ciência. Em uma experiência de cinco anos com esse grupo de pesquisa, pude ter acesso não apenas a outras formas de se pensar o papel da Psicologia e de sua produção científica na transformação efetiva de nosso mundo, coletivamente pensada e executada, mas também a uma prática incessante de desnaturalização da opressão.

1 – Introdução

Foi-se o tempo dos ataques de surpresa, das revoluções realizadas por pequenas minorias conscientes à testa de massas sem consciência. Quando se trata de uma remodelagem total da organização social, as próprias massas precisam estar presentes, precisam já ter compreendido o que está em jogo, pelo que devem empenhar o corpo e a vida.

Engels, Prefácio ao “As lutas de classes na França de 1848 a 1850”, de Karl Marx (1895)

Quando nos debruçamos sobre as pesquisas, tanto na Psicologia quanto na Educação – e em suas intersecções e diálogos –, as propostas curriculares e as políticas públicas – não apenas no Brasil –, dificilmente não resvalamos na palavra “emancipação”. Parece-nos, porém, que essa palavra se consolidou no vocabulário desses e de outros campos não apenas pela quantidade de citações, mas também pela superficialidade de sentidos. Apenas na plataforma Scielo, por exemplo, o conceito de “emancipação” é explorado em 595 artigos. Em nenhum desses artigos, porém, há uma tentativa de resgate do conceito em sua historicidade, em uma busca pela relação entre a emancipação objetiva e a emancipação subjetiva inserida no desenvolvimento da ordem política e econômica.

A realização deste trabalho parte fundamentalmente de dois incômodos: por um lado, da superficialidade do conceito de emancipação na produção acadêmica contemporânea e, por outro, da pouca produção científica a respeito das questões psicológicas envolvidas em um processo de emancipação (seja ele qual for). Isso porque, em ambos os campos, o conceito acaba por se restringir à busca idealista por alguma autonomia ou independência intelectual como parte de um processo individual que pode não existir de fato sem que se busque uma mudança radical do sistema político e econômico que nos rege. Apesar da grande complexidade, veremos que, em sua história, o conceito possui como principal pilar a relação

dialética entre as condições concretas e subjetivas de existência, entre as possibilidades de uma emancipação objetiva e uma emancipação subjetiva.

A superficialidade de conceitos como “emancipação”, “liberdade”, “autonomia”, ocorre na vasta produção da *psicologia hegemônica*³⁰ concomitante à desconsideração da história, das contradições, dos aspectos da economia política, das resistências, da solidariedade e das possibilidades de luta por uma sociedade radicalmente democrática. Nesse sentido, não nos basta produzir uma crítica à sua forma e conteúdo; necessitamos resgatar, fortalecer ou reformular uma psicologia contra-hegemônica comprometida com uma transformação radical do mundo. Só assim poderíamos, de fato, começar a responder: de qual emancipação falamos e de quem? O que significa e quais as reais possibilidades de “emancipar-se” em nosso mundo?

O conceito de emancipação, o *emancipatio*, que começa a ser concebido a partir do direito romano na legitimação da propriedade privada, como veremos no capítulo 4, irá sofrer grande transformação com sua apropriação pela filosofia e por outras áreas do conhecimento a partir das análises, principalmente, de Kant (1724-1804) e Hegel (1770-1831), até ficar intimamente atrelado às discussões, idealistas ou materialistas, sobre “liberdade”. Será diante desse cenário que Marx (1818-1883), inicialmente e mais detidamente em “Sobre a questão judaica” (1844), irá realizar a crítica mais severa – pelo menos feita até meados do século XIX – a respeito dos aspectos ilusórios relacionados ao conceito de emancipação em sua dimensão total ou exclusivamente política³¹. Os sentidos, porém, do que representa a “emancipação” e seu processo nas produções contemporâneas, marxistas³² ou não, ainda se estabelecem de forma confusa, sobretudo para psicólogos e educadores diante das questões

³⁰ Utilizaremos esse termo aqui para indicar os movimentos dentro das diversas correntes da psicologia que colaboram de diversas formas para a manutenção e legitimação da desigualdade, da colonização e da opressão.

³¹ Tratamos a palavra “política”, aqui, em um sentido *lato*. Quer dizer, não restringimos a utilização para a prática partidária, sindical ou de movimentos sociais. Pensamos aqui a “política” desde suas origens nas relações interpessoais e cotidianas.

³² Ver, por exemplo, a discussão de Daniel Bensaid (2010) na apresentação e no posfácio da edição brasileira de “Sobre a questão Judaica” em: Marx, K. (2010). *O capital*. São Paulo: Boitempo.

que o capitalismo e suas transformações nos impõem. Por exemplo, qualquer que seja o sentido apresentado para esse conceito nos documentos, propostas e práticas educacionais, ele vem sendo substituído de forma nefasta, no avanço do neoliberalismo³³, por princípios de caráter descaradamente utilitaristas. Quer dizer, a missão, mesmo que muitas vezes ingênua, de “emancipar” que pautaria o sistema educativo tradicional vem sendo gradualmente substituída por uma primazia da “produção de competências” (Berchtold-Rognon & Lamarche, 2011, p. 24)

Não obstante tudo isso, parece-nos que chegamos sempre a um limite da ação humana quando pensamos em mudanças radicais na sociedade ancoradas apenas na organização política sindical ou partidária – já que tendem a funcionar historicamente de forma verticalizada, hierárquica –, ou quando pretendemos militar nas diversas instâncias do Estado e das entidades privadas sem que se compreendam os mecanismos ilusórios perpetrados por essas instâncias, tal como os aspectos das relações humanas em todas as suas dimensões diante da tentativa de captura dos processos de subjetivação impostos de forma tão eficiente pelo capitalismo por meio da ideologia, do processo de alienação e pelo esfacelamento das relações humanas.

Mas seria possível, então, falarmos de emancipação dentro de um sistema que, por princípio, não a permite? Se nos parece, hoje, que uma real *emancipação humana* dentro do capitalismo representa apenas um idealismo dos mais ingênuos, poderíamos pensar, sem cairmos nas armadilhas da ortodoxia ou da superficialidade, em algum tipo de prática emancipatória? Quer dizer: seria possível pensarmos em um processo de emancipação sem exercê-la de fato? É possível pensarmos em uma emancipação subjetiva que não se guie pelas

³³ Importante destacar, ainda, como resposta direta à barbárie intensificada pelo neoliberalismo, o fortalecimento de alguns movimentos com propostas emancipadoras coletivas, como, por exemplo, o “zapatismo”, no México. Ver, por exemplo: Zavaleta, Fernando Rey Arévalo, Ríos, Gloria Patricia Ledesma, Pechá, María Esther Pérez, & García, Saraín José. (2016). A proposta educativa nas comunidades zapatistas: autonomia e rebeldia. *Desidades*, 13, 9-19. Recuperado em 11 de dezembro de 2019, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2318-92822016000400002&lng=pt&tlng=pt.

possibilidades de uma emancipação objetiva? Para além de um sentido exclusivamente jurídico ou filosófico, quais os processos psicológicos envolvidos em um processo de emancipação? Nesta tese, propomos discutir essas questões a partir das contribuições de duas psicologias que, ao menos em suas origens, estabeleceram-se como psicologias contra-hegemônicas e críticas: a Psicologia Histórico-Cultural e a Psicologia Crítica da tradição alemã.

Vale ressaltar que, de forma contraditória, “crítico” e “contra-hegemônico” não são, necessariamente, sinônimos. Dessa forma, faz-se necessário distinguirmos aquilo que estamos chamando de psicologia “crítica” de uma psicologia “não crítica”. Não se trata de uma tentativa de elencar quais áreas da psicologia são “ingênuas” ou “perversas”. Faz-se necessário, inicialmente, compreender que, historicamente, mesmo que algumas dessas áreas constituíram e ainda constituem a psicologia hegemônica, em determinados momentos, existiram movimentos profundamente dissidentes. Mas a dissidência, em si, não nos indica a existência de uma psicologia contra-hegemônica e realmente crítica. A dissidência não basta. A Psicologia Crítica – que passa a se estabelecer como um campo a partir do final da década de 1960 na Alemanha – propõe algo muito mais radical: uma reinvenção da psicologia em sua própria base epistemológica e ontológica. Isso significa que ela se estabelece não apenas como uma “crítica” à “resignação” da psicologia hegemônica, mas, sobretudo, por um sentido revolucionário de suas teorias e práticas diante da compreensão de uma raiz social da psique humana.

Se, por exemplo, a ontologia parte da apreensão de “um caráter geral, quando se refere a todo e qualquer existente ou um caráter particular, quando diz respeito a uma esfera determinada do ser, como, por exemplo, o ser natural ou o ser social” (Tonet, 2013, p. 12), a busca, então, pela “captura” de um determinado objeto – como, por exemplo, a psique humana ou a subjetividade – não se resume aos seus elementos empíricos, mas, antes, àquilo

que constitui sua própria essência. Quer dizer, como nos indicou Marx (2010a [1843], p. 151): “a raiz, para o homem, é o próprio homem”.

A Psicologia Crítica possui uma forma de abordagem e de práticas que são fundamentalmente “críticas em seu *ethos*” (Parker, 2015, p. 2) e que se dispõe a fazer uma clara oposição tanto à psicologia hegemônica burguesa centrada no estudo dos fenômenos psicológicos exclusivamente ao nível individual quanto, ao mesmo tempo, a uma psicologia “sociológica” que rejeita ou despreza os aspectos da individualidade. Mobilizando recursos teóricos e metodológicos adaptados a cada problema específico, a Psicologia Crítica surge como uma tentativa de resposta aos problemas colocados por cada subcampo da psicologia, tornando relevante, mas não suficiente, o nível dos processos sociais envolvidos na vida cotidiana. Dessa forma, não há uma recusa ao diálogo com outras áreas do conhecimento – no intuito de estabelecer um domínio específico –, muito pelo contrário: “os debates com a sociologia, por exemplo, são vistos como recursos, em vez de uma ameaça de uma disciplina vizinha que oferece uma compreensão equivocada ou apenas parcialmente correta dos fenômenos sociais” (*ibidem*, p.3). Além disso, a Psicologia Crítica busca combater a crença de grande parte dos psicólogos de que seu trabalho é apolítico, ao desmontar a velha desculpa de que eles estão apenas tentando “ajudar as pessoas”.

Na verdade, a maioria realmente está tentando ajudar as pessoas. O problema é que seu trabalho muitas vezes envolve suposições que não são integralmente consideradas, de modo que o tipo de ajuda que eles oferecem desproporcionalmente encoraja as pessoas a se adaptarem às circunstâncias difíceis ao invés de desafiá-las. Como consequência, milhões de pessoas aprendem a ver os problemas sistêmicos como meramente “individuais” (Fox, 2012, p. 14 – tradução nossa).

A psicologia hegemônica, em toda a sua diversidade, historicamente buscou, em suas teorias e práticas, não apenas isentar-se de discutir os aspectos mais contraditórios da vida social, mas relegar ao indivíduo a chave de sua própria saúde mental e de seu desenvolvimento. Dessa forma, quando o tema da emancipação é debatido na intersecção

entre a psicologia (hegemônica) e a educação, parece natural que isso só possa ocorrer de forma superficial: ou a emancipação é tratada como uma questão puramente “filosófica”, ou, por outro lado, ela é tratada como mero fenômeno do desenvolvimento humano³⁴, imune às contradições e premências da vida real.

A Psicologia Crítica, assim, busca se estabelecer como uma “estratégia” que visa politizar todas as subdisciplinas da psicologia (Austin & Prilleltensky, 2001). Dessa forma, questões antes desprezadas por muitas dessas áreas – por exemplo, a “opressão”, a “alienação”, a “justiça social”, etc. – passam a ser centrais nas discussões e nas práticas. Nesse sentido, a Psicologia Crítica busca enfrentar, em um ambiente ideológico, político e econômico brutalmente hostil, as táticas e estratégias desenvolvidas pela psicologia hegemônica para persuadir os oprimidos de que os seus problemas são apenas psicológicos (Parker, 2007). Assim, quando analisamos o desenvolvimento humano ou a ação humana, não se trata apenas de se pensar em suas potências, mas também nas formas de constrição objetivas dessa ação e desse desenvolvimento. É nesse sentido que defendemos que a Psicologia Histórico-Cultural deve compor o campo da Psicologia Crítica.

Se a psicologia hegemônica aparentemente busca no indivíduo alienado do social, da cultura e da história suas teorias e práticas, por outro lado, temos historicamente algumas correntes “progressistas” que, com similar superficialidade, parecem desprezar as questões individuais ou se encerram nas questões biológicas³⁵. Nossa proposta compreende o sujeito (histórico) como resultado da relação dialética entre o biológico e um social que, por sua vez, acaba se impondo em nosso desenvolvimento. Essa relação estabelece as regras da produção da individualidade, da afetividade, da personalidade e da subjetividade.

³⁴ Conferir a análise de Almeida e Cunha sobre as representações dos educadores a respeito do desenvolvimento dos adolescentes em: Almeida, Angela Maria de Oliveira; Cunha, Gleicimar Gonçalves (2003). Representações sociais do desenvolvimento humano. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 16(1), pp. 147-155. Recuperado em 23 de março de 2018, de <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-79722003000100015>

³⁵ Podemos citar, por exemplo, como veremos no capítulo 3, a psicologia hegemônica soviética.

Obviamente, a Psicologia Crítica está inserida profundamente na política, mas nenhuma teoria política, econômica, sociológica, filosófica, antropológica pode funcionar como princípio explicativo *a priori*. A Psicologia Crítica busca aprender com essas disciplinas, mas deve também ser capaz de construir um quadro teórico independente e suficientemente robusto para alimentar outras áreas do conhecimento. Historicamente, por exemplo, vemos a psicanálise hegemônica assumir esse papel inúmeras vezes quando a filosofia, a sociologia a antropologia, entre outras, “esbarram” na questão da individualidade, da subjetividade, da consciência, da personalidade, das emoções. Muitas vezes, essas áreas, mesmo nos campos mais progressistas, não percebem o comprometimento de suas análises ao se tomar como base um conhecimento produzido no interior dos meios de legitimação da opressão e da exploração. Outras vezes, essas áreas se valem de produções idealistas ou completamente deslocadas da complexidade e dinâmica do humano, do mundo concreto e dos sujeitos reais.

Partimos aqui da premissa de que a Psicologia Crítica deve se opor à lógica da dicotomia entre as aspirações por uma reforma do capitalismo *versus* a revolução imposta por uma casta de “esclarecidos” e “abnegados”. Buscaremos elementos capazes de demonstrar que a transformação radical da sociedade só pode realmente ser efetiva quando ela ocorrer “de baixo para cima”, quando as subjetividades e as ações tornarem insustentáveis os limites de exercício da humanidade impostos pelo capitalismo e caminharem no sentido de uma liberdade que ainda não conhecemos – e que, talvez, nem sejamos capazes de imaginar. Assim, defendemos que uma real e radical transformação social pode apenas ser conduzida por uma coletividade, sem intermediários. Por consequência, cabe-nos, então, discutir não apenas o sujeito revolucionário em potência, mas o processo de ascensão do sujeito revolucionário de fato. Esse processo, como veremos, vai muito além das buscas históricas por uma “consciência de classe” ou por uma “consciência libertária”. Vai muito além do que

se supõe chamar, no senso comum, “consciência” O processo revolucionário não depende simplesmente de uma racionalidade, mas de uma subjetividade, de uma afetividade, de uma personalidade revolucionária.

Em uma empreitada rumo à tentativa de compreensão de qualquer aspecto da subjetividade humana – sua gênese, dinâmica, etc. –, torna-se imprescindível não apenas a apreensão e a análise daquilo que o sujeito pode dizer de seu próprio mundo e do mundo que o cerca, mas a compreensão dos processos psicológicos envolvidos. Se, como nos indica Freire (1980, p. 26), a posição normal fundamental de um sujeito inserido em nosso mundo “não é uma posição crítica, mas uma posição ingênua”, isso não se deve apenas por uma falta de conhecimento macroeconômico, mas também pela forma limitada com que agimos e nos relacionamos no mundo. Uma “leitura” de mundo se faz tanto a partir de nosso pequeno mundo, composto e cercado por generalizações, contradições, incongruências, afetos, significações, quanto também de saberes e práticas potentes. Assim, o *senso comum*, resultado de uma compreensão das vivências reais de um sujeito que interage, deve ser tomada não como algo a ser desprezado, mas como ponto de partida de toda ação transformadora. Como nos indica Geertz (1997, p. 114), os argumentos do senso comum “não se baseiam em coisa alguma, a não ser na vida como um todo”, no todo que é a vida dos sujeitos. Será nos sentidos e significados produzidos no exercício da sobrevivência imediata que o senso comum estabelecerá suas bases de compreensão do mundo e é justamente aí que se encontra o principal desafio de qualquer intento revolucionário. Mas como caminhar?

O objetivo principal deste trabalho, de caráter teórico, é explorar, na perspectiva da Psicologia Crítica da tradição alemã, da Psicologia Histórico-Cultural e do Materialismo Histórico e Dialético, a relação entre o processo de emancipação subjetiva e o processo de emancipação objetiva. Assim, busca-se compreender a emancipação não apenas em seu sentido histórico, político, econômico e filosófico, como também a dimensão psicológica

desse processo. Quer dizer, buscamos responder, a partir de algumas contribuições da psicologia contra-hegemônica, se uma emancipação subjetiva pode nos levar a uma emancipação objetiva.

Nesse sentido, iremos analisar mais detidamente um conceito da Psicologia Crítica da tradição alemã que busca compreender nossa “capacidade de ação” (Holzkamp, 2016). Esse, no entanto, não representa mais um conceito psicológico no formato da ciência psicológica hegemônica. Quer dizer, a capacidade de ação não pode ser “medida” ou “manipulada” por um agente externo. Há, no centro de sua existência, a necessidade de questionarmos nossa posição enquanto pesquisadores e psicólogos. O conceito só pode ser compreendido de fato se os sujeitos que participam de nossas pesquisas forem recolocados como agentes da pesquisa, como sujeitos científicos. Assim, o “ponto de vista do sujeito” (Holzkamp, 2016) sobre suas próprias ações ganha centralidade, pois não representa algo que podemos friamente julgar, mas, antes, o caminho que o sujeito percorre diante das condições concretas e subjetivas que atravessam sua existência.

Se a emancipação política, a participação política efetiva dos sujeitos no mundo, como nos advertiu Marx (2010b [1844]³⁶), representa um “teto”, um limite das possibilidades de movimentação no capitalismo, acreditamos, por outro lado, que apenas por meio desse processo, na possibilidade do exercício da práxis política, “a unidade indissolúvel entre minha ação e minha reflexão sobre o mundo” (Freire, 1980, p. 26) em uma coletividade, teremos condições suficientes para tencionar e fissurar essa barreira a ponto de colocá-la definitivamente abaixo.

A tese defendida aqui é que *a emancipação política - enquanto uma práxis que alarga nossa capacidade (subjetiva e afetiva) de agir no mundo - é imprescindível para o processo de emancipação objetiva*. Para avaliar essa proposição, organizamos este texto da

³⁶ Na tentativa de acompanharmos o desenvolvimento das ideias e o contexto histórico e social de produção dos autores referenciais com que dialogamos neste trabalho, indicaremos também a data de publicação original das obras.

seguinte forma: no capítulo 2 (dois), discutiremos o método. Não buscaremos apenas elaborar mais uma discussão, entre tantas, a respeito do Materialismo Histórico e Dialético, mas também discutir a importância de uma pesquisa teórica realmente crítica em um campo em que a pesquisa experimental ainda representa a “legitimidade” e o “ideal” de uma “ciência verdadeira” e a relação entre teoria e prática quando colocamos em evidência o protagonismo dos sujeitos no processo de transformação social; no terceiro capítulo, resgataremos a conflituosa história entre a psicologia e o marxismo e discutiremos como a Psicologia Crítica vem se estabelecendo como uma proposta para esse diálogo. Para isso, analisaremos a proposta de uma “ciência marxista do sujeito”, desenvolvida por Klaus Holzkamp, um dos principais teóricos da Psicologia Crítica alemã; no capítulo 4 (quatro), trataremos mais propriamente do conceito de emancipação – inicialmente, resgataremos a história do conceito em suas principais variações e transformações para, enfim, debater a análise de Marx e de alguns pensadores marxistas que se propuseram a discutir o tema e a forma com que o conceito vem sendo pensado e transformado na contemporaneidade por autores marxistas; no quinto capítulo, trataremos do conceito de subjetividade – o intuito é o de revelar seu desenvolvimento principalmente a partir das transformações políticas, econômicas e culturais nas sociedades ocidentais entre os séculos XV e XVIII, culminando em sua apropriação pela filosofia, pela psicologia hegemônica e contra-hegemônica; no capítulo seis, apontaremos alguns caminhos para uma nova forma de análise da ação humana e de suas relações com a subjetividade, a personalidade e a afetividade – assim, buscaremos algumas respostas a respeito da potência da ação no contexto da transição de uma emancipação subjetiva para uma emancipação objetiva; as considerações finais, no capítulo sete, anunciarão algumas sínteses, os limites e próximos passos sobre o tema.

2 – Método

*Cinzenta, caro amigo, é toda teoria,
E verde é a árvore dourada da Vida!*

Goethe, "Fausto" (1832)

Devo confessar inicialmente que, por conta de minha experiência de trabalho com os grupos de pesquisa e com as escolas, ainda me causava certo desconforto pensar em uma questão de pesquisa sem que eu estivesse propriamente “em campo”. Assim, antes de qualquer avanço referente às considerações metodológicas, começo este capítulo discutindo a relevância de um trabalho estritamente teórico em psicologia. Uma vez que o método deve necessariamente descrever não apenas “o que foi feito e como foi feito”, mas discutir o processo, as estruturas e como o “cientista pensa em sua atividade científica” (Toomela, 2017 – nossa tradução), a proposta aqui não se resume apenas a descrever as ações e escolhas (do objeto, das referências, etc.), tal como o procedimento das interpretações e análises, mas também realizar uma crítica ao próprio método que elegemos, ou seja, questionar e/ou redimensionar os limites e problemas de uma pesquisa exclusivamente teórica quando nos propomos a utilizar como fundamento metodológico o materialismo histórico.

2.1 - A necessidade da pesquisa teórica na Psicologia

É um erro capital teorizar antes de se ter todas as evidências.

Arthur Conan Doyle, “A Study in Scarlet” (1887)

Será que ainda precisamos justificar, discutir a importância, os limites e as formas de se realizar uma pesquisa exclusivamente teórica na psicologia? Se, ao que nos parece, é sempre necessário construir um bom quadro teórico em qualquer tipo de pesquisa, que vantagem haveria em não o associar diretamente a uma prática, ao empírico? A questão talvez

esteja, como sugere Deleuze³⁷ (2008), justamente na forma como ainda concebemos a relação teoria-prática, ou seja, na tentativa de se cristalizar essa relação. Quer dizer, parte-se da falsa concepção de que a prática representa uma simples “aplicação da teoria, como uma consequência” ou, ao contrário, de que a prática seja a única fonte inspiradora da teoria, “como sendo ela própria criadora com relação a uma forma futura de teoria” (p. 69). As relações teoria-prática, ainda segundo Deleuze, “são muito mais parciais e fragmentárias” (p.69), já que “a prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra” (pp. 69-70). Nesse sentido, quando uma teoria penetra em seu próprio domínio, ela “encontra obstáculos que tornam necessário que seja revezada por outro tipo de discurso (é este outro tipo que permite eventualmente passar a um domínio diferente)” (p. 69), ou seja, “nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro” (p. 70). É nesse sentido, retomando a epígrafe do subcapítulo, que se torna perigoso avançar em uma teoria sem que haja novas práticas. A questão, talvez, seja saber se uma teoria já foi encontrou seus próprio limites.

Quando tratamos das pesquisas em psicologia na contemporaneidade, porém, a relação entre teoria e prática parece ainda mais frágil. De acordo com Fontes e da Rocha Falcão (2015), a falta de pesquisas teóricas e de análises conceituais em psicologia deve ser tomada como um grande problema. Para esses autores, “o movimento teórico em Psicologia tem passado relativamente despercebido pela maior parte dos psicólogos, em função de seu caráter excessivamente centrado no método das pesquisas em Psicologia” (p. 77). Isso significa que, nesses tipos de pesquisa, presume-se que o próprio método (“clínico”, “de campo”, etc.), por si só, garante a veracidade e a validade de uma determinada análise. Seguindo esses preceitos, os autores apontam que as pesquisas em psicologia correm o risco

³⁷ Como nos indica Michael Hardt em “Gilles Deleuze: Um Aprendizado Em Filosofia” (1996), Deleuze discutirá mais detidamente a relação entre teoria e prática ao criticar “a prioridade da teoria” na tradição marxista – notadamente althusseriana. No mesmo sentido, Thompson (1981) e Coutinho (2010), como veremos no próximo subcapítulo, além de Clastres (2004), criticarão duramente essa tradição.

de ficarem cada vez mais desprovidas “de força e profundidade necessárias à formulação de questões sobre o significado das suas escolhas, perguntas e, sobretudo, premissas de pesquisa”

(p.77). Dessa forma, concluem:

Se a pesquisa teórica não for estimulada como uma forma possível de realizar trabalhos acadêmicos em Psicologia, a formulação dos problemas e a busca por respostas correm o risco de continuar sendo atividades guiadas principalmente por questões metodológicas desconectadas de reflexão, que ultrapassem o domínio interno de validade dos procedimentos utilizados (...) (p. 77).

Não se trata, por outro lado, de se recorrer a algum campo suspenso e desconectado do mundo real. É preciso, também, reconhecer e defender a importância de buscarmos submergir, em determinados momentos – como nos sugere Bourdieu (1996, p. 115) –, “na particularidade de uma realidade empírica”. Em essência, o que defendemos aqui, diante de uma perspectiva marxiana, é que a teoria possa ser sempre colocada à prova – fazer com que a teoria “se integre à prática, ‘mordendo-a’” (Konder, 2003, p. 167) – para que ela se desenvolva. Ou seja, realizar uma pesquisa teórica não pode representar a tentativa de se criar um arcabouço rígido, indefectível, inabalável, mas, pelo contrário, pela força e mobilidade dos “objetos”, de forçar também certo movimento e desassossego ao pesquisador. Mesmo que a pesquisa teórica não implique diretamente uma imediata intervenção na realidade, seu papel é fundamental na criação de condições para intervenções futuras, quer pelo melhor delineamento de um determinado problema ou pela possibilidade de vislumbrarmos novas questões – ou seja, na produção de um contexto essencial “para o pesquisador movimentar-se” (Demo, 1985, p. 23).

A pesquisa teórica, concordando com Demo (1985, p. 23), para ser mais preciso, propõe-se a montar e desmontar “quadros teóricos de referência”. Isso significa que busca “reconstruir uma teoria, conceitos, ideias, ideologias, polêmicas, tendo em vista, em termos imediatos, aprimorar fundamentos teóricos” (Demo, 2000, p. 20). Para que esse quadro teórico possa ser adequadamente (re)formulado, porém, faz-se necessário assumir alguns

procedimentos de acordo com a própria extensão e pretensão da pesquisa. Um procedimento, por exemplo, como nos indica Demo (1985), é o de se utilizar uma “verve crítica”, ou seja, a “visão crítica da produção científica, com vistas a produzir em si uma personalidade própria, que anda com os próprios pés” (p. 24). Nesse sentido, a teoria social de Marx e seu método representam um enorme desafio para uma pesquisa teórica em Psicologia, não apenas porque Marx não nos estabeleceu um receituário metodológico acabado, mas porque ele nos deixou pistas e fundamentos que nos indicam que não podemos separar método e crítica ou diminuir o caráter transformador de todo intento, pesquisa, proposta que se pressupõe marxista. Não nos custa lembrar a essência da 11ª Tese sobre Feuerbach (1845): não basta interpretar o mundo de diferentes maneiras, é preciso transformá-lo.

Então, como podemos pôr em diálogo uma teoria social e uma teoria psicológica? Nesta tese, buscaremos analisar, por exemplo, o conceito de capacidade de ação à luz do conceito de emancipação na teoria marxiana e na tradição marxista. Para que isso ocorra, propomos não apenas estabelecer as regras desse diálogo, mas privilegiar formas de interpretar e de atualizar criticamente os conceitos para nossa realidade objetiva.

Além disso, tomando-se em consideração os apontamentos de Kuhn (1998), acreditamos que o conhecimento científico, “como a linguagem, é intrinsecamente a propriedade comum de um grupo (...)” e, nesse sentido, para acessá-lo, precisamos, necessariamente, “conhecer as características essenciais dos grupos que o criam e o utilizam” (p. 257). Isso significa dizer que, quando tratamos da promoção de um diálogo entre áreas distintas, ainda mais quando diante de produções em momentos históricos distintos, há não apenas a necessidade de um complexo trabalho de aproximação e aprofundamento, mas também de “tradução”. E, embora o preço desse tipo de tradução seja frequentemente a produção de algo de grande complexidade, cabe ao pesquisador tornar o processo e os

resultados de sua exploração por essas “linguagens” distintas em algo minimamente acessível e, principalmente, factível.

Ao realizar essa “tradução”, o pesquisador deve promover uma espécie de “transição” para algo que irá balizar suas considerações e interpretações. Para isso, ele deverá acessar continuamente certo caminho em que “deslizou (...) sem ter tomado qualquer decisão a esse respeito” (Kuhn, 1998, p. 250). Quer dizer, não se trata de tentar defender uma pretensa neutralidade do “tradutor”, mas reconhecer que “traduzir uma teoria (...) na sua própria linguagem não é fazê-la sua”. O pesquisador, assim, “pode utilizar a nova teoria, mas o fará como um forasteiro num lugar estranho: a alternativa lhe será acessível apenas porque já é utilizada pelos naturais do lugar” (p. 251).

Quando propomos diálogos entre teorias e conceitos, porém, não estamos afirmando que não haja limites para realizá-los. Pelo contrário, mesmo em um minucioso processo de “tradução”, devemos reconhecer e esclarecer as possíveis incongruências e incoerências encontradas no contato entre a “linguagem de uma comunidade” e de outra. Se, no entanto, em alguns casos, não houver a possibilidade de uma tradução “termo a termo”, ou seja, que haja elementos incomensuráveis “linguisticamente”, como poderíamos proceder? Para Tossato (2012),

A resposta não pode ser no âmbito da linguagem, pois essa solução está descartada por ser circular. Tampouco pode ser de âmbito não cognitivo, pois estaremos, nesse caso, em um terreno propício ao relativismo. Portanto, a comparação deve utilizar componentes epistemológicos (p. 497).

Nesse sentido, destacamos a importância do próximo subcapítulo, que não tratará apenas do papel da epistemologia no diálogo, mas também dos sentidos de uma pesquisa teórica na perspectiva do Materialismo Histórico e Dialético.

2.2 – A teoria e o método no Materialismo Histórico e Dialético

Os fatos, como observou o senhor deputado Budgell, são coisas muito teimosas.

Matthew Tindal, “The Will of Matthew Tindal” (1733)

A tradição marxista testemunhou debates acalorados a respeito da relação entre teoria e a prática. Dentre esses, um dos mais notórios é a crítica de Edward Palmer Thompson (1924-1993) ao althusserianismo – em referência à corrente derivada do pensamento de Louis Althusser (1918-1990) –, que seria uma “doutrina” capaz de “desfigurar e degradar o debate marxista” (Müller & Moraes, 2005, p. 27). Em sua análise, Thompson (1981) compreende que essa visão – em referência, principalmente, à ideia de reprodução³⁸ – desconsidera a força da experiência humana quando a concebe como puramente ideológica. Para Thompson (p. 12), “a epistemologia de Althusser é derivativa de um tipo limitado de processo acadêmico de aprendizagem, e não tem validade geral”. Como consequência, não é possível, segundo Thompson, pensarmos a “experiência”, por exemplo, como uma categoria marxista capaz de demonstrar a influência “do ser social sobre a consciência social”. Dessa forma, Althusser prossegue, distante das possibilidades de diálogo com as evidências empíricas, confundindo o “empírico com o empirismo”, falsificando “a produção do conhecimento e à prática do próprio Marx, incidindo, portanto, continuamente, em modos de pensar que a tradição marxista chama de ‘idealista’”. Para Thompson, a vertente althusseriana privilegia a “reprodução continuada da divisão elitista entre teoria e prática” (p. 11).

Essa polêmica, porém, termina por obscurecer as convergências entre Thompson e Althusser, como, por exemplo, “quando refutam as tendências reducionistas e economicistas do marxismo ortodoxo e reconhecem a importância das contribuições de Engels, mesmo discordando da solução por ele proposta” (Müller & Moraes, 2005, p. 27). Contudo, é

³⁸ Ver, por exemplo, Althusser (1980).

importante destacar que a tradição althusseriana teve uma força considerável no marxismo principalmente nas cinco últimas décadas do século XX, fomentando, inclusive, como nos indica Coutinho (2010, p. 185), um marxismo que abandona completamente os aspectos humanistas da teoria social de Marx: a “democratização, a construção do homem novo, etc”. Esse é um dos pontos nevrálgicos da tese que pretendemos defender aqui.

Se, para Althusser (1980, p. 113), o “sujeito” (e sua subjetividade) é sempre “desprovido de toda a liberdade, salvo da de aceitar livremente a sua submissão”, o que nos caberia senão a resignação? Seria impossível pensarmos uma psicologia realmente transformadora. Por mais que saibamos que a liberdade – também ligada à ideia de emancipação, como veremos no quarto capítulo – não é possível em um sistema político e econômico que tem por princípio a opressão e a exploração, isso não significa dizer que os homens aceitarão sua própria submissão.

Longe de relevarmos todos os desdobramentos e a complexidade dessa discussão, acreditamos que a questão também está representada no caráter do método daquilo que podemos considerar historicamente como uma pesquisa que se propõe marxista – ou, nas palavras do próprio Althusser (1999 [1967] p. 13), “trata-se da luta pela defesa da teoria marxista contra certas interpretações e formulações teóricas de tendência revisionista”. Mas quais seriam elas? Se o empírico só é capaz de demonstrar, de refletir a ideologia, obviamente, a teoria só servirá para sustentar essa proposta. Nesse sentido, mais pontualmente, concordaremos com Thompson.

Como veremos no próximo capítulo, há dois conceitos-chave na obra de Holzkamp utilizados neste trabalho – e que pretendemos analisar com a máxima profundidade –: “capacidade de ação” (*handlungsfähigkeit*) e “ponto de vista do sujeito” (*subjektstandpunkt*). Ambos os conceitos se complementam no sentido de uma proposta capaz de analisar não apenas a complexidade da ação humana, mas sua potência na transformação social.

Defendemos que não se trata de um revisionismo na obra marxista, mas um diálogo, a partir da psicologia, com a teoria social marxiana e marxista. Nesse sentido, defendemos aqui que esses conceitos dialogam, por exemplo, com a categoria “experiência” proposta não apenas por Thompson, mas também por Walter Benjamin, algumas décadas antes, e que discutiremos no sexto capítulo. Essa categoria, “por mais imperfeita que seja, é indispensável (...), já que compreende a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento” (Thompson, 1981, p. 15). O caminho que escolhemos no intuito de avançarmos na compreensão e validação dessa categoria está diretamente relacionado ao método.

Isso porque defendemos, assim como Gorender (2013), que o método do Materialismo Histórico e Dialético, posto à prova na interpretação dos eventos ocorridos na França e na Inglaterra no final do século XVIII³⁹, não apenas analisa fatores econômicos, políticos, ideológicos e institucionais, mas também o protagonismo dos sujeitos nos eventos históricos. Nas palavras de Marx⁴⁰ (2012 [1850], p. 79), por exemplo, ao relatar os eventos ocorridos no ano de 1848 na França,

O dia 10 de dezembro foi o *coup d'état* [golpe de Estado] dos agricultores, o qual derrubou o governo existente. E, a partir desse dia em que haviam tirado um governo da França e posto outro em seu lugar, a sua atenção se voltou resolutamente para Paris. Por um instante protagonistas ativos do drama revolucionário, eles não podiam mais ser relegados ao papel passivo e impassível de coro.

Para Marx, o método não representa um conjunto de regras formais “que se ‘aplicam’ a um objeto que foi recortado para uma investigação determinada, muito menos um conjunto de regras que o sujeito que pesquisa escolhe, conforme a sua vontade, para

³⁹ Ver: Marx, K. (2012). *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*. São Paulo: Boitempo; e Marx, K. (2011) *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.

⁴⁰ Althusser, por sua vez, refuta o caráter científico dessa e de outras obras da juventude de Marx por considerá-las mais idealistas. Ver, por exemplo, Althusser, L. (1969). *La revolución teórica de Marx*. Cidade do México: Ed. Siglo XXI.

‘enquadrar’ o seu objeto de investigação” (Paulo Netto, 2011, p. 52). O método, na realidade, como nos indicou Vigotski em sua crítica marxista à psicologia de sua época, “deve ser adequado ao objeto que se estuda” (2000, p. 47); ou, ainda de forma mais precisa, deve se amoldar ao objeto de estudo em sua materialidade, ao objetivo do estudo e àquilo que busca o marxismo (Rochabrún, 1977, p. 11). E aqui não se trata de uma sobreposição da teoria marxiana aos fundamentos científicos da psicologia, mas de uma compreensão de que a psicologia deve exercer um papel de maior relevância na transformação do mundo.

Propomos aqui, por exemplo, como veremos de forma mais detalhada no capítulo 4 (quatro), acompanhar o surgimento e a evolução do conceito de emancipação em seus aspectos fundamentais, considerando sua mobilidade e contradições – tendo a “dialética como principal fonte de estudo na essência mesma das coisas” (Alves, 2010, p.1) – diante das condições históricas concretas. Quer dizer, acreditamos que não basta “pinçarmos” aleatoriamente um conceito em uma coleção de obras e buscar estabelecer um diálogo. Há a necessidade de se acompanhar todo o processo de desenvolvimento desse conceito em seus movimentos e transformações e na (in)completude e limites das obras daqueles que se dispuseram a estudá-lo. Assim, mesmo em um trabalho exclusivamente teórico, propomo-nos a seguir as orientações de Marx (2013 [1867], p. 90), para quem toda pesquisa deveria, antes, “captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima”. Iremos, portanto, tratar dos conceitos em suas materialidades históricas e dialéticas. E isso, justamente, porque aquilo que consideramos de alguma forma ‘ideal’ “não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça dos homens” (p. 90).

Um conceito, então, entendido a partir do método aventado por Marx e Engels, assim como qualquer outro objeto, é o “elemento de uma totalidade”, que deve ser “apreendido como momento de um processo histórico” (Augusto, 1996, p. 4). Quando ocupamo-nos da análise das reconfigurações de um conceito pelo Materialismo Histórico e Dialético, não

tratamos, portanto, daquilo que nasceu da epifania fortuita de um autor, de algo que seja inacessível a essa consciência e que esteja fora de seus horizontes – mas daquilo que só pôde existir porque os autores e suas produções intelectuais habitam os limites do pensamento em uma realidade concreta e datada.

Nesse sentido, para Marx, a teoria não é apenas “uma modalidade peculiar de conhecimento, entre outras (como, por exemplo, a arte, o conhecimento prático da vida cotidiana, o conhecimento mágico-religioso)” (Paulo Netto, 2011, p. 20); ela se distingue de todas as outras modalidades por suas especificidades: “o conhecimento teórico é o conhecimento do objeto – de sua estrutura e dinâmica – tal como ele é em si mesmo, na sua existência real e efetiva, independentemente dos desejos, das aspirações e das representações do pesquisador” (p. 20). A teoria representa “a reprodução ideal do movimento real de um objeto pelo sujeito que pesquisa”, ou seja, “o movimento real do objeto transposto para o cérebro do pesquisador – é o real reproduzido e interpretado no plano ideal (do pensamento)” (p. 21). Nas palavras de Marx (2008 [1859], p. 259), “o todo, tal como aparece no cérebro, como um todo mental, é um produto do cérebro pensante, que se apropria do mundo da única maneira em que o pode fazer, maneira que difere completamente do modo artístico, religioso e prático de se apropriar dele”.

No aspecto teórico, ainda conforme Marx (*Ibidem*), o concreto representa a “unidade do diverso”, quer dizer, “o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações” (p. 258) e, embora apareça no “pensamento como processo de síntese, como resultado, e não como ponto de partida”, ele é “o verdadeiro ponto de partida, e, portanto, também, o ponto de partida da intuição e da representação” (p. 259). Isso significa dizer que o pesquisador sempre irá trazer uma concepção prévia do que seja o mundo em sua materialidade – ou, nas palavras de Marx (p. 260), “no método teórico o objeto (...) deve, pois achar-se sempre presente ao espírito, como pressuposição”. É justamente nisso que consiste o caráter ontológico do

método: parte-se sempre de uma concepção crítica de mundo rumo a uma *atividade prático-crítica e revolucionária*. Será nesse sentido que Marx irá contrapor⁴¹ o materialismo⁴², principalmente o pós-hegeliano.

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, na essência do cristianismo, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica” (Marx, 2007 [1845], p. 533).

Tratamos, aqui, de uma concepção ontológica “histórico-social” de homem. A partir das bases estabelecidas por Marx, György Lukács (1885-1971), em seu “Para uma ontologia do ser social” (2012), percebe o caráter “ético” dessa nova ontologia, como parte da práxis humana: uma forma de superação do individualismo burguês em direção ao que é realmente humano, sua “essência” em “realidade”. Nesse sentido, Lukács busca não apenas retirar a ontologia das mãos da metafísica clássica, mas também combater a concepção economicista das obras de Marx⁴³.

Mas o fato de a economia ser o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o “economicismo”. (Isso só passaria a se dar em seus epígonos, que perderam toda noção do método filosófico de Marx; um fato que contribuiu bastante para desorientar e comprometer o marxismo no plano filosófico). (...) No momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surgem, tanto no próprio ser humano como em todos os seus

⁴¹ Para Lukács (1979, p. 11), Marx, ainda profundamente influenciado por Hegel em suas críticas à Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, não apresenta “uma colocação ontológica direta e consciente”.

⁴² Para George Novack, resumidamente, antes do Materialismo Histórico e Dialético de Marx e Engels, existiram notadamente dois grandes movimentos materialistas: o materialismo antigo de Tales até Lucrecio (entre os séculos 6 a.C e 1 a.C.) e o materialismo “burguês” que se originou na Itália no século 16 e que termina com Feuerbach no século 19. Ver: NOVACK, George. *As origens do materialismo*. São Paulo: Ed. Sundermann, 2015.

⁴³ Isso nos levará também à necessidade de discutirmos a ontogênese e a filogênese do indivíduo, o que trataremos no capítulo 5.

objetos, relações, vínculos etc. como dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base (Lukács, 2012, p. 15).

Para ser mais preciso, a ontologia parte da apreensão das determinações mais gerais e essenciais de algo. Assim, a busca pela “captura” do objeto não se resume aos seus elementos empíricos, mas, antes, àquilo que constitui sua própria essência. Na realidade, segundo Sviták (1965, p. 44),

a contribuição de Marx consistiu em mostrar a esterilidade das pretensões de toda a metafísica, que aspira a apreender o mundo na sua totalidade e a exprimi-lo na integridade; demonstrou que, de um ponto de vista científico, o homem não pode efetivamente ser descrito por nenhuma antropologia filosófica; tem de submeter-se ao bisturi analítico do método científico, que é capaz de revelar os tecidos biológico, psicológico, histórico e social da existência humana (...).

A partir daqui, com esses esclarecimentos iniciais e fundamentais, podemos discutir, com mais propriedade, uma questão central no método marxiano: a relação entre a “aparência” e a “essência”, ou, como sugere Lukács (1979, p. 25), “da oposição e da conexão entre fenômeno e essência”. Os fenômenos da vida cotidiana tendem a ocultar a sua própria essência. Quer dizer, tudo aquilo que encontramos no mundo se apresenta inicialmente de forma abstrata⁴⁴, carente de concretude. O método marxiano propõe justamente elevar o abstrato ao concreto. Ou seja, trazer à luz as determinações de um fenômeno ou objeto que nunca é estático e reconstruir esse movimento apurando sua historicidade. Será justamente nessa tentativa de elevação ao concreto que a ciência aparece na obra marxiana como resposta definitiva ao seu movimento contrário, ao processo de dissimulação da realidade realizado pela ideologia. O caminho tomado por Marx desde suas obras de juventude até seus últimos

⁴⁴ Tomamos aqui a definição de Ilienkov (1960), para quem o “abstrato”, na concepção marxiana, “assume o significado do ‘simples’, pouco desenvolvido, unilateral, fragmentado, ‘puro’ (isto é, sem a complicação de qualquer deficiência deformadora). Não é preciso dizer que ‘o abstrato’ neste sentido pode ser uma característica objetiva dos fenômenos reais, e não somente dos fenômenos da consciência”, quer dizer, o abstrato não é um sinônimo do “puramente ideal”. Ver: ILIENKOV, Evald Vasilievich. *A Dialética do Abstrato e do Concreto em O Capital de Karl Marx*, 1960. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/iljenkov/1960/dialectica/index.htm>. Acesso em: 22 de agosto de 2018.

escritos, como nos indica Ricœur (2014)⁴⁵, passa da oposição entre ideologia e realidade para a oposição entre ideologia e ciência – uma vez que a realidade não pode ser percebida sem o auxílio de uma ciência. Essa mudança acaba por resolver uma questão fundamental nos estudos de Marx sobre método de análise da economia política: uma vez que “ninguém se reconhece como apanhado pela ideologia” (Ricœur, 2014, p. 17), só podemos acessar a realidade diante do conhecimento científico rigoroso. A proposta marxista nos revela, segundo Paulo Netto (2011, p. 25), que, para que haja a máxima apreensão da essência de qualquer objeto de investigação, em seu próprio processo dinâmico, o pesquisador não deve colocar “nada em seu objeto”, quer dizer, não deve adicionar nada que possa contaminar sua concretude. A partir dessa concretude, cabe ao sujeito que pesquisa ser “capaz de mobilizar um máximo de conhecimentos, criticá-los, revisá-los (...)” com rigor, “criatividade e imaginação”.

Concomitantemente, para que possamos explorar as “formas de ser”, os modos de agir e de se desenvolver do ser social e os impactos de sua ação no todo, faz-se necessário analisar as condições de produção e a reprodução da vida social. Isso porque não se busca, no método marxiano, obviamente, a apreensão de toda a realidade, mas, deve-se, ao menos, explorar as possibilidades dessa apreensão. Para isso, recorreremos à categoria de “totalidade”,

para a qual infraestrutura e superestrutura, pensamento e quadros sociais, teoria e prática, “consciência” e “ser” não estão separados em compartimentos estanques, presos em oposições abstratas, mas (ao mesmo tempo que reconhecem sua autonomia relativa) estão dialeticamente ligados uns aos outros e integrados no processo histórico (Löwy, 2012, p. 32).

Assim, uma sociedade, como totalidade concreta, não é um simples somatório de partes, como as peças de um quebra-cabeça ou as engrenagens e parafusos de uma máquina, sem entrelaçamentos orgânicos; mas sim “uma totalidade concreta inclusiva e macroscópica,

⁴⁵ Em um curso ministrado na Universidade de Chicago, em 1975, no intuito de analisar os conceitos de ideologia e utopia em um mesmo quadro conceitual, Paul Ricœur (1913-2005) analisa a obra de Marx (dialogando também com Althusser, Weber, Habermas e Geertz).

de máxima complexidade, constituída por totalidades de menor complexidade” (Paulo Netto, 2011, p. 56). E se as totalidades de menor complexidade se distinguem em graus, elas também “se distinguem pela legalidade que as rege: as tendências operantes numa totalidade lhe são peculiares e não podem ser transladadas diretamente a outras totalidades” (p. 56). O método, então, quando nos propomos a estudar o humano, procura, na “totalidade do ser”, apreender, diante de diversas totalidades, todas as “intrincadas e múltiplas relações, no grau da máxima aproximação possível” (Lukács, 1979, p. 28).

Ao tratarmos de um conceito no Materialismo Histórico e Dialético, não nos basta apenas identificar suas transformações, mas captar suas determinações e compreendê-las num todo ainda mais complexo. Será – pelo próprio aspecto ontológico do método – a busca pela compreensão do todo, daquilo que é mais complexo, que irá iluminar as determinações do conceito. Ou seja, olhar para a transformação histórica de um conceito significa compreender, antes, que ele possui determinações que só podem ser apreendidas ao se analisar um todo que o precede e sucede. Isso porque, por exemplo, o conceito de emancipação acaba também por nortear o desenvolvimento de ideais liberais, tal como o conceito de “liberdade”, presente de tantas formas no processo civilizador ocidental. Assim, cabe-nos aprofundar a análise de seus sentidos ao longo dos séculos no intuito de desvelarmos seu viés contraditório – aspecto elementar de qualquer abordagem proposta pelo Materialismo Histórico e Dialético –, ora vinculado a uma falsa proposta de libertação, autonomia ou desenvolvimento humano, ora aderido a um discurso ilusório de participação política ou de igualdade jurídica, tal qual o conceito de “cidadania”⁴⁶.

Nesta tese, confrontando o determinismo de algumas vertentes marxistas economicistas, discutiremos as possibilidades de emancipação humana a partir da

⁴⁶ Em “Sobre a Questão Judaica” (1844), Marx irá destacar, na separação entre o Estado político e a sociedade burguesa, na cisão entre o homem público e o homem privado, a pertinência da luta pela emancipação política dos judeus na Alemanha, mas questionará duramente os sentidos dessa emancipação como ferramenta essencial de transformação radical e a promoção de um “homem egoísta”. Iremos discutir com maior profundidade essa questão no capítulo 3.

emancipação política. Longe de nos centrarmos em uma discussão exclusivamente filosófica, o conceito de “capacidade de ação” será nosso principal caminho, não propriamente por ser um conceito da psicologia, mas por integrar a base teórica de uma psicologia contra-hegemônica⁴⁷. Isso é importante porque, historicamente, a relação entre marxismo e a psicologia não ocorreu de forma tranquila. No próximo capítulo, iremos tratar dessa história e das bases dessa psicologia que, por princípio, contraria a lógica da patologização e da individualização das questões psicológicas.

⁴⁷ Acreditamos que não basta se posicionar como “fora” dos domínios da psicologia hegemônica. É preciso combatê-la. Entende-se a psicologia hegemônica, aqui, conforme já pontuado, como aquela que se torna central ao compor (ao ser financiada, ensinada) um sistema que legitima a opressão e a desigualdade.

3 – A psicologia e o marxismo: afastamentos e aproximações

*É assim mesmo. Aos da minha casa,
que me eram caros, me tornei odiosa e, naqueles a
quem não devia fazer mal,
criei inimigos, para te favorecer a ti.*

Eurípides, Medeia (431 a.C.)

Algumas vertentes contra-hegemônicas da psicologia – por exemplo, Psicologia Social da Libertação⁴⁸, Psicologia Crítica Alemã⁴⁹, Psicologia Social do Trabalho⁵⁰, etc. – surgem justamente da tentativa de rejeitar como foco exclusivo o indivíduo isolado e a falta de apreensão dos aspectos macropolíticos, históricos, culturais e sociais. Nesse sentido, quando esses psicólogos e pesquisadores se propõem a discutir, por exemplo, o trabalho na contemporaneidade, a emancipação, a opressão, a colonização, o desenvolvimento cultural, etc., isso representa, muitas vezes, uma tentativa de aproximação ou diálogo com a obra de Marx, com a obra marxista e com alguns de seus críticos.

A história da relação entre a psicologia e o marxismo, porém, revela-se muito mais por seus distanciamentos do que por suas aproximações. Não se trata apenas de uma incompatibilidade entre a teoria social e a crítica à economia política marxiana de uma ciência que em sua forma hegemônica busca, desde sua fundação no final do século XIX, adaptar os sujeitos à barbárie. O próprio marxismo, principalmente dentro das correntes mais ortodoxas, rejeitou por muitas vezes a validade científica das análises realizadas pela psicologia acerca de aspectos do psiquismo – inclusive citados por Marx durante sua extensa obra, como, por exemplo, a “consciência”, os “sentidos humanos”, etc. Inicialmente, qualquer psicologia que não parecesse uma “ciência real” e “positiva”, que fosse um pouco mais distante de uma

⁴⁸ Ver a análise de: Oliveira, L. B.; Moreira, A.P. G. ; Guzzo, R. S. L. (2014) . Ampliando o conceito de Situação-Limite de Martín-Baró: diálogos com o conceito de crise. *Revista de Psicologia da UFC* , v. V, p. 96-107.

⁴⁹ Ao resgatar o trabalho de Klaus Holzkamp e de seus colaboradores, iremos discutir com maior profundidade a Psicologia Crítica Alemã durante toda a tese.

⁵⁰ Ver a análise de: Bernardo, M. H., Sousa, C. C., Pizón, J. H., & Souza, H. A. (2015). A práxis da psicologia social do trabalho: reflexões sobre possibilidades de intervenção. In M. C. Coutinho, O. Furtado, & T. R. Raitz (Orgs.), *Psicologia social e trabalho: perspectivas críticas* (pp.16-39). Florianópolis: Abrapso.

psicologia empírica e exclusivamente biologicista, era concebida como burguesa, idealista, fantasiosa e, obviamente, não científica. Não nos custa lembrar “a tentativa do regime soviético dos anos de 1930 e 1940 de assumir as ciências sociais e a genética” (Valsiner & Van der Veer, 2000, p. 4 – tradução nossa), que terminou por substituir uma intensa “atividade de construção do conhecimento pela ativa retórica afirmativa da ciência soviética” (p. 4) e consolidou uma psicologia oficial quase que exclusivamente centrada nas ideias de Pávlov (1849-1936) – de uma psicologia comportamental – e que fez ficar cada vez mais restrita, pelo menos “até a morte do camarada Stalin” (p. 360), a possibilidade de uma crítica ou defesa de novas formas de se compreender o sujeito e a subjetividade.

Quatro décadas antes de o primeiro “laboratório psicológico” ser inaugurado por Wilhelm Wundt (1832-1920), em Leipzig, na Alemanha, porém, o jovem Marx, então com 26 anos de idade, em seus “Manuscritos econômico-filosóficos” (2004 [1844]), já discutia a cientificidade das propostas de uma *Psychologie*⁵¹ cuja tentativa de compreensão de uma “essência do homem” e das “forças essenciais humanas” estivessem descoladas da “história” e da existência “objetiva” das formas de produção. Em contraposição à ideia proposta por Feuerbach em sua crítica do idealismo de Hegel de que a alienação seria uma espécie de “ilusão psicológica” promovida pela religião⁵², Marx irá apontar gradativamente para os reflexos da forma de funcionamento da economia política no processo de alienação. A atividade de produção torna-se, então, “a fonte da alienação e não mais um processo de ilusão

⁵¹ Vale destacar que, desde o século XVIII, já havia esboços para uma psicologia científica. Como exemplo, podemos citar a obra de Christian Wolff (1679-1754) e sua proposta para uma Psicologia Racional. Ver: Vidal, Fernando. (2006). *The Sciences of the Soul. The Early Modern Origins of Psychology*. Chicago: The University of Chicago Press.

⁵² Para Feuerbach, resumidamente, “a religião (...) apresenta a essência do homem, ou o ser abstraído pelo homem, como um ser sobrenatural e sobre-humano. Assim, essa divisão entre Deus e o homem se deve às diferenças dentro do próprio homem; - como seria a religião explicável se não houvesse diferença entre o ego ou a autoconsciência e a essência ou a natureza no homem? - ele possui, portanto, os estados psicológicos que determinaram o homem, sua natureza, suas qualidades como poderes divinos, e o coloca acima de si mesmo, tomam os estados de entusiasmo, de paixão, de contemplação, de externalismo, como ponto de partida de si mesmo” (tradução nossa). Ver: Feuerbach, Ludwig (1845) *Über das “Wesen des Christentums” in Beziehung auf den “Einzigsten und sein Eigentum”*. Disponível em: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Feuerbach,+Ludwig/%C3%9Cber+das+%C2%BBWesen+des+Christentum+s%C2%AB+in+Beziehung+auf+den+%C2%BBEinzigsten+und+sein+Eigentum%C2%AB#fn1>

– psicológica ou intelectual” (Sader, 2010, p. 13). Uma psicologia, afirma Marx, “para a qual este livro (*esta realidade*), portanto precisamente a parte mais presente e perceptível de modo sensível, a parte mais acessível da história, está fechado, não pode se tornar uma ciência ‘real’, plena de conteúdo efetivo” (Marx, 2004 [1844]), p. 111 – grifo nosso).

Algumas leituras de “A Ideologia Alemã” (2007 [1846]) – livro escrito dois anos após os “Manuscritos”, mas publicado apenas em 1932 –, porém, irão provocar uma maior cisão entre o marxismo e a psicologia. Como nos indica Paul Ricœur, a partir da proposta defendida por Marx de que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (p. 94), estabeleceu-se, em um sentido restrito, a ideia de que se “nada acontece na consciência, então isso não tem interesse” (Ricœur, 2014, p. 105). Mas, prossegue Ricœur: “se o entendermos mais amplamente, no sentido de que se trata da consciência do indivíduo vivo, talvez a afirmação seja menos contundente” (p. 105). Nesse sentido, defendemos que a Psicologia deve auxiliar na desmistificação da ideia de que o consciente é algo simples, exclusivamente racional e desprendido da dinâmica profundamente complexa da vida e das relações humanas.

Neste capítulo, buscaremos resgatar alguns diálogos – ou a falta deles, em muitos momentos – entre a psicologia e o marxismo, na tentativa de reconstruir a história de uma proposta efetivamente pensada a partir das possibilidades de emancipação plena dos sujeitos a partir de uma subjetividade revolucionária: a Psicologia Crítica.

3. 1 – A psicologia e o marxismo na União Soviética: a Psicanálise e a Psicologia Histórico-Cultural

*Meu Marx arrancará as barbas
do teu Marx*

*Meu Engels quebrará os dentes
do teu Engels*

*Meu Lênin partirá os ossos
do teu Lênin*

*Nosso Stálin fuzilará a nuca
do vosso Stálin*

*Nosso Trótski rachará o crânio
do vosso Trótski*

*Nosso Mao afogará no Iansequião
vosso Mao*

*para que saia do caminho
da nossa vitória*

Erich Fried, "*Konflikte zwischen Alleinerben*" (1994)

A hegemonia na psicologia não existiu apenas nas sociedades assumidamente capitalistas. A história do desenvolvimento da psicologia nos países “comunistas”, a partir das primeiras décadas do século XX, indica-nos que a hegemonia não se tornou uma maldição das ciências apenas no ocidente. E isso nos diz muito a respeito dos rumos que uma teoria revolucionária pode tomar diante da lógica utilitarista de um Estado voltado para a manutenção do poder das elites políticas.

O primeiro grande encontro entre a psicologia e o marxismo se deu, de fato, após a revolução bolchevique de 1917, com desdobramentos que reverberam até os nossos dias. No intuito de realizarmos a análise desse encontro, discutiremos mais detidamente, inicialmente, a história de uma de suas correntes, a psicanálise, não apenas como um modelo do que aconteceu com toda a psicologia na União Soviética no que se refere às políticas de Estado e às interpretações utilitaristas da obra de Marx, mas também por ser claramente uma das vertentes – e não apenas no âmbito psicologia⁵³ – mais discutida pelo marxismo historicamente – inclusive, nos primeiros anos da revolução, por um de seus mais importantes líderes, Trótski (1879-1940), que buscou reconciliar a psicanálise com o marxismo⁵⁴. Não se trata, aqui, portanto, de uma defesa das ideias e dos conceitos psicanalíticos – aos quais temos

⁵³ Vale destacar aqui que a importância da psicanálise – e não apenas no caso da União Soviética – ocorre mais por sua força como uma corrente de pensamento que perpassa outras áreas das ciências humanas e das artes, que exclusivamente como uma área da psicologia.

⁵⁴ Ver, por exemplo: Miller (1998) e Chemouni, Jacquy. (2007). *Trotsky y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión;

inúmeras críticas –, mas de destacar o seu papel fundamental nas tentativas de desenvolvimento de uma psicologia marxista.

É corrente a ideia de que a psicanálise, tão celebrada nos primeiros anos da revolução bolchevique, foi banida da União Soviética⁵⁵ e demais países do Leste Europeu do pós-Segunda Guerra Mundial. Contudo, para ser mais preciso, não apenas a psicanálise, mas grande parte da psicologia passou, em algum momento, por alguma forma de censura ou críticas duras principalmente após a morte de Lenin. Na verdade, como nos indica Brenner (1999, on-line – nossa tradução), “sob o estalinismo, as ideias de Freud sofreram o mesmo destino de praticamente todas as outras tendências progressivas na ciência e na arte – na verdade, o mesmo destino do próprio marxismo”. Não obstante, buscamos demonstrar aqui que os destinos da psicanálise e de outras correntes da psicologia, na realidade, declinaram diante da existência de uma luta por hegemonia na psicologia.

Mas, antes, voltemos um pouco no tempo. A defesa de que a Rússia desempenhou um papel importante na história da psicanálise nos parece hoje evidente, mesmo que se fale apenas de algumas figuras destacadas e de suas contribuições acadêmicas e literárias. Podemos citar os trabalhos de Sabina Spielrein (1885-1942), Lou Andreas-Salomé (1861-1937), Tatiana Rosenthal (1885-1921), entre tantos outros. Poderíamos também destacar um dos pacientes mais famosos de Freud, o “Homem dos Lobos”, Sergei Pankeev (1886-1979), típico imigrante da *intelligentsia* russa, ou do fato de, por exemplo, “A interpretação dos Sonhos” (1899) ter sido traduzido para o russo em 1904, antes de qualquer outro idioma.

No entanto, é importante destacar que a aproximação entre a psicanálise e a Rússia atravessou os limites da clínica. Podemos citar, por exemplo, o fascínio ou as aproximações e distanciamentos de Freud com a obra e a personalidade de Dostoievski – nas palavras de Freud em carta a Theodore Reik (1888-1969), a “admiração pela intensidade e preeminência de

⁵⁵ Ver, por exemplo, a análise de Roudinesco & Plon em: “*Comunismo*” (1998). *Dicionário de Psicanálise*. (p. 124)

Dostoievski” (Freud, 1987 [1929], p. 200) –, mais notadamente em “Dostoievski e o parricídio” (1987[1928]), a ponto de considerar o autor russo “não muito atrás de Shakespeare” (p. 183).

Além disso, já no âmbito do diálogo com o marxismo e com a revolução de 1917, não nos custa lembrar que Freud (2006 [1932], p. 172), apesar de algumas divergências importantes com relação à teoria marxiana e ao marxismo⁵⁶, reconhece que “as investigações de Karl Marx sobre a estrutura econômica da sociedade e sobre a influência de diferentes sistemas econômicos em todos os setores da vida humana adquiriram inegável autoridade (...)”.

Mesmo após a revolução, a psicanálise continuou – aos menos em sua primeira década, até o final dos anos de 1930 – a ter uma grande ressonância nas obras de alguns importantes psicólogos russos. Nesse sentido, destacamos que o mais proeminente deles, Lev Vigotski (1896-1934), fundador da perspectiva Histórico-Cultural na Psicologia, não apenas discutiu – mesmo que divergindo na maioria dos pontos – os conceitos de emoção, afeto e consciência em diálogo crítico direto com Freud – que considerava “a mente mais intrépida de nosso tempo” (Vigotski & Luria, (1994 [1925]), p. 10 – tradução nossa) –, como atuou no processo de tradução de algumas obras de Freud para o russo, chegando a elaborar, com Alexander Luria (1902-1977), o prefácio, em 1925, para a edição russa de “Além do princípio de prazer” (1920), indicando as possibilidades de leitura da obra psicanalítica freudiana:

(...) se nos recessos profundos da psique humana persistem ainda tendências conservadoras primordiais da biologia e se, em última análise, mesmo Eros é impelido para elas, então as únicas forças que tornam possível escaparmos deste estado de conservação biológica e que podem impulsionar-nos ao progresso e à atividade, são forças externas, nos nossos termos, as condições externas do ambiente material no qual o indivíduo existe. São elas que representam a verdadeira base do progresso, pois são elas que criam a verdadeira personalidade e fazem-na adaptar e trabalhar com novas formas de vida psíquica. (...) A este respeito, a psicologia de Freud é completamente sociológica e cabe aos psicólogos materialistas que se encontram em melhores condições que a de

56

Freud, revelar e validar o objeto dos fundamentos materialistas desta teoria (Vigotski & Luria, 1994 [1925], p. 16 como citado em Magiolino & Smolka, 2010, p. 11)

Nesse pequeno trecho, podemos já notar uma tendência que toma de assalto não apenas as pesquisas soviéticas em psicanálise, mas toda a psicologia, a saber: as tentativas de se estabelecer uma psicologia materialista ou, como de fato ocorreu posteriormente, uma psicologia legitimada como “marxista”.

Se a Rússia pré-revolucionária acompanhou o desenvolvimento de um movimento psicanalítico relativamente autônomo, a revolução bolchevique trouxe o envolvimento direto do Estado. A natureza experimental da ordem soviética, em seus primeiros anos, na educação, na arte, na psicologia, não levou ao desaparecimento da psicanálise após a revolução de outubro, mas, de fato, criou-se, ao menos, certa tolerância enquanto esta apoiava nominalmente a revolução e seus objetivos. A comunidade psicanalítica soviética, porém, enfrentou a realidade de que sua sobrevivência era impossível sem a aprovação de um regime que impunha a todos os grupos científicos a análise de problemas definidos como essenciais *a priori*. Em troca de seu reconhecimento oficial pelo Estado, a comunidade psicanalítica perdeu o controle sobre sua capacidade de determinar a própria agenda.

Mesmo que a psicanálise não tivesse sido a única área da psicologia a se destacar nos primeiros anos da revolução soviética, a década de 1920 na União Soviética testemunhou alguns esforços de se unir o freudismo e o marxismo. Entre as iniciativas soviéticas estatais, podemos citar, por exemplo, a criação do Instituto de Psicanálise de Moscou em 1922 – que mantinha uma estreita conexão com institutos psicanalíticos em Berlim e Viena –, onde estagiaram, por um breve período, Vigotski e Luria e a criação da escola maternal experimental “Detski Dom” (“Casa das crianças”, também conhecida como “Casa Branca”), fundada em 1921 por Vera Schmidt (e fechada em 1925), que possuía como fundamento preceitos psicanalíticos, servindo aos filhos da elite bolchevique (Etkind, 1997). Com a

derrota das propostas freudo-marxistas soviéticas no final dessa mesma década e devido à luta pelo desenvolvimento de uma psicologia marxista “pura”, a psicanálise entrou em pleno declínio.

Na realidade, a tentativa de se criar uma psicologia materialista, uma psicologia marxista na União Soviética, teve como vencedores os seguidores da reflexologia de Bekhterev, Sechenov e, principalmente, Pavlov. Não apenas a psicanálise, mas outras correntes da psicologia foram duramente questionadas ou brutalmente enfraquecidas com o passar dos anos pela falta de apoio estatal⁵⁷ e pela perseguição política⁵⁸. No caso específico de Vigotski, por exemplo,

Durante os anos de 1932 e 1933, sua situação se torna ainda mais precária. Vários periódicos com que esteve envolvido (e.g., *Pedologija*) cessaram suas publicações, e o Laboratório de Psicologia da Academia de Educação Comunista Krupskaya, onde Vygotsky realizou muitos de seus trabalhos experimentais, foi fechado. Ele também sofreu severos ataques na imprensa científica através de Feofanov (1932), Abel'skaya e Neopikhonova (1932). O efeito destas mudanças fez com Vygotsky se sentisse forçado a mudar ainda mais suas atividades para fora de Moscou. (Valsiner & Van de Veer, 2000, p. 338 - tradução nossa)

Mas, em essência, como nos indica Valsiner e Van der Veer (*ibidem*, p. 183), as “autoridades estavam seguindo o muito eficiente princípio de ‘dividir e dominar’”, isto é, acompanhavam atentamente as discussões acaloradas entre os diferentes grupos de pesquisa dentro da psicologia (quase todos dentre aqueles que reivindicavam estar em linha com os princípios do partido comunista), quando, subitamente e caprichosamente, decidiam em favor de um ou de outro grupo. Como isso ocorria em um fluxo constante, ninguém poderia ter certeza sobre qual era a linha do partido. Essa imprevisibilidade causou um sentimento de intranquilidade e insegurança que desmoralizou a disciplina e levou as pessoas a “lançarem

⁵⁷ Sabemos na pele, no Brasil, o quão catastrófico pode ser o simples fato de não se ter financiamento mínimo para uma pesquisa específica ou para os grupos de pesquisa.

⁵⁸ No caso das obras de Vigotski, essa perseguição, segundo Toassa (2016), permaneceu mesmo após a sua morte em 1934. Ver: Toassa, Gisele. (2016). Nem tudo que reluz é Marx: críticas stalinistas a Vigotski no âmbito da ciência soviética. *Psicologia USP*, 27(3), 553-563. Epub August 25, 2016. <https://dx.doi.org/10.1590/0103-656420140138>

pedras em seus colegas” (p. 183) na tentativa desesperada de salvar a sua própria carreira (ou mesmo sua “própria pele”, no período que se seguiu).

A popularidade da psicanálise sob o governo revolucionário não se enfraqueceu apenas pelas suspeitas de que ela dificilmente poderia ser utilizada como meio de moldar a personalidade do "homem soviético" ou pela oposição entre Stalin e Trótski – que declarava abertamente sua simpatia pela potência dos preceitos psicanalíticos. Havia, de fato, como nos indica Martin Miller em seu “*Freud and the Bolsheviks: Psychoanalysis in Imperial Russia and the Soviet Union*”⁵⁹ (1998), uma espécie de negociação *faustiana*. Quer dizer, a subsequente ruína da psicanálise na União Soviética deve-se menos a uma perseguição ideológica declarada pelo Estado que à relação desastrosa entre os líderes políticos e os líderes da psicanálise soviética – que lutaram também pelo domínio político. O fato é que, em mais de uma ocasião, a psicanálise foi atacada por membros destacados da *intelligentzia* soviética (Miller, 1998). É bom lembrar que a psicanálise sofreu ataques não apenas na Rússia e não apenas pela psicologia ou pela medicina. Podemos destacar o desenvolvimento da crítica realizada pelo filósofo Georges Politzer (1903-1942) em sua tentativa de estabelecer as bases de uma psicologia concreta⁶⁰. Se, para Politzer, inicialmente, há uma crítica à abstração da hipótese do inconsciente, há, ao menos, o reconhecimento de que a psicanálise representa uma ruptura com o modelo de psicologia clássica, haverá, mais adiante, uma rejeição total da possibilidade de diálogo entre o Materialismo Histórico e Dialético e os preceitos fundamentais da psicanálise. Nesse sentido, podemos citar, por exemplo, um texto de 1939, “O Fim da psicanálise”:

Hoje nos é verossímil que a psicanálise sofrerá um destino análogo ao da frenologia e do hipnotismo. Como eles, ela pertence ao passado. A via das descobertas reais e da ciência efetiva do homem não passa através dos “atalhos” sensoriais da psicanálise. Ela passa pelo

⁵⁹ Freud e os Bolcheviques: a psicanálise na Rússia imperial e na União Soviética.

⁶⁰ Em “Os fundamentos da Psicologia”, que compila artigos do filósofo húngaro entre 1924 e 1939 e em “Crítica dos fundamentos da psicologia”, de 1928.

estudo preciso dos fatos fisiológicos e históricos, à luz dessa concepção cuja solidez é garantida pelo conjunto das ciências modernas da natureza (Politzer, 1939 [2017], online).

Voltando à União Soviética, Bakhtin (1885-1936), por exemplo, mesmo considerando a magnitude e a originalidade dos conceitos de sexualidade e infância, não apenas critica uma má compreensão da essência sociológica dos fenômenos psíquicos pela psicanálise – por sua relação estreita com uma filosofia e uma psicologia estritamente burguesas –, como se soma a tantos outros pensadores ao afirmar a falta de cientificidade da psicanálise ao “operar com o antigo método da psicologia subjetiva que consiste na auto-observação (...) e a sua interpretação⁶¹” (Bakhtin, 1925, p. 205 como citado por Grillo, 2017, p. 59), ou seja, por não “operar com métodos objetivos o comportamento humano materialmente expresso nas condições do meio natural e social” (Bakhtin, 2012, p. 19). Vigotski (2004 [1927], p. 225), por sua vez, alguns anos antes de Bakhtin, já havia alertado para o labirinto ideológico que se formava diante do princípio explicativo e da pretensão da psicanálise em ir além da própria psicologia: “a sexualidade se transformava no princípio metafísico de uma série de ideias metafísicas, a psicanálise se transformava em ideologia, a psicologia se transformava em metapsicologia”.

Não obstante às críticas à psicanálise, questões como a “individualidade”, a “subjetividade” e a “liberdade pessoal” obviamente entravam em confronto direto com a vida social russa planejada pelo estado stalinista. Contudo, mesmo depois de tornar-se “*scientia non grata*” na União Soviética e do exílio de muitos psicanalistas, como foi o caso de Moshe Wulff – “o primeiro médico a praticar a psicanálise na Rússia” (Roudinesco & Plon, 1998, p.789) – ou da simples desistência da prática ou da produção acadêmica psicanalítica durante o período de Stalin, ao contrário do que se pensa, a psicanálise manteve-se minimamente viva, apesar da utilização de seus preceitos por uma psiquiatria amplamente voltada ao tratamento

⁶¹ Voltaremos a essa questão quando analisarmos o conceito de “ponto de vista do sujeito”.

com medicamentos e hipnose⁶². Mais tarde, à medida que o fim do período soviético se aproximava, os escritos de Freud foram republicados, e os congressos, institutos e sociedades psicanalíticas ressurgiram⁶³. Mas se a União Soviética moldou e consolidou uma determinada psicologia hegemônica, não podemos dizer que essa fosse realmente amparada pelos escritos de Marx.

Na realidade, a psicologia soviética – em suas transformações e complexidade – esteve mais relacionada às formas de funcionamento do Estado: sua história, sua racionalidade e seus interesses. Não seria de se estranhar, então, que a obra de diversos psicólogos russos que não pertenciam à corrente hegemônica tenha ficado relegada, até ao menos meados dos anos de 1950, ao esquecimento, à censura ou à “mutilação”. Foi justamente isso o que ocorreu com os escritos de Vigotski. Segundo Tunes & Prestes (2009, p. 287), essa dinâmica determinou não apenas a forma com que essa obra foi resgatada e interpretada pelos psicólogos russos, mas também pela psicologia de diversos outros países:

Subsistindo (...) na clandestinidade, não é de se estranhar que seus textos tenham sido violentados, tanto em seu país quanto fora dele. Muito do que chegou até nós brasileiros entre, aproximadamente, 1960 e o final do século passado, proveniente principalmente dos Estados Unidos, foram textos resumidos, reformados, adaptados, adulterados, o que, é claro, acarreta distorções e até mesmo deturpações das ideias do autor. Além do mais, isso torna penoso e difícil o trabalho de organização e publicação da obra completa de Vigotski, dada a necessidade de se realizar pesquisas minuciosas para que se possa fazer a destilação, separando o original do corrompido.

Mesmo que essa obra monumental, hoje tão difundida e discutida, tenha sido muitas vezes deturpada e simplificada, não há nada mais traiçoeiro com o legado deixado por

⁶² Ver: Zajicek, Benjamin (2009) *Scientific psychiatry in Stalin's Soviet Union: The politics of modern medicine and the struggle to define 'Pavlovian' psychiatry, 1939–1953*. Tese de Doutorado. Chicago: Universidade de Chicago. Disponível em: <https://search.proquest.com/openview/7708dfc0df6e540f5f2f61fc192c499c/1?pq-origsite=scholar&cbl=18750&diss=y>

⁶³ Vale destacar o “Congresso Internacional sobre a Atividade Mental Inconsciente” (1978, Tbilisi, Georgia), a Conferência Internacional “100 anos de psicanálise: raízes russas, repressão e o retorno da Rússia à comunidade psicanalítica mundial” (1996, São Petersburgo) e a Conferência Internacional russo-austríaca “Sigmund Freud e a psicanálise no contexto das culturas austríaca e russa” (2000, Moscou). Cito, também, a fundação, inicialmente como uma divisão da Associação de psicólogos em prática, da Sociedade Psicanalítica de Moscou, em 1988.

Vigotski que retirar-lhe a essência revolucionária. Segundo Van Der Veer & Valsiner (2000, p. 332 - tradução nossa), na produção de Vigotski

(...) encontramos uma coleção de citações dos escritos de Marx, Engels e Lênin – nós também podemos encontrá-las no trabalho de grande parte dos psicólogos progressistas contemporâneos, representando, naquele momento, uma espécie de lema inserido numa visão de mundo mais justo –, mas nós também encontramos passagens que demonstram que Vigotski havia estudado e assimilado, acima de tudo, os trabalhos de Marx e Engels. Seu excelente conhecimento dos trabalhos de Hegel lhe proporcionou uma boa preparação, é claro, para a leitura de Marx, e por extensão, Lênin. Além disso, ele conduziu seu pensamento teórico para integrar parte da antropologia marxista; ou seja, as teses de que os seres humanos são animais que utilizam e constroem ferramentas, e que o homem é um ser social.

O caráter marxista da obra vigotskiana, porém, está muito longe de ser panfletária do regime soviético ou, ainda, restrita ao diálogo com outras correntes de pensamento. E, por mais que tenha sido profundamente influenciado pelas obras revolucionárias marxistas, Vigotski jamais foi “ventríloquo de Lênin, Marx ou Engels (...)” (Toassa, 2014, p. 49). Podemos afirmar que a teoria histórico-cultural só se tornou possível e robusta devido à qualidade de um de seus primeiros e mais notáveis trabalhos acadêmicos: “O significado histórico da crise da psicologia: uma investigação metodológica” (1991 [1927]). De fato, ao mudar-se para Moscou, em 1924, e iniciar seu trabalho no Instituto de Psicologia Experimental, Vigotski se moveu formalmente para a área da psicologia⁶⁴. Ele imediatamente começou a publicar trabalhos teóricos importantes⁶⁵ e “em 1926⁶⁶ adquiriu tal conhecimento da psicologia que ele se sentiu capaz de escrever um estado da arte nessa disciplina”. (Van

⁶⁴ Importante destacar, como nos indica Ivic (2010, p. 12), que “Lev Semionovich Vygotsky nasceu em Orsha, uma pequena povoação da Bielorrússia, em 17 de novembro de 1896. Após a escola secundária (*gymnasium*), na cidade de Gomel, Vygotsky fez seus estudos universitários em direito, filosofia e história em Moscou, a partir de 1912. Durante seus estudos secundários e universitários, adquiriu excelente formação no domínio das ciências humanas: língua e linguística, estética e literatura, filosofia e história. Aos 20 anos de idade, escreveu um volumoso estudo sobre Hamlet. Poesia, teatro, língua e problemas dos signos e da significação, teorias da literatura, cinema, problemas de história e de filosofia, tudo o interessava vivamente, antes de ele se dedicar à pesquisa em psicologia. É importante notar que a primeira obra de Vygotsky, que o conduziu definitivamente para a psicologia, foi *Psicologia da arte* (1925)”. Ver: Ivic I. *Lev Semionovich Vygotsky* Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

⁶⁵ Entre os anos de 1924 (ano de produção de seu primeiro artigo científico na psicologia) e 1926, Vigotski produziu mais de 30 trabalhos nessa área. Ver: VAN DER VEER, R., & VALSINER, J. *Vygotsky: uma síntese*. São Paulo: Loyola, 2006.

⁶⁶ Publicado em 1927.

Der Veer & Valsiner, 2000, p. 344 - tradução nossa). Em sua crítica, não apenas encontramos uma minuciosa análise das questões do método ou da metodologia da psicologia da época, mas os princípios ontológicos que irão guiar seus trabalhos posteriores. Em realidade, seu trabalho busca demonstrar “a continuidade animal-humano no espírito do darwinismo e a singularidade humana no espírito do marxismo” (p. 383); ou seja, o salto dialético do biológico para o autodomínio da conduta⁶⁷. Será nesse sentido, diante de preceitos ontológicos, que Vigotski irá demonstrar, por exemplo, que “os seres humanos podem dominar seu próprio destino fazendo uso dos instrumentos da civilização” (p. 383).

A partir de Engels, Vigotski (1991 [1927]) irá propor que a metodologia, na psicologia – assim como em toda a ciência –, deve ser um reflexo da realidade. Quer dizer, é diante da própria dinâmica da realidade, diante de suas contradições, que o pensamento dialético se estabelece. Para Vigotski,

(...) a psicologia é a ciência das formas mais gerais do devir tal e como se manifesta no comportamento e nos processos de conhecimento, isto é, tal qual a dialética da ciência natural é, ao mesmo tempo, a dialética da natureza, a dialética da psicologia é, por sua vez, a dialética do homem como objeto da psicologia (p. 290 – tradução nossa).

A realidade, para Vigotski (e para Marx) – e essa é a essência do materialismo marxiano – existe objetiva e regularmente e, apesar de nos ser obscura e demasiadamente complexa, é “plenamente cognoscível” (*ibidem*, p. 347). Mas a perspectiva de uma psicologia materialista não pode representar um movimento de exclusão ou “adequação” metodológica das conquistas científicas que não são declaradamente marxistas. A questão, como nos indica Vigotski (2004 [1927], p. 259), ultrapassa e é muito mais complexa que a mera utilização de rótulos⁶⁸:

⁶⁷ Não tratamos aqui de um estoicismo. O domínio da conduta não representa o total controle dos afetos e das emoções.

⁶⁸ Recordo-me aqui de um trecho de “A queda”, de Albert Camus (1956, p. 17): “(...) o Inferno deve ser assim: ruas com tabuletas e nenhuma possibilidade de explicação. É-se classificado de uma vez para sempre”. Ver: Camus, A. (1956). *The Fall*. Nova York: Vintage Books. Disponível em: <http://www.bibotu.com/books/2013b/CAMUS,%20Albert%20-%20The%20Fall.pdf>

Não existe uma só metodologia fundamental de uma época; o que existe na verdade são conjuntos de princípios metodológicos em litígio, profundamente hostis, que se excluem uns aos outros e cada teoria – a de Pávlov, a de Einstein etc. – tem seus valores metodológicos. Extrair dos parênteses a metodologia geral da época e diluir nela o marxismo significa transformar não só a aparência mas também a essência do marxismo.

Não se trata, contudo, de um *laissez-faire* ou de um ecletismo. A partir da crítica à psicologia de sua época, Vigotski buscou uma psicologia realmente “científica” (Moura da Costa & Martins, 2018). É importante destacar isso aqui porque a psicologia “histórico-cultural”, que podemos hoje chamar também de uma psicologia marxista, obedece à preposição de Vigotski a respeito da autonomização de uma corrente. Nas palavras de Vigotski (2004 [1927], p. 412),

É mais conveniente que outros digam de nossa psicologia que é marxista do que nós a dominemos assim; apliquemo-la aos fatos e esperemos no que se refere às palavras. No fim das contas, a psicologia marxista ainda não existe, é preciso compreendê-la como uma tarefa histórica, mas não como algo dado.

Se a psicologia histórico-cultural ainda hoje realiza um aprofundamento de questões que Marx apontou em sua teoria social, isso não se deve a uma tentativa de legitimá-la *a priori* ou torná-la hegemônica ou oficial dentro do marxismo, mas ao fato de que, antes – depois de um longo trabalho não apenas de Vigotski, mas de seus colaboradores e daqueles que os sucederam –, foi possível estabelecer um arcabouço teórico-prático suficientemente robusto para tal empreitada e para outras tantas. Por isso, para Vigotski, o título de uma área da ciência por si só não é capaz de explicar a realidade. “Um marxista-historiador nunca diria: ‘história marxista da Rússia’. Consideraria que isto se depreende dos próprios fatos” (Vigotski, 2004 [1927], p. 414). Assim, qualquer ciência só poderá se tornar marxista, de fato, na medida em que se tornar verdadeira, “e não a coordená-la com a teoria de Marx (...)” (p. 415).

Somente após o desenvolvimento da psicologia histórico-cultural – e não antes – tornou-se evidente a validade de uma tese central, ontológica: de que o homem é um ser social. Não nos basta, porém, na psicologia, apenas a proposição de que o homem é um “ser social” (Marx, 2013 [1867], p. 32) ou um ser “histórico-social” (Lukács, 2012). É preciso, antes, pensar como os sujeitos (históricos e, ao mesmo tempo, orgânicos) se relacionam com o social, com a história e com a cultura. É preciso, também, pensar essa relação como um processo contínuo inerente ao desenvolvimento humano. O social, a cultura e a história representam o “meio” que exerce o “papel de fonte de desenvolvimento” (Vigotski, 2018 [1931], p. 87). A partir desse pressuposto, podemos pensar em uma psicologia que busque, como Marx o fez em toda a sua obra, antes de qualquer coisa, as possibilidades de exercício de nossa humanidade em plenitude.

Mesmo que Vigotski não tenha produzido sua teoria pensando em um sujeito inserido no capitalismo, acreditamos na potência de sua obra. Nesse sentido, o conceito de personalidade é fundamental nessa discussão. E a história do desenvolvimento desse conceito começa fora dos limites marxistas.

Podemos pensar o conceito de personalidade, segundo Van der Veer & Valsiner (2000), a partir das duas formas de se conceber a mente humana durante os momentos iniciais das ciências humanas: por um lado, a análise biologicamente determinista – que tendia a reduzir o homem a seus atributos orgânicos – e, por outro, a análise sociogenética – que, muitas vezes, limitou-se a uma metafísica. No primeiro caso, quando tratamos da psicologia, podemos citar a psicanálise, que, a partir de Freud, pensava a personalidade como um conjunto dinâmico de componentes (biológicos e sociais) em conflito. Apesar do alto grau de determinismo de sua obra – de nunca ter, por exemplo, contemporizado o papel da sexualidade na formação da personalidade, mesmo após seus estudos sobre a cultura,

principalmente a partir de “Além do princípio de prazer⁶⁹” (1920) –, Freud reconhece a complexa trama entre o social e o biológico – entre instâncias primevas (sempre dominantes) e as superiores – no processo de desenvolvimento humano.

No segundo caso, na tradição sociogenética, temos, historicamente, dois grandes postulados: o postulado “ontológico” reivindicando que todo processo psicológico humano é social em sua natureza e o postulado “desenvolvimental” que enfatiza a ideia de que a personalidade humana emerge por meio das experiências sociais (Van der Veer & Valsiner, 2000).

A perspectiva histórico-cultural fundada por Vigotski não contém um postulado em sua origem. Ela surge com a proposta de não explicar fenômenos psicológicos unicamente a partir do complexo biofisiológico (orgânico) e não reduzir a personalidade – e a autonomia pessoal – a um constructo exclusivamente social (inorgânico⁷⁰). A relação que se estabelece entre o biológico e o social demonstrou-se fundamentalmente dialética. Nesse sentido, contudo, ao contrário de Freud, a perspectiva histórico-cultural irá estabelecer a dominância do social durante o processo de desenvolvimento de nossas funções psicológicas (os afetos, a conduta, a vontade, o pensamento, a linguagem, etc.). Quer dizer, mesmo que o biológico nunca se reduza a “zero absoluto” (Vigotski, 2018 [1931], p. 72), o desenvolvimento humano representa um processo de prevalência do inorgânico sobre o orgânico.

No âmbito da sociogenética na psicologia, vale destacar a figura de Pierre Janet (1859-1947), que, de forma mais geral, apesar de sua formação médica, pensa em uma ontogênese que privilegia a dimensão social dos processos humanos (Góes, 2000). Para Janet, o homem constrói a sua personalidade de forma contraditória, pois, “ao se singularizar, ele é

⁶⁹ “As Aplicações e as Correlações Não-Médicas da Psicanálise. - Qualquer estimativa da psicanálise estaria incompleta se deixasse de tornar claro que, sozinha entre as disciplinas médicas, ela possui as mais amplas relações com as ciências mentais e se encontra em posição de desempenhar um papel da mesma importância nos estudos da história religiosa e cultural e nas ciências da mitologia e da literatura que na psiquiatria”.

⁷⁰ Aqui, utilizamos a nomenclatura proposta por Lukács (2012), que nos indica que o “ser social” pressupõe a existência do ser da natureza.

apoiado e constrangido. É singularizado pelo nome que recebe, pelo ato de saudação do outro, pelos papéis atribuídos e expectativas postas” (p. 119). Nas palavras de Janet,

Os homens em meio aos quais vivemos nos dão uma certa função social e nos forçam a preenchê-la. Eles nos atribuem um caráter particular e frequentemente nos educam para que conservemos esse caráter. Enfim e sobretudo, eles nos dão um nome único, nos coagem a conservá-lo, a nos distinguir de outros homens que têm outros nomes (Janet, 1936 como citado por Góes, 2000, p. 120).

A personalidade é fruto desse processo de individuação que se reorganiza ao longo de toda a vida⁷¹. Nesse sentido, Janet rejeita a ideia de uma unidade estável da personalidade, pois nossa singularidade não pode ser preservada no curso dos acontecimentos. A personalidade se dá na vida social, “em um processo que implica também o trabalho interno do ser humano para se unificar aos outros e deles se distinguir, assumindo papéis mais ou menos diversos daqueles desempenhados pelos demais membros do grupo” (p. 118). Janet compreendia a personalidade enquanto uma construção social extremamente complexa, constituída por diferentes camadas, com relações assimétricas e hierárquicas, e que se desenvolve na contínua interação social. Janet, porém, não se mostrou muito inclinado a atribuir à personalidade fatores orgânicos, porque não viu nenhuma vantagem na introdução de “fantasias fisiológicas que têm menos poesia, sem ter mais certeza” (Janet, 1888/1893/1898 como citado por Van Der Veer & Valsiner, 2000 – tradução nossa). Sua compreensão a respeito da personalidade está muito mais próxima da tradição de compreensão de uma sociogênese estritamente inorgânica:

Os estudos de dois filósofos americanos, Josiah Royce e William James, ajudaram a estabelecer que nossa personalidade é, antes de tudo, social. Os seus trabalhos consistem particularmente em mostrar que a noção de personalidade começa principalmente com as

⁷¹ Aqui, podemos encontrar uma relação com Heráclito - que viveu entre os séculos V e VI - em dois de seus famosos fragmentos: “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” (Frag. 49a) e “não é possível entrar duas vezes no mesmo rio” (Frag. 91). Não por acaso, Heráclito também pode ser considerado o “pai da dialética”: para a alma/ morte é/ tornar-se água/ e para a água/ morte é/ tornar-se terra/ mas da terra/ também/ nasce água/ e da água/ também/ nasce alma – tradução nossa. Ver: SEAFORD, Richard, WILKINS, John, WRIGHT, Matthew. *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*. Oxford: Oxford Scholarship, 2017.

personalidades dos outros, que nós construímos antes da nossa própria personalidade, ou, para ser mais exato, que as duas personalidades são construídas em conjunto e que o perpetuamente influenciam a outra (Janet, 1919 como citado por Van Der Veer & Valsiner, 2000, pág. 119 – tradução nossa).

Não obstante às restrições do papel das funções orgânicas, a obra do psicólogo francês será fundamental para o surgimento da perspectiva histórico-cultural. Algumas ideias de Janet serão desenvolvidas (o conceito de personalidade e linguagem, por exemplo), outras serão reformuladas (o conceito de conduta e de emoção) ou rechaçadas (principalmente em sua fase psicanalítica, as discussões sobre o automatismo e a histeria), mas a revisão de sua obra será um dos pilares da perspectiva. A partir de Vigotski, que citou inúmeras vezes Janet em sua obra⁷², as formas de se pensar a personalidade adquirem novas proporções ontológicas e epistemológicas. Ao mesmo tempo em que não se reduzem as funções psicológicas⁷³ ao biológico ou ao social, a análise do processo de desenvolvimento contempla a análise de uma totalidade, de uma unidade *dinâmica*, e a destruição da lógica de passividade dos sujeitos diante desse processo.

O homem é um “ser social” porque, “fora da relação com a sociedade, jamais desenvolveria as qualidades, as características que são resultado do desenvolvimento metódico de toda a humanidade” (Vigotski, 2018 [1931], p. 90). Isso nos leva a pensar na relação entre o social, a história e a cultura. Quando tratamos de uma perspectiva histórico-cultural, não excluimos o social. Muito pelo contrário: o social está tanto na história quanto na cultura. O social está na história, em uma perspectiva marxiana, porque ela só existe quando é fruto da ação e do processo de compreensão de uma sociedade sobre seus próprios caminhos. A história é a única ciência, diriam Marx e Engels (2007 [1848]). O social está na cultura porque “todo o cultural é social” (Vigotski, 2000 [1931], p. 26). Porém, o social antecede o

⁷² Ver, por exemplo: Vigotski, L. (2001) Pensamiento y lenguaje.. *Obras escogidas*. Madri, Machado Libros, v. 2.; Vigotski, L. (2000). Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores. *Obras escogidas*. Madri, Machado Libros, v. 3; Vigotski, L. (2000). Desarrollo de las funciones psíquicas superiores en la edad de transición1. *Obras escogidas*. Madri, Machado Libros, v. 4.

⁷³ Mantemos aqui a tradução literal do conceito utilizado por Vigotski na língua russa: *психологических функций* (função psicológica).

cultural: o que está no social não está necessariamente na cultura – o que nos indica que o social é um gênero e o cultural é uma espécie (Pino, 2000). Isso quer dizer que a amplitude do social é muito maior que a amplitude da cultura, “ou seja, que nem tudo o que é social é cultural mas tudo o que é cultural é social” (p. 53).

O homem não é um ser passivo diante da vida. O social é uma “fonte” do desenvolvimento porque requer que o sujeito se relacione com ela, o que se dá de muitas formas. Isso porque o que chamamos de funções psicológicas superiores, antes que se tornem individuais, só podem surgir “inicialmente como formas de comportamento coletivo (...), como formas de colaboração com outras pessoas” (Vigotski, 2018 [1931], p. 91). Quer dizer, há um sentido de conversão das relações sociais em funções psicológicas. Isso faz com que as funções primevas – aquelas que já estão disponíveis desde o nascimento do sujeito –, como a memória, por exemplo, ganhem uma nova dimensão, e que outras funções surjam. A memória, então, passa a ser cada vez mais lógica; a atenção, mais voluntária; a imaginação, mais criadora; os pensamentos passam a ser por conceitos; a linguagem se estabelece; surge nossa capacidade de abstração, etc. Mas essas funções, no sentido de pertencerem a uma unidade dinâmica, também estabelecem relações e mediações. Por isso, nenhuma função pode ser compreendida separadamente e de forma generalizante. Podemos decompor essa unidade apenas no sentido de “explicar diferentes propriedades de uma totalidade complexa” (p. 41).

Se o social é “fonte” do desenvolvimento, devemos também compreender a situação social de desenvolvimento. E isso diz respeito à diversidade de cenários que um ser humano pode encontrar desde o seu nascimento: mais ou menos acesso aos bens culturais, mais ou menos exigência ao uso da linguagem, da lógica, da memória, das emoções, etc. Isso nos leva, por sua vez, obrigatoriamente à análise das questões sociais e, conseqüentemente, às formas diferenciadas de desenvolvimento do comportamento e da personalidade em cada cenário. Por isso, para Vigotski (2006 [1931]), a investigação da personalidade deve, principalmente, ater-

se a três aspectos: o desenvolvimento como um todo (orgânico e inorgânico), o sistema psicológico que a sustenta (a unidade complexa e dinâmica das funções psicológicas de cada sujeito) e as leis que a regem.

O desenvolvimento da personalidade tende a uma maturidade. Isso não significa que a personalidade chega a uma forma final, mas que, a cada passo do desenvolvimento, ela se torna cada vez mais “rígida”. As funções psicológicas superiores representam o núcleo da personalidade em formação. Nesse sentido, a primeira lei diz justamente respeito à ontogênese, da “transição de formas e modos de comportamento naturais, imediatos, espontâneos aos mediados e artificiais que surgem no processo de desenvolvimento cultural das funções psíquicas” (Vigotski, 2006 [1931], p. 226). Por isso, o desenvolvimento da personalidade e o desenvolvimento do comportamento estarão intimamente ligados ao desenvolvimento histórico ou social do mundo que esse sujeito habita.

A ontogênese corresponde ao processo de desenvolvimento da conduta humana, processo que, como é sabido, não consiste em adquirir novas funções psicofisiológicas naturais, mas na complexa combinação das funções elementares, no aperfeiçoamento de formas e modos de pensamento, na elaboração de novos modos de pensamento que se apoiam principalmente na linguagem ou em algum sistema de signos (*ibidem*, p. 226).

É nesse sentido que, para Vigotski, o desenvolvimento é cultural: nossa relação com o meio se dá necessariamente através de uma atividade simbólica que parte do plano natural para o plano cultural. Um exemplo – que já se tornou clássico na perspectiva histórico-cultural – é a história do gesto de apontar.

Inicialmente, este gesto não é nada mais do que uma tentativa sem sucesso de pegar alguma coisa, um movimento dirigido para um certo objeto, que desencadeia a atividade de aproximação. A criança tenta pegar um objeto colocado além de seu alcance; suas mãos, esticadas em direção àquele objeto, permanecem paradas no ar. Seus dedos fazem movimentos que lembram o pegar. Nesse estágio inicial, o apontar é representado pelo movimento da criança, movimento este que faz parecer que a criança está apontando um objeto - nada mais que isso. Quando a mãe vem em ajuda da criança, e nota que o seu movimento indica alguma coisa, a situação muda fundamentalmente. O apontar torna-se um gesto para os outros. (...) o movimento de pegar transforma-se no ato de apontar. (Vigotski, 2007, p. 56-57)

O fato de o desenvolvimento cultural do comportamento ser intrínseco ao desenvolvimento histórico ou social nos leva à segunda lei, na qual encontramos alguns aspectos que são comuns tanto à filogênese quanto à ontogênese. As funções psicológicas que, no início do processo de desenvolvimento, estavam isoladas passam, a partir já das primeiras interações sociais, a compor um todo cada vez mais complexo, interativo e controlado. É nesse sentido que o desenvolvimento também representa o processo de domínio da conduta. A superação dos impulsos imediatos, a coordenação das ações pessoais e coletivas são exemplos desse domínio. Quer dizer, nascemos com predisposições orgânicas que, aos poucos, vão sendo transformadas ou se tornando cada vez mais dominadas pelo social.

A terceira lei, que possui uma relação direta com a segunda, chamamos de “lei da passagem de funções do exterior para o interior” (Vigotski, 2006 [1931], p. 229). No início do processo de desenvolvimento, as funções psicológicas primeiras (memória, atenção, etc.) se configuram como parte das operações externas, relacionadas – como no exemplo do gesto de apontar – ao emprego de signos. Com a utilização desses signos externos, com a mediação imediata da comunicação, o meio social vai se convertendo em um meio do comportamento individual. Isso significa também dizer que todas as funções superiores foram, antes, funções externas. O processo de desenvolvimento de qualquer função externa acaba por se tornar interna e, ao se “converter em uma forma individual de conduta, perde, durante seu longo caminho de desenvolvimento, os traços de operação externa (...)” (p. 229). Ao resgatarmos as leis de desenvolvimento da personalidade a partir da perspectiva histórico-cultural, podemos afirmar que toda a estrutura das funções psicológicas superiores, que começa como uma cópia das relações sociais, vai se tornando, necessariamente, cada vez menos uma simples cópia. E isso é de suma importância quando pensamos questões como a ideologia ou a reprodução do sistema capitalista, por exemplo.

Longe de esgotarmos uma discussão sobre a personalidade e a conduta, que consideramos chave para a análise do comportamento humano, nossa busca, no prosseguimento da tese, será direcionada à discussão daquilo que, a partir de Vigotski, tornou-se evidente para a psicologia contra-hegemônica: a viabilidade da capacidade humana de transformação de si mesmo e do mundo. Isso porque não espelhamos simplesmente a realidade social. Quando tratamos do processo de individuação na perspectiva histórico-cultural, do processo que nos torna singulares, estabelecemos as bases para a compreensão de que o fato de vivermos em uma sociedade com determinadas características não nos definirá com essas características *a priori*, mas existirá, sim, uma tendência que pode interferir profundamente no processo de desenvolvimento de nossa personalidade e de nossa conduta. Dito de outra forma, se uma sociedade legitima e naturaliza, por exemplo, formas de violência, obviamente, nossa conduta será guiada a estabelecer relações, de maneira muito intensa, com essas formas – o que pode, por sua vez, dar-nos a ilusão do reflexo.

Devemos, assim, estar atentos não à possibilidade de reflexão do social, mas de uma “refração” (Vigotski, 2018 [1931]), ou seja, às formas que internalizamos ou nos apropriamos da realidade social e às formas que exteriorizamos essa realidade – que podem ser distintas em momentos diferentes de nossa vida. No todo complexo e dinâmico de nosso sistema psicológico, temos não apenas eventos que nos são singulares – o que nos diferencia, por exemplo, inclusive de sujeitos que participam da mesma realidade social –, mas temos a intensidade desses eventos, temos as emoções, os afetos, as formas com que significamos e damos sentido às coisas, situações e sujeitos que nos cercam e que vivenciamos com menos ou mais intensidade.

Essa intensidade estabelece uma relação direta com a dinâmica do desenvolvimento. Quer dizer, o desenvolvimento humano, pautado pelas formas e conteúdos das relações

humanas, possui sua própria dramaticidade⁷⁴. Vigotski, assim, “desejava uma psicologia concreta da pessoa, capaz de representar a dinâmica da personalidade à maneira de um drama, já que toda função psíquica é social e tem sua origem no que ele denominou de “pequeno drama” do desenvolvimento cultural” (Toassa, 2009, p. 34).

Mesmo com a morte de Vigotski, em 1934, seus principais colaboradores, mais notadamente Luria e Leontiev, permaneceram produtivos, desenvolvendo aspectos da teoria – mesmo que não necessariamente pelo mesmo caminho de Vigotski. Vale destacar, porém, que durante as décadas que se seguiram após a morte de Vigotski, havia ainda a necessidade de adequação às formas de organização e lógica do regime soviético. Não que isso estabeleça que as teorias desenvolvidas possam ser descartadas – muito pelo contrário –, mas que, concordando com Toassa (2016a), não é possível compreender os movimentos de qualquer teoria sem uma análise da “história da ciência como história social e política” (p. 447) ou mesmo da complexidade das relações pessoais entre os pesquisadores que compunham um mesmo núcleo de trabalho. Não nos custa lembrar, conforme nos indica Toassa (2016b, p. 446), que a “narrativa histórica ‘hagiográfica’, na qual se desenvolveu a noção de que a psicologia histórico-cultural foi elaborada pela *troika*⁷⁵ Vigotski-Luria-Leontiev, já se articulava na União Soviética (URSS), tendo como fonte especialmente relatos testemunhais colhidos na década da morte de Luria e Leontiev”.

O conceito de “capacidade de ação”, desenvolvido por Klaus Holzkamp e um dos focos de nosso trabalho aqui, não existiria sem suas aproximações com a perspectiva histórico-cultural. Analisar com maior profundidade essa relação será uma das tarefas que realizaremos adiante. Ao mesmo tempo, para que possamos compreender o cenário do desenvolvimento do conceito e de um novo campo dentro da psicologia, faz-se necessário

⁷⁴ Há aqui uma relação direta entre essa percepção e os estudos de Vigotski sobre “Hamlet” (1599 e 1601), de William Shakespeare.

⁷⁵ A referência na língua russa para uma triarquia.

discutirmos as transformações da esquerda e a força do movimento estudantil no final da década de 1960 na Europa. É o que faremos a seguir.

3.2 – Novas psicologias: as Psicologias Críticas

*Hoje de novo sigo a senda
Para a vida, o varejo, a venda,
E guio as hostes da poesia
Contra a maré da mercancia.*

Velimir Khlébnikov, "Hoje de novo sigo a senda"
(1914)

Segundo Teo (1988), o desenvolvimento social mais amplo nas sociedades industrializadas europeias a partir da segunda metade do século XX e a força cada vez maior dos movimentos sociais criaram, principalmente nas universidades, a possibilidade de um questionamento mais profundo das estruturas e dos procedimentos sociais tradicionais⁷⁶ (cultura, política, economia, Estado, produção acadêmica, etc.). Esse movimento essencialmente crítico dentro das universidades, mais notadamente na Alemanha e França, porém, contemplou não apenas a tentativa de se criar novas formas de luta contra o capitalismo e o reconhecimento de toda a cadeia de danos causados por ele, mas, também, como nos indica Thiollent (1998), a crítica à própria esquerda e à lógica estalinista presente ainda nos partidos e sindicatos europeus.

Se a França, contudo, viu, no maio de 1968, não só florescer um movimento de filósofos que ajudou a construir a imagem de que o marxismo foi o responsável pelas atrocidades do stalinismo⁷⁷, mas também de negação à teoria social de Marx e sua crítica à economia política – possibilitando, por exemplo, a criação das bases do pós-modernismo –,

⁷⁶ Esse movimento culminou no “Maio de 68”, na França, que se espalhou para diversos países não apenas com uma forma teórica, mas também por meio de greves, manifestações e ocupações de fábricas e universidades.

⁷⁷ Podemos citar, por exemplo, o filósofo francês Raymond Aron (1906-1983) e, dentro do campo da esquerda – talvez, ao lado de Sartre, o mais popular filósofo francês de sua época – Albert Camus (1913-1960), que, em 1951, publicou uma crítica devastadora à esquerda e sua adesão acrítica ao regime autoritário soviético.

algo um pouco diferente ocorreu na Alemanha Ocidental, principalmente em Berlim, onde o marxismo e o próprio Marx estavam, desde a separação de territórios após a Segunda Guerra Mundial, para dizer o mínimo, relegados ao esquecimento.

Em 1967, por exemplo, alunos e professores fundaram, dentro da *Freie Universität Berlin* (Universidade Livre de Berlim), uma “Universidade Crítica” que propunha o questionamento permanente dos modos de funcionamento da universidade “e a preparação de seus alunos para a prática política, com base no conhecimento científico” (p. 239). Na dinâmica desse movimento, segundo Thiollent (1998, online),

Vários grupos autogeridos discutiam importantes problemas como imperialismo e revoluções socialistas, linguagem política e falsa consciência, psicologia e sociedade (sexualidade e dominação, medicina desumana, crítica à psicologia acadêmica), ideologia das ciências exatas e da natureza, arquitetura e sociedade, teologia e política.

A Psicologia Crítica Alemã (ou alemã/escandinava) surgiu nesse contexto de lutas intelectuais e políticas no interior da Universidade Livre de Berlim. Klaus Holzkamp, que já era relativamente conhecido e relativamente crítico à psicologia hegemônica na Alemanha Ocidental e nos países nórdicos, aderiu a esse movimento e, na companhia desses estudantes, além de Ute Osterkamp (1935) e Frigga Huug (1937), deu início ao que foi denominado *Kritische Psychologie* (Psicologia Crítica).

Embora o termo "*Kritische Psychologie*" seja ainda hoje amplamente utilizado, ele é problemático. Primeiro, porque é muito genérico, criando a impressão que se deu com uma abordagem homogênea (como vimos, tratou-se de um esforço heterogêneo e coletivo desde o início), ou que fosse a única psicologia crítica na Alemanha; em segundo lugar, isso implica que a abordagem como tal é limitada no contexto de língua alemã, o que não é verdade; e em terceiro lugar, e mais importante, “o prefixo *Kritische* poderia sugerir uma visão anti-psicológica, que não é precisamente o que Klaus Holzkamp e seus colaboradores tinham em mente” (Motzkau & Schraube, 2015, p. 280 – tradução nossa). A Psicologia Crítica não se

restringiu a criticar a psicologia tradicional, ou, por outro lado, buscar a abolição da psicologia como tal, mas desenvolver uma “psicologia melhor” (Teo, 1988, p. 239). Nesse sentido, trilhando caminhos distintos de sua produção intelectual até ali, Holzkamp e seus colaboradores buscaram em Marx as bases desse aprimoramento.

A ideia era resgatar a psicologia de si própria, redefinindo-a como uma teoria desenvolvida historicamente sobre sujeitos como seres sociais (com base no conceito de natureza social da existência humana) e reconstruindo-a como uma psicologia sobre e para estes sujeitos. Tomando como base o Materialismo Histórico e Dialético ou, para ser mais preciso, as ideias desenvolvidas pela teoria social de Marx a respeito do sujeito e das práticas humanas (cunhando, então, uma forma de investigação prática), bem como a teoria histórico-cultural, além de absorver aspectos e pressupostos da fenomenologia e da psicanálise, a Psicologia Crítica Alemã buscou redefinir as formas e o conteúdo da pesquisa psicológica. Mas vamos aprofundar essa discussão ao resgatar a produção de Holzkamp.

Segundo Teo (1988), no sentido histórico-sistemático, o trabalho de Holzkamp pode ser dividido em quatro fases: o período pré-crítico, que começou com seus primeiros escritos e que durou aproximadamente até 1968 – ano em que Holzkamp publicou sua monografia *Wissenschaft als Handlung*⁷⁸ e escreveu seus primeiros artigos teórico-críticos; o período crítico-emancipatório, entre os anos de 1968 a 1972, ano da publicação de *Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen kritisch-emanzipatorischer Psychologie*⁷⁹ (1971) e *Kritische Psychologie*⁸⁰ (1972); o período crítico-conceitual, entre os anos de 1973 e 1983, a partir de *Zur Einführung*⁸¹ (1973) até a publicação de *Grundlegung der Psychologie*⁸² (1983); o período sujeito-científico, entre os anos de 1984 até sua morte em 1995, em que podemos

⁷⁸ Ciência como Ação.

⁷⁹ Pré-requisitos científicos-teóricos da psicologia crítico-emancipatória.

⁸⁰ Psicologia Crítica.

⁸¹ Para uma introdução. Publicado em: Leontiev, Alexis Nikolaevich (1973). *Probleme der Entwicklung des Psychischen*. Athenäum-Verlag, Frankfurt.

⁸² Fundamentação da psicologia.

destacar as obras *Lernen – Subjektwissenschaftliche Grundlegung*⁸³ (1993) e *Psychologie: Selbstverständigung über Handlungsbegründungen alltäglicher Lebensführung*⁸⁴.

Em seu período inicial, “pré-crítico”, Holzkamp intensificou sua crítica à psicologia tradicional buscando “resolver os problemas da psicologia tradicional dentro da lógica da reflexão e mudança no interior da tradicional pesquisa psicológica” (Teo, 1988, p. 237 – tradução nossa). Holzkamp atribuiu a uma filosofia equivocada da ciência as fraquezas centrais da psicologia, buscando, conseqüentemente, desenvolver uma nova filosofia para ela. Para isso, Holzkamp refuta a teoria “inducionista” de ciência, que se concretiza na acumulação de experiências (Haug, Maiers & Osterkamp, 2006). Holzkamp nos indica que, quando a relação entre a teoria e as propostas experimentais é condicional, essas “sentenças teóricas tomam a forma de sentenças condicionais” (p. 148 – tradução nossa). Quer dizer, se as condicionantes estão presentes desde o início, então “estão condicionadas minha proposição teórica, minha tese, minha afirmação e a validade deste” (p. 148). Como um remédio para tais problemas, Holzkamp sugeriu uma série de critérios que deveriam orientar os pesquisadores à medida que eles buscam alcançar experimentos representativos para suas teorias. Holzkamp, porém, dimensionando o pouco interesse dos cientistas a essa discussão, distanciou-se desse projeto (Teo, 1988, p. 238).

No período crítico-emancipatório, incorporando tópicos do movimento estudantil e da teoria crítica marxista, Holzkamp tentou formular uma solução para problemas que detectou na psicologia da época, propondo um compromisso dos psicólogos com uma reflexão crítico-teórica no sentido de se criar uma *psicologia emancipatória*. Durante esse período, entre os anos de 1968 e 1972, Holzkamp buscou não apenas identificar problemas nas metodologias empregadas pela psicologia tradicional e expor seus pressupostos ideológicos ocultos (p. 239), mas questionar a relevância da psicologia em sua prática, “do

⁸³ Aprender – Fundamentação sujeito-científica.

⁸⁴ Psicologia: auto-compreensão sobre as justificativas das ações na vida cotidiana.

ponto de vista de uma relevância técnica” quando “os psicólogos buscam tornar as ações humanas mais controláveis” (Holzkamp, 1985, p. 19 – tradução nossa). Será justamente nesse momento que a psicologia histórico-cultural se apresentará para Holzkamp como uma referência fundamental de seus escritos posteriores.

Em referência à Escola histórico-cultural da psicologia soviética, em especial a Alexei N. Leontiev, o proceder de Holzkamp significava a realização do método lógico-histórico de Marx no âmbito da história natural e social do psiquismo. Pois, embora o ser humano seja, ao mesmo tempo, um ser natural, social e individual, não se pode deixar claro, considerando as pessoas que estão em uma determinada sociedade, qual parte de suas expressões de vida são naturais, quais possuem uma forma determinada pela sociedade e quais são de origem biográfico-individual. (Markard, 2016, p. 15)

Com a radicalização de parte do movimento estudantil e a recusa à abordagem acadêmica teórico-crítica em relação às tarefas político-práticas, Holzkamp parte para uma discussão crítico-conceitual, no intuito de desenvolver uma melhor conceituação de objetos psicológicos. Nesse sentido, além de refinar sua crítica à psicologia hegemônica, Holzkamp “sustentava que os problemas da psicologia não poderiam ser resolvidos dentro da estrutura da psicologia tradicional, ou em um compromisso entre o pensamento crítico e o *mainstream*, mas apenas diante de uma perspectiva radicalmente diferente” (Teo, 1998, p. 242). Ao conceber que a psicologia apresentava teorias e “provas” contraditórias em relação ao mesmo objeto, Holzkamp propôs que a psicologia necessitava de um esclarecimento de seus conceitos básicos como, por exemplo, os “aspectos psíquicos funcionais (...), o pensar, a motivação, a emoção, etc.” (Holzkamp, 2016, p. 71). Nesse sentido, Holzkamp identificou, por exemplo,

transições qualitativas no desenvolvimento da psique: a transição de organismos pré-psíquicos para psíquicos, a diferenciação de funções e dimensões especiais, a evolução da capacidade para a aprendizagem e desenvolvimento individual, e o surgimento da natureza societal dos seres humanos (Teo, 1988, p. 244)

Além disso – e o que se tornou fundamental em sua obra –, Holzkamp, diferentemente do darwinismo tradicional, com base nas contribuições da perspectiva histórico-cultural, concluiu que “em certo ponto da evolução, a história natural do desenvolvimento foi superada (não abolida) por um desenvolvimento societal-histórico que permitiu uma nova qualidade de desenvolvimento” (p.244). Assim, Holzkamp tornou-se cada vez mais capaz de elaborar definições gerais da subjetividade humana e sua significação dentro das sociedades burguesas, culminando na formulação do conceito de “capacidade de ação”. É nesse sentido, também, que se torna cada vez mais pungente para ele “a necessidade de superar o ‘ponto de vista externo’ da psicologia tradicional com a perspectiva de esclarecer e generalizar o ponto de vista dos indivíduos afetados por determinados problemas” (Holzkamp, 2016, p. 48).

A mensagem central na obra de Holzkamp (e de seus colaboradores), já entrando no período final de sua produção, é que a psicologia hegemônica, ao ignorar a capacidade dos seres humanos de transformarem suas próprias condições de existência, *atende diretamente às relações de dominação*. Em outras palavras,

O enfoque da Psicologia Crítica fundada por Holzkamp representa a crítica sistemática a uma psicologia que busca conciliar os indivíduos com a inumanidade das relações capitalistas e que, ao mesmo tempo, deixa de lado a pergunta de como e até que ponto essas relações inumanas são permanentemente reproduzidas. Portanto, a crítica de tal psicologia também vai unida à crítica dessas relações inumanas – para as quais, precisamente, uma psicologia desse tipo é funcional. Dessa maneira, a Psicologia Crítica, com seus próprios conceitos, quer tornar clara a necessária relação entre emancipação individual e social e contribuir para a realização dessas emancipações (Markard, 2016, p. 9).

Um estudo científico da psicologia tradicional tende a expor um “sujeito experimental” que “é tratado como um indivíduo humano abstrato, isolado (...) exposto às condições de um entorno que ele mesmo não produziu, cujo caráter essencial e gestão não são transparentes e que ele os aceita como imutáveis e inamovíveis” (Holzkamp, 1964 – tradução nossa). Diante das relações de poder nas sociedades capitalistas, porém, as *possibilidades de*

ação dos sujeitos jamais se concretizam sem contradições e resistências. Essas possibilidades, de fato, podem encontrar determinadas *limitações sociais* de ação – que necessitam ser esclarecidas em cada caso concreto.

Para o indivíduo, como formulou Holzkamp, existe uma “dupla possibilidade”: por um lado, pode ele mesmo – dado o caso de uma união com outros indivíduos – ampliar ou transformar essas possibilidades em direção a uma “capacidade generalizada de ação” e, por outro lado, enfrentando a situação de um modo “restritivo”, “pode limitar-se a usar somente as possibilidades que lhe são concedidas, reproduzindo as formas de pensar sugeridas em sua situação imediata (comportando-se, por exemplo, de um modo competitivo)” (Markard, 2016, p. 17). Em outras palavras:

(...) nesta capacidade restritiva de ação, entra em jogo o controle e a dominação sobre outras pessoas, no lugar do controle comum sobre nossas condições sociais de vida. Pois, ao aceitar o submetimento às instâncias de dominação e ao querer participar delas a fim de assegurar suas próprias possibilidades de vida, transmite-se ativa e automaticamente esta opressão a outras pessoas ainda mais dependentes. Este momento, o do controle sobre os demais – eu ‘me salvo’ a mim mesmo, tratando de controlar os demais (Holzkamp, 2016, p. 75).

Por meio do conceito de “capacidade de ação” – do estudo das possibilidades de ação dos sujeitos em relação à situação social na qual eles devem atuar –, Holzkamp vai introduzindo novas formas de se (re)pensar a psicologia e sua epistemologia. O par conceitual “capacidade generalizada de ação” *versus* “capacidade restritiva de ação” significa, então, persistir em perguntar, *do ponto de vista de cada sujeito*: “onde, como, por que, sob quais condições ou em que relações, em minhas tentativas de encarar minha vida, atento, ao mesmo tempo, contra meus próprios interesses de vida – e dos demais?” (Markard, 2016, p. 18). Tomando, assim, como base, o “ponto de vista do sujeito”, os indivíduos não são objetos da pesquisa psicológica, mas eles mesmos estão ao lado da pesquisa. Combate-se, portanto, a ideia de uma psicologia capaz se estabelecer como uma ciência que deve manter determinada

distância e estabelecer certa hierarquia diante de seus próprios sujeitos de pesquisa. Propõe-se, aqui, uma abordagem que contemple uma perspectiva “sujeito-científica⁸⁵”, ou seja,

(...) a Psicologia Crítica não pode prescrever o que é bom ou ruim, o que o indivíduo deve fazer ou deixar de fazer, mas, ao invés disso, trata-se de buscar colocar o indivíduo em condições de reconhecer seus interesses e compreender sua própria situação, de maneira tal que possa ver e realizar suas possibilidades de ação e suas possibilidades de vida concretas (Holzkamp, 2016, p. 48).

O objeto da pesquisa é, então, o mundo tal como o sujeito o experimenta – sentindo, pensando e atuando. Para Holzkamp (1983), “uma pesquisa, do ponto de vista do sujeito, inclui a existência de uma relação mais simétrica e com maior igualdade de direito possível entre seus participantes” (p. 304 – tradução nossa). Dessa forma, nos diz Holzkamp, “o objeto de análise adquire um caráter explicitamente ‘sujeito-científico’: posto que a consciência humana como um ‘posicionar-se em relação a’ é sempre ‘primeira pessoa’, aqui o objeto força um tratamento desde o ponto de vista dos sujeitos em questão” (p. 305).

A proposta não é, então, um distanciamento ingênuo das questões macropolíticas e macroeconômicas – isso seria dizer que os sujeitos são incapazes de vivenciar, agir, pensar a realidade estrutural que eles sentem na pele todos os dias – ou que sejam descartadas as questões referentes ao processo de alienação ou à ideologia, mas retomar a importância da *contradição* na essência do Materialismo Histórico e Dialético. No caso do pesquisador, trata-se, então, de se levar ao extremo a proposta de Marx de que “não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz”, mas, se for o caso, deve-se “explicar essa consciência pelas contradições da vida material” (Marx, 2009 [1859], p. 48) – não por alguma incapacidade analítica desses sujeitos, o que nos levaria a uma visão simplista dos aspectos essenciais de nossa realidade subjetiva diante do funcionamento da sociedade burguesa. Para Holzkamp

⁸⁵ Ver: Holzkamp, K. (2016). *Ciência Marxista do Sujeito*. Maceió: Coletivo Veredas (pp.18-19): “Sujeito-científico. No alemão, *subjektwissenschaftlich*. Adj. Referido à ‘ciência do sujeito’ (*Subjektwissenschaft*), formalmente análogo a adjetivos como, por exemplo, ‘científico-natural’, ‘histórico-cultural’, etc. Posto que a ciência do sujeito para Holzkamp não trata a subjetividade como uma entidade separada e nem oposta ao mundo social-objetal, não podemos introduzir a palavra ‘subjetivo’ e falar, por exemplo, de um enfoque ‘científico-subjetivo’ (além disso, esta seria a tradução de um termo distinto, *subjektivwissenschaftlich*, que não faria referência à ciência do sujeito, mas a uma ‘ciência subjetiva’).”

(2016), a tentativa de se ampliar nossa influência ou possibilidades de vida não se dá em um processo livre de contradições. Esse processo acarreta sempre uma situação de conflito que vai além dos aspectos políticos de nossas ações:

por um lado, está a necessidade subjetiva de ampliar o próprio controle sobre as condições existenciais, ou seja, de melhorar minha qualidade de vida, por outro, implica, ao mesmo tempo, o risco de entrar em conflito com as instâncias de dominação, em todos os planos, pois estas reivindicam para si o controle do processo social em seu conjunto. Embora isso se dê num plano político-geral, pode-se seguir seu rastro até as situações concretas da própria vida. Porque as estruturas de poder e dominação burguesas não são algo que tenham lugar unicamente em um terreno político, mas surtem efeito até nossos espaços mais íntimos (p. 73).

Assim, a capacidade de ação dos sujeitos – que não estão inertes no mundo social, político, cultural, econômico – tende a se confrontar, na dinâmica do cotidiano no capitalismo, com uma grande contradição: “de um lado, a necessidade de ampliar as possibilidades de vida e, por outro, a antecipação do risco da perda da capacidade de ação ocasionada pelas instâncias de dominação” (*ibidem*, p. 74).

Ao se confrontar com essa contradição, na tentativa de controle sobre as condições de vida, o sujeito pode não apenas buscar aumentar sua capacidade de ação, mas também recuar para reorganizar suas forças, mesmo que em concordância temporária com as forças de dominação. Para Holzkamp, mesmo que o sujeito aparentemente lute contra seus próprios interesses em algum momento, ele não irá abdicar de buscar mais capacidade de ação a longo prazo. A essa alternativa de se “adquirir capacidade de ação, no reconhecimento dos limites estabelecidos e em cumplicidade com as relações dominantes ou em um agir de acordo com elas, chamamos de capacidade restritiva de ação” (p. 74).

Apenas considerando a validade epistemológica do “ponto de vista do sujeito”, podemos, de fato, perceber que a “capacidade restritiva de ação” representa mais um

“desvio”⁸⁶ que um retrocesso no processo de emancipação dos sujeitos. E isso nos diz que a emancipação pode ser muito mais complexa e irregular do que imaginamos. Isso porque apenas a partir de uma relação mais horizontal – diminuindo o peso e a importância de nossos pré-julgamentos, preconceitos – um pesquisador torna-se capaz de perceber com maior sensibilidade os movimentos, o fluxo de discurso e de consciência dos sujeitos que compõem a pesquisa. Dessa forma, a tarefa do psicólogo ou do pesquisador em psicologia não se resume a “medir” a capacidade de ação de alguém. Assim, o sujeito deixa de ser patologizado, estimado, conduzido, para, a partir dessa perspectiva, ser reconhecido cientificamente como senhor de seus próprios atos e de seu destino. Cabe ao psicólogo, então, o papel de expor sua análise científica não apenas à Academia, mas aos envolvidos; de encontrar as contradições, o diálogo, sem garantias e cobranças de mudança de quem quer que seja.

É um erro, portanto, deduzir que a capacidade restritiva de ação representa uma espécie de aderência definitiva ao status quo. Esse conceito, de fato, ajuda-nos a compreender que representa um erro tomarmos como definitivo qualquer comportamento em um momento muito circunscrito e particular da vida dos sujeitos. E, uma vez que a capacidade de ação “não representa uma possibilidade unicamente individual, mas uma mediação entre a atividade individual e social da vida” (Holzkamp, 2016, p.69), torna-se tarefa do psicólogo buscar expandir ao máximo sua própria “leitura de mundo”, a partir da compreensão científica de cada realidade. Dessa forma, acreditamos que seremos mais capazes de tornar mais assertiva qualquer análise a respeito de questões que transcendem o individual – como, por exemplo, o fascismo, o racismo, a misoginia, a xenofobia, a homofobia, etc.

Nesse sentido, as ações de qualquer sujeito não podem ser avaliadas como uma contingência, mas como parte do processo histórico. Quando analisamos, por exemplo, o avanço da extrema-direita nas democracias liberais nos últimos anos, percebemos claramente

⁸⁶ Compreendendo, como veremos no capítulo 6, que uma das grandes dificuldades impostas pelo capitalismo está em sua habilidade de nos manter permanentemente nesses “desvios” e dificultando a possibilidade de vislumbrarmos um horizonte comum.

que o capitalismo se especializou em criar ideologias que visam amparar sua dinâmica de constante crise. Ninguém está livre dessas ideologias. A questão, então, se amplia para a análise científica da realidade a partir do ponto de vista de diversos sujeitos. Por isso, a “capacidade restritiva de ação” e a “capacidade generalizada de ação” são necessariamente conceitos sujeito-científicos. Quer dizer, dependem de uma produção científica colaborativa e que não se restringe à Academia. O “ponto de vista do sujeito” não se encerra em si mesmo – não apenas porque toda história individual é necessariamente perpassada pela história de outros sujeitos e porque toda ação reverbera na ação de outros sujeitos, mas também porque se compreende que a ciência não deve ser prática apenas de “profissionais”. Quer dizer, para Holzkamp (2016), cabe exclusivamente aos sujeitos

(...) em cada caso individual e de maneira científica, a perspectiva a partir da qual devemos transformar coletivamente nossas condições sociais para que a capacidade de ação seja liberada, cada vez mais, das formas limitadas e mistificadas, de modo que, no desenvolvimento das possibilidades de autodeterminar nossos próprios assuntos de maneira cooperativa, também possamos chegar a uma existência subjetiva satisfatória plena, livre de temores e angústias (p.101).

Holzkamp irá não apenas nos indicar que os sujeitos possuem uma capacidade maior de compreensão de sua própria realidade do que normalmente se supõe em uma visão marxista ortodoxa, mas – e justamente por conta desta concepção – que também respondem por uma “maior responsabilidade” sobre seus atos⁸⁷. Nesse sentido, como defende Holzkamp (2016, p. 48), “o Capitalismo não é um tema tão hermético que os indivíduos estejam presos a ele como se estivessem em uma jaula. Se fosse assim, não seria sequer possível dizer algo sobre a jaula”. Mas, se somos capazes de dizer algo mais preciso sobre nossa condição, é porque há um esforço histórico e coletivo nesse sentido. Obviamente, quanto mais imersos estamos no capitalismo – e mais próximos do cotidiano massacrante das grandes cidades e das

⁸⁷ Holzkamp, por exemplo, irá contrapor a ideia proposta pela psicanálise europeia de estabelecer um viés patológico para o racismo. Ao compreendermos o racismo como uma patologia, a responsabilidade dos sujeitos sobre seus atos tende a se esvair e a caminhar para algum tipo de “tratamento”. Ver: Holzkamp, Klaus. (2015). *Ciência marxista del sujeto*. Madrid: Oveja Roja.

fontes produtoras de ideologia, da lógica do individualismo e da competição – a tarefa de participação na emancipação dos sujeitos e de nossa própria emancipação se torna ainda mais complexa.

Se a Psicologia Crítica alemã não representa o primeiro movimento contra-hegemônico na história da psicologia⁸⁸, sua produção, ao menos na Europa, reverbera ainda de forma intensa a ponto de ampliar esse movimento para outros países. A Psicologia Crítica, como um campo em consolidação – e que ganhou força nas instâncias acadêmicas de forma muito rápida nas últimas décadas – pode, hoje, ser descrita como aquela que “estende-se até ao limite de uma atividade reflexiva autocrítica que deveria caracterizar qualquer boa pesquisa psicológica no *mainstream*” (Parker, 1999 – tradução nossa). Mas, em toda a sua diversidade, o que difere a Psicologia Crítica e seus profissionais está no reconhecimento e no exercício de uma posição ética (Fox, Prilleltensky & Austin, 1997). Isso significa dizer que as práticas e as próprias pesquisas em Psicologia buscam não apenas uma melhoria na qualidade de vida das pessoas, mas uma transformação radical de uma forma de funcionamento social que é, por princípio, nociva.

Além disso, esse movimento reconhece, em concordância com Holzkamp, que há um problema profundo na maneira com que as relações entre os “de dentro” da psicologia (psicólogos, pesquisadores) são separados daqueles vistos como sendo “de fora”. Essa separação provoca uma extrema desumanização dos sujeitos de pesquisa – que são reduzidos a “seres-objetos”, tendendo a levar o psicólogo ou o pesquisador a determinar um falso lugar de existência e uma falsa compreensão de supostos processos psicológicos (Parker, 2015, p. 3). Nesse sentido, toma-se o “ponto de vista do sujeito” – no reconhecimento da importância e da potência da subjetividade humana no processo de transformação não apenas da individualidade, mas de toda a sociedade – como o princípio que sustenta a lógica de uma

⁸⁸ Podemos citar, por exemplo, a obra de Frantz Fanon (1925-1962), que centralizou seu trabalho na discussão de temas como a descolonização e a psicopatologia da colonização.

tentativa de menor distanciamento e maior paridade entre os sujeitos que compõem uma pesquisa.

Além disso, a Psicologia Crítica rejeita as vertentes da psicologia que reduzem fenômenos psicológicos exclusivamente ao nível individual. Essa redução não se dá apenas no nível das funções fisiológicas, mas no nível dos processos sociais envolvidos na vida cotidiana. Ao focar no indivíduo, ao invés de um grupo ou na sociedade como um todo, a psicologia não apenas sobrevaloriza valores individualistas, escondendo as ações de mutualidade, como legitima diversas formas de injustiça que se guiam na disparidade das relações entre gênero, raça e classe. Assim, ao aderir a pressupostos e alianças institucionais de forma desproporcional, a psicologia hegemônica colabora ainda mais com a opressão de grupos marginalizados.

Assim, segundo Parker (1999), cabe, então, à Psicologia Crítica: a análise sistemática de como algumas variedades da ação psicológica e da experiência humana são privilegiadas em detrimento de outras ou como as correntes dominantes da psicologia operam de forma ideológica e a serviço do poder (p. 13); o estudo das formas com que essas variedades da psicologia são culturalmente e historicamente construídas, e como as variedades alternativas da psicologia podem confirmar ou resistir a pressupostos ideológicos nos modelos tradicionais (p. 13); o estudo das formas de vigilância e autorregulação da vida cotidiana e as formas pelas quais a cultura psicológica opera além dos limites da prática acadêmica e profissional (p. 14); a exploração dos caminhos das estruturas da “psicologia comum” acadêmica e do trabalho profissional na psicologia e como as atividades do cotidiano podem fornecer as bases para a resistência às práticas disciplinares contemporâneas (p. 15).

Além disso, uma grande distinção à psicologia hegemônica ainda deve ser destacada: no coração da “crítica”, há também uma rejeição aos fundamentos positivistas dominantes na psicologia. Nesse sentido, considera-se superficial e estreita a ideia de que uma ciência

realista requer, necessariamente, uma investigação experimental e/ou uma análise quantitativa. Métodos qualitativos, então, tais como a pesquisa-ação, tornaram-se uma marca distintiva do trabalho crítico. No entanto, embora a pesquisa qualitativa continue a ser o principal método de investigação crítica, hoje há um reconhecimento de que nem toda a investigação qualitativa avança sobre pressupostos críticos. Há, por outro lado, uma consciência similar do inverso: apesar do risco de se reforçar o quadro positivista subjacente, nem todas as pesquisas quantitativas impedem análises críticas. Assim, a divisão metodológica sobrepõe uma lacuna política ainda não tão bem resolvida e esclarecida (Fox, 2011). O fato é que não podemos indicar uma única Psicologia Crítica, mas diversas psicologias críticas que, a partir do questionamento da forma de agir da psicologia historicamente em prol da manutenção do processo de opressão e exploração humana, tornaram-se contra-hegemônicas. Vamos explorar, porém, posteriormente, mais detidamente, a Psicologia Crítica da tradição alemã. Contudo, se, de alguma forma, todas as psicologias realmente críticas buscam, de alguma forma, uma “emancipação” dos sujeitos, faz-se necessário discutirmos com maior profundidade, antes de analisarmos algumas de suas principais contribuições, o conceito de emancipação.

4 - Afinal, de qual emancipação falamos?

Que possamos iluminar o forno para que todos possam assar o pão.

José Martí, “Nuestra America y Otros Escritos” (1891)

Neste capítulo, iremos analisar o conceito de emancipação em sua historicidade e concretude, suas condições e contradições desde seu surgimento até as propostas contemporâneas de pensadores marxistas.

4.1 – A história do conceito de emancipação até Marx

A liberdade sem os meios de sustento é o triunfo de apenas um dos braços.

Michelle Cliff, “Poems from the Women’s Movement” (2009)

Diferentemente do que pensam aqueles que exclusivamente creditam a uma luta idealista contra a escravidão seu surgimento⁸⁹, o conceito de emancipação surge e se transforma pautado pelas mudanças do direito à herança e à propriedade. Esse esclarecimento inicial é extremamente importante porque, ao pensarmos os conceitos de *emancipatio* e *libertas*, em suas relações ou individualmente, não podemos deixar de notar que o que se entende por emancipação ou liberdade está profundamente marcado por interesses de classe (e pela luta de classes) e fundamentado nas condições concretas de existência de cada época.

Em realidade, o conceito de emancipação surge no ocidente por meio do direito romano, a partir dos fragmentos das “Leis das Doze Tábuas” (*Abulae duodecim; Leges tabularum duodecim*). Elas representam um corpo de leis compiladas entre os anos de 451 e

⁸⁹ Por exemplo, na breve análise de Erik Olin Wright sobre as origens do termo em “*Envisioning Real Utopias*” (2009). Recuperado em 11 de março de 2018, de <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.152.6099&rep=rep1&type=pdf>

450 a.C. pelo Primeiro Decenvirato⁹⁰ (*Legibus scribundis decemviri*), contendo regras de direito privado e público. O *emancipatio* surge, inicialmente, como fenômeno jurídico a partir da possibilidade de “sucessão do patrono na libertação do *libertus*” (Dirksen⁹¹, 1824, p. 444 – tradução nossa), quer dizer, pelo qual um sujeito considerado “alienado”, no caso, um filho legítimo, obteve a cessação da relação de *pátrio poder*⁹², desprendendo-se “completamente da família, transformando-se ‘*sui iuris*’ no âmbito do direito civil” (Martins, 1993, p. 43).

Ao pai, a partir das “Leis das Doze Tábuas”, caberia o direito de vida e de morte dos filhos – desde que nascidos de casamento legítimo – e o poder de vendê-los (Meira, 1961, p. 168). “O poder do pai poderia apenas ser dissolvido por sua morte natural e também por sua ‘morte civil’” (Long, 1838, p. 372 – tradução nossa). Com o passar do tempo, o efeito legal de emancipação se desenvolve *consoante à manutenção da propriedade na família perante o filho homem*. Estabelece-se, então, uma relação com a riqueza (principalmente as terras) ainda mais voltada à esfera privada e, como resultado, amplia-se e legitima-se ainda mais a diferença entre classes. Importante lembrar que a luta de classes no mundo antigo, segundo Marx (2013 [1867], p. 209), “apresenta-se fundamentalmente (...) em Roma, com a ruína do devedor plebeu, que é substituído pelo escravo”.

⁹⁰ O “Primeiro Decenvirato”, descrito por Tito Lívio (59 a.C. - 17 d.C.) em “*Ab Urbe condita*” (disponível em alemão em: <https://archive.org/details/aburbeconditali01livy>), tratava-se de um colégio de patrícios eleitos representando uma nova magistratura e que substituiu os cônsules e as tribunas plebeias. “Antes de deixarem a cidade, os cônsules tinham as leis decemvirais, conhecidas como as doze tábuas, gravadas em bronze, que foram colocadas em um lugar público” (tradução nossa).

⁹¹ Segundo o “Dicionário de Antiguidades Gregas e Romanas” (A Dictionary of Greek and Roman Antiquities), de William Smith (Londres, 1842), os fragmentos das “Doze Tábuas” têm seu primeiro ensaio mais completo na contemporaneidade, sua história e crítica, no trabalho de Eduard Dirksen, “*Uebersicht der bisherigen Versuche zur Kritik und Herstellung des Textes der Zwölf-Tafel-Fragmente*” (Leipzig, 1824).

⁹² “Se o pai vender o filho três vezes, que esse filho não recaia mais sob o poder paterno” (“*Si pater filium ter venum duit, filius a patre liber esto*” - Tábua quarta, Do pátrio poder e do casamento). Uma compilação dos fragmentos das leis em português, com base na reconstituição de Jacques Godefroy (1597-1652) do *Codex Theodosianus* (disponível em: http://polib.univ-lille3.fr/?q=fr/B590092101_000000000001), pode ser encontrado no livro do professor Sílvio Augusto de Bastos Meira. (1961). *A Lei das XII Tábuas - Fonte do Direito Público e Privado*. Rio de Janeiro: Forense. Os fragmentos das leis em latim podem ser encontrados em: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante05/LegesXII/leg_ta04.html

Nesse sentido, torna-se importante destacar a figura de Tibério Sempronio Graco (162 a. C.-133 a. C.), tribuno da plebe⁹³, que, ao pleitear, por meio da *Lex Sempronia Agraria* (Lei Agrária de Sempronio), a repartição das terras públicas que se encontravam nas mãos da elite romana – e, conseqüentemente, melhorar a situação dos camponeses romanos –, foi brutalmente assassinado junto com aproximadamente 300 de seus seguidores; mais tarde, o irmão de Tibério, Caio (153 a. C.-121 a. C.), também eleito tribuno da plebe, ao retomar essa proposta, também foi assassinado – junto com aproximadamente três mil de seus seguidores. Esse exemplo serve para destacar a relação, desde o início desse modelo na república romana, entre o Estado e as elites, e a formação do conceito moderno de propriedade privada.

O conceito de emancipação entrará novamente em pauta com o imperador Augusto (63 a.C. – 14 d.C.), que introduziu a prática de efetuar a emancipação por meio de um rescrito imperial, mesmo quando as partes não estavam presentes⁹⁴. Quase um século depois, o jurisconsulto Gaio (130 d.C. – 180 d.C.), ao analisar as leis romanas desde as “Leis das Doze Tábuas”, interpreta que as crianças consideradas emancipadas poderiam deter os mesmos poderes dos pais no momento de sua morte⁹⁵, com os mesmos direitos para suceder a propriedade, mesmo no caso do parente intestado (sem testamento) (Smith, 1859, p. 456).

Justiniano (482 d.C.-565 d.C.), já no império bizantino, decretará que o *emancipatio* poderá ser concretizado diante de um magistrado. A legislação, porém, ainda permitia ao pai emancipar um neto sem emancipar o filho e emancipar o filho sem emancipar o neto, ou deixar de emancipar a todos se assim o desejasse. “Como regra geral, o pai não podia ser

⁹³ *Tribuni plebis*: criado e consolidado entre os anos de 500 a.C. e 450 a.C., foi o primeiro cargo do estado romano a ser ocupado por plebeus. Em toda a história da república romana, este cargo se estabeleceu como o mais importante contraponto ao poder da elite romana, ao Senado e aos magistrados. Ver: *Tribuni plebis* (1953). Oxford Classical Dictionary (p. 923).

⁹⁴ “*In iudicio vero non praesentes*” (“em juízo não estão presentes” – tradução nossa). Ver a resolução (em latim) Cod. 8 tit. 49 s5 em: <http://www.thelatinlibrary.com/gaius3.html#25>

⁹⁵ “*Nam eos omnes, qui legitimo iure deficiuntur, uocat ad hereditatem, proinde ac si in potestate parentis mortis tempore fuissent, siue soli sint, siue etiam sui heredes, id est qui in potestate patris fuerunt, concurrant*”(Para isso, todos os que têm o direito legítimo (...) invocam a sua herança, ao tempo de sua morte, como se estivessem na posição do pai, se estão sozinhos ou, ainda, se houver herdeiros, isto é, recebem o poder que possuía o Pai – tradução nossa). Ver a resolução III. 25 (em latim) em: <http://droitromain.upmf-grenoble.fr/Corpus/CJ8.htm#49>

obrigado a emancipar uma criança; mas havia alguns casos em que ele poderia ser compelido a tal” (Smith, 1859, p. 455 – tradução nossa). Com o passar dos anos, porém, a prática de emancipar o filho em seu vigésimo quinto aniversário passou a se tornar cada vez mais comum.

Excetuando-se os casos de adoção⁹⁶, Justiniano também instituiu que a emancipação de uma criança não poderia ocorrer contra a sua própria vontade. O pai, porém, ainda “poderia destruir todos os direitos de agnação dos filhos” (p. 456), os direitos do parentesco de consanguinidade por varonia. Poucas décadas antes, Anastácio (491d.C.-518 d.C.) permitiu, em algumas circunstâncias, que uma criança emancipada pudesse suceder “a propriedade de um irmão ou irmã intestados” (p. 456), mas foi Justiniano quem instaurou que *os emancipados e os não emancipados, de forma igualitária, poderiam dividir a propriedade dos pais, irmãos e irmãs mortos* (Long, 1838, p. 372).

Não obstante a força do “pátrio poder” na formação cultural e política das sociedades contemporâneas⁹⁷, podemos afirmar que o “conceito” de emancipação surge a partir dele e se desdobrará em contraposição a ele, quer dizer, inicialmente na busca por uma *liberdade jurídica* dos filhos ante o pai e, posteriormente, como questão filosófica (e pedagógica) “ao definir-se como ‘processo’, em que a libertação/liberdade é imaginada como desenvolvimento gradual progressivo e de realização do homem (...)” (Martins, 1993, p. 43). Quer dizer, a partir do direito romano, o conceito de emancipação não se estabelece apenas como ato de

⁹⁶ A respeito da adoção, ver: “*LIB. I, TIT. XI. DE ADOPTIONIBUS*”, disponível em latim em: <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/institutes1.shtml#i:xi>

⁹⁷ Ver análise de Gizlene Neder e Gisálio Cerqueira Filho a respeito da influência do “pátrio poder” na formação cultural e política brasileira. Em: Neder, Gizlene, & Cerqueira Filho, Gisálio. (2001). Os filhos da lei. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(45), 113-125. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092001000100006>. Além disso, em um estudo clássico da sociologia brasileira, o professor Antônio Candido também analisou a questão do “pátrio poder” na transmissão de sobrenomes entre aqueles que colonizaram grande parte das zonas rurais paulistas: “Nas zonas rurais muito conservadoras, a introdução do sobrenome não prejudicou a importância da patronímia, marcando a importância tradicional do genitor. Numa sociedade, como a caipira, em que frequentemente a família nuclear se via ilhada na vastidão do território, separada de outros núcleos do sistema familiar, esta prática indica ou pelo menos simboliza a dependência dos membros em relação ao chefe. Quando a família da mãe era mais importante, ou o marido se integrava nela por qualquer circunstância, o nome do avô materno preponderava neste sentido, pois ele era o chefe”(p. 277). Em: Candido, Antonio. (2010 [1964]). *Os parceiros do Rio Bonito: Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Livraria Duas Cidades e Editora 34.

concessão de liberdade (política e econômica), mas como uma necessidade de autolibertação cada vez mais ativa. Isso se reflete diretamente “no surgimento do verbo reflexivo, ‘emancipar-se’” (Weiss, 2015, p. 274 – tradução nossa), ou seja, da ideia de que o sujeito pode se tornar emancipado por sua própria conta.

Apenas a partir do século XVIII – não por acaso, no início da revolução francesa e da revolução industrial –, o conceito de emancipação passa a ser compreendido em um caráter político-revolucionário. O escritor alemão Georg Forster (1754-1794) traduz, em sua análise da França revolucionária, essa mudança:

Havia na França a circulação de novas ideias sobre governo, Constituição e republicanismo; havia a compreensão de uma dependência em excesso da classe e o desejo de não ser mais subserviente, tornando-a, assim, cada vez mais emancipada (Forster, 2013 [1793], p. 739 – tradução nossa).

Esse movimento fomenta, por exemplo, o surgimento dos primeiros movimentos sociais no ocidente empenhados contra o sistema feudal, colonial, nacional e patriarcal que remetem à esfera da luta (Weiss, 2015). O salto para a superação dessa “dependência mental” deveria ocorrer por meio da educação e da igualdade jurídica entre indivíduos, etnias e nacionalidades, na compreensão de uma unidade. “A tarefa de nosso tempo, sugeria o poeta Heinrich Heine em 1828, ‘é o e’ (*Es ist die E*). Assim, por exemplo, surge não apenas para os irlandeses, os gregos, os judeus de Frankfurt, os indígenas, os negros, mas para as pessoas oprimidas do mundo todo a perspectiva de se poder escapar das jaulas de ferro dos privilegiados, da aristocracia” (p. 274). A partir da repercussão desse ensaio de Forster, principalmente depois da análise de Hegel (Weiss, 2015, p. 273) e das reverberações desse momento histórico, o componente “revolução” passa, então, mesmo que de forma ainda restrita, a compor de forma indelével os sentidos que abrangem a compreensão sobre uma virtual emancipação humana.

Além disso, é importante ressaltar que Kant, embora não utilizando propriamente o termo “emancipação” (p. 273), discute a disputa entre as faculdades de dependência e do esclarecimento revolucionário. Para Kant (1993 [1798]), a revolução de um povo esclarecido só pode representar o progresso para algo melhor. Isso significa que, no sentido kantiano, a revolução representa o uso público e irrestrito da razão, a condição e o conteúdo da ascensão do homem (Weiss, 2015). Nesse sentido, é necessário que o homem passe pela transição de uma “menoridade” para uma “maioridade”⁹⁸ intelectual, de esclarecimento. Processo, porém, de estrita responsabilidade “individual e intransferível” (Bresolin, 2015, p. 34) e dependente das possibilidades de liberdade do sujeito, quer dizer, “nada mais se exige senão liberdade” (Kant, 1985 [1783], p. 104). Resumindo, para Kant,

O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (*Aufklärung*). (...) Que limitação, porém, impede o esclarecimento? Qual não o impede, e até mesmo favorece? Respondo: o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens (p. 100-104).

Se, para Kant, a partir de uma leitura crítica marxista, a liberdade depende fundamentalmente de um movimento do sujeito que é impossível dentro de qualquer sistema de dominação, para Hegel, por sua vez, vislumbra-se que só pode existir uma ideia de liberdade se houver a ideia de dominação. Isso porque Hegel considera a liberdade, em seu sentido emancipatório, contraditória, uma vez que a consciência do ser é regida por determinações de uma “essência natural”, que resultaria em uma “consciência natural”. Quer dizer, “enquanto todos os conteúdos da consciência natural – que se mostra como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real – não forem abalados, essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado” (Hegel, 1992 [1807], p. 133). A liberdade, para Hegel,

⁹⁸ Voltaremos ao tema da “maioridade” quando tratarmos do conceito de emancipação em Adorno no subcapítulo 4.3.

então, só poderia existir, dentro de uma lógica dialética, no interior da própria escravidão⁹⁹, justamente porque uma forma

(...) não pode tornar-se essência, assim também essa forma, considerada como expansão para além do singular, não pode ser um formar universal, conceito absoluto; mas apenas uma habilidade que domina uma certa coisa, mas não domina a potência universal e a essência objetiva em sua totalidade (p.134).

Assim, na análise hegeliana, *a emancipação possível depende de uma “autoconquista internalizada” pelo sujeito que só se torna possível na mudança das relações entre “senhor” e “servo”* – ou, recolocando os termos, entre o “explorador” e o “explorado”. Essa determinação é de suma importância na compreensão e no desenvolvimento do conceito de emancipação em Marx, que veremos a seguir, e daqueles que partiram de Hegel e Marx, como veremos no subcapítulo 4.3.1. e 4.3.2. Isso porque, a partir daí, remete-se à ideia de que a emancipação depende exclusivamente de uma revolução da classe trabalhadora¹⁰⁰.

4.2 – O conceito de emancipação em Marx

Estou cansado de hipocrisia, de estupidez, de autoridade brutal. Estou cansado dessa docilidade, de nossa obsequiosidade, de nossos recuos e querelas por meio de palavras. Aqui, falsifica-se a si mesmo.

Marx, "Carta a Arnold Ruge" (1843)

Karl Marx irá criticar radicalmente o conceito de emancipação (política e humana), em seu aspecto jurídico e político, mais detidamente em “Sobre a questão judaica” (1844), mas os sentidos do que representa a “emancipação” na obra marxiana ainda produzem

⁹⁹ Recordo-me aqui de um poema de Mário Quintana: Fosse o mundo um paraíso.../paraíso de verdade! - /morrerias sem saber/ o que é a felicidade... Ver: Quintana, Mario. (2011). *A cor do invisível*. São Paulo: Editora Globo.

¹⁰⁰ Ou, como nos indica Antunes (2003), da “classe-que-vive-do-trabalho”. Ver: Antunes, Ricardo. (2003). O caráter polissêmico e multifacetado do mundo do trabalho. *Trabalho, Educação e Saúde*, 1(2), 229-237. <https://dx.doi.org/10.1590/S1981-77462003000200004>

inúmeros e calorosos debates¹⁰¹ que estão longe de cessarem. Mas, defendemos aqui que, desde a “Diferença da filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro” (1841) – uma espécie de tese de doutoramento de Marx –, a questão da emancipação é fundamental no desenvolvimento de sua obra. Vamos mais longe: dentre tantas outras possibilidades de compreensão, na relação entre a teoria social e a crítica à economia política, a obra de Marx também representa um tratado político, filosófico, metodológico, sociológico e econômico a respeito da emancipação humana. Isso se torna evidente quando analisamos os textos de Marx mesmo em seus últimos anos de produção. Se o conceito de emancipação não aparece mais com tanta frequência nas obras que compõem a série que irá criticar a economia política, ele aparece com frequência em seus textos voltados aos trabalhadores. Vale ressaltar, por exemplo, que, em 1871 – depois da publicação do primeiro volume de *O Capital* (1867) –, Marx escreve o Preâmbulo dos estatutos da Associação Internacional dos trabalhadores, onde diz: “A emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”. Isso permanece pulsante em outro texto, o “Programa eleitoral dos trabalhadores socialistas”, escrito conjuntamente com Jules Guesde e Paul Lafargue, no qual afirma, já nas primeiras linhas do documento, que “a emancipação da classe produtiva é a emancipação de todos os seres humanos sem distinção de sexo e raça” (Marx, Lafarge & Guesde, 1880 como citado por Musto, 2018, p. 139). Se o tema desaparece de seus escritos econômicos é porque, para Marx, desde muito jovem, já havia a compreensão de que a emancipação humana real só pode ocorrer com o fim do capitalismo, e, portanto, seria fundamental estudar seu nascimento, sua dinâmica e seu destino. Ainda, se a discussão sobre a emancipação política passa a ser secundária em suas obras posteriores, ela permanece pulsante, como luta, na vida de Marx. Por isso, ao discutirmos o conceito de emancipação em sua obra, resgataremos o momento de produção de “Sobre a questão judaica”, mais precisamente o período entre os anos de 1841 e

¹⁰¹ Ver, por exemplo, a discussão de Daniel Bensaïd na apresentação e no posfácio da edição brasileira de “*Sobre a questão Judaica*” da Boitempo Editorial, 2010.

1845, na tentativa de resgatar as questões, os diálogos e o rápido desenvolvimento das ideias do jovem alemão.

4.2.1 – Emancipação Humana *versus* Emancipação Política

A revolução não é um evento único.

Audre Lorde, “Sister Outsider: Essays and Speeches” (1984)

O tema da emancipação, ainda que “encharcado” pelo idealismo do conceito liberal de liberdade, está presente tanto nos escritos do jovem Marx quanto nos de Engels. Esse último, por exemplo, já em 1839, aos dezenove anos de idade¹⁰², irá realizar, em *Briefe aus dem Wuppertal*¹⁰³ (Cartas de Wuppertal), apesar do foco literário, uma leitura crítica da literatura religiosa da época, do pietismo e do proselitismo promovido pela igreja luterana alemã. Ao discutir a força do misticismo nas “classes mais baixas” (*niedern Ständen*) diante das condições concretas de vida dos trabalhadores, Engels irá dizer:

Em primeiro lugar, o trabalho de fábrica contribui muito para isso. Trabalhar nos quartos de baixo teto, onde as pessoas respiram mais dióxido de carbono e poeira do que o oxigênio, e que, geralmente (...), é pensado de forma a roubá-los de toda força e entusiasmo pela vida. As tecelãs, que têm cadeiras individuais em suas casas, ficam curvadas da manhã até a noite e deixam a medula espinhal queimar no fogão quente. As pessoas que não caem nas mãos do misticismo, são consumidas pela bebida alcoólica. (...) esses prosélitos (...) que se convertem, são levados às lágrimas várias vezes por semana e continuam vivendo suas vidas (Engels, 1981 [1839], p. 418 – tradução nossa).

Marx, por sua vez, em seu *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (Diferença da Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro), de 1841, aos vinte e três anos de idade, irá discutir, ao analisar a proposta de Epicuro (341-271 a.C.) sobre

¹⁰² A indicação da idade dos autores visa apenas indicar o início da produção intelectual.

¹⁰³ Artigo escrito para o jornal *Telegraph für Deutschland*.

a “consciência de si¹⁰⁴” como singularidade abstrata (natural), a perniciosidade de uma compreensão dessa consciência como universalidade absoluta (espiritual).

Se a consciência de si abstratamente-singular é considerada como princípio absoluto, toda a ciência verdadeira e real é suprimida no sentido de que não é a singularidade que reina na própria natureza das coisas. Mas isto equivale igualmente ao desmoronamento de tudo que transcende a consciência humana e pertence ao entendimento imaginativo. Se, pelo contrário, erigir-se em princípio absoluto, a consciência de si que apenas se conhece sob a forma de universalidade prática, abre-se a porta ao misticismo supersticioso e servil. Encontramos uma prova histórica do que acabamos de afirmar na filosofia estoica (Marx, 1972 [1841], p. 214).

Importante ressaltar que, a partir do ano de 1841, uma série de eventos passa a impactar profundamente a produção intelectual de Marx. No campo das ideias – em uma forma de compreensão do materialismo que Marx irá rejeitar e reformular –, por exemplo, podemos citar a produção de Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872). Entre 1838 e 1843, ao colaborar com o jornal *Hallische Jahrbücher*¹⁰⁵, Feuerbach publicou uma série de ensaios críticos, principalmente direcionados a Hegel¹⁰⁶ e à religião, a respeito da ideia da produção do pensamento externa ao homem. Para Feuerbach, Hegel descreve o homem de “ponta-cabeça”, pois, na lógica hegeliana, “os objetos do pensamento não se distinguem da essência do pensamento” (Feuerbach, 2013 [1843], p. 99 – tradução nossa). O pensamento se estabelece como uma unidade ininterrupta de si próprio. “Seus objetos são apenas determinações do pensamento, eles são puramente pensados, eles não têm nada por si mesmos (...)” (p. 99). Dois anos antes, em 1841, Feuerbach publica *Das Wesen des Christentums* (A essência do cristianismo), em que afirmava que Deus era criação do homem, uma projeção das virtudes humanas. “O ser absoluto, o Deus do homem é sua própria essência. O poder do objeto sobre ele é, portanto, o poder da sua própria essência. (2007 [1841], p. 38). Para Feuerbach, ao criar Deus, o homem se *aliena* do que há de melhor em sua natureza, tornando-

¹⁰⁴ O tema da “consciência de si” surge com Sócrates, mas repercutirá muitos anos depois, não apenas com Epicuro, mas com os cínicos e alguns estoicos como Sêneca, Rufus e Galien. Ver: Foucault, M. (2004). *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária Ltda.

¹⁰⁵ *Anuários Hallische*. Provavelmente o órgão jornalístico mais importante dos jovens hegelianos.

¹⁰⁶ Feuerbach acompanhou os cursos de Hegel na Universidade de Berlim entre os anos de 1824 e 1826.

se fraco e indigno. Inicia-se, então, pela crítica à filosofia idealista de Hegel e à religião – da inadequação da sobrevivência religiosa ou especulativa do espírito – e como uma reação ao desenvolvimento industrial moderno capitalista e civilizatório, uma proposta radical de “autorreflexão sobre o estado material-prático do ser humano, de sua existência social” (Müller, 2005, p. 25 – tradução nossa).

No entanto, é importante destacar que as críticas a Hegel, tanto de Feuerbach quanto de Marx, não significam uma rejeição à sua obra. É nesse contexto que surgem os hegelianos de esquerda (os jovens hegelianos), que interpretaram Hegel em um sentido revolucionário. Hegel é fundamental na compreensão do desenvolvimento do pensamento de Marx, assim como o são a sua participação na *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana) e a perseguição sofrida pelo movimento dos jovens hegelianos.

A partir de 1840, com a ascensão ao trono da Prússia de Frederico Guilherme IV, o movimento jovem hegeliano passa a ser duramente perseguido (Löwy, 2012). Os intelectuais foram expulsos das universidades e suas revistas foram interditadas. “Assim, a intervenção reacionária do Estado prussiano desalojou os hegelianos de esquerda da crítica literária, teológica e filosófica, na qual se aquartelaram até 1840, e jogou-os na oposição política, nos braços da burguesia renana” (p. 54). Isso porque os liberais renanos, desiludidos com a visão política e econômica do imperador, “sentiam a necessidade de instrumentos ideológicos (jurídicos, econômicos, filosóficos) na oposição ‘construtiva’ que pretendiam fazer do Estado prussiano” (p. 54). A Gazeta Renana¹⁰⁷, então, torna-se, mesmo que por pouco tempo, um refúgio para uma pequena parte desses intelectuais, entre eles, Marx. Além disso, a exoneração de Bruno Bauer (1809-1882), amigo de Marx, é um dos fatores preponderantes para sua entrada no jornalismo e na vida política.

¹⁰⁷ Marx escreve seu primeiro texto para a Gazeta Renana no início de maio de 1842. Ele se tornará editor da Gazeta alguns meses depois.

(...) essa exoneração brutal, à qual os jovens hegelianos deram importância de um acontecimento histórico e de um símbolo da política reacionária do Estado prussiano, foi decisiva para a politização radical do hegelianismo de esquerda em geral e de Marx em particular (Löwy, 2012, p. 55).

O trabalho na Gazeta Renana, financiada pela burguesia liberal, obriga Marx a lidar com “questões materiais¹⁰⁸” que irão influenciar sobremaneira sua produção intelectual. Em 1842, ele escreve uma série de artigos temáticos – *Die Verhandlungen des 6.rheinischen Landtags* (As negociações da 6ª Assembleia Renana) – que visava discutir alguns temas do 6º Parlamento provincial de Reno, que ocorreu entre 23 de maio e 25 de julho de 1841 em Dusseldorf. No primeiro artigo, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungentl*, Marx discute a liberdade de imprensa – que, como vimos, sofria grande ataque do Estado prussiano – e o conceito de liberdade em si. Para Marx, “quando certa liberdade é questionada, a liberdade estará apenas em questão, mas sempre que uma liberdade é rejeitada, a liberdade como um todo já foi descartada” (1981 [1842], p. 77 – tradução nossa). A partir dessa discussão, ainda associada ao conceito de liberdade, mas já se apoderando de uma nova compreensão do materialismo, surge a primeira menção de Marx ao conceito de emancipação:

(...) a emancipação dos braços e das pernas pode existir apenas com a emancipação da cabeça, pois é sabido que os braços e as pernas apenas se tornam humanos quando conhecemos a cabeça a que servem. (...) os liberais acreditam serem livres para honrar o céu estrelado da imaginação, em vez do solo sólido (*soliden Boden*) para concretizar a realidade. (...) Para evitar a profanação da realidade, nós, alemães, devemos, em parte, saber que a liberdade existiu até agora como uma imaginação e um sentimentalismo (p. 68).

O conjunto de artigos para a Gazeta Renana¹⁰⁹ analisa, basicamente, quatro pontos: a liberdade de imprensa, como já citado; o conflito entre o Estado da Prússia e a Igreja Católica com a prisão do arcebispo de Colônia; a lei sobre o roubo de madeira; e o projeto de lei que tratava do parcelamento de impostos imobiliários na província do Reno. Mas será o célebre

¹⁰⁸ Ver: Prefácio de “Contribuição à crítica da economia política” (2008 [1859]). São Paulo: Expressão Popular.

¹⁰⁹ Esses artigos foram publicados de forma anônima, assinados por “Um renano”.

“Terceiro Artigo”, sobre o roubo da madeira (*Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*, 1842), que lhe impulsionará de vez para o estudo das questões econômicas¹¹⁰.

Isso porque a “lei florestal”, de 1841 (e suas emendas em 1843), tratava de “punir a apropriação ilegal de madeira e outros produtos florestais por parte dos camponeses pauperizados em massa” (Bensaïd, 2016, p. 16). A grande questão que surge é justamente a integração da madeira “no círculo de criação de valor comercial” (p. 17), quer dizer, propõe-se ali fazer valer o direito à propriedade não mais apenas pela área, mas por tudo o que ela produz, estabelecendo a separação definitiva entre os “títulos de propriedade dos títulos de necessidade, a economia de troca da economia de subsistência” (p. 17).

(...) juntar madeira no chão e roubar madeira são coisas essencialmente diferentes. O objeto é diferente, a ação em relação ao objeto não é menos diferente e, portanto, a intenção também tem de ser diferente, pois que outro critério objetivo teríamos para julgar a intenção além do conteúdo e da forma de ação? (Marx, 2016 [1842], p. 81)

Vale também ressaltar a figura do editor da Gazeta Renana à época, Moses Hess (1812-1885), que, assim como Bruno Bauer e Feuerbach, foi, naquele momento, um grande interlocutor de Marx. Apesar da grande crítica de Marx e Engels às teorias socialistas da história baseadas na luta racial de Hess – mais detidamente descritas em “A Ideologia Alemã” –, será com Hess que Marx “alcança o comunismo filosófico” (Lowy, 2012, p. 86), ampliando sua compreensão ontológica do homem em sociedade. Segundo Hess, por exemplo,

a vocação do homem, como a de qualquer outra criatura, é de ser plenamente ativo. Mas o homem não pode agir livremente. A essência da vida ativa é a cooperação com os outros indivíduos de sua espécie. Fora dessa cooperação, fora da sociedade, o homem não é capaz de realizar nenhuma atividade especificamente humana. Mas, enquanto essa cooperação for arbitrariamente governada, enquanto ela não for minimamente organizada pela coletividade, caberá ao homem viver limitado e constrangido (1844, on line – tradução nossa).

¹¹⁰ Engels irá confirmar essa tese em carta a R. Fischer em abril de 1893. Ver: Lowy (2012, p. 55).

O ano de 1843 não é apenas de grandes mudanças na vida cotidiana de Marx, mas também de uma “crise em torno da qual gira a trajetória marxiana” (Bensaïd, 2010, p. 10). Marx se casa no dia 19 de junho de 1843 com Jenny von Westphalen (1814-1881), que engravida no mesmo ano¹¹¹. Desempregado e convencido da necessidade de deixar a Alemanha (Gabriel, 2013), Marx se muda para Paris no final de 1843. Lá, além de trabalho¹¹², Marx encontra uma grande concentração de artistas e filósofos, entre eles, a escritora George Sand, Flora Tristan, Proudhon, Bakunin, o poeta Heinrich Heine – parente distante de sua mãe –, entre tantos outros. Em Paris, evidenciada por uma série de textos¹¹³, concretiza-se a “passagem do jovem Marx do liberalismo renano e do humanismo antropológico para a luta de classes e a revolução permanente” (Bensaïd, 2010, p. 10). Marx começa a escrever “Sobre a questão judaica” ainda durante sua lua de mel na Alemanha, mas já o publica em 1844, profundamente influenciado por suas experiências no território francês. Em Paris, Marx tem contato não apenas com a ideia, mas com a concretude do conceito de “*proletarius*”¹¹⁴ (proletário), o que irá impactar sobremaneira sua produção futura, inicialmente na “Introdução” à “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (*Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*), o texto em que revê sua análise da obra de Hegel iniciada também em território alemão e que já nos indica a distância entre esses dois momentos.

Em sua “Crítica”, Marx afirma a “verdadeira democracia” no sentido do pensamento de Rousseau (e de Feuerbach). Porém, Já na “Introdução” ele faz uma transição do liberalismo burguês ao tema da “emancipação humana” (isto é, do comunismo), enquanto a democracia passa a ser identificada com a “emancipação política”; é quando Marx introduz o conceito de “democracia acabada” (*vollendete Demokratie*), definição que iria muito além da mera transformação da forma política na república burguesa. Ou seja, a

¹¹¹ Da gravidez nascerá a primeira filha de Marx, Jenny Caroline Longuet (1844-1883).

¹¹² Marx substitui Arnold Ruge na direção dos “Anais Franco-Alemães”.

¹¹³ Textos produzidos e publicados entre 1843 e 1845: “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, “Sobre a questão judaica”, “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, as cartas a Ruge, “Manuscritos econômico-filosóficos” e “A sagrada família”, escrito com Engels, com quem se reencontrou em Paris no verão de 1844.

¹¹⁴ Adjetivo: proles, relativo à prole. Aquele que, segundo Servius Tullius (... – 539 a.C.), concede ao Estado apenas os filhos, sem propriedades, da classe mais baixa. Ver: Lewis, Charlton T.; Short, Charles. (1879). *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=proletarius>. Acesso em: 12 de dezembro de 2017.

“Introdução” representa uma ruptura de Marx com o seu próprio pensamento inicial, ruptura esta que na Crítica de 43 é apenas anunciada (Jinkings & Backes, 2010, p. 8).

Para Marx, na “Introdução”, “(...) o poder material tem de ser derrubado pelo poder material” (2010a [1844], p. 151). Essa mudança profunda na concepção de Marx irá não apenas refundar as bases de seu materialismo como também sua forma de ver as possibilidades de transformações radicais da sociedade. “Não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento” (p. 152). Na “Introdução”, Marx efetivamente descobriu, então, ao contrapor Hegel em um outro nível, a oposição irreconciliável entre Estado e sociedade civil e, assim, a ingenuidade de qualquer pretensão revolucionária embasada numa transformação exclusivamente política. Como nos indica, ao analisar a Alemanha da época, “o sonho utópico (...) não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial, meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício” (p. 154).

Assim, mesmo que a luta em favor das liberdades públicas no âmbito do Estado pareça importante, ela não poderá se definir como um objetivo em si ou uma “forma definitiva da verdade social” (Bensaïd, 2010, p. 11). Será com essa percepção que Marx irá compor sua principal discussão sobre a emancipação política em *Zur Judenfrage* (Sobre a questão Judaica), publicado apenas em 1884 nos Anais Franco-Alemães.

Esse texto representa a resposta de Marx a *Die Judenfrage* (A questão judaica), publicado em 1842 por Bruno Bauer nos Anais Alemães “e a seu artigo *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* (A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres), publicado em 1843 nas *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (Vinte e um cadernos da Suíça)” (Bensaïd, 2010, p. 18). O texto representa um desdobramento das ideias de Feuerbach em seu humanismo antropológico – para quem o ateísmo, “em sua verdadeira natureza, não acredita em nada senão na verdade e na divindade do ser humano” (Feuerbach,

1843, p. III – tradução nossa). Bauer, indo além, propõe o ateísmo como condição necessária e suficiente da igualdade civil (Bensaïd, 2010, p. 20). A radicalização política e teórica de Bauer é evidenciada em seus estudos bíblicos. A série – composta por *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (Crítica da história evangélica de João), de (1840), *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Crítica da história evangélica dos sinóticos), de 1842, além de seu estudo de 1838 sobre o Antigo Testamento, *Die Religion des alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt* (A religião do Antigo Testamento está representada no desenvolvimento histórico de seus princípios) – busca demonstrar a oposição entre a autoconsciência livre e o espírito religioso e restaurar o princípio cristão à sua origem na autoconsciência criativa¹¹⁵.

Para Bauer, no intuito de demonstrar os princípios dialéticos dentro do domínio da própria religião, o judaísmo “não implica apenas na subordinação do sujeito e a autoconsciência a fatores hostis e alienígenas, mas também contém faíscas de espíritos lutando pelo triunfo de interioridade” (Rosen, 1970, p. 42 – tradução nossa). Assim, Bauer compreende que o judaísmo é, por si só, a grande barreira na emancipação dos judeus. Marx contesta categoricamente esse princípio, apontando para a cisão que existe entre Estado e sociedade civil, “entre o homem e o cidadão, entre o espaço público e o espaço privado, entre o bem comum e o interesse egoísta” (Bensaïd, 2010, p. 25). Ele faz isso investigando a *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* (Declaração dos direitos do homem e do cidadão), produzida na França em 1791, e discutindo a religião em seu aspecto social e político, analisando como esta era utilizada nos assuntos do dia a dia na Alemanha: de um lado, os cristãos dominando a cena política e, de outro, os judeus que predominavam no mercado – quer dizer, “o judeu na Alemanha do séc. XIX trabalhava basicamente com o comércio e finanças, áreas tacitamente permitidas pelo Estado, que ajudaram a definir o modo

¹¹⁵ Ver a análise de Douglas Moggach sobre a obra de Bruno Bauer em: <https://plato.stanford.edu/entries/bauer/#BauWri182>. Recuperado em 21 de novembro de 2017.

como os judeus eram vistos pela sociedade e como se viam uns aos outros” (Gabriel, 2013, p. 85). Para Marx¹¹⁶,

A incompatibilidade entre religião e direitos humanos está tão longe do horizonte dos direitos humanos que o direito de ser religioso, e de ser religioso da maneira que se achar melhor, de praticar o culto de sua religião particular é, antes, enumerado expressamente entre os direitos humanos. O privilégio da fé é um direito humano universal (Marx, 2010b [1844], p. 48).

Segundo Marx, não basta combater a alienação religiosa do judeu se também não se combate a alienação da religiosidade cristã disfarçada de forma hipócrita no próprio Estado.

O Estado que ainda não deixou de ser teólogo, que ainda professa a confissão de fé do cristianismo em termos oficiais, que ainda não ousa se proclamar como Estado, ainda não logrou expressar de forma secular, humana, em sua realidade como Estado, o fundamento humano, cuja expressão entusiástica é o cristianismo. O assim chamado Estado cristão nada mais é do que o não Estado, porque o que nele pode efetuar-se, em termos de criação realmente humana, não é o cristianismo como religião, mas tão somente o pano de fundo humano da religião cristã. (...) É o Estado da hipocrisia (Marx, 2010b [1844], pp. 42-43).

Assim, para Marx, a emancipação política que Bruno Bauer apontava representava apenas a redução do homem, por um lado, “a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral” (p. 54), sendo que o cidadão é “declarado como serviçal do homem egoísta” (p. 50). Ou seja, a contradição que se “interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua pele de leão política” (p. 41). Então, seguindo este “princípio de legalidade”, não existe emancipação política pura e simples, e, conseqüentemente, não pode haver emancipação humana. A emancipação humana, para Marx,

¹¹⁶ Marx e Engels voltarão a este tema em “A Sagrada família” (1845): “os direitos humanos não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a liberdade religiosa, não o liberam da propriedade, mas apenas lhe conferem a liberdade da propriedade, não o liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a liberdade para lucrar.” (p. 144). Ver: Marx, Karl; Engels, F. (2003 [1845]). A Sagrada família. São Paulo: Boitempo.

(...) só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (Marx, 2010b [1844], p. 57).

Contudo, Marx não se colocará contra a emancipação política dos judeus. Quer dizer, Marx apoiará a emancipação política, mas sem deixar de salientar seus limites. Em suas palavras: “a emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (p. 41). Não se trata, portanto, “de se explicar o judeu da época pela religião, mas de explicar a sobrevivência da religião pelos elementos práticos da vida burguesa da qual ela dá um reflexo fantástico” (Bensaïd, 2010, p. 23).

A análise da economia política e a estruturação do Materialismo Histórico e Dialético¹¹⁷ ainda estão muito distantes do Marx dos anos de 1840, e isso, obviamente, faz com que suas análises das questões econômicas e políticas ainda careçam de substância. Mas é importante ressaltar que o caminho escolhido por Marx nos anos vindouros não foi aleatório. Seria ingenuidade acreditar que sua obra poderia se consolidar sem as questões suscitadas na análise da emancipação política e humana. Esse caminho demonstra sua potência no ano de 1844, na produção dos *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (Manuscritos econômicos-filosóficos), quando Marx discute as “contradições” existentes entre a propriedade privada e o “estranhamento” do trabalho:

Da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada depreende-se (...) que a emancipação da sociedade da propriedade privada, da servidão, se manifesta na forma

¹¹⁷ Em “A ideologia alemã”, o “materialismo histórico” começa a ganhar os contornos que se tornarão ainda mais robustos durante a vida de Marx e Engels. Essa expressão, porém, de acordo com Cerqueira (2015), jamais foi utilizada por Marx, mas “formulada nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX por autores como Plekhanov, Mehring e Kautsk” (p. 826). Ver: Cerqueira, Hugo E. A. Da Gama. (2015). Breve história da edição crítica das obras de Karl Marx. *Brazilian Journal of Political Economy*, 35(4), 825-844. <https://dx.doi.org/10.1590/0101-31572015v35n04a08>

política da emancipação dos trabalhadores; não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque, na sua emancipação, está encerrada a emancipação humana universal. Mas esta está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação (Marx, 2004 [1844], p. 88).

Alguns anos mais tarde, em *Das Elend der Philosophie* (A miséria da filosofia), de 1847, ao confrontar a “teoria revolucionária de emancipação do proletariado” de Proudhon¹¹⁸, o método torna-se ainda mais preciso quando Marx discute o fim do sistema feudal:

(...) para avaliar corretamente a produção feudal, é preciso considerá-la como um modo de produção fundado no antagonismo. É preciso mostrar como a riqueza se produzia no interior deste antagonismo, como as forças produtivas se desenvolviam ao mesmo tempo que o antagonismo entre classes, como uma dessas classes, o lado mau, e inconveniente da sociedade, ia sempre crescendo, até que as condições materiais da sua emancipação alcançassem o ponto de maturidade (Marx, 1985 [1847], p. 116).

Começa a ganhar corpo na obra de Marx a relação de dependência entre a emancipação – não mais de um sujeito ou de uma pequena fração social, mas de uma classe diante de seu antagonista – e o desenvolvimento das forças produtivas. Quer dizer, para Marx, avançando na compreensão dos princípios políticos e econômicos no desenvolvimento do capitalismo, a emancipação humana dependerá sobremaneira da criação das condições materiais para a derrocada do capitalismo e, obviamente, para a ascensão do comunismo. É de extrema importância analisar cuidadosamente essa concepção.

Ao conceber que a emancipação humana depende essencialmente do desenvolvimento das forças produtivas, podemos supor, partindo de uma leitura superficial de sua obra, que pouco temos a fazer, que o comunismo virá independente de nossas ações. Na realidade, Marx e Engels, em *Manifest der Kommunistischen Partei* (Manifesto Comunista), de 1848, já alertavam para a ingenuidade dessa concepção: “opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação da sociedade inteira, ou pela

¹¹⁸ O texto de Marx faz referência (e promove um jogo de palavras no título) ao *Philosophie des Elends* (Filosofia da miséria) de Proudhon, de 1846.

destruição das duas classes em conflito” (Marx & Engels, 2007 [1848], p. 116). Isso significa que, para Marx e Engels, não basta acompanharmos resignados os movimentos do capitalismo. Além disso, indo aqui contra a leitura economicista e determinista da obra de Marx, acreditamos que a relação entre a estrutura social e econômica (infraestrutura) e a estrutura política e ideológica (superestrutura) não se estabelece em uma via de “mão única”, mas de forma fundamentalmente dialética. Do contrário, seria pouco profícuo pensarmos a subjetividade no Materialismo Histórico e Dialético. No quinto capítulo desta tese, faremos uma retomada dessa discussão.

4.3 – O conceito de emancipação após Marx

Não importa o que você faça, ele disse, desde que você mude algo do jeito que era antes de tocá-lo em algo que é como você depois de tirar suas mãos. A diferença entre o homem que apenas corta a grama e um jardineiro de verdade está no toque, disse ele. O cortador de grama poderia muito bem não estar lá; o jardineiro estará lá a vida inteira.

Ray Bradbury, Fahrenheit 451 (1953)

Para nós, marxistas, pode ainda ser profícuo discutir a emancipação humana depois de Marx? Obviamente, será difícil encontrarmos alguma pesquisa minimamente séria que defenda a possibilidade de emancipação humana no capitalismo, mas, por outro lado, não é tarefa fácil encontrarmos historicamente pesquisas que desenvolvam o conceito e que não estejam atrelados exclusivamente à revolução dirigida de forma verticalizada. O que existe, mas não em abundância, é a discussão a respeito de possibilidades pré-emancipatórias. Nesse sentido, a educação aparece como ponto central destes estudos: “qual tipo de educação?”; “qual formato de escola?”; “quem educa o educador?”¹¹⁹. Se a revolução dos trabalhadores é

¹¹⁹ Esta pergunta, tão difundida no meio acadêmico, faz alusão a um dos poucos comentários de Marx a respeito da educação: “A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado”. Ver: Teses sobre Feuerbach. In: Marx, K. & Engels, F. Ideologia Alemã (2007, p. 533). São Paulo: Boitempo.

fundamental para a conquista da emancipação real e de todas as possibilidades humanas, a forma revolucionária ainda está presa aos modelos autoritários e fracassados do passado.

Diante desse contexto, trataremos, aqui, das principais produções marxistas sobre o conceito de emancipação a partir do final do século XIX até nossos dias: daqueles que notadamente se dispuseram a discutir a emancipação – distantes das fórmulas ultrapassadas de uma parcela que nos parece ainda hegemônica na esquerda – e que estabeleceram as bases de discussão do tema na contemporaneidade tanto para a filosofia quanto para a educação e para a psicologia.

4.3.1 – O conceito de emancipação em Rosa Luxemburgo e Gramsci: a autolibertação dos trabalhadores

Se a solidariedade é a unidade de propósito ou a união, como abranger esse grande vão de desigualdade, privilégio, direitos universais, ação política até que possamos ver as coisas de maneira completamente diferente? Na construção dessa grande ponte de solidariedade internacional em todo o mundo, por onde começamos?

Ramor Ryan, “Zapatista Spring: Anatomy of a Rebel Water Project & the Lessons of International Solidarity” (2011)

O tema da autolibertação dos trabalhadores está no cerne da concepção de emancipação tanto na obra de Rosa Luxemburgo quanto na de Gramsci. É importante ressaltar que os dois grandes pensadores marxistas não tiveram a oportunidade de terem em mãos durante suas vidas algumas obras fundamentais de Marx, que só seriam publicadas anos depois da morte de ambos¹²⁰. Isso se reflete não apenas nas possibilidades de compreensão dos limites de suas obras, mas também de suas próprias potências e originalidade.

¹²⁰ Rosa é assassinada em 1919 e Gramsci morre em 1937, após passar 8 anos na prisão. “A ideologia alemã”, por exemplo, foi publicado inicialmente em 1932, em Moscou. Ver o estudo de Angelo Segrillo: “Karl Marx: um balanço biográfico” (2017). Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/27397/16218>. Além disso, a primeira tentativa de se publicar uma edição histórico-crítica das obras de Karl Marx, o *Marx-Engels*

Para a compreensão do conceito de emancipação na obra de Rosa Luxemburgo (1871-1919), devemos analisar dois pontos essenciais em sua produção: os sentidos da luta política como uma práxis¹²¹ e sua análise das economias pré-capitalistas e da luta do imperialismo contra os modelos de comunismo primitivo. Seguindo o sentido histórico de sua obra, analisaremos inicialmente a questão da luta política.

Para Rosa Luxemburgo, a “greve política” das massas representava uma forma de luta “em si”, na qual não bastava aos trabalhadores buscarem a emancipação do sistema político e econômico dominante, mas, igualmente, da tutela de suas lideranças (Schütrumpf, 2015, p. 50), uma vez que a luta sindical tende a abarcar os interesses imediatos de sua classe dirigente e não os “interesses futuros do movimento operário”¹²² (Luxemburgo, 1974 [1906], p. 94). Isso nos coloca também diante das duas tendências já existentes na esquerda com relação à “consciência de classe”: a proposta leninista (vitoriosa na ocasião e, talvez, ainda hoje) de que “o proletariado não podia tornar-se consciente por si mesmo de que era portador do socialismo e, por isso, essa consciência tinha que ser introduzida ‘de fora’”; e a proposta contrária defendida por Rosa Luxemburgo, para quem “o socialismo não consistia em uma teoria da qual as pessoas se apropriavam para agir de acordo com ela como se fossem os dez mandamentos” (Schütrumpf, 2015, p. 53). A ideia de “esclarecimento”, para Rosa Luxemburgo, contradizia profundamente o ideal humanista e libertador do socialismo. “A seu ver, o proletariado devia adquirir consciência de suas tarefas pela prática vivida – pela experiência dos próprios êxitos e ainda mais das próprias derrotas – e se convencer assim da

Gesamtausgabe (MEGA), ocorreu nas décadas de 1920 e 1930, liderada por David Riazanov. Ver: Cerqueira, Hugo E. A. Da Gama. (2015). Breve história da edição crítica das obras de Karl Marx. *Brazilian Journal of Political Economy*, 35(4), 825-844. <https://dx.doi.org/10.1590/0101-31572015v35n04a08>.

¹²¹ Para Isabel Maria Loureiro (1995), a ideia de ação autônoma das massas começa a ficar em primeiro plano na obra de Rosa Luxemburgo a partir da revolução russa de 1905, quando ela passa analisar com mais profundidade a questão das greves.

¹²² Importante ressaltar aqui que, neste momento, em oposição ao movimento sindical, existe uma clara defesa de Rosa Luxemburgo pela participação dos trabalhadores na social-democracia partidária. A partir de 1914, há uma guinada no pensamento de Rosa. “O viés determinista que por vezes aparecia é profundamente abalado com a adesão da social-democracia e dos proletariados nacionais à guerra imperialista” (Loureiro, 1995, p. 48) – a I Guerra Mundial.

alternativa entre ‘Socialismo ou barbárie’” (p. 53). Quer dizer, emancipar-se, então, de toda forma de opressão e exploração, começava por libertar-se dessa dominação no seio da luta política dos trabalhadores. Esse seria o primeiro movimento dos trabalhadores no sentido de uma transformação que extinguisse qualquer forma de servidão ou opressão.

Essa compreensão determina seus escritos políticos, a forma e o conteúdo de sua atuação e sua conexão com Marx: “A teoria marxista pôs nas mãos da classe trabalhadora do mundo inteiro uma bússola para orientar-se no turbilhão dos acontecimentos cotidianos, para dirigir sua tática de luta a todo momento de acordo com o objetivo final imutável” (Luxemburgo, 2009 [1916], p. 82). Porém, prossegue a autora: não basta apenas a compreensão científica da economia política e a análise pontual de seus atores em constante mobilidade; os trabalhadores devem ser capazes de estabelecer uma revisão crítica e intensa de sua própria história. A autocrítica impiedosa, dirá Rosa Luxemburgo, não é apenas um direito da classe operária, mas é também um dever e a grande conselheira de sua própria libertação:

Os seus erros são tão gigantescos como as suas tarefas. Não há um esquema prévio, válido de uma vez por todas, não há um guia infalível para lhe mostrar o caminho a percorrer. Não tem outro mestre senão a experiência histórica. O doloroso caminho para a sua libertação, não só está juncado de sofrimentos sem limites, mas também de inumeráveis erros. O seu fim, a sua libertação, aguardá-la-á se souber aprender com os seus próprios erros. Para o movimento proletário, a autocrítica, uma autocrítica sem piedade, cruel e que vai mesmo ao fundo dos problemas, é o ar e a luz sem os quais ele não pode viver (Luxemburgo, 1995 [1915], p. 10).

Será na tentativa de resgate e compreensão das possibilidades históricas humanas de liberdade que Rosa Luxemburgo dará um salto em sua concepção de emancipação. A partir de seus primeiros escritos sobre as sociedades pré-capitalistas, em 1913, nosso segundo ponto, a libertação deve ser compreendida como a realização das capacidades humanas, em sua própria ação social, no sentido consciente, nos pensamentos planejados e, portanto, na vontade livre (Weiss, 2015, p. 281).

Para Rosa Luxemburgo, “a acumulação capitalista tem como condição de existência a destruição progressiva e permanente das formações não capitalistas” (Luxemburgo, 2009 [1913], p. 71). Nesse sentido, o ímpeto da expansão imperialista do capitalismo, em seu último período de vida, como expressão máxima de sua maturidade

(...) tem, no plano econômico, a tendência a transformar o mundo inteiro num mundo de produção capitalista, a varrer todas as formas de produção e de sociedade obsoletas, pré-capitalistas, a transformar em capital todas as riquezas da terra e todos os meios de produção, e as massas trabalhadoras do povo de todas as zonas em escravos assalariados (Luxemburgo, 2009 [1916], p. 94).

Rosa Luxemburgo busca, assim, em seus estudos sobre antigas sociedades comunistas, não apenas um meio de questionar a noção de que a propriedade privada existe desde o começo do mundo, mas percebe o comunismo primitivo como um “ponto de referência histórico precioso para criticar o capitalismo, desvelar seu caráter irracional, reificado, anárquico, e trazer à luz a oposição radical entre valor de uso e valor de troca” (Lowy, 2015, p. 88).

Por meio da análise das obras do antropólogo estadunidense Lewis Morgan (1818-1881) e do historiador russo Maxime Kovalevsky (1851-1916), Rosa Luxemburgo desenvolve “toda uma visão grandiosa da história, uma concepção heterodoxa da evolução milenar da humanidade” (p. 90), em que a civilização contemporânea surge como um parêntese, “uma transição entre a sociedade comunista primitiva e a sociedade comunista do futuro” (p. 91). No intuito de resgatar no passado primitivo tudo o que pudesse prefigurar o socialismo moderno, esses estudos históricos, econômicos e antropológicos¹²³ também fortalecem ainda mais *sua aversão à ideia da necessidade de intermediários*, de qualquer espécie, entre os

¹²³ Já em 1913, em “A acumulação do capital”, Rosa Luxemburgo destaca o que ela chama de “economia natural”, referindo-se também ocasionalmente como “comunismo” quando descreve a organização econômica dos indianos. Seu interesse pela universalidade da comuna agrária também a fará analisar os indígenas americanos, os incas, os astecas, algumas tribos africanas, além dos “camponeses nos Alpes suíços, bávaros e tiroleses que conservam os seus costumes tradicionais no meio do mundo capitalista (...)”. Ver: Luxemburgo, Rosa. (1925). Einführung in die Nationalökonomie (Introdução à economia política). *Gesammelte Werke*, vol. 5, p. 576 s., 579.

trabalhadores e o desenvolvimento de sua consciência revolucionária. Apenas “pela sua própria atividade, pela sua própria experiência” os trabalhadores podem “adquirir todas essas virtudes cívicas socialistas, assim como os conhecimentos e as capacidades necessárias à direção das empresas socialistas” (Luxemburgo, 2015 [1918], p. 124).

Contudo, mesmo acreditando que a economia primitiva, por sua natureza, “é ao mesmo tempo um sistema internacional e harmônico” (p. 103) que não visa à simples acumulação, mas à “satisfação das necessidades vitais da própria humanidade trabalhadora”, Rosa defenderá, de forma ainda “maquinal”, a ideia da necessidade do desenvolvimento das forças produtivas como fator fundamental na produção das condições de transição do capitalismo para socialismo¹²⁴. Quer dizer, se “o capitalismo é, em si, uma contradição histórica viva” e “seu movimento de acumulação é, ao mesmo tempo, a expressão, a solução progressiva e a potencialização dessa contradição”, “a certa altura do desenvolvimento, essa contradição só poderá ser resolvida pela aplicação dos princípios do socialismo” (p. 103). O que Rosa Luxemburgo não pôde imaginar em sua época – e que ainda parece não sensibilizar parte da esquerda reformista e desenvolvimentista¹²⁵ – é que o capitalismo jamais possuiu e possuirá uma ética. Ele é capaz de destruir toda a humanidade antes que haja as condições materiais para a revolução sonhada não apenas por Marx.

Quase no mesmo sentido que Rosa Luxemburgo, Gramsci rejeita a liderança sindical e partidária na condução desse projeto de Estado socialista e também defenderá a necessidade de desenvolvimento das forças produtivas no sentido de satisfação das necessidades dos trabalhadores. Para Gramsci,

¹²⁴ Importante destacar, apesar de não fazer parte dos autores analisados aqui, que Walter Benjamin (1892-1940) irá contestar duramente esta proposição. Benjamin indicará, em algumas de suas obras (por exemplo, em “Teses Sobre o Conceito de História”, de 1940), uma ruptura com a ideia de necessidade de desenvolvimento das forças produtivas para o intento revolucionário.

¹²⁵ Recordo-me, aqui, das palavras do escritor estadunidense Edward Abbey: “O crescimento pela causa do crescimento é a ideologia da célula cancerosa”. Ver: Abbey, E. (1977). *The journey home: Some words in defense of the American West*. New York: E.P. Dutton.

a emancipação dos trabalhadores não pode acontecer através do privilegio arrancado por uma aristocracia operária, com o compromisso parlamentar e com a chantagem ministerial; a emancipação dos trabalhadores só pode acontecer através da aliança dos operários industriais do Norte e dos camponeses pobres do Sul para abater o Estado burguês, para fundar o Estado dos operários e camponeses, para construir um novo aparelho de produção industrial que sirva *as* necessidades da agricultura, que sirva para industrializar a atrasada agricultura italiana e elevar, portanto o nível de bem-estar nacional em proveito das classes trabalhadoras (Gramsci, 1977 [1921], p. 257).

Gramsci, porém, diante da ascensão do fascismo, reforça ainda mais a ideia da necessidade da “ditadura revolucionária”¹²⁶, por meio do controle do Estado, como caminho necessário para a manutenção e efetivação do projeto socialista. Em suas próprias palavras:

Cada operário e camponês está hoje persuadido que só da cidade pode sair o grito de libertação do povo trabalhador italiano, que a emancipação das massas oprimidas e exploradas só pode ser assegurada por um Estado operário que, tendo organizado um potente exército vermelho e uma implacável rede de instituições policiais ou judiciárias com elementos operários, reconquiste sistematicamente os territórios invadidos e destruídos pelo fascismo e os liberte dos depósitos de armas e das conjuras reacionárias (Gramsci, 1977b [1921], p. 44).

Vale aqui, contudo, indicar que o sentido de “ditadura” para Gramsci – que está diretamente ligado à sua compreensão de funcionamento do Estado ou, melhor, do papel que o Estado irá desempenhar na transição para a sociedade comunista diante da ameaça fascista¹²⁷ – difere radicalmente do pensamento de Rosa Luxemburgo, para quem “essa ditadura consiste na maneira de aplicar a democracia, não na sua supressão” (Luxemburgo, 2009 [1918], p. 116). Em outras palavras,

Liberdade somente para os partidários do governo, somente para os membros de um partido – por mais numerosos que sejam –, não é liberdade. Liberdade é sempre a liberdade de quem pensa de modo diferente. Não por fanatismo pela “justiça”, mas porque tudo quanto há de vivificante, salutar, purificador na liberdade política depende desse caráter essencial e deixa de ser eficaz quando a “liberdade” se torna privilégio (Luxemburgo, 2015 [1918], p. 181).

¹²⁶ Gramsci utiliza os termos “ditadura revolucionária” e “ditadura do proletariado”, criados por Joseph Weydemeyer (1818-1886) em um mesmo sentido. Ver: Gramsci, Antonio (1977b [1921]). O partido comunista e as agitações operárias em curso. *Escritos Políticos - vol. III*. Lisboa: Seara Nova. No dia 1 de janeiro de 1852, Weydemeyer publicou um artigo no *The New York Turn-Zeitung* intitulado “Ditadura do Proletariado”.

¹²⁷ O que não parece nos indicar que Gramsci propõe uma espécie de “paradoxo da tolerância”. Esse paradoxo, elaborado por Karl Popper, em 1945, indicava, essencialmente, “o direito de não tolerar o intolerante” (p. 544). Ver: Popper, Karl. (1966 [1945]). *The Open Society And Its Enemies*. Volumes I and II, 1962. Fifth edition (revised).

Para Gramsci, a “ditadura” consiste em ampliar a base social da revolução mediante a construção de uma “ampla frente sob direção política e cultural da classe operária e de seu partido político – o Partido Comunista” (Buonicore, 2003, online). Isso significa dizer que o Estado, sob direção do partido e dos trabalhadores, no mesmo sentido apontado por Marx e Engels em *Kritik des Gothaer Programms*¹²⁸, deve se converter de um órgão que “subordina a sociedade em órgão totalmente subordinado a ela” (Marx & Engels, 2009 [1875], p. 41). E, se “cada Estado é uma ditadura” (Gramsci, 1977 [1922], p. 77), seu sentido não deveria ser a tentativa de se estabelecer um regime autoritário, mas de ser capaz de forjar a base social necessária para a conquista do poder político – então, conseqüentemente, a construção do Estado socialista. E justamente aqui está uma questão muito debatida na obra de Gramsci: sua concepção de “sociedade civil”¹²⁹, que acreditamos ser importante esclarecer.

Na interpretação de Bobbio (1994), por exemplo, “Gramsci deriva o seu conceito de sociedade civil não de Marx, mas declaradamente de Hegel” (p. 34). Assim, para Bobbio, Gramsci não dirige sua compreensão sobre a sociedade civil às relações econômicas, “mas sim às instituições que as regulamentam, das quais Hegel diz que, tal como a família, constituem a raiz ética do Estado, que se aprofunda na sociedade civil” (p. 36). Quer dizer, levando ao extremo as palavras de Gramsci, para quem as relações entre a estrutura econômica e a constituição política “não são absolutamente simples e diretas” (Gramsci, 1976 [1918], p. 261), a relação entre os meios de produção (infraestrutura) e a estrutura política e ideológica (superestrutura) é dialética e não obedece, necessariamente, à ordem subordinante imposta pela infraestrutura, estabelecendo, assim, a possibilidade de se pensar a sociedade civil como parte da superestrutura e não da infraestrutura – como pregava Marx.

¹²⁸ Crítica do Programa de Gotha.

¹²⁹ Apesar de o termo “sociedade civil” ter surgido por volta do século XVIII, será Hegel quem irá destacá-lo como um espaço além da família e da constituição formal do Estado. Ver: Jones, G. S. (2017). *Karl Marx: grandeza e ilusão*. São Paulo: Companhia da Letras.

Essa tese, porém, é amplamente questionada. Coutinho (1992), por exemplo, mesmo reconhecendo a precisão da análise de Bobbio na diferenciação entre sociedade civil em Marx (como base material e estrutura econômica) e em Gramsci (como superestrutura), defende que a conclusão de Bobbio é falsa ao supor que “a alteração efetuada por Gramsci o leve a retirar da infraestrutura a centralidade ontológico-genética (...)” (p. 73) explicativa. A questão, segundo Coutinho, diz respeito exclusivamente à ampliação da teoria marxista clássica de Estado promovida por Gramsci com a renovação do conceito de sociedade civil. Quer dizer,

A grande descoberta de Marx e Engels no campo da teoria política foi a afirmação do caráter de classe do fenômeno estatal; essa descoberta os levou, em contraposição a Hegel, a “dessacralizar” o Estado, a desfeticizá-lo, mostrando como a aparente autonomia e superioridade dele encontram sua gênese e explicação nas contradições iminentes da sociedade como um todo. A gênese do Estado reside na divisão da sociedade em classes, razão por que ele só existe quando e enquanto existir essa divisão (que decorre, por sua vez, das relações sociais de produção); e a função do Estado é precisamente a de conservar e reproduzir tal divisão, garantindo que os interesses comuns de uma classe particular se imponham como o interesse geral da sociedade (p. 74).

Assim, a contribuição de Gramsci se centra, precisamente, no reconhecimento da socialização política no capitalismo desenvolvido, na compreensão de que Marx, por não ter podido vivenciar e estudar em seu tempo essa complexidade, não poderia ter captado plenamente a “dimensão essencial das relações de poder numa sociedade capitalista desenvolvida” (p. 76), uma vez que, nas palavras de Gramsci (2007 [1925]), “o conceito de organização em Marx permanece ainda preso aos seguintes elementos: organizações profissionais, clubes jacobinos, conspirações secretas de pequenos grupos, organização jornalística” (p. 119).

Se a sociedade civil pertence à superestrutura e se a relação dialética entre superestrutura e infraestrutura é menos subordinante que no modelo economicista, sua capacidade revolucionária se amplifica, e o Estado, composto por essa sociedade, pode ser capaz de expressar e atuar no sentido de satisfazer demandas que se originam nas lutas das

classes subalternas. É esse princípio que nos leva diretamente ao conceito de emancipação em Gramsci.

Gramsci vislumbra que a autolibertação está diretamente relacionada com a participação intelectual dos sujeitos na sociedade. Para isso, a única opção seria sua participação em um *projeto* compartilhado pelos trabalhadores de um mundo no qual os sujeitos não mais se submetem, mas se tornam inteiramente por ele responsáveis. Para Gramsci, esse projeto consiste no desenvolvimento de uma atividade de cultura como elo essencial na “cadeia de esforços que o proletariado deve cumprir para a sua emancipação” (Gramsci 1976 [1919], p. 349).

Indo além, Gramsci nos indica que a análise da condição do subalterno e a luta por sua emancipação não podem estar dissociadas de grupos intelectuais. Mesmo indicando a notória subserviência dos intelectuais¹³⁰ tradicionais, inclusive os socialistas, às classes dirigentes, Gramsci acredita na formação “de um grupo intelectual autônomo forjado pelas próprias classes subalternas em luta contra sua condição” (Del Roio, 2007, p. 71). Nesse modelo, e diante da necessidade de supressão da alienação – da divisão entre o trabalho braçal e intelectual –, todos os homens deveriam se tornar intelectuais, mesmo que o intelectual em si desempenhe uma função específica no projeto compartilhado e revolucionário. Se o capitalismo produz seus próprios intelectuais orgânicos, aqueles “emersos do seio da própria classe e porque atuam historicamente em razão dos interesses da classe da qual se originaram” (Del Roio, 2007, p. 71), o projeto revolucionário deve criar, a partir do extrato dos sujeitos revolucionários, seu próprio domínio intelectual. Nas palavras de Gramsci (1988 [1948]),

O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas num imiscuir-se ativamente na vida prática,

¹³⁰ Para Gramsci, além dos “intelectuais tradicionais” (eclesiásticos e toda uma série de administradores, eruditos, cientistas, teóricos, filósofos laicos etc.), há de ser considerado como intelectual o “empresário capitalista” que, “em um nível mais avançado da organização social”, cria para si toda uma esfera de conhecimentos, culturas, processos e sistemas. Ver: Monasta, Attilio. (2010) *Antonio Gramsci*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.

como construtor, organizador, ‘persuasor permanente, já que não apenas orador puro – e superior, todavia, ao espírito matemático abstrato; da técnica – trabalho, eleva-se à técnica-ciência e à concepção humanista, sem a qual se permanece ‘especialista’ e não se chega a ‘dirigente’ (especialista mais político) (p. 8).

Se Gramsci nos indica que a autolibertação passa, necessariamente, pela forma do projeto revolucionário – que deve ter uma composição complexa, com posições pré-estabelecidas e instância diretivas –, cabe-nos aqui uma nova ponderação: para Rosa Luxemburgo, a autolibertação dos trabalhadores passa, na medida do desenvolvimento de sua produção intelectual da necessidade de uma organização política partidária, para uma organização mais horizontal.

Para que se possa compreender essa transição no pensamento de Rosa Luxemburgo, faz-se necessário destacar um evento importante ocorrido nas primeiras décadas do século XX: a adesão de uma parte significativa dos socialdemocratas alemães ao nacionalismo e à Primeira Guerra Mundial. Esse movimento fez surgir uma cisão no seio do movimento operário alemão. Rosa, contrária à guerra, revê profundamente a participação dos partidos na organização dos trabalhadores. Nesse sentido, talvez o texto mais marcante dessa ruptura seja “A crise da socialdemocracia”, escrito na prisão, em 1915, no qual Rosa critica duramente o papel dos socialdemocratas na guerra, como também analisa as formas modernas da barbárie promovida pelo capitalismo. A partir desse texto, a atenção ao “fator subjetivo” (consciência, organização, iniciativa) dos trabalhadores torna-se decisivo na compreensão de Rosa Luxemburgo sobre o processo revolucionário, e, nesse sentido, a doutrina científica marxiana passa a representar para a causa operária “a estrela para a guiar” (Luxemburgo, 1995 [1915]), p. 11).

Assim, diante de todos os obstáculos históricos dispostos pelo capitalismo para a organização dos trabalhadores – inclusive a cooptação dos dirigentes partidários e sindicalistas – o marxismo revolucionário e, obviamente, científico, só poderia ser exercido no sentido de uma “organização ilegal estreitamente unida, seguindo sistematicamente uma

via muito sua e educando as massas no espírito de novas tarefas” (p. 190). Uma educação, portanto, que, para Rosa Luxemburgo, está longe de doutrinar e que se dá, ao contrário daquilo que defendem muitos gramscianos¹³¹, na organização dos trabalhadores distantes dos meios institucionais – quer sejam estatais ou não.

Temos, assim, diante do pensamento de dois dos mais importantes marxistas do início do século XX, uma grande questão que estará presente, mesmo que de forma indireta, no desenvolvimento do conceito de emancipação na contemporaneidade: quais os espaços legítimos da emancipação? É o que veremos a seguir.

4.3.2 - O conceito de emancipação em Adorno, Badiou e Rancière

Vejo-te, meu íntimo é solúvel em ti.

João Guimarães Rosa, "Evanira" (1970)

É possível pensar em práticas para a emancipação promovidas dentro das instâncias educativas? Essa questão perpassa, direta ou indiretamente, as discussões de três importantes filósofos marxistas da contemporaneidade: Theodor W. Adorno (1903-1969), Alain Badiou (1937) e Jacques Rancière (1940). Faremos uma análise das ideias desses autores a respeito do conceito de emancipação, começando por Adorno.

Adorno parte dos conceitos kantianos¹³² de “maioridade” e “esclarecimento” para discutir a emancipação em um mundo ainda assombrado pelo fascismo. O autor encontra na obra de Kant a possibilidade de repensar uma educação pública capaz de produzir uma

¹³¹ Ver, por exemplo, a análise de Rosemary Dore em: DORE Soares, R. (2006). *Gramsci e o debate sobre a escola pública no Brasil*. Cadernos do CEDES (UNICAMP), v. 26, p. 329-352

¹³² É importante destacar que o projeto de filosofia crítica desenvolvido pela Escola de Frankfurt no século XX, de um modo geral, permaneceu no caminho de compreensão da emancipação no sentido de uma *Aufklärung*, de uma “iluminação”. Quer dizer, em suma, um projeto que visava transformar a sociedade e relações de poder através de trabalhos de racionalização teórica e crítica. Ver: Olivier, Alain Patrick. (2014). *Théorie de l'action et philosophie politique selon Axel Honneth, Penser l'éducation*. Laboratoire CIVIIC, pp.93-105

sociedade democrática e avessa à barbárie. Em sua obra *Erziehung zur Mündigkeit*¹³³ (Educação para a maioridade), Adorno irá contrapor os sentidos da emancipação na literatura pedagógica alemã que derivavam de uma “ontologia existencial de autoridade” e que sabotam “o conceito de emancipação atuando assim não só de modo implícito, mas explicitamente contra os pressupostos de uma democracia” (Adorno, 1995, p. 174). Se, para Adorno, “o processo social de dominação retirou do homem a capacidade de pensar por conta própria, retirou dele a capacidade de autonomia das suas ações, de falar e de agir por si mesmo” (Vilela, 2007, p. 49), a questão, então, centraliza-se na busca pelo esvaecimento da “tutela” sobre cada sujeito. Isto é, na dissolução gradativa de dependência dos sujeitos diante da autoridade.

A autoridade, para Adorno, é um conceito essencialmente psicossocial, que não representa imediatamente a própria realidade social, mas que possui também seus sentidos civilizatórios, de socialização e de sobrevivência. Quer dizer, “existe algo como uma autoridade técnica — ou seja, o fato de que um homem entende mais de algum assunto do que outro —, que não pode simplesmente, ser descartada. Assim, o conceito de autoridade adquire seu significado no educar” (Adorno, 1995, p. 175). Dessa forma, para Adorno, tomando o pressuposto de “desenvolvimento normal”¹³⁴ em Freud, a autoridade pode representar um momento genético necessário ao “processo de emancipação” (p. 176), quer dizer, emancipar-se significa, psicologicamente, um processo de conversão para a *autonomia*.

Mas, se buscamos “o esclarecimento dos sujeitos sobre a sua condição de agente histórico de produção de suas condições de vida e das relações sociais às quais está

¹³³ Traduzido no Brasil como “Educação e Emancipação”, compila algumas palestras e entrevistas de Adorno que foram transmitidas entre os anos de 1959 e 1969 pela rádio alemã “*Hessischer Rundfunk*”. O áudio original dessas transmissões pode ser encontrado em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLFFC66E06B12AA583>

¹³⁴ Que representa, resumidamente, para Steibel et al (2001, p. 54), “o atuar conjunto e subordinado de diversos mecanismos defensivos aos fins sublimatórios”. Ver: Steibel, Denise, Hallberg, Ana Elisa, Sanchotene, Bianca, Campezatto, Paula von Mengden, Silva, Milena da Rosa, & Nunes, Maria Lúcia Tiellet. (2011). A latência na atualidade: considerações sobre crianças encaminhadas para psicoterapia. *Aletheia*, (35-36), 51-68. Recuperado em 13 de outubro de 2019, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-03942011000200005&lng=pt&tlng=pt.

submetido, a fim de criar as condições capazes de mobilizá-lo para uma ação transformadora” (Vilela, 2007, p. 14), é necessário, para Adorno, que esse empreendimento não seja apenas um mero “projeto da razão”, mas “uma tarefa com a finalidade de diagnosticar a realidade social, negar o estabelecido pela sua iniquidade, e criar uma consequente práxis social capaz de intervir na sua mudança” (p. 14). É nesse sentido, com a necessidade de uma nova perspectiva analítico-metodológica, que Adorno propõe o conceito de dialética da negação, a “dialética negativa”.

Na busca pela construção de outra situação social, os sujeitos devem ser capazes de se contrapor ao estabelecido, de negá-lo, para que seja evidenciado tudo aquilo que possa ser contrário a uma possibilidade real de conscientização e autonomia do homem sobre seu próprio destino. É necessário, então, para Adorno, “objetivar a realidade, realizar o confronto dialeticamente objetivado entre aquilo que algo promete ser (almeja/parece ser) e o que é na realidade” (Vilela, 2007, p. 15), e tensionar a relação entre “verdade e a inverdade, entre o que é o como não deveria ser” (p. 15). Se, na busca pela própria autonomia, é necessário que o nosso pensamento tenha uma relação outra com seus “objetos”, a dialética negativa propõe, para que se possa realmente ir além do aparente, que “o pensamento também precisa, para ser verdadeiro (...) pensar contra si mesmo” (Adorno, 2009, p. 302). Isso porque, para Adorno, diante da força da ideologia, a análise de qualquer objeto só é possível, quer dizer, só se transforma em um conhecimento real, quando a esfera subjetiva de quem analisa o objeto é constantemente criticada e revista pelo próprio sujeito. Assim,

a análise da ideologia não é apenas a revelação do falso, ou da falsa consciência em termos de que o real é contraditório. É mais do que isso, a confrontação dialética entre o aparente e o real para fazer emergir a pretensão da ideologia em se passar por verdade, para tornar explícitas a consistência e a inconsistência daquilo que nomeia a realidade (Vilela, 2007, p. 16).

Dessa forma, a dialética negativa deve também ser capaz de diagnosticar aquilo que nos torna incapazes de desvendar e de reconhecer a realidade social para além de suas

aparências, impedindo-nos de agir de forma eficaz contra ela. A educação, no sentido de um processo de apuramento da autorreflexão crítica torna-se, então, o caminho para o esclarecimento, para a emancipação intelectual. E, dessa forma, tal emancipação não pode representar, se pensarmos nos fundamentos de uma instância educativa – como, por exemplo, a escola regular –, uma entre tantas tarefas a serem assumidas: mas a tarefa que deveria compor sua essência.

Badiou e Rancière, por sua vez, procuram oferecer um quadro para pensarmos a ação política. Será essa ação política que levará à emancipação. Ambos, porém, contestam a participação do Estado nesse processo. Badiou, contudo, insiste na apropriação do aprendizado das Revoluções Russa e Chinesa, sustentando que “o potencial emancipatório das revoluções na União Soviética e na China foi estrangulado e, em última instância, destruído pelo quadro partidário, a liderança institucionalizada do partido de vanguarda e o exercício do poder de Estado socialista” (Lotta; Duniya; K.J.A., 2009, p. 3 – tradução nossa). Para Badiou, o Estado como produtor central da atividade política revolucionária – tanto na União Soviética quanto na China, no Vietnã, Coreia do Norte, etc –, pôde apenas operar pelo “autoritarismo”, marcado pela “coerção policial”, e pela “inércia burocrática interna”.

O partido foi um instrumento adequado para a queda de regimes reacionários enfraquecidos, mas provou-se inadequado para a construção da "ditadura do proletariado" no sentido que Marx havia pensado – isto é, um estado temporário, organizando a transição para o não-Estado: sua dialética "desaparecendo". Em vez disso, o Estado do partido tornou-se uma nova forma de autoritarismo (Badiou, 2008a, p. 36 – tradução nossa).

E mesmo que alguns desses regimes tenham promovido avanços reais na educação ou na saúde pública, o princípio estatista em si mesmo se mostrou corrupto e ineficaz. Diante da “concorrência” imposta por seus adversários capitalistas, “nem mesmo a repressão policial

poderia salvar o estado ‘socialista’ da inércia burocrática interna¹³⁵” (p. 36). Pensar, contudo, em uma “política de emancipação” nas instâncias de nosso sistema político e econômico seria uma ingenuidade. Nosso mal, segundo Badiou, vem do fracasso histórico do comunismo de Estado que, conseqüentemente, injetou uma nova energia no capitalismo, cada vez mais eficiente na tarefa de desorientar os sujeitos. A ação deverá, assim, passando ao largo da chancela capitalista, de alguma maneira ligar organicamente os intelectuais, os vários componentes da juventude e o proletariado com experiências locais e, em seguida, mais gerais, independentemente do ponto de partida (Badiou, 2015). Nessa visão, qualquer política genuinamente emancipatória deve ser necessariamente uma política revolucionária. E, nesse sentido, tal política necessita de certo ajuste ou calibração entre a parte destrutiva da negação do sistema e a parte “subtrativa” dessa negação. A subtração, segundo Badiou (2008b), representa produzir um ponto de autonomia totalmente independente das leis dominantes na realidade política de uma situação. “É irredutível, no entanto, a destruição dessas leis.” (p. 653 – tradução nossa). Mas deve representar algo ainda não realizado:

Ao longo da tradição revolucionária marxista e leninista do século XX, a ideia predominante era aquela de que a destruição sozinha foi capaz de fundar uma nova história, um novo homem, e assim por diante. O próprio Mao disse: “Sem construção, sem destruição”. Nosso problema, hoje, é que a parte destrutiva da negação não é mais, dentro de si, capaz de produzir o novo. Precisamos de uma subtração originária capaz de criar um novo espaço de independência e autonomia diante das leis dominantes da situação. Uma subtração, portanto, não é nem derivada e nem uma consequência da destruição como tal. Se quisermos propor uma nova articulação entre destruição e subtração, nós devemos desenvolver um novo tipo de negação ou crítica, que difere de o modelo dialético da luta de classes em sua significação histórica (p. 653).

Nesse sentido, todas as formas e experiências possíveis se tornam interessantes. A primeira fase do movimento zapatista, segundo Badiou, é um exemplo concreto dessa dimensão defensiva da violência, assim como o movimento de operários na Polônia no final da década de 1980, que “não seguiu o modelo clássico de um confronto brutal entre o

¹³⁵ Para Badiou, a “Revolução Cultural” e o “Maio de 68”, em seus sentidos mais amplos, podem ser entendidos como tentativas de lidar com a inadequação do partido.

movimento e o Estado”, mas representou a organização de um “diferente espaço – imanente, mas diferenciado –, em vista da constituição de um lugar político cuja regra coletiva era o debate político não subordinado às questões e agenda do poder do Estado” (p. 654). Porque, se no século XIX o problema era a chegada das novas massas proletárias no cenário político – que resultaram na Comuna de Paris e, finalmente, na revolução de 1917 –, no século XX, por sua vez, tivemos a luta por emancipação política dos povos colonizados – que culminaram nas guerras de libertação nacional de Argélia, Vietnã, China, etc. Assim, segundo Badiou, “hoje não podemos mais falar das massas trabalhadoras, forjadas na disciplina da fábrica, ou das massas camponesas, localizadas e organizadas com base nas relações agrárias. As massas das quais falamos foram profundamente atomizadas pelo capitalismo” (p. 656).

Rancière, por sua vez, defende que a ação política emancipatória só pode existir se for fundada coletivamente seguindo o pressuposto da igualdade radical. Sua ideia de emancipação rejeita a oposição – estabelecida pela tradição “liberal” – da noção de liberdade como um poder autônomo e de dignidade do indivíduo contra a igualdade enquanto restrição do “coletivo” sobre os “indivíduos”. O “Livre”, para Rancière (2017), deve ser entendido como o “igual”: não designa uma propriedade dos indivíduos ou uma forma de ação e de relações com outros indivíduos. O pressuposto, então, da *igual capacidade* – a igualdade radical – revela-se como um princípio de liberdade compartilhada que se opõe ao pressuposto de que os seres humanos, na qualidade de indivíduos, só podem agir racionalmente e cooperar racionalmente em uma comunidade de acordo com um princípio de subordinação. Nesse sentido, a “autonomia” aparece como conceito-chave na política emancipatória moderna. Mas esse conceito não representa o poder autônomo de um sujeito em oposição às forças externas: significa uma forma de pensamento, prática e organização livres do pressuposto da desigualdade (enquanto inferioridade), livre da restrição e da crença hierárquica (Rancière, 2017).

Diante do capitalismo, uma política emancipatória pode apenas se estabelecer como uma forma de sobrevivência no campo do inimigo, distante da lógica de funcionamento e de manutenção do Estado, isso porque, para Rancière,

Todo Estado é oligárquico. (...) o governo dos que amam o poder e são hábeis em se assenhorar dele: eleitos eternos, que acumulam ou alternam funções municipais, legislativas ou ministeriais; governos que fazem eles mesmos as leis; ministros ou assessores de ministros realocados em empresas públicas ou semipúblicas; partidos financiados por fraudes nos contratos públicos; empresários investindo uma quantidade abissal de dinheiro em busca de mandato. Em resumo: apropriação da coisa pública por uma sólida aliança entre oligarquia estatal e a econômica.(...) a multidão desobrigada da preocupação de governar fica entregue a suas paixões privadas e egoístas. Em nome de seus caprichos individuais, escolhem nas eleições o candidato que mais lhe agrada, da mesma maneira que escolhem entre os inúmeros tipos de pão que as padarias descoladas oferecem (2014, p. 92).

E já que “não vivemos em democracias” (p. 94), quando tratamos do processo educativo formal, vemos, sem exceção, que a “distribuição de saberes tem eficácia social somente na medida em que também representam uma (re)distribuição de posições” (p. 88). Quer dizer, o processo educativo oficial, pautado pelo antagonismo de classes, ao mesmo tempo em que é capaz dar a impressão de alguma mobilidade, só o faz na medida em que colabora para que as coisas permaneçam no mesmo lugar – sempre faltou “a justa proporção entre igualdade e desigualdade” (p. 89). E se a emancipação representa também, para Rancière, uma emancipação intelectual, “uma capacidade dos seres de rumarem para além da consciência de seu estado explorado”, de “pensar em maneiras de livrar-se da identidade que esta situação lhes deu e se considerar capaz de viver em um mundo sem exploração” (Idir, 2008, p. 16 – tradução nossa), o processo educativo deverá ser completamente distinto do que até agora foi proposto e realizado.

Nesse sentido, um processo educativo como política emancipatória, que busque a *emancipação intelectual*, deve partir da ideia de *igualdade das inteligências*. Para explicar a essência dessa lógica pedagógica, Rancière recorre à forma paradoxal e política com que a

relação entre artista e espectador se estabeleceu na história da arte, no “(...) embaralhamento da fronteira entre os que agem e os que olham, entre indivíduos e membros de um corpo coletivo” (Rancière, 2012, p. 23). Para Rancière, “a eficácia da arte não consiste em transmitir mensagens, dar modelos ou contramodelos de comportamento ou ensinar a decifrar as representações” (p. 55), pois “o espectador também age, tal como o aluno ou o intelectual” (p. 17). A emancipação, nessa relação, começa quando se questiona a oposição entre olhar e agir, “quando se compreende que as evidências que assim estruturam as relações do dizer, do ver e do fazer pertencem à estrutura da dominação e da sujeição” (p. 17).

Segundo Rancière, a mediação segue os princípios autoevanescentes de uma lógica pedagógica em que o “mestre” busca eliminar a “distância entre seu saber e a ignorância do ignorante” (p. 13). Nessa relação, “o ignorante não é apenas aquele que ainda ignora o que o mestre sabe. É aquele que não sabe o que ignora nem como o saber” (p. 13). A “ignorância”, porém, não constitui um saber menor, não é a falta de um conjunto de conhecimentos; mas uma posição, uma distância que “vai daquilo que ele já sabe àquilo que ele ignora” (p. 15). Nesse sentido, dependendo da questão e da apropriação de determinado tema, mesmo que de maneira informal, as posições entre mestre e ignorante são amplamente flexíveis, pois podemos visitar em nossas experiências cotidianas ambos os lados. Isso nos leva, obrigatoriamente, a rever nossa relação com o ensino e a apropriação de um determinado conhecimento. O mestre, assim, não é aquele que “transmite seu saber e também não é o guia que leva o aluno ao bom caminho, que é puramente vontade, que diz à vontade que se encontra a sua frente para buscar seu caminho e, portanto, para exercer sozinho sua inteligência, na busca desse caminho” (Rancière, 2003, p. 188). Quer dizer, é necessária uma espécie de anti-socratismo, pois toda política de transmissão do saber, para Rancière,

(...) deve ser pensada como uma crítica radical à famosa cena do escravo do Mênon, que descobre supostamente sozinho as verdades da geometria: o que o escravo do Mênon descobre é, simplesmente, sua própria incapacidade de descobrir qualquer coisa, quando um bom mestre não o guia para o bom caminho (p. 188).

Quando tratamos da emancipação intelectual dos sujeitos, a vontade não pode ser deixada de lado “para que se estabeleça a ‘pura’ relação entre inteligências, mas, pelo contrário, se reconheça como tal, se declare como tal, isso é, se declare ignorante” (p. 188). Nesse sentido, se é necessário que algo seja “transmitido”, “o que é transmitido não é a vontade, no sentido da ordem do outro interiorizada, mas a vontade no sentido de opinião do outro, opinião materializada em um dispositivo e sobre a qual se assume inteira responsabilidade (p. 192), e isso só é possível quando se decide que as inteligências são iguais.

Se, para Adorno, Badiou e Rancière, a emancipação deriva, necessariamente, de um processo intelectual, para cada um desses autores, porém, a dinâmica e a forma desse processo são distintas. Os intelectuais, a escola, os movimentos sociais, por exemplo, possuem pesos diferentes. Mas há algo que consideramos fundamental na distinção entre o pensamento desses tão influentes autores marxistas com relação à potência formativa das organizações sociais: para Rancière e Badiou (e também para Rosa Luxemburgo), *a emancipação é um processo coletivo*. Defendemos aqui também essa tese. No próximo capítulo, exploraremos melhor essa ideia ampliando a análise do conceito de subjetividade.

5 – A história da subjetividade: da Filosofia à Psicologia

*Quem dera eu achasse um jeito
de fazer tudo perfeito,
feito a coisa fosse o projeto
e tudo já nascesse satisfeito.
Quem dera eu visse o outro lado,
o lado de lá, lado meio,
onde o triângulo é quadrado
e o torto parece direito.
Quem dera um ângulo reto.
Já começo a ficar cheio
de não saber quando eu falto,
de ser, mim, indireto sujeito.*

Paulo Leminski, “Distraídos venceremos” (1987)

Apesar de a filosofia grega antiga, principalmente com Platão, apontar uma noção de individualidade e de sujeito¹³⁶, a palavra “subjetividade” tem origem no termo latino *subjectivus*, que, por sua vez, deriva das palavras *subicere* (colocar sob) e *jacere* (jogar, atirar), representando, então, a ideia de se *colocar algo embaixo de algo*. Nesse sentido, o conceito de subjetividade, em seus primeiros passos, trazia a ideia de uma submissão intelectual, como uma fonte de erro, de falsa percepção da realidade. Essa concepção irá se transformar, gradualmente, no campo da filosofia, inicialmente na “transição entre a Filosofia Medieval e a Moderna” (Ferraro & Pereira, 2018, p. 6) até se tornar objeto da psicologia já em suas primeiras décadas de existência.

Mas é importante ressaltar que essa dinâmica do conceito está diretamente associada às transformações econômicas e culturais da Europa a partir do processo de consolidação da burguesia e dos primeiros sinais de desgaste do modelo econômico feudalista no século XIII. Isso porque a efervescência política e cultural que alimentou os movimentos de reforma e contrarreforma e o movimento renascentista permitiu a expansão dos espaços da liberdade individual e, conseqüentemente, o adensamento do “foro íntimo” (Figueiredo, 2007, p. 106). Surge, então, pautado pelas necessidades políticas e econômicas da burguesia – que

¹³⁶ Ver, por exemplo: Moreira, A. G.; Silveira, H. M. M. L. (2011). Teorias da Subjetividade: convergências e contradições. *Revista ContraPonto*, v. 1, p. 58-69.

culminaram na revolução de 1789 – e consolidado pelos dois movimentos que se seguiram, o romantismo e o iluminismo, o conceito de subjetividade moderno. Em outras palavras,

A trajetória da cultura ocidental setecentista, em que dominou sem exclusividade o que se entende corriqueiramente como iluminismo, passa pela consolidação da autonomia relativa das duas esferas, pelo fortalecimento da esfera da privacidade em todas as dimensões da vida social e pelas variadas formas de 'exteriorização' do privado. A conquista dos espaços e meios de publicidade por parte daquilo que estava privado dos meios legítimos de representação e expressão ganhará contornos mais ou menos disruptivos dependendo das conjunturas políticas e sociais em que se processava o desenvolvimento cultural. De todos os modos, tanto a articulação de ideário iluminista como a longa gestação do pensamento romântico são diferentes versões do mesmo processo de constituição da subjetividade moderna através das lutas e acomodações entre as esferas públicas e privadas (Figueiredo, 2007, p. 107).

Desde Bacon (1561- 1626) e Descartes¹³⁷ (1596-1650), no projeto comum de busca de uma “cura da mente¹³⁸”, a subjetividade entra para o plano epistêmico. Esse “sujeito epistêmico” só pôde existir como “uma criação do 'método científico’” (p. 88). Quer dizer, a subjetividade – centrada exclusivamente na esfera privada – não se torna apenas um tópico da filosofia europeia, mas também do cotidiano cultural burguês e das ciências, culminando, no final do século XIX, na invenção da psicologia pela “primazia de atenção ao sujeito” (Prado Filho & Martins, 2007, p. 15).

Nesse sentido, a ideia de “mente”, “objeto primordial” dos estudos da subjetividade no período que antecede e acompanha a consolidação da psicologia como ciência, emerge como “abstração idealista, subjetivista, com fortes influências da concepção cristã de alma como sinônimo de existência imaterial e do pensamento dicotômico cartesiano¹³⁹, que bebe da

¹³⁷ Segundo Ferreira & Pereira (2018, p. 6), “Descartes foi o primeiro a evidenciar a cisão entre a ‘coisa pensante’ (res cogitans) e a ‘matéria’, a ‘substância’ (res extensa)”. Essa noção impulsionou, na filosofia, a ideia do sujeito “que pensa”, “que conhece”, o sujeito do *cogito*.

¹³⁸ Para Figueiredo (2007, p. 88), em ambos os projetos epistemológicos temos implicada a “cisão da subjetividade: de um lado, a subjetividade confiável, regular, porque sempre idêntica a si mesma, e comunicativa, porque sempre a mesma em todos os homens; de outro, a subjetividade suspeita, volúvel, inconstante, imprevisível, diferente e, em última análise, isolada e privatizada”.

¹³⁹ Nesse período, por exemplo, a mente era compreendida como substância imaterial. Descartes, em seu intuito de provar a possibilidade da relação entre a mente (alma) e o corpo, propôs que esse contato se materializava na glândula pineal. Ver, por exemplo: Ramozzi-Chiarottino, Zelia e Freire, José-Jozefran. (2013). O dualismo de Descartes como princípio de sua filosofia natural. *Estudos Avançados*, 27 (79), 157-170. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142013000300012>

mesma fonte” (p. 15). O termo “mente”, utilizado pela psicologia até a primeira metade do século XX, começa a ser duramente questionado à medida que o sentido daquilo que é considerado “científico” avança. O termo, então, obviamente impreciso e carregado historicamente de sentidos metafísicos, passa a cair em desuso. Em sua tentativa de ser reconhecida como ciência, diante da força arrebatadora do positivismo, a psicologia organizou uma epistemologia capaz de criar correntes que, na medida de suas transformações, garantiram uma posição importante dentro da psicologia hegemônica até nossos dias – inicialmente e mais notadamente, a Psicologia Experimental, depois, o Funcionalismo, o Behaviorismo e, finalmente, o Cognitívismo.

Vale ressaltar que essas transformações e evoluções da psicologia positivista, que ainda é pouco compreendida em nossos dias, ocorreram justamente porque outras correntes construíram um contraponto crítico a seus fundamentos. Para Gonzalez Rey (2017, p. 10), por exemplo,

O desconhecimento dos psicólogos sobre os avanços e críticas feitos no interior da psicologia ao positivismo e ao uso puramente instrumental da quantificação revela a orientação ateórica que domina a disciplina até os dias de hoje e da qual deriva uma profunda subestimação das questões históricas, culturais, filosóficas, mesmo daquelas que são inseparáveis do próprio desenvolvimento da área.

Se a filosofia positivista se tornou estruturante das correntes hegemônicas dentro da psicologia, outras psicologias dialogaram não apenas com outras filosofias, mas também com outras ciências. Podemos citar, por exemplo, já nas primeiras décadas de existência da psicologia, a Fenomenologia, a Psicanálise, a Psicologia Histórico-Cultural.

Isso nos indica que a filosofia não representou a única fonte da psicologia ao conceito de subjetividade em seu desenvolvimento. Para Teo (2017), por exemplo, se a filosofia fornece “as diretrizes para integrar pesquisas sobre subjetividade”, a “história reconstrói o movimento de subjetividade e suas subdivisões”, as “teorias políticas e sociais debatem o processo de subjetivação”, os “estudos indígenas, culturais e pós-coloniais

mostram que as teorias ocidentais sobre a subjetividade não podem ser aplicadas habitualmente a contextos fora de seu centro”, “as artes corroboram a ideia de que a imaginação subjetiva é essencial para o projeto estético”, a ciência e a tecnologia “apontam para desenvolvimentos recentes na ciência genética e tecnologia da informação, avanços que exigem a consideração de mudanças significativas na subjetividade”.

Se a apropriação do conceito de subjetividade não parte apenas da produção filosófica, a filosofia, contudo, irá se tornar fundamental na criação, organização e estrutura de diversas correntes não positivistas. Isso porque as formas de compreensão do conceito, principalmente após Kant e Hegel, definirão também os fundamentos que promovem algumas distinções dentro da psicologia. É o que veremos a seguir.

5.1 – O sujeito e a subjetividade nas obras de Kant, Hegel e Marx: da psicanálise à psicologia histórico-cultural

Meu Deus, é intolerável pensar em gastar toda a própria vida como uma abelha neutra: trabalhar, trabalhar e nada após isso. Não, não, não irei fazer isso. (...) Anime-se! Não se pode viver esta vida de forma solitária, numa velhice embriagada, sem amigos e com frio (...) Devo manter um olhar afiado para fora – Há muitos escravos satisfeitos.

Charles Darwin, "Notes" (1838)

Para Kant, preocupado com a dinâmica do conhecimento humano, a relação entre sujeito e objeto é indissociável e, assim, permanentemente dependente de nossas impressões, sentidos e experiência, possibilitando apenas vislumbrarmos uma determinada “realidade”, jamais o “real”. Essa compreensão kantiana sobre uma subjetividade “soterrada” foi determinante para o desenvolvimento de algumas ideias na sociologia, na filosofia e na

psicologia contemporânea, mais notadamente na psicanálise¹⁴⁰ em seu enfoque “biológico”. É justamente a psicanálise que conclama, com maior força, o conceito de subjetividade como objeto de estudo da psicologia. Para Roudinesco & Plon (1998), por exemplo, a “sexualidade” humana, ao lado dos conceitos de “libido” e “pulsão”, foi progressivamente utilizada por Freud para designar uma disposição psíquica inconsciente que constitui a subjetividade humana. Essa história começa pelas leituras kantianas de Freud de alguns clássicos literários. Se, por exemplo, “Édipo rei era para Freud a tragédia da revelação, Hamlet era o drama do recalçamento” (p. 167). Nas palavras de Starobinski (1948, como citado por Roudinesco & Plon, 1998, p. 167): “Herói antigo, Édipo simboliza o universal do inconsciente, disfarçado de destino; herói moderno, Hamlet remete ao nascimento de uma subjetividade culpada, contemporânea de uma época em que se desfaz a imagem tradicional do Cosmo”.

A grande ruptura entre as filosofias de Kant e Hegel se dá, justamente, como nos indica Nobre (2018), pela falta de abrangência da filosofia kantiana diante das grandes transformações do mundo após a revolução francesa e industrial, pelo descompasso entre o pensamento filosófico e a realidade de uma Alemanha invadida pelas tropas napoleônicas, pela modernidade, pelo Estado moderno. O contraponto, a insatisfação de Hegel com a filosofia kantiana, ocorre mais notadamente em seu “Fenomenologia do espírito” (1807).

É no próprio movimento de surgimento do “sujeito” (do cidadão, do sujeito de direitos), com a Revolução Francesa, que o conceito de subjetividade revê sua potência. Para Hegel, “(...) o desenvolvimento histórico concreto aponta para um homem moderno consciente de sua particularidade e de sua subjetividade” (Nobre, 2018, p. 21). É nesse sentido que a experiência não representa mais algo que contamina a verdade, mas, por

¹⁴⁰ Para Fulgêncio (2007), por exemplo, a psicanálise surge como uma tentativa de elaborar uma psicologia científica de acordo com o “programa kantiano”. Ver: Fulgêncio, Leopoldo. (2007). Fundamentos kantianos da psicanálise freudiana e o lugar da metapsicologia no desenvolvimento da psicanálise. *Psicologia USP*, 18(1), 37-56. Recuperado em 25 de setembro de 2019, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51772007000100003&lng=pt&tlng=pt.

representar um “entrecruzamento de perspectivas” (p. 328), estabelece um novo domínio sobre ela.

A crítica a essa compreensão de Hegel sobre a subjetividade será fundamental na produção da teoria social de Marx¹⁴¹. Não se trata, porém, de tratarmos a “Fenomenologia” como irrelevante ou como um filtro na leitura das obras de Marx, como sugere a leitura historicamente equivocada de parte da esquerda – que, por um lado, defende que a subjetividade está condenada *a priori* pela força das condições objetivas ou, por outro lado, é redentora por si só devido a uma simplificação do processo de constituição do sujeito como seres sociais. É por essa análise equivocada da subjetividade, segundo Nobre (2018, p. 66), que tanto o intento reformista ou revolucionário ainda naufraga:

A alternativa “reforma ou revolução” não caducou apenas por pressupor a sociedade do trabalho, que procurava, em suas formas capitalistas mais desenvolvidas realizar a equação “cidadão = trabalhador”. A alternativa caducou também porque ambos os lados pressupunham em maior ou menor grau processos de subjetivação por demais unilaterais e impositivos.

A partir de Hegel, a questão da subjetividade ganha potência e outros limites que serão revistos por Marx e pelos marxistas. Porém, a noção de subjetividade em Marx, diante de um processo de simplificação utilitarista de sua obra por parte do estado soviético, não havia como escapar ilesa. E essa forma empobrecida de se pensar o sujeito e a subjetividade na obra de Marx acabou por não ficar restrita à União Soviética. Por conta dessa simplificação, determinada por uma forma de leitura economicista e determinista, “a questão da subjetividade no pensamento de Marx permanece, ainda hoje, amplamente inexplorada, sendo, inclusive, tratada, por determinadas correntes no interior do pensamento marxista, de forma preconceituosa, como uma questão secundária a ser desconsiderada” (Chagas, 2013, p. 63). Por exemplo, com o pressuposto de que as relações sociais determinariam a essência dos

¹⁴¹ A crítica à “Fenomenologia”, como veremos no próximo capítulo, não se tornou importante apenas para a fundamentação marxiana a respeito do sujeito e da subjetividade, mas por resgatar o princípio envolvido na discussão sobre a emancipação humana: a ideia hegeliana de liberdade.

sujeitos (a sexta das “Teses sobre Feuerbach¹⁴²”), alguns marxistas se esquecem “dos fundamentos da teoria de Marx, segundo o qual a especificidade do ser humano se centra na produção das condições e meios de vida, e que, portanto, não está apenas submetido às condições, mas que produz, ele mesmo, as condições sob as quais vive” (Holzkamp, 2016, p. 68). Em outras palavras, “Marx não compreende a subjetividade como um simples reflexo das determinações da base econômica, como um mero produto do econômico, e sim como um componente inseparável dos processos de formação da vida humana” (Chagas, 2013, p. 65). A teoria social de Marx é, antes de tudo, uma espécie de “humanismo concreto” – distanciando-se de qualquer idealismo –, cujo objetivo também visa discutir os limites e as possibilidades de desabrochamento das potencialidades humanas sob o sistema político e econômico vigente. Quer dizer, nas palavras de Fromm (1965, p. 235), “não o homem deduzido a partir das suas ideias ou da sua consciência, mas o homem com suas propriedades físicas e psíquicas, o homem real que não vive no vácuo, mas num contexto social, o homem que tem de produzir para viver”.

Como nos indica Bakhtin (2012 [1928], p. 18), “o marxismo está longe de negar a realidade do psíquico-subjetivo”. Mas não se trata aqui de uma redução da subjetividade a uma metafísica. É necessário se pensar em uma materialidade do ser que, necessariamente, contemple *materialistamente* o âmbito da subjetividade (Barata-Moura, 1997). Algo que, ao que parece, ainda buscamos. E por mais que não haja ainda um consenso a respeito do conceito de subjetividade na obra de Vigotski¹⁴³ – que buscava mais compreender a relação entre o “interno-externo” que a relação “subjetivo-objetivo” –, não seria um exagero dizer que, sem a Psicologia Histórico-Cultural, talvez ainda estivéssemos engatinhando nas

¹⁴² “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais (...)”. Ver: Marx, K. & Engels, F. *Ad Feuerbach* (1845)

¹⁴³ Ver: Aita, Elis Bertozzi, & Facci, Marilda Gonçalves Dias. (2011). Subjetividade: uma análise pautada na Psicologia histórico-cultural. *Psicologia em Revista*, 17(1), 32-47. Recuperado em 05 de abril de 2018, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682011000100005&lng=pt&tlng=pt.

discussões sobre a subjetividade em uma perspectiva marxista na psicologia. É isso que discutiremos a seguir.

5.2 – Novas perspectivas sobre a subjetividade

Eu sei que as dimensões impiedosas da Vida ignoram todo o homem, dissolvem-no, e, contudo, nesta insignificância, gratuita e desvalida, Universo sou eu, com nebulosas e tudo.

António Gedeão, "Poesias completas" (1968)

Ao invés de explorarmos todas as nuances epistemológicas e ontológicas da Psicologia Crítica, o que demandaria uma nova tese, buscaremos as formas como o conceito de subjetividade se desenvolveu a partir de suas contribuições. Isso porque, independentemente de sua própria diversidade, a Psicologia Crítica estabelece um novo *status* para a subjetividade humana justamente no que se refere àquilo que compõe a essência de sua atuação: a transformação radical da sociedade. E isso também diz respeito à sua necessidade de diálogo com outras áreas do conhecimento.

A psicologia hegemônica, nesse sentido, acaba se tornando responsável pela leitura equivocada das demais ciências a respeito da subjetividade humana e de sua potência. Para Osterkamp (2009), por exemplo, as ciências sociais, muito influenciadas pela psicanálise hegemônica,

não têm noção adequada de sociabilidade individual e, portanto, são forçadas a enfrentar as preocupações em torno da socialização individual, em dúvida, recorrendo a uma versão (diluída) de abordagens psicanalíticas em que a sociedade é vista apenas como uma instância limitadora, justificada nessa função, ao mesmo tempo, pela ideia de que a natureza não social do indivíduo precisa ser civilizada. Isso, por sua vez, não permite à ciência social perceber a influência dos indivíduos sobre suas próprias vidas – seu ‘direcionamento do outro’ – como um problema científico. (p. 168)

Além disso, tratando aqui das formas com que algumas questões fundamentais, inclusive da teoria social marxiana, foram tratadas a partir de pressupostos da psicologia

hegemônica, podemos perceber que não poderia haver outra percepção que não, de alguma forma, fatalista ou simplista. Esse é o caso, por exemplo, das análises do conceito de “ideologia”. Um exemplo clássico dessa forma equivocada de olhar a relação entre ideologia e subjetividade encontra-se na aproximação que Althusser realiza entre a ideologia e o inconsciente ou, ainda pior, na possibilidade de “absorção de um pelo outro” (Vaisman, 2015). Nas palavras de Althusser (1980, p. 75):

Se eterno significa, não a transcendência a toda história (temporal), mas omnipresença, trans-histórica e portanto imutabilidade em sua forma em toda extensão da história, eu retomarei palavra por palavra a expressão de Freud e direi: a ideologia é eterna, como o inconsciente. E acrescentarei que esta aproximação me parece teoricamente justificada pelo fato de que a eternidade do inconsciente não deixa de ter relação com a eternidade da ideologia em geral. Eis porque me considero autorizado, ao menos presuntivamente, a propor uma teoria da ideologia em geral, no mesmo sentido em que Freud apresentou uma teoria do inconsciente em geral.

A Psicologia Crítica busca se estabelecer não apenas como uma forma de psicologia contra-hegemônica, mas também como uma “alternativa crítica às correntes marxistas” (Osterkamp, 1999, p. 380 – tradução nossa) que, historicamente, não compreenderam ou não desejaram compreender o papel dos sujeitos e da subjetividade no processo revolucionário. Para a Psicologia Crítica, por exemplo, a ideologia pode ser “revelada por meio de uma exposição de sua negligência com relação ao concreto e ao contexto contraditório das situações subjetivas dos sujeitos” (p. 380). Isso nos indica que, ao expormos dessa forma a ideologia, podemos, coletivamente, desenvolvendo ferramentas conceituais adequadas, reconstruir essa realidade em toda a sua complexidade e contradições.

A Psicologia Histórico-Cultural, por sua vez, demonstra-nos como se dá a relação entre o social e o biológico em nosso desenvolvimento. Vimos que, nesse processo, existe a prevalência do inorgânico sobre o orgânico, do social sobre o biológico. Os seres humanos, como nos indica Osterkamp (1999), são distinguíveis de outras espécies animais em razão de “sua natureza social, que é, por sua potencialidade biologicamente fundamentada” – nosso

cérebro, nossa capacidade de fala, etc. –, capaz de criar conscientemente as “condições de sua existência, em vez de apenas ter que se submeter a elas” (p. 381). Quer dizer, “a criação consciente das condições de sua existência” significa, de acordo com suas próprias necessidades e interesses, uma necessária “comunicação e coordenação com os outros”. Nosso aparato orgânico deu-nos a capacidade de desenvolvermos o inorgânico, uma potência que se alimenta de nossa interação social. Nas palavras de Vigotski (2004 [1930], on-line),

Este tipo moderno de ser humano se desenvolveu em um processo prolongado de evolução biológica da qual a espécie homo sapiens surgiu com todas as suas características inerentes do ponto de vista da estrutura corporal, das funções de órgãos diversos e de certos tipos de reflexos e atividades instintivas que foram fixados hereditariamente e que são transmitidos de geração a geração. Mas, juntamente com o início da vida social e histórica humana e das mudanças fundamentais nas condições às quais ela teve que se adaptar, mudou também, muito radicalmente, o próprio caráter do curso subsequente da evolução humana. (...) a luta pela sobrevivência e a seleção natural, as duas forças motrizes da evolução biológica no mundo animal, perdem a sua importância decisiva assim que passamos a considerar o desenvolvimento histórico do homem. As novas leis que regulam o curso da história humana e que regem o processo de desenvolvimento material e mental da sociedade humana, agora tomam os seus lugares.

Se o sujeito só pode existir como ser social – ou seja, necessariamente como membro de algum grupo que vivencia o contexto de determinado desenvolvimento histórico – a análise da subjetividade só pode ocorrer diante da compreensão dos aspectos fundamentais da personalidade e da estrutura do comportamento – da produção de nossa singularidade ativa – no processo de evolução social que é fundamentalmente, em seus principais aspectos, apropriada e compartilhada pelo grupo social a que o sujeito pertence. A subjetividade não é um simples reflexo do social, mas o social expõe tendências, limites e potências da subjetividade. A emancipação não pode ser pensada distante dessa compreensão, ainda mais quando vivemos em um contexto de extrema exploração e opressão. Analisando as desventuras do desenvolvimento humano no sistema capitalista, Vigotski (2004 [1930], on-line) nos diz:

Em um dos extremos da sociedade, a divisão entre o trabalho intelectual e o físico, a separação entre a cidade e o campo, a exploração cruel do trabalho da criança e da

mulher, a pobreza e a impossibilidade de um desenvolvimento livre e completo do pleno potencial humano, e, no outro extremo, o ócio e o luxo; disso tudo resulta não só que o tipo humano originalmente único torna-se diferenciado e fragmentado em vários tipos nas diversas classes sociais que, por sua vez, permanecem em agudo contraste umas às outras, mas também na corrupção e distorção da personalidade humana e sua sujeição a um desenvolvimento inadequado, unilateral em todas estas diferentes variantes do tipo humano.

Esse “desenvolvimento inadequado” a qual se refere Vigotski deve ser tomado não como uma defesa de uma forma ideal eurocêntrica de desenvolvimento, mas como uma crítica às severas restrições impostas pelo capitalismo à emancipação (intelectual, política, econômica) dos sujeitos em todo o mundo. O fato é que nunca saberemos as reais dimensões de nossas possibilidades no capitalismo, mas podemos pensar em práticas que possam nos indicar alguns caminhos a seguir.

Nesse sentido, pensando nas contribuições da Psicologia Histórico-Cultural, deveria nos parecer óbvio, por exemplo, o quão nefastas são as ideologias que nos impõem a lógica do individualismo e da competição. Isso porque a interação social deve ser entendida como um recurso fundamental para o desenvolvimento individual, da subjetividade individual.

Necessitamos dos outros, desde o princípio de nossa existência, não apenas para a satisfação de nossas necessidades biológicas (alimentação, cuidado, etc.), mas também para o processo de domínio de nosso comportamento e o desenvolvimento de nossa personalidade e subjetividade. Se, como vimos anteriormente, os seres humanos não são passivos diante da vida e não são simples cópias da sociedade – já que o social representa uma “fonte” do desenvolvimento cuja interação e apropriação ocorrem de diversas maneiras –, a coletividade, em sua essência, complexidade e dinâmica, representa, em nossa concepção, o principal elemento de desenvolvimento de nossas capacidades. Isso porque, para que haja o avanço de qualquer forma de conhecimento, é necessário um trabalho dentro de uma coletividade, capaz de fazer dialogar as práticas e as teorias de forma aguda. É isso que defende, por exemplo,

Yves Clot (2006, p. 106), para quem, “o pensamento se desenvolve na discussão, na confrontação e, portanto, a controvérsia é a fonte do pensamento”.

A questão está justamente em pensarmos não apenas como são cerceados ou dispersos nossos espaços de discussão, mas também nossa aparente “cultura da não confrontação”, que, no caso do Brasil e de tantos outros países da América Latina, deve ser analisada muito mais por nossa história recheada de sucessivos governos autoritários e da ausência de práticas democráticas – sacramentada pela lógica da hierarquia e pela desigualdade – do que por uma cordialidade inata. Se o capitalismo destrói, em todos os lugares do mundo, o espaço de convivência, temos, ainda, em países como o nosso, a trágica ausência de uma vivência profunda, tanto na micro, quanto na macropolítica. Não seria surpresa, então, imaginar que, entre os temas mais abordados, a emancipação – assim como a opressão, a colonização – estivesse no centro das pesquisas na Psicologia Crítica. Se a Psicologia Histórico-Cultural nos convoca a analisar a subjetividade por sua materialidade biológica e social, a Psicologia Crítica, principalmente a partir da tradição alemã e escandinava, refina e aprofunda essa análise desenvolvendo uma “compreensão conceitual detalhada da mediação sociomaterial da subjetividade humana” (Schraube & Sørensen, 2013, p. 6 – tradução nossa) visando sempre um processo emancipatório, não apenas de um indivíduo, mas de toda a coletividade.

Se a psicologia hegemônica, principalmente em sua tradição positivista, notabilizou-se por reduzir “as complexas relações entre os humanos ao mundo das ideias e da causalidade linear” (p. 3), estabelecendo para os psicólogos e para os pesquisadores em psicologia uma posição necessariamente distante em relação aos sujeitos da pesquisa (os “objetos”), a psicologia contra-hegemônica busca necessariamente o oposto. É preciso aproximar o sujeito que pesquisa do cotidiano de vida dos sujeitos da pesquisa. É preciso trazer o sujeito da pesquisa para uma coautoria do conhecimento científico.

Por isso, não basta pensarmos simplesmente em outras epistemologias ou outros referenciais teóricos orbitando a psicologia hegemônica. A psicologia necessita emancipar-se. Assim, conforme nos indica Teo (2012), esse afastamento dos psicólogos críticos da psicologia hegemônica torna possível “intercâmbios interdisciplinares e internacionais sobre assuntos como a subjetividade e novas alianças e conexões teóricas e práticas (...)”. E mesmo que isso possa levar a mais heterogeneidade de fontes, a mais confusão teórica e prática e ao surgimento de muitas outras psicologias críticas, acreditamos que não é possível pensarmos nas reais possibilidades e limitações intelectuais e práticas dos sujeitos, as quais “são inerentemente dinâmicas, globais, contextuais e históricas” (p. 9), sem que haja um rompimento radical, uma emancipação em relação a tudo aquilo que representa a psicologia hegemônica – e, indo além: a tudo aquilo que representa a ciência hegemônica.

Segundo Parker (2007), historicamente, os movimentos emancipatórios sempre tiveram que “ligar o domínio de mudança ‘pessoal’ com mudança ‘política’” (p. 199 – tradução nossa). Isso se reflete diretamente na experiência de diversos movimentos sociais – feminista, ecológico, etc. O problema é que o capitalismo, com o auxílio direto da psicologia hegemônica, “desenvolveu estratégias para persuadir os oprimidos de que seus problemas são, na realidade, apenas problemas psicológicos profundos” (*ibidem*, p. 199). Isso significa que uma psicologia que se proponha “radical” deve ser necessariamente avessa a essa cultura psicológica profundamente ideológica que patologiza qualquer movimento de resistência. Para Parker (*ibidem*, p. 199),

A grande lição da luta contra a patologização e pela aceitação das diversas formas de ser "normal" está naqueles que pareciam não exercer poder e que são, na verdade, os únicos capazes redefinir os termos do debate. O poder da psicologia é dissolvido no processo quando ela é posta em questão. As condições são pouco a pouco recolocadas para que a psicologia, como disciplina, desapareça.

O que Parker nos propõe de fato – e essa é, talvez, sua maior contribuição à radicalidade que a psicologia contra-hegemônica deve enfrentar – é que toda ciência, se

pensamos em um processo realmente emancipatório, deve ser posta em questão e deve ser derrotada enquanto disciplina e poder. Ao defendermos isso, não estamos condenando ou relevando a importância da ciência. Muito pelo contrário, estamos propondo uma maior democratização dela, a busca por novas epistemologias, o real acesso ao conhecimento científico e a horizontalidade de sua produção e divulgação. É este o sentido extremo do projeto ético-político da Psicologia Crítica: as questões, o delineamento da pesquisa, o método, as análises devem ser pensadas coletivamente e fora dos limites de arraste do eixo centrípeto da psicologia hegemônica¹⁴⁴.

Não há mais, então, uma instância, legitimada pelo poder vigente, que seja a dona da verdade. Não há mais um pesquisador que esteja “acima do bem e do mal”. A ciência deve ser atomizada por toda a sociedade. A ciência deve, também, ser emancipada.

5.3 – A subjetividade revolucionária no diálogo entre a Psicologia Crítica e a Psicologia Histórico-Cultural

*Como o coração se expressa?
Como faço para compreendê-lo?*

Tjutchev, "Silentium!" (1829)

Se, como vimos anteriormente, existem diversas psicologias críticas, não seria surpresa imaginar que, por ser um tema central dessa perspectiva, haveria também algumas teorias sobre a subjetividade. Nossa ideia, aqui, porém, será a de pensar em uma teoria da subjetividade colocando em diálogo as contribuições da tradição alemã da Psicologia Crítica e as contribuições da Psicologia Histórico-Cultural.

¹⁴⁴ Ver, por exemplo, a análise de Baima sobre a cooptação e inflexão política das psicologias e dos psicólogos progressistas, mais notadamente na Psicologia Comunitária, pela lógica neutralizadora da psicologia hegemônica em: Baima, Larissa Soares. (2019). Psicologia e luta de classes no Brasil: uma análise histórica da inflexão política da psicologia comunitária. Tese de doutorado. Campinas: PUC-Campinas, 2019.

5.3.1 - A subjetividade na perspectiva histórico-cultural

Caminha-se por vários dias entre árvores e pedras. Raramente o olhar se fixa numa coisa, e, quando isso acontece, ela é reconhecida pelo símbolo de alguma outra coisa: a pegada na areia indica a passagem de um tigre; o pântano anuncia uma veia de água; a flor de hibisco, o fim do inverno. O resto é mudo e intercambiável – árvores e pedras são apenas aquilo que são.

Italo Calvino, "As cidades invisíveis" (1972)

Mesmo que o conceito de subjetividade não tenha sido melhor explorado por Vigotski, suas contribuições a respeito do desenvolvimento da personalidade e da dinâmica do comportamento se tornaram essenciais para quem busca pensá-lo. Faz-se necessário, aqui, destacar a notória contribuição do professor Fernando González Rey (1949-2019). Esse autor não foi apenas o primeiro a se debruçar com mais afinco, no âmbito da Psicologia Histórico-Cultural, sobre o conceito de subjetividade (González Rey & Mitjás Martínez, 2017), como também desenvolveu uma teoria bastante extensa¹⁴⁵ sobre a subjetividade. Vamos explorar seus principais aspectos.

Para González Rey, a subjetividade, enquanto “estrutura hermenêutica”, representa uma espécie de “exegese” da vida. Mas essa interpretação ou explicação que necessariamente fazemos de nossa própria existência não se dá apenas como forma discursiva, mas, também, por uma articulação entre o simbólico e o emocional. Em uma visão que busca superar a concepção tradicional da hermenêutica na filosofia, a subjetividade humana, para o autor, caminha pelo

mundo simbólico da cultura dentro da qual ela emerge, mas ela não se reduz nem à linguagem, nem ao texto, nem ao discurso, atravessando todas as esferas num processo em que essas produções simbólicas socialmente geradas se configuram subjetivamente nos atores sociais e individuais da vida social (González Rey & Mitjás Martínez, 2017, p. 22).

¹⁴⁵ Ver, por exemplo, González Rey (1999, 2000, 2002, 2005 e 2006).

Ela, então, deve ser analisada, diante das “múltiplas formas que tomam os processos humanos” (p. 22), não como simples interiorização do mundo – em um sistema determinista intrapsíquico –, mas como uma produção humana que nos permite agir também por alcançar “dimensões ocultas do social e da cultura” (González Rey, 2007, p. 173). Nesse sentido, a subjetividade, que se apresenta como um “fluxo de emoções com múltiplas expressões simbólicas” (p. 51), depende, como categoria qualitativa, das condições sociais, culturais e históricas nas quais estamos inseridos, o que implica, por sua vez, a necessidade de rejeição de qualquer princípio universal.

A subjetividade, derivada do desenvolvimento histórico do conceito de sujeito, “facilitou-nos sair de uma concepção determinista de personalidade, pois o ato humano não resulta dela, mas, sim, do indivíduo imerso na experiência, em cujo curso o ato se configura não *a priori*, como resultado de uma estrutura psicológica” (p. 66). Nesse sentido, González Rey propõe, no desenvolvimento de sua teoria, três categorias de análise da subjetividade: os sentidos subjetivos, a configuração subjetiva e a subjetividade social.

Os “sentidos subjetivos” representam “a unidade mais elementar, dinâmica e versátil da subjetividade” (p. 63) “nas quais o simbólico se torna emocional desde sua própria gênese” (p. 63) e vice-versa – definindo ontologicamente a subjetividade. Ao enfatizar a unidade do simbólico e emocional, “como via de integração da experiência social do sujeito” (González Rey, 2007, p. 175), a subjetividade depende muito mais do fluxo das produções derivadas das experiências vividas que de experiências objetivas pontuais. Dessa forma, o sentido subjetivo não representa mais a linearidade de algum evento de nossa vida social, mas o resultado de uma rede de eventos e de suas consequências. Assim, muito menos submisso à força de eventos isolados (experiências traumáticas, por exemplo), o indivíduo não se torna mais “vítima” de sua subjetividade, “ele pode tornar-se sujeito dela, o que define um processo ativo

de tomada de caminhos e decisões que são fontes geradoras de sentidos subjetivos” (González Rey & Mitjás Martínez, 2017, p. 53).

Qual o papel, então, da personalidade¹⁴⁶ nessa teoria? Obviamente, um papel fundamental. Se não responsável direta pela expressão da subjetividade, a personalidade, por sua “tendência orientadora” (González Rey, 1995, p. 169), está diretamente associada à configuração subjetiva, que, em desenvolvimento permanente, pode, em determinadas condições, produzir um novo sentido subjetivo individual. Quer dizer, a personalidade não produz diretamente o sentido subjetivo, mas, por seu próprio processo de estruturação, estabelece novas bases para esses sentidos. Temos, então, até aqui, essencialmente, duas características da subjetividade: ela se dá na relação ontológica entre as emoções e o simbólico e pode ser transformada pelo aspecto configuracional da personalidade. Mas ainda é necessário explorarmos a subjetividade que transcende a individualidade.

Se somos sujeitos de determinada época, inseridos em determinado cenário social e cultural, o que nos tornaria diferentes uns dos outros, e por que o social não reflete diretamente nossa individualidade? Para González Rey, a resposta está na relação não linear entre o sentido subjetivo individual e a vida social. Isso porque o sentido subjetivo representa uma forma dinâmica e complexa pela qual a multiplicidade de elementos presentes na subjetividade social – algo que necessariamente transcende a soma de subjetividades individuais – e todas as condições objetivas de vida do mundo social são organizadas por nós. Essa concepção nos indica que a subjetividade possibilita “ao homem e a seus distintos espaços sociais novas práticas (...)” (González Rey, 2007, p. 174), uma maior liberdade para a ação humana individual ou social. A relação estabelecida pelo autor sugere que a psicologia não pode abster-se de ser, ao mesmo tempo, uma psicologia do indivíduo e uma psicologia

¹⁴⁶ Como vimos anteriormente, um dos temas centrais no desenvolvimento da teoria vigotskiana.

social. E uma psicologia cindida não é capaz de perceber as movimentações e a potência de ambas as subjetividades em suas relações.

Acreditamos, porém, que, apesar de sua originalidade, a tentativa de González Rey de avançar na teoria da Psicologia Histórico-Cultural esbarra em alguns problemas. Sua tentativa encontra-se centrada na ideia de algumas mudanças na concepção de Vigotski a respeito do conceito de sentido em sua última grande obra, “Pensamento e Linguagem” (1934), no que se refere à relação entre o cognitivo e o afetivo, por uma insistência de Vigotski em manter, de forma incongruente “a unidade do cognitivo e o afetivo” (González Rey 2007, p. 157). O fato, porém, de Vigotski manter uma unidade entre essas categorias desde o início de sua obra, como aponta o próprio González Rey (2007), não caracteriza uma escolha dentro de um universo de objetos de “representações hegemônicas” (p. 157). A ideia de unidade, acreditamos, muito pelo contrário, configura uma tentativa muito bem sucedida de Vigotski para pensarmos o ser humano (suas funções psicológicas, consciência, personalidade, afetividade, etc.) como uma totalidade, a totalidade do sujeito histórico cuja existência (individual e social) é carregada de experiências com diferentes ordens de importância e dramaticidade. A ideia de totalidade também nos indica que a subjetividade humana depende sobremaneira das condições de desenvolvimento da personalidade, que se movimenta nos limites de seu tempo e das condições concretas de existência – as quais, no capitalismo, estão muito longe de serem “livres”. Além disso, concordando aqui com Molon (2011, p. 619), “a compreensão e a complexidade do processo de produção de sentidos, que envolve e condensa múltiplas dimensões em tensão dialética, é completamente diferente da proposta de González Rey de sentido pessoal como uma dimensão subjetiva”. Isso porque a subjetividade “permeia os processos psicológicos e extrapola os limites da individuação de um sujeito” (p. 620).

Além disso, a partir das contribuições de Vigotski, em sua tentativa de compreender o desenvolvimento humano, principalmente das crianças, podemos claramente perceber que há transições importantes ao longo da vida de um sujeito. Essas transformações vão além das relações evidentes entre o simbólico e as emoções. Não há como descartarmos as grandes diferenças existentes entre a subjetividade de uma criança, de um adolescente ou de um adulto (em suas várias fases). As relações biológicas e sociais são distintas, o peso do social tende a aumentar gradativamente. Um exemplo claro dessa dinâmica extremamente complexa está na análise de Vigotski a respeito da adolescência – que, para o autor russo, “não é um período de conclusão mas de crise e amadurecimento do pensamento” (2001, p. 229). A adolescência é um momento em que a criança já começa a perceber, mesmo que de forma não totalmente consciente, as inúmeras contradições do mundo e dos adultos que a cercam. É nesse sentido que Vigotski (2006 [1931]) indica que o comportamento do adolescente lembra, muitas vezes, o comportamento esquizofrênico. Não poderia ser diferente.

Além disso, acreditamos que a relação dialética entre o subjetivo e o objetivo, apesar de complexa, mantém, necessariamente, alguns efeitos que reproduzem a sociedade que vivemos. A subjetividade, a nosso ver, não possui tanta liberdade quanto parece defender González Rey, mas, ao mesmo tempo, não é tão cristalizada e inerte como defendem algumas correntes da psicologia e alguns teóricos do marxismo. Talvez a resposta para essa questão esteja justamente em uma tentativa de compreensão das formas de integração dos múltiplos elementos dinâmicos da personalidade e da afetividade diante da vida concreta e coletivamente partilhada. Iremos explorar melhor essa questão no capítulo 6. Antes, porém, discutiremos o conceito de subjetividade a partir da Psicologia Crítica de tradição alemã.

5. 3. 2 – A subjetividade a partir da Psicologia do Ponto de Vista do Sujeito

*De quem é o olhar
Que espreita por meus olhos?*

*Quando penso que vejo,
Quem continua vendo
Enquanto estou pensando?*

Fernando Pessoa, “Cancioneiro” (1930)

A Psicologia Crítica alemã inaugura a ideia de que a subjetividade deve ser pensada, necessariamente, a partir de como o sujeito interpreta (sente, pondera, se contradiz) sua própria existência na condução da vida cotidiana. É nesse sentido que o conceito de “capacidade de ação” (restrita ou generalizada) é criado. Para Motzkau & Schraube (2015), o fato de, por um lado, os indivíduos estarem sempre sujeitos às condições em que vivem e, por outro lado, vislumbrem o potencial para influenciar e alterar essas condições para que reflitam suas próprias necessidades e interesse, faz com que eles encarem constantemente as contradições de suas ações.

Dependendo da situação, na tentativa de superar assuntos dessa contradição, os indivíduos podem não apenas ter razões para tentar mudar condições particulares e, assim, melhorar suas próprias perspectivas de vida (capacidade generalizada). Da mesma forma, os sujeitos podem ter motivos para organizar-se com as condições restritivas dadas; por exemplo, nos casos em que consideram que a tentativa de intervir e alterar condições restritivas acarreta um risco significativo de conflito o que poderia afetar sua posição atual ainda mais negativamente. Como resultado, eles podem ver suas condições existentes como aceitáveis, apesar de perceberem essa restrição (capacidade restritiva) (*ibidem*, p. 283 – tradução nossa).

A partir dos trabalhos de Holzkamp e de seus colaboradores, a subjetividade – antes tolhida ao extremo pela psicologia hegemônica a ponto de parecer tornar impossível a sobrevivência de qualquer indivíduo¹⁴⁷ – passa contemplar as formas com que esses sujeitos debatem e tentam moldar a “complexidade do mundo social e histórico” (p. 281). Não se trata, porém, de analisarmos esse “ponto de vista” como uma abordagem individualista ou subjetivista. Muito pelo contrário: essa epistemologia radical, proposta por Holzkamp, compreende uma “subjetividade completa e comunicável (uma intersubjetividade)” (p. 283)

¹⁴⁷ Ver, por exemplo, a análise de Holzkamp em: Holzkamp, K. (2013a) Basic concepts of critical psychology?. In E. Schraube and U. Osterkamp (eds) *Psychology from the Standpoint of the Subject: Selected Writings of Klaus Holzkamp*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

não compreendida como uma interioridade inacessível, hermética – como prega a psicologia hegemônica. Nas palavras de Motzkau & Schraube (2015, p. 283 – tradução nossa),

O argumento é: se 'Eu' experimento a mim mesmo e ao mundo da minha perspectiva e ajo da minha perspectiva e ponto de vista, segue-se logicamente que o outro também experimenta a si e ao mundo a partir de sua perspectiva e age a partir de sua perspectiva e ponto de vista. E nós sabemos que eles o fazem. Isso significa que não reagimos plenamente ao que os outros fazem, mas temos um meta-nível à nossa disposição: percebemos os outros sujeitos como sujeitos reflexivos que nos percebem como sujeitos reflexivos; se tenho razões, então, o outro também as tem (mesmo que suas razões não sejam muito transparentes para nós); e se negociamos tais razões entre nós pela forma com que agimos e avaliamos nossas possibilidades, esses motivos também devem ser comunicáveis a outras pessoas.

A intersubjetividade, nesse sentido, representa uma reciprocidade de perspectivas em primeira pessoa e a premissa da “inteligibilidade das razões” (p. 283) – um pré-requisito para que a interação social funcione. Assim, o que poderíamos chamar, dentro do rol das psicologias críticas, uma “Psicologia do Ponto de Vista do Sujeito” (PPVS), remete à inclusão sistemática do sujeito e o reconhecimento do outro como um centro de intencionalidade que oferece as bases para uma abordagem empírica e científica aos estudos da sociabilidade e da subjetividade. A subjetividade engloba um sujeito agindo, pensando, sentindo e experimentando com e no mundo por processos mediados sócio-materialmente por meio da linguagem, de outros sujeitos, a partir de um mundo social e material (Schraube, 2014). Esse processo sempre ocorre em primeira pessoa. E, aqui, voltamos à relação ontológica entre a subjetividade e a objetividade. Segundo Schraube (2014, p. 734),

A emoção do medo, por exemplo, é ontologicamente subjetiva no sentido de que só existe porque é experienciada por um “Eu”, ou seja, no modo primeira pessoa. Sem a experiência concreta do medo de um “Eu”, não há medo. Assim, todos os processos psicológicos são ontologicamente subjetivos e no modo de primeira pessoa porque eles têm que ser experimentados por um ser humano para existir. A esse respeito, os dados psicológicos diferem quando tratamos, por exemplo, de nervos, flores, telefones celulares ou usinas atômicas. Uma vez que estes não precisam ser experimentados por pessoas para existirem, sua realidade possui a forma de um objetivo existencial.

A partir do exemplo anterior, podemos discutir aquilo que se tornou imprescindível para a discussão do conceito de subjetividade na Psicologia Crítica alemã: a condução da vida

cotidiana. Ao se debruçar sobre a necessidade de análise da condução da vida cotidiana, a PPVS busca mover as pesquisas e as práticas psicológicas para o mundo concreto e vivenciado pelas pessoas. Com isso, torna-se possível ao pesquisador ou psicólogo perceber que os sujeitos, imersos em contradições, são ativos dentro dos contextos de suas vidas cotidianas. Para Højholt & Schraube (2016, p. 1 – tradução nossa),

A importância da análise da conduta da vida cotidiana para a psicologia reside em sua relevância na exploração e compreensão das atividades cotidianas dos sujeitos para organizar, integrar e compreender a multiplicidade das relações sociais e demandas contraditórias nos diferentes contextos em que eles estão engajados em suas vidas cotidianas.

O conceito de “condução da vida cotidiana” surge na sociologia com Max Weber (1864– 1920), mais notadamente em duas obras: “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (1904) e “Economia e Sociedade” (1910-1920). Weber (2007 [1904]) defende, por exemplo, que a análise das grandes transformações sociais na Europa a partir da reforma protestante deve reconhecer as novas qualidades que “caracterizam a conduta de vida” e “diferenciá-la da vida cotidiana de um cristão médio da Idade Média¹⁴⁸” (p. 104).

O conceito de conduta da vida cotidiana, não necessariamente no sentido weberiano¹⁴⁹, acaba por se tornar, segundo Dreier (2016, p. 15 – tradução nossa), “uma ferramenta poderosa para capturar a subjetividade humana do ponto de vista de onde e como os sujeitos vivem suas vidas cotidianas em estruturas sociais de prática”. Podemos dizer que há, aqui, uma proposta de rompimento com a tradição da psicologia hegemônica que estabelece e controla uma “realidade experimental”. Assim, a partir de uma estrutura mais firme e aprofundada na vida real, a psicologia pode ser mais capaz de oferecer novas bases

¹⁴⁸ Para Weber, por exemplo, “(...) o católico [leigo normal] da Idade Média vivia, do ponto de vista ético, por assim dizer ‘*von der Hand in der Mund*’ (da mão para a boca). Antes de mais nada, cumpria conscienciosamente os deveres tradicionais”. A ética protestante possibilita uma vida conduzida de modo mais refletido e consequente.

¹⁴⁹ Podemos citar, por exemplo, no âmbito da sociologia e da filosofia, os trabalhos de Agnes Heller (1929-2019), Michel de Certeau (1925-1986), Henri Lefebvre (1901-1991), Erving Goffman (1922 -1982), Pierre Bourdieu (1930-2002), entre tantos outros.

para os sujeitos refletirem criticamente sobre suas próprias práticas e condutas. Para Dreier, “esse funcionamento contextual das pessoas introduz uma complexidade e múltiplas facetas na personalidade humana, que geralmente é negligenciada na pesquisa psicológica” (p. 18).

Nesse sentido, podemos citar, por exemplo, as transformações das práticas dos sujeitos em contextos distintos (na escola, na família, no trabalho, no lazer, etc.). Quer dizer, há rituais, regras, práticas estabelecidas, esferas de poder, acordos. Os sujeitos participam dos arranjos e das relações no interior desse outro contexto, “ocupam outras posições e encaram outros coparticipantes, demandas, responsabilidades e possibilidades para o que podem fazer” (p. 18). Esses outros contextos exigem outras habilidades e acabam por fundamentar e originar outras experiências subjetivas.

A questão que se impõe na PPVS indica-nos que a subjetividade não apenas possui um papel ainda mais central no desenvolvimento humano, mas que, necessariamente, transforma-se na relação dialética entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo. Isso significa dizer que a prática e a teoria psicológica necessitam se aprofundar ao mesmo tempo nos dois mundos. Não é possível estudarmos a subjetividade sem uma compreensão do mundo objetivo que os sujeitos vivenciam, e, ao mesmo tempo, não é possível compreendermos o mundo objetivo sem uma compreensão do mundo subjetivo daqueles que o compõem. Por isso, por exemplo, como nos indica Teo (2016, p. 117 – tradução nossa), principalmente para a psicologia, “a descrição do mundo capitalista é insuficiente para entender as peculiaridades das sociedades, histórias e culturas que influenciam a subjetividade humana”. Em outras palavras, em uma proposta marxista, podemos afirmar que, ao transformar a natureza, por meio do trabalho, o homem produz não apenas a sua própria subjetividade, mas também a objetividade do mundo que o cerca. Então, não é possível pensarmos a subjetividade descolada do mundo real, e, ao mesmo tempo, não podemos analisar o mundo real sem pensarmos na subjetividade. Aqui ressalta-se uma questão fundamental desta tese: a

transformação radical do mundo requer a ação simultânea em ambos os mundos. Por isso, por exemplo, *a ação política não pode se restringir ao lúdico*. Ela não pode apenas representar um exercício sem implicações reais – o que reflete o drama de nossa ação no âmbito de uma democracia liberal. Mas, ao mesmo tempo, isso nos indica a potência da luta política.

As psicologias críticas, porém, acabam por esbarrar no conceito de condução da vida cotidiana de diversas maneiras, e mesmo a Psicologia Crítica da tradição alemã – como a PPVS –, conforme nos adverte Teo (2016), ainda carece se aprofundar nessa discussão por meio do diálogo com outras áreas das ciências. Isso se torna claro, por exemplo, de acordo com o autor, quando analisamos as pesquisas que discutem a relação entre a desigualdade de renda e a saúde mental. Muitos autores “ofereceram uma explicação psicossocial que se concentra em mediadores psicossociais (por exemplo, confiança, amizade) ou uma explicação neo-material que enfatiza a falta de infraestrutura e outros recursos” (p. 121). A questão, então, pensando no desenvolvimento da subjetividade, está na necessidade de incorporarmos práticas significativas na vida cotidiana não de sujeitos genéricos, mas de sujeitos que, por exemplo, pertencem a determinada classe, gênero e raça.

Nesse sentido, porém, outra questão importante desponta e reflete, talvez, uma fragilidade das bases histórico-culturais da PPVS: a complexidade do que representa o simbólico na interação humana – desse sujeito não-genérico – e a questão da dialogia. Se a teoria vigotskiana não foi capaz de responder todas as perguntas a respeito do processo de interação no âmbito do simbólico e da subjetividade, a perspectiva histórico-cultural buscou em outros autores a possibilidade de iluminar esse caminho. Um dos exemplos é a aproximação da perspectiva com a teoria bakhtiniana. Será principalmente pela/na linguagem, pelo/no discurso que a subjetividade – ou a esfera do singular, do privado – se mostra e se refaz. Bakhtin nos mostra, porém, que a linguagem e o discurso estão longe de serem neutros.

Se a transição do sujeito em contextos diversos reflete, por exemplo, a classe, o gênero e a raça, ela também reflete interesses antagônicos, geracionais, as diferenças culturais e a riqueza de espaços de interação. O manejo das relações de alteridade e de sua inteligibilidade “produz-se diferentemente segundo o lugar que ocupamos” (Amorim, 2005, p. 30). Nesse sentido, por exemplo, a possibilidade de aproximação entre o ponto de vista de um sujeito da pesquisa e de um pesquisador nos parece algo muito mais complexo. A dialogia diz respeito justamente ao diálogo entre sujeitos imersos em ideologias que podem ser profundamente distintas. A dialética nas relações humanas só pode ser pensada considerando que mesmo a palavra representa uma arena na luta de classes.

Indo além, como nos indica Volochínov (2010, p. 37), “na verdade, a consciência não poderia se desenvolver se não dispusesse de um material flexível, veiculável pelo corpo. E a palavra constituiu exatamente esse material”. Ela pode ser utilizada como signo de expressão interna sem que represente, necessariamente, um signo de expressão externa. Quer dizer, durante nosso processo de desenvolvimento, a palavra, por exemplo, tende a refletir as nuances de nossa forma única de internalizar a cultura. Isso faz com que aquilo que dizemos possa não ter exatamente os mesmos sentidos e significados para aquele que está nos ouvindo. Não queremos afirmar, com isso, que as possibilidades de compreensão mútua na relação entre o pesquisador e o sujeito da pesquisa estão condenadas, mas que devemos estar atentos às condições da comunicação – que estão sempre ligadas às estruturas sociais. Além disso, a relação entre a palavra e a consciência possui nuances que extrapolam as possibilidades de inferirmos que a consciência se traduz diretamente na palavra. É justamente isso que Vigotski desejou apontar no célebre parágrafo que fecha sua última grande obra, “Pensamento e Linguagem” (2001 [1934]):

A consciência se reflete na palavra como o sol em uma gota de água. A palavra está para a consciência como o pequeno mundo está para o grande mundo, como a célula viva está para o organismo, como o átomo para o cosmo. Ela é o pequeno mundo da consciência. A palavra consciente é o microcosmo da consciência humana. (p. 486).

Se a classe social e a “comunidade semiótica” a que cada sujeito pertence não se confundem, a relação entre palavra e consciência também representa um aspecto relevante em uma pesquisa que busca na palavra do sujeito seu grande trunfo. Cabe ao pesquisador reconhecer os limites de sua ação científica e as formas de penetrar esse mundo simbólico que pode ser tão distinto e distante. A subjetividade “captada” também é uma interpretação subjetiva do pesquisador – o que complica bastante as coisas. Por isso, se não pretendemos aqui desenvolver uma teoria fechada sobre a subjetividade, propomo-nos, ao menos, a avançar nessa discussão. É o que faremos a seguir.

5. 4 – Subjetividade, emoção e ação humana

*Tudo aquilo em que ponho afeto
fica mais rico e me devora...*

Rainer Maria Rilke, "Neue Gedichte" (1907)

Como nos indica Merleau-Ponty (1984), a subjetividade não foi “descoberta”. Não se trata da revelação de um órgão do corpo humano cujas funções passam a ser estudadas. Ela foi construída como um conceito na filosofia e passou por diversas transformações até chegar à psicologia. A utilização de conceitos na psicologia nos ajuda a compreender a dinâmica de funcionamento do cérebro – órgão cujo estudo empírico possui evidentes limites. Como exemplo desses conceitos, podemos citar a “consciência”, a “personalidade”, o “inconsciente¹⁵⁰”. Nesse sentido, uma teoria da subjetividade contempla a análise de sua dinâmica não apenas diante de outras funções conceituais, mas também diante da compreensão do funcionamento cerebral. Podemos nos perguntar, por exemplo, qual a

¹⁵⁰ Garcia-Rosa (2004), por exemplo, nos indica que o inconsciente não é uma entidade empírica, mas tem estabelecido (para evitar a ambiguidade com o sujeito “Garcia-Rosa”) seu estatuto ontológico: “Melhor seria, então, dizer que Freud ‘inventou’ o inconsciente? Ou, mas radicalmente ainda, que Freud ‘criou’ o inconsciente da mesma forma que um ficcionista cria seus personagens?” Ver: Garcia-Rosa, Luiz Alfredo. (2004) *Introdução à metapsicologia Freudiana*. Volume 3. Rio de Janeiro: Zahar.

diferença entre a personalidade e a subjetividade, qual a relação da subjetividade com a consciência ou o “não consciente” e, ainda, quais dados empíricos podem revelar sua dinâmica. Vigotski (1991 [1926], p. 151) nos alertou de que a psicologia deve partir da ideia da “indissolúvel ligação que une a psique com os processos vitais do organismo, buscando o sentido, o significado e as leis do desenvolvimento psíquico precisamente na integração da psique em conjunto com as demais funções vitais do organismo”. É nesse sentido que pretendemos avançar e, para isso, é preciso começar da primeira infância.

O nascimento de um bebê humano não representa apenas o surgimento de um indivíduo biológico, mas também de um ser social. A partir do momento que esse indivíduo biológico chega ao mundo, ele já está imerso na história e na cultura. As relações humanas e o uso da memória das experiências vividas são responsáveis pelas mediações que vão constituindo a subjetividade desse indivíduo. Nenhuma das funções psicológicas originais do sujeito (atenção, memória, emoção, etc.) passam incólumes por esse processo. Algumas das funções que antes eram “inferiores” vão gradativamente se transformando em funções superiores. A emoção, por exemplo, que inicialmente se resumia a uma resposta fisiológica – por exemplo, a fome ou a dor que leva ao choro da criança –, transforma-se em algo infinitamente mais complexo. Mesmo a tentativa de controle do sistema nervoso (simpático e parassimpático) às respostas fisiológicas se transforma durante toda a vida do sujeito.

Como nos indicou Vigotski (1991 [1926], p. 154), nossas reações inatas tampouco são “invariáveis, permanentes nem indestrutíveis”. Toda “reação” – que é derivada da percepção, função psicológica primitiva – é uma resposta do organismo, um ato de adaptação a um elemento do meio que atua sobre ele. Dessa forma, durante o desenvolvimento do sujeito, “o principal aspecto de toda reação supõe, obrigatoriamente, a percepção por parte do organismo dessa influência do meio” (p. 153). Essa percepção adquire, com o tempo, as nuances da apropriação do social. Isso significa dizer que não temos mais reações restritas à

relação com o sensorial. O medo, por exemplo, como vimos anteriormente, depende da existência de algumas experiências. Mais que isso, para que haja medo, o sujeito deve significar determinada circunstância como passível de gerar essa reação. Por isso, algo que provoca medo em alguém pode provocar riso ou indiferença em outro sujeito. A relação, então, entre a experiência e a significação depende da força dessa experiência em nossa própria história – que é ímpar.

Mas ao vivenciar uma circunstância que provoca medo – e que também é passível de mudança no processo contínuo de significação –, a reação desse sujeito tende a não apenas ser racional. Essa determinada circunstância, por exemplo, pode acarretar a variação nos batimentos cardíacos, sudorese, choro, etc. Mas a questão que se coloca aqui é de confronto ao dualismo cartesiano que ainda perdura na psicologia e nas ciências médicas. Mais que uma questão puramente filosófica, Vigotski nos indica que existe uma “imbricação muito forte entre as reações orgânicas (...) e o vivido subjetivo” (Clot, 2016, p. 88). E essa imbricação se dá essencialmente naquilo que o costumamos chamar de “emoção”. Em outras palavras,

As emoções desempenham um papel na sobrevivência da espécie humana e na evolução da vida mental da criança: respondem a estímulos musculares (sensibilidade proprioceptiva), viscerais (sensibilidade interoceptivas) e externos (sensibilidade exteroceptiva). Elas são compreendidas como um modo de interação e comunicação, uma forma mais primitiva de comunhão, que se apresenta, por exemplo, nos ritos coletivos e que une os indivíduos e as circunstâncias exteriores. A emoção é, então, simultaneamente social e biológica em sua natureza, pois promove a transição entre o orgânico e o racional que só pode ser atingido através da mediação cultural (Sawaia & Magiolino, 2016, p. 66).

Mas é importante destacarmos que devemos, como sugere Clot (2016), distinguir a emoção de outras funções que se confundem historicamente com ela. Embora utilizados para tratar de estados afetivos, emoção, sentimento e afetos não são sinônimos¹⁵¹ (Sawaia & Magiolino, 2016). Sentimentos, por exemplo, concordando aqui com a proposta de Wallon

¹⁵¹ Dentre as funções conceituais, como sugere Wallon (1986), podemos ainda citar a “paixão”. Mas é importante ressaltar que estamos longe de um consenso a respeito de quais conceitos podemos utilizar para analisarmos a mente humana. Mesmo conceitos como “sentimentos” possuem diversas formas de compreensão.

(1986), desempenham um papel mais “cognitivo” de um estado afetivo, indicando a possibilidade de representação daquilo que é experimentado pelo sujeito. Voltemos a um exemplo que já discutimos. Se o medo, como todas as emoções, origina-se em reações elementares, o sentimento de medo existe como forma de significação. À medida que decorre nosso processo de desenvolvimento, tornamo-nos mais capazes de falar sobre o medo. Assim, se “a emoção, antes da linguagem, é o meio utilizado pelo recém-nascido para estabelecer uma relação com o mundo humano”, gradativamente, “os movimentos de expressão, primeiramente fisiológica, evoluem até se tornarem comportamentos afetivos mais complexos, nos quais a emoção, aos poucos, cede terreno aos sentimentos e depois às atividades intelectuais” (Dourado & Pradini, 2001, p. 5).

Sentimentos, emoção, afetos, cognição. O que representa a subjetividade diante de todas essas instâncias? Não seremos capazes de responder essa questão aqui. Talvez, como sugere o neurocientista António Damásio, na epígrafe do livro “E o cérebro criou o homem” (2016), a arte tenha uma resposta mais direta (e crua) sobre essa questão: “só me conheço como sinfonia” de uma orquestra oculta¹⁵². Essa, talvez, seja a melhor definição que podemos encontrar sobre a subjetividade até agora.

A única possibilidade que ainda temos de estudar a “mente humana”, segundo Damásio, se dá por meio da “mente humana” – com suas capacidades e limites. E, se podemos “observar o corpo e as ações das pessoas, o que elas dizem ou escrevem, e fazer suposições bem fundamentadas sobre o que elas pensam” (Damásio, 2016, p. 18), nossa “precisão” depende exclusivamente do avanço do conhecimento científico multidisciplinar. A psicologia não pode encerrar-se em si mesma. Se a “mente surge quando a atividade de pequenos circuitos organiza-se em grandes redes de modo a compor padrões momentâneos”

¹⁵² “Minha alma é uma orquestra oculta; não sei que instrumentos tange e range, cordas e harpas, timbales e tambores, dentro de mim. Só me conheço como sinfonia” (acredita que lembrei desse trecho também bem na hora que li? <3). Ver: Pessoa, Fernando. (1999). *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

(p. 32), isso só se tornou possível porque, em determinado momento, dotado de determinadas características orgânicas, os seres humanos desenvolveram a linguagem, a cultura, a sociedade e a capacidade de olhar para essa dinâmica como um processo histórico.

Mas é importante ressaltar que estamos longe de um consenso na psicologia a respeito de quais conceitos podemos utilizar para analisarmos as funções psicológicas. Mesmo conceitos como “sentimentos” possuem diversas formas de compreensão. Também não é pacífica nas ciências médicas uma teoria a respeito do funcionamento orgânico dessas funções, suas origens e extensões. Damásio (2016), por exemplo, diferentemente da tradição no campo das neurociências, defende, assim como nós, que a “mente”¹⁵³ não é apenas produzida no córtex cerebral, mas também no tronco cerebral¹⁵⁴ – o que faz bastante sentido quando pensamos na dinâmica das funções psicológicas inferiores, essencialmente sensoriais¹⁵⁵. Que dizer, a nossa subjetividade depende, também, de uma história de “ocupação” do cérebro que se origina no tronco cerebral (com nossas primeiras sensações) e caminha, no desenvolvimento de nossas funções psicológicas superiores, para o córtex. Damásio (2016), porém, vai ainda mais longe ao afirmar que a subjetividade, mesmo que de forma modesta nos seres vivos mais simples que nós, teve um papel fundamental no processo evolutivo que nos originou em toda a sua potência:

Se a subjetividade não tivesse surgido (...) provavelmente a memória e o raciocínio não teriam logrado uma expansão tão prodigiosa, e o caminho evolucionário para a linguagem e a elaborada versão humana de consciência que hoje possuímos não teriam sido abertos. A criatividade não teria florescido. Não existiriam a música, a pintura, a literatura. O amor nunca seria amor, apenas sexo. A amizade seria apenas uma cooperação conveniente. A dor nunca se tornaria sofrimento, o que não lamentaríamos, mas a contrapartida dessa dúvida vantagem seria que o prazer nunca se tornaria alegria. Sem o revolucionário surgimento da subjetividade, não existiria o conhecimento e não haveria ninguém para notar isso; conseqüentemente, não haveria uma história do que os seres fizeram ao longo das eras, não haveria cultura nenhuma (p. 17).

¹⁵³ Mantemos aqui o termo utilizado por Damásio.

¹⁵⁴ Damásio (2016) ilustra essa convicção ao indicar os estudos sobre crianças que nasceram sem córtex cerebral.

¹⁵⁵ Que Damásio (2016) chama de “sentimentos primordiais”.

Se nascemos dotados de uma capacidade orgânica para o exercício de nossa humanidade, o “despertar” do cérebro, para Damásio, ocorre justamente no momento em que ele se torna capaz de conhecer a si mesmo. “Quando o cérebro consegue introduzir um conhecedor na mente, ocorre a subjetividade” (2016, p. 24). Mas o fato de já ser capaz de conhecer a si mesmo cria, no cérebro, necessariamente, a possibilidade de um protagonismo. Quando esse protagonismo surge envolto em tantas outras funções psicológicas, a subjetividade passa a se tornar inerente ao processo de desenvolvimento. Nesse desenvolvimento, por sua vez, vários níveis de *self* são criados, qualificando a mente para a consolidação daquilo que chamamos “consciência”. Resumindo, a partir do sensorio, surge um “protossself”, que, por sua vez, origina os primeiros passos da mente, da produção de novos níveis de *self* e da subjetividade que permeia o processo de desenvolvimento humano.

Mesmo concordando com a ordem do processo revelado por Damásio, não podemos subestimar o caráter a-histórico de seu pensamento – sem falar que, como destacamos anteriormente, a subjetividade, o *self*, a consciência, etc., são conceitos. Isso implica dizer que Damásio não percebe que, se o cérebro nos forneceu o substrato para nossa humanização, sem a cultura ou a história não seríamos capazes de nos tornar “humanos”. Não haveria sequer um princípio de protagonismo sobre nossas funções psicológicas. Assim, o cérebro não criou o “homem”, mas uma parte da potência de nossa espécie. Nascemos, normalmente, com a capacidade de falar, de ouvir, de lembrar, de ver, etc. Tudo isso integrado a um cérebro. Isso representa, porém, apenas uma parte de nossas potencialidades. A outra parte, não menos importante, está no social.

A compreensão do desenvolvimento humano que ainda é hegemônica nas ciências médicas e que não percebe a força do inorgânico na transformação do orgânico, acaba por produzir grandes lacunas ou falhas graves quando se busca um princípio explicativo para o processo de humanização. Podemos citar, por exemplo, a obra do neurocientista Vernon

Mountcastle (1918 -2015), para quem o sensório só pode existir como parte de um processo de “abstração”:

As sensações são determinadas pelas funções codificadoras dos terminais nervosos sensoriais e pelos mecanismos integrativos do sistema nervoso central. As fibras nervosas aferentes não são gravadores de alta-fidelidade, pois acentuam certos aspectos dos estímulos, negligenciando por outros. O neurônio central é um contador de histórias, no que diz respeito às fibras nervosas aferentes, e ele nunca é inteiramente digno de crédito, permitindo certas distorções de qualidade e de medida. (...) A sensação é uma abstração, não uma réplica do mundo real (Mountcastle, 1984 como citado por Kandel, 2010, p. 330).

A abstração, porém, representa um processo muito mais complexo do que nos indica Mountcastle. Para que ela ocorra, é necessário, antes, como nos indicou Vigotski (2000), a linguagem. Será por meio do longo processo de estabelecimento de relações lógicas entre os elementos disponíveis em sua vida que o sujeito, em constante interação social, torna-se capaz de fazer uso de conceitos, das generalizações e das palavras. Nesse momento, a linguagem e o pensamento jamais deixarão de caminhar juntos. Um exemplo claro da força desse “encontro” pode ser revelado quando analisamos o significado. “O significado pertence às esferas tanto do pensamento quanto da linguagem, pois se o pensamento se vincula à palavra e nela se encarna, a palavra só existe se sustentada pelo pensamento” (Góes & Cruz, 2006, p. 36). Nasce aí a potência de nossa humanização. Apenas depois desse processo, o pensamento será capaz de trabalhar abstratamente. Assim, sugerimos rever a análise de Mountcastle da seguinte forma: A sensação, que nunca representou uma réplica do mundo real, revela-se como uma abstração a partir do momento em que o sujeito se torna capaz de dizer algo sobre ela. Para que o sujeito diga algo sobre qualquer coisa – sobre o que sente, sobre o que pensa, sobre o que planeja, etc. – ele, necessariamente, deve estar inserido em um social, em uma história e uma cultura.

Por mais que seja verdadeira a atuação de “estímulos” e “respostas”, por exemplo, não podemos esquecer que grande parte deles são sociais. O social não é um conteúdo inerte,

o social se torna “natural”. Rousseau, no século XVIII, já havia, em parte, compreendido essa questão:

Quando as crianças começam a falar, choram menos. Este progresso é natural: uma linguagem substitui outra. (...) Assim que Émile tiver dito, uma só vez, “sinto dor”, serão necessárias dores muito vivas para forçá-lo a chorar (Rousseau, 1792, p. 111 – tradução nossa).

As dores, porém, não serão apenas físicas, e o choro não será apenas uma resposta involuntária. A relação dinâmica entre o substrato biológico individual e o substrato social, cultural e histórico apropriado e (re)significado pelo sujeito será responsável pela produção de uma subjetividade específica.

Pensem na ação humana, por exemplo. Qual a relação entre a subjetividade e a ação dos sujeitos? A questão está justamente na forma com que atuamos no mundo: nossas possibilidades, capacidades, experiências, restrições, recuos e reorganizações de rotas. A ação representa o eã do desenvolvimento humano, precedendo, inclusive, a palavra. E, nesse sentido, Vigotski (2001 [1934], p. 485), ao discutir a subversão de Goethe¹⁵⁶ ao evangelho de João¹⁵⁷, é exemplar: “No princípio era a ação. (...) A palavra não esteve no princípio. No princípio esteve a ação. A palavra constitui antes o fim que o princípio do desenvolvimento. A palavra é o fim que coroa a ação”.

Em cada passo de nosso desenvolvimento está uma ação. E essa ação tende a se tornar cada vez mais “controlável”, ou seja, vamos nos tornando, dela, protagonistas. Mas, nesse sentido, a ação possui nuances que ultrapassam os limites da consciência. O protagonismo sobre a ação não é exclusivamente consciente. Esse é um dos pontos essenciais

¹⁵⁶ Vale, aqui, destacar a análise de Berman (1997, p. 46): “Fausto retorna uma vez mais a seu quarto solitário para meditar sobre a condição humana. Abre a Bíblia, no início do Evangelho segundo São João: ‘No princípio era o Verbo’. Considerando esse princípio cosmicamente inadequado, procura uma alternativa e finalmente escolhe e escreve um novo princípio: ‘No princípio era a Ação’. Ver: Berman, Marshall. (1997). *Tudo que e sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. SP: Companhia das letras, 1997.

¹⁵⁷ “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”. João 1:1.

da discussão sobre a ação humana. Vigotski (2001 [1934], p. 479), por exemplo, nos indica que o pensamento não representa uma instância independente de outras funções psicológicas.

O próprio pensamento não nasce de outro pensamento mas do campo da nossa consciência que o motiva, que abrange os nossos pendores e necessidades, os nossos interesses e motivações, os nossos afetos e emoções. Por trás do pensamento existe uma tendência afetiva e volitiva.

Não agimos a partir de uma sequência de pensamentos puramente racionais. Nossas ações, assim como nossa subjetividade, estão intimamente ligadas aos nossos estados afetivos (emoção, afetos, sentimentos). Spinoza (2009 [1677]), por exemplo, uma das grandes referências de Vigotski¹⁵⁸, nos diz que o afeto é aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou freia a “potência de agir”. É nesse sentido que Clot (2016) avalia que o afeto está diretamente relacionado à ação, “como transformador, força de trabalho, desenvolvimento da atividade” (p. 91). Mas essa constatação também nos coloca em uma situação não muito confortável, uma vez que

Um afeto não pode ser ultrapassado simplesmente por ideias. O que significa que nem a razão, nem a vontade podem triunfar sobre os afetos. Todo mundo já teve uma experiência subjetiva: sente-se mal, raciocina-se para estar bem, diz-se para si mesmo que com um pouco de boa vontade, sairemos dessa. Spinoza é extremamente claro, ele nos diz que isso não funciona bem assim (p. 91).

Quando estamos “afetados”, notamos claramente que nossa “racionalidade” possui limites muito claros diante das circunstâncias que enfrentamos cotidianamente. Se, por exemplo, passamos por um grande constrangimento, podemos ficar corados, suados, podemos gaguejar. Não há possibilidade de controle racional no momento do afeto. Ele só pode ser ultrapassado por outro afeto ou outros afetos de maior intensidade. Clot (2016) nos indica que a única solução que temos é a de desenvolvermos uma afetividade “que permite ultrapassar o afeto, pelo enriquecimento das emoções e dos sentimentos (...)” (p. 91). Isso porque, segundo

¹⁵⁸ Ver, por exemplo: Viana Chaves, Hamilton, Nonato Maia Filho, Osterne, Cordeiro da Costa Oliveira, Juliano, & Edmar Pereira Neto, Francisco. (2012). Contribuições de Baruch Espinosa à teoria histórico-cultural. *Psicologia em Revista*, 18(1), 134-147. <https://dx.doi.org/10.5752/P.1678-9563.2012v18n1p134>

Clot, a afetividade é conflituosa e, na discordância entre as emoções, os sentimentos e os afetos, algum deles pode funcionar como um recurso para o outro. Só assim a ação humana pode se desenvolver.

E se a ação humana encontra os limites impostos pelo capitalismo em sua necessidade de restringir as potencialidades humanas, a transformação dependerá também dos afetos, das emoções e dos sentimentos. Essa concepção torna ainda mais clara, atual e relevante a análise de Walter Benjamin (2005) a respeito do apaziguamento social defendido pela socialdemocracia alemã nas primeiras décadas do século XX que, ao preferir atribuir aos trabalhadores o papel de salvar as gerações futuras, acabou privando-a de “suas melhores forças”: “Nessa escola a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício. Pois ambos se nutrem da imagem dos antepassados escravizados, e não do ideal de descendentes libertados” (2005, p. 108). Mas é preciso ter em mente que o “ódio” do qual fala Benjamin não se traduz na relação interpessoal:

Para Benjamin, as emoções dos oprimidos, longe de serem a expressão de um ressentimento invejoso, de um rancor impotente, são fonte de ação, de revolta ativa, de práxis revolucionária. O conceito de "ódio" se refere sobretudo à indignação diante dos sofrimentos do passado e do presente, e à hostilidade irreconciliável à opressão, principalmente em sua última e aterrorizante manifestação: o fascismo. Não se pode lutar contra o III Reich, parece sugerir Benjamin, sem que se tenha uma profunda aversão pelo nazismo, aversão que planta suas raízes nas lutas do passado. Como Marx, em *O Capital*, Benjamin não prega o ódio aos indivíduos, mas a um sistema (Löwy, 2005, p. 112).

Uma análise mais profunda sobre a sociedade capitalista nos indica que o que chamamos de “processo civilizador” também representa um processo de submissão dos sujeitos. Elias (1993), por exemplo – apesar de parecer confiar na importância da internalização das regras sociais e de um autocontrole para o funcionamento social –, consegue perceber e demonstrar historicamente esse processo, que atravessa diversas gerações e que molda padrões de comportamento.

Se a história das sociedades ocidentais nos últimos séculos nos mostra o surgimento e/ou a evolução de instituições e ferramentas de controle e repressão (a polícia, as penitenciárias, o sistema jurídico, etc.), o capitalismo torna esse mecanismo ainda mais agudo e nefasto. Quer dizer, somos mais efetivamente constrangidos e divididos. E as marcas que carregamos e que podemos reproduzir por viver em um mundo como o nosso são tão profundas que, muitas vezes, não só naturalizamos a barbárie, mas ficamos, inclusive, satisfeitos com ela. O enfrentamento às injustiças, por exemplo, passa não apenas pela compreensão do sentido de justiça, mas por um processo de desenvolvimento afetivo que vai desde o fortalecimento da solidariedade, da compaixão¹⁵⁹ e da empatia entre os que são de tantas formas explorados e violentados até a releitura profunda de nossa resignação e complacência ou do medo, da intolerância e do desprezo que muitas vezes sentimos uns pelos outros.

Se não estivermos preparados coletivamente e afetivamente para os enfrentamentos e demandas para a transformação radical da sociedade, nossas ações serão rapidamente desmanteladas na primeira crise. Faz parte do processo civilizador o “readequamento” dos sujeitos, a busca pela constrição dos afetos e a eliminação de rebeldias. Podemos ver isso claramente no processo educativo hegemônico. Mas também podemos ver as resistências, como nos revela o historiador francês Michel de Certeau (2001) em sua poética analogia: “uma criança ainda rabisca e suja o livro escolar, mesmo que receba um castigo por esse crime, a criança ganha um espaço, assina aí sua existência como autor” (p. 88). A questão, porém, não está apenas em compreender quando e quanto nos dobramos, mas: podemos ainda levantar? E como? É o que nos propomos a aprofundar no próximo capítulo.

¹⁵⁹ Recordo-me aqui de um poema de Bertold Brecht: “Todos os que meditaram sobre o mau estado das coisas recusam-se a apelar à compaixão de uns por outros. Mas a compaixão é indispensável. Ela é a esperança do mundo”. Ver. Brecht, B. (2000) *Poemas (1913-1956)*. São Paulo: 34.

6 - A subjetividade revolucionária

Somos um governo que acredita que todos devem possuir a ilusão de livre arbítrio.

Anthony Burgess, “The Wanting Seed” (1962)

Em um texto de 1931, ao discutir a ascensão do fascismo na Europa e as possibilidades de uma “situação revolucionária” na Inglaterra, Trótski, já expulso da União Soviética¹⁶⁰, discorre, para além das condições concretas, sobre a importância da afetividade e da subjetividade nesse processo. Nas palavras de Trótski (1931, online),

O proletariado britânico sabe muito bem, muito melhor que todos os teóricos, que a situação econômica é muito grave. Porém, a situação revolucionária se desenvolve apenas quando o proletariado começa a buscar uma saída, não sobre os trilhos da velha sociedade, mas pelo caminho da insurreição revolucionária contra a ordem existente. Esta é a condição subjetiva mais importante de uma situação revolucionária. A intensidade dos sentimentos revolucionários das massas é um dos índices mais importantes da maturidade da situação revolucionária.

Vemos, aqui, que Trótski – que vislumbrou nos primeiros anos da revolução bolchevique a possibilidade de união da psicologia de origem reflexológica com a concepção freudiana em torno de uma psicologia materialista¹⁶¹ – reflete uma ideia rara dentro do marxismo da época: a potência da ação política em uma subjetividade que contempla o desenvolvimento da afetividade. Para Trótski, a força das condições objetivas pode acelerar as mudanças psicológicas das massas a ponto de provocar uma situação revolucionária. Quer dizer, uma crise social e econômica profunda pode criar o contexto da mudança. O que Trótski talvez não tenha compreendido é que, como nos indicaram Marx e Engels (2007 [1848]), a real revolução não é aquela que promove a “destruição das classes em conflito” (p. 40). Não basta, portanto, apenas se ter ódio de quem promove a exploração: os sujeitos precisam estar preparados para a criação de um novo modelo econômico e social. Nesse

¹⁶⁰ A expulsão de fato ocorreu em 1929.

¹⁶¹ Ver, por exemplo: Etkind (1997).

sentido, acreditamos que para uma emancipação objetiva efetiva, duradoura, é necessária uma emancipação subjetiva.

A partir de Marx, buscamos demonstrar até aqui que, no capitalismo, a possibilidade de emancipação dos sujeitos encontrará sempre um limite, um “teto”: a emancipação política. Mas, diferentemente daqueles que acreditam que a transformação só pode ser realizada a partir da ação altruísta de uma vanguarda intelectual, defendemos aqui outra possibilidade, provavelmente mais complexa e trabalhosa: *se a emancipação política representa o limite da capacidade de ação dos sujeitos no capitalismo, o limite de nossas possibilidades, a superação do capitalismo só pode ocorrer de fato e de forma irreversível quando a capacidade de ação dos sujeitos tornarem esse limite insustentável*. Defendemos que apenas na busca coletiva pela expansão da ação, das potencialidades humanas, os limites impostos por um sistema que depende fundamentalmente da exploração humana tornam-se insustentáveis.

Buscar, porém, os sentidos de uma emancipação política, como vimos até aqui, não representa algo simples. Quando tratamos a defesa de uma emancipação política, não estamos buscando, na reforma do sistema – por exemplo, do direito em si “como forma social capitalista” (Catini, 2013, p. 23) – ou na ilusão da democracia liberal, uma resposta para a transformação social, mas o “enraizamento” da luta pela emancipação humana na coletividade.

No processo de emancipação política, acreditamos que a participação dos sujeitos e o refinamento dessa participação dependem tanto mais das oportunidades de participação que os sujeitos dispõem em seu cotidiano do que da maneira pela qual é conduzida essa participação. Talvez estejamos aqui mais próximos das “propostas emancipatórias” tanto de Rancière – quando pensamos na necessidade de espaços e relações mais igualitários e horizontais – quanto de Badiou – se valorizamos a diversidade de formas e experiências possíveis.

Pensando, porém, a partir de uma psicologia contra-hegemônica, a questão parece se centrar mais nas possibilidades de se criar espaços que promovam o desenvolvimento da afetividade no exercício da política nas relações cotidianas e no necessário confronto dessa participação com a macropolítica. Mas como podemos caminhar?

Yves Clot (2007), na perspectiva vigotskiana, em sua proposta para uma “Clínica da Atividade”, apresenta métodos que, buscando modificar e potencializar o diálogo entre os trabalhadores na “instalação proposital de um dispositivo desenvolvimental” (Silva; Souto; Memória-Lima, 2015, p. 14), transforma a atividade laboral. Mesmo que a ação de sua clínica não busque, em essência, a mudança radical nas relações de trabalho¹⁶², Clot consegue nos apontar que a potência da transformação da ação humana, ao invés da fórmula que supõe a compreensão da ação para executá-la, está na transformação como meio de compreendê-la. No que diz respeito ao desenho experimental desenvolvido por Vigotski, Clot (2004) nos indica que se faz necessário “provocar” o desenvolvimento para poder estudá-lo. Há uma necessidade de utilizarmos métodos indiretos, uma vez que o desenvolvimento não é acessível por métodos diretos de observação. Nesse sentido, quando nos propomos a utilizar esses métodos de forma indireta, percebemos que é na experiência de transformação que qualquer atividade psicológica “pode revelar seus segredos” (p. 7 – tradução nossa). Assim, “para entender o que procuramos entender, precisamos transformar” (p. 7). Em outras palavras, o método indireto

consiste em organizar o “redobrar” da experiência vivida. O problema metodológico consiste então em inventar dispositivos técnicos que permitam aos sujeitos transformar sua experiência vivida de um objeto em uma nova experiência vivida (...). E isso corresponde a estudar a passagem de uma atividade para outra. Este é o fundamento teórico da metodologia histórico-desenvolvimentista: permitir ao sujeito transformar operações realizadas em um novo objeto para estudar o desenvolvimento real – possível e impossível – e seus princípios. (ibidem, p. 7)

¹⁶² Para Clot (2006), resumidamente, a Clínica da Atividade tem “como objeto as doenças nas situações reais de trabalho” (p. 101).

As intervenções da Clínica da Atividade nas situações de trabalho – realizadas por um agente externo ao ambiente laboral em questão (geralmente um psicólogo estranho a esse ambiente) – buscam, essencialmente, fomentar o diálogo e não impor uma prática que esse profissional possa considerar mais adequada, demonstrando que, nas relações mediadas entre pares, o sujeito, de forma muito mais potente, pode experimentar novas possibilidades, decifrar sua própria ação e se tornar capaz de desenvolver sua afetividade em contato com a afetividade dos outros. Uma vez que o principal papel do profissional da clínica consiste em fomentar a controvérsia das situações de trabalho, já que o “pensamento se desenvolve na discussão, na confrontação e, portanto, a controvérsia é a fonte do pensamento” (Clot, 2006, p. 106), temos a possibilidade de criarmos um ambiente no qual o coletivo é fonte de desenvolvimento. “Vigotski diz que o pensamento nasce duas vezes. A primeira vez quando se discute coletivamente e renasce, em seguida, na atividade individual. É o duplo nascimento do pensamento, segundo Vigotski” (p. 106).

Podemos inferir que a proposta de Clot sobre a forma de funcionamento da clínica, apesar da restrição ao ambiente e temas da atividade laboral, aproxima-se sobremaneira de um método para as intervenções no “ponto de vista do sujeito”, do sujeito científico, de um papel colaborativo entre o psicólogo, o sujeito e sua subjetividade. Nas palavras de Clot (2006, p. 100),

A comunidade científica deveria deixar ao trabalhador a possibilidade de ele mesmo afetar e controlar a psicologia do trabalho mediante formas de cooperação entre eles, como a co-análise do trabalho, que é o dispositivo de transformação. O ponto de partida da minha entrada na disciplina da psicologia do trabalho seria, então, propor uma nova forma de atividade comum no mundo do trabalho, com os trabalhadores.

A questão aqui se centra na possibilidade de criarmos ambientes de desenvolvimento coletivo. E, então, voltamos ao tema da subjetividade. Como intervir? Como poderíamos relacionar os conceitos de personalidade, afetividade e subjetividade? Antes de pensarmos em

uma “subjetividade revolucionária” (Sawaia & Silva, 2018)¹⁶³, faz-se necessário analisarmos a relação entre esses três conceitos.

Podemos definir a personalidade como algo que “articula e integra os processos e formas de organização da subjetividade individual” (González Rey, 1999, p. 133) e o estado afetivo como algo que produz a dinâmica dessa articulação e integração. Quer dizer, *a subjetividade necessita da personalidade como estrutura e da afetividade como agente*. Assim, a subjetividade não representa propriamente a personalidade, mas uma espécie de “instantâneo” da personalidade em determinada situação concreta. Isso nos coloca diante de uma grande questão metodológica.

A subjetividade não pode ser vista como algo “que pode ser capturada, avaliada, formatada ou controlada de uma forma ou de outra por um ponto de vista externo” (Osterkamp, 2016, p. 165 – tradução nossa). A subjetividade talvez represente, por sua relação dinâmica com a afetividade e a personalidade em determinadas condições concretas, a esfera mais “volátil” de nosso psiquismo. A única possibilidade de vislumbrarmos a subjetividade, como nos indica Osterkamp (2016), ocorre nas manifestações da capacidade de um sujeito para determinar e transformar sua própria realidade. E isso não pode ser verificado pontualmente. Quer dizer, qualquer intervenção ou pesquisa que tenha por princípio a análise empírica da subjetividade deve considerar seus muitos limites¹⁶⁴.

A capacidade de ação deve, então, ser vista a partir dessas questões. A ação humana analisada pontualmente pode não nos indicar o real movimento de um sujeito. Para compreendermos a capacidade de ação, é preciso compreendê-la como um processo, com idas e voltas e marcada por inúmeros pontos que podem ser contraditórios. Alguma ação

¹⁶³ Sawaia e Silva buscam demonstrar que a luta por emancipação é inerente ao humano. Mesmo que a ordem social impeça esse objetivo, não existe uma dicotomia insolúvel entre a liberdade e a sociedade.

¹⁶⁴ Talvez aqui faça bastante sentido a opção de muitas áreas das ciências humanas pela pesquisa etnográfica proposta por Clifford Geertz (1926-2006) que possui como princípio a análise interpretativa do fluxo do discurso, uma vez que uma etnográfica é extensiva e não intensiva. Ver, por exemplo: Geertz, C. (2008). *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

conservadora em determinado momento não significa que o movimento do sujeito é conservador em si. Sem essa compreensão, a análise e a ação de um psicólogo pode ser muito frágil.

Como nos indica Vigotski (2006 [1931]), o desenvolvimento da capacidade de executarmos determinadas ações depende do “desenvolvimento de inclinações, necessidades e interesses” (p. 18). Para que haja uma subjetividade revolucionária, é necessário, antes, uma personalidade e uma afetividade preparadas para a revolução. Mas esse processo nos parece mais complexo quando analisamos o contexto de nosso desenvolvimento no capitalismo. Isso porque o processo de desenvolvimento humano não se insere apenas em nossas relações mais íntimas, mas também na estrutura que ampara o sistema que nos rege. Dessa forma, faz-se necessário olharmos com bastante cuidado para tudo aquilo que promove, resguarda e legitima o *status quo*. Se a emancipação subjetiva é capaz de nos levar a uma emancipação objetiva, esse processo, porém, possui muitos obstáculos e alguns deles não muito claros.

Quando tratamos da emancipação subjetiva, temos geralmente o processo educativo como principal elemento. Em muitos casos, a sociologia, a filosofia, a pedagogia, a história, buscaram discutir criticamente o processo educativo, suas formas e conteúdos¹⁶⁵, mas isso, porém, não nos basta. Temos muito ainda por avançar quando nos propomos a revelar todas as questões e a complexidade do processo de desenvolvimento humano historicamente situado.

Em nossa configuração de mundo, por exemplo, o direito possui o domínio sobre o que seria, dentro do capitalismo, a “emancipação objetiva”. Desde Roma, como vimos, ele estabelece uma idade para que um sujeito exerça seus direitos políticos. Esse aspecto surge no direito romano muito pela necessidade de se legitimar a ideia da propriedade privada e pela manutenção desses bens na família. No Brasil, em nossos dias, o termo ainda é utilizado no

¹⁶⁵ Podemos citar, apenas no âmbito dos trabalhos clássicos, as obras de Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Michael Foucault, Paulo Freire, entre tantos outros.

sentido de tutela, para indicar a “aquisição, por menor, da plenitude da capacidade jurídica”, “por outorga dos pais ou por sentença do juiz” (Brasil, 2004). Entende-se, aqui, que um sujeito com mais de 18 anos de idade não precisa ser emancipado, pois, a partir dessa idade, seus direitos e deveres já caminham para a plenitude. A emancipação objetiva, então, só pode existir se o sujeito legalmente não pode exercer seus direitos políticos “básicos”¹⁶⁶. Temos, então, a legitimação de uma grande ilusão promovida pelo capitalismo com relação à emancipação: a ideia de que todos somos iguais perante a lei.

Nesse sentido, Pachukanis¹⁶⁷ (2017, p. 97) revela que o direito, em seu caráter estritamente ideológico, não é apenas “psicologicamente vivenciado pelas pessoas, em particular na forma dos princípios gerais das regras e normas”, mas que é também tomado ilusoriamente como forma “natural” de regulamentação ou normatização da vida. A jurisprudência dogmática, derivada da filosofia burguesa do direito – e até hoje vigente –, nada mais representa que uma instância de promoção da abstração das relações humanas. E essa vivência se torna “insuspeita” justamente porque o direito cria a ilusão de que sua dinâmica é homogênea e de que os envolvidos são tratados igualmente. Assim, mesmo que haja a contestação sobre o conteúdo, dificilmente se contesta a relação jurídica. Esse é um importante apontamento se considerarmos que o direito tende a ser pensado como forma estratégica de transformação social¹⁶⁸. Pior ainda, pode se tomar o direito como parte do processo de transição para uma sociedade sem classes – e essa categoria de “transição gradual”, como nos indicou Marx, “é, em primeiro lugar, historicamente falsa e, em segundo lugar, não esclarece nada” (2010a [1844], p. 75). Na realidade, o direito não é capaz de trazer as mesmas e inúmeras possibilidades que surgiram com o nascimento do capitalismo para a

¹⁶⁶ Segundo a Constituição Federal brasileira, a partir dos 35 anos de idade, com a possibilidade de candidatar-se para Presidente, Vice-Presidente ou Senador da República, o sujeito está apto para exercer todos os seus direitos políticos.

¹⁶⁷ Evgeni Pachukanis (1891- 1937) foi um dos líderes da escola dos juristas marxistas soviéticos na primeira década da revolução bolchevique. Declarado “inimigo do povo” em 1937 por sua crítica severa ao modelo de governo stalinista, acaba sendo assassinado no mesmo ano.

¹⁶⁸ Ver, por exemplo: GALVÃO, J. O. L.. Direito e Transformação Social: Contributos Teóricos para a (re)construção de uma Teoria Jurídica Emancipatória. *Revista de Informação Legislativa*, v. 52, p. 7, 2015.

sociedade burguesa. Em nosso momento histórico, muito pelo contrário, o direito nos “encerra em seus estreitos horizontes” (Pachukanis, 2017, p. 163).

O direito nos traz a ilusão de uma liberdade pública, universal, que será pretensamente garantida pelas instituições do Estado. E essa ilusão se dissipa (ou deveria se dissipar) quando tratamos do direito privado. Quer dizer, é justamente na necessidade de existência do “sujeito jurídico”, premissa fundamental da regulação jurídica – “que encarnam as duas partes litigantes, que defendem, com a vindita nas mãos, o ‘seu direito’” (Pachukanis, 2017, p. 105) –, que percebemos que o que existe de fato é a oposição entre interesses privados. Para Pachukanis, o modo de produção capitalista permitiu que os indivíduos adquirissem o estatuto universal de sujeitos e isso justamente porque só essa “forma-sujeito” pode possibilitar a lógica de uma liberdade e de uma igualdade necessária para que se produza “uma esfera geral de trocas mercantis e, conseqüentemente, para que se constitua a figura do proprietário privado desses bens, objetos de circulação” (Naves, 2008, p. 59).

O caráter psicológico da produção jurídica, para Pachukanis, é tão evidente que o “poder do Estado”, por exemplo, que “existente apenas na psique dos homens, é tão desprovido de sinais materiais, que ninguém, ao que parece, poderia considerar (...) como algo que não uma ideia que se manifesta realmente apenas na medida em que os homens fazem dela o princípio de sua conduta” (Reisner, 1918 como citado por Pachukanis, 2017, p. 99). Porém, o Estado, como conceito e instância real de subordinação de uma classe a outra, não possui apenas elementos ideológicos e psicológicos a serem estudados, mas elementos materiais. Quer dizer, não basta apenas analisarmos o Estado a partir das “inúmeras e diversificadas formas em que ele se reflete e é experimentado” (p. 101): o caráter ideológico e psicológico de algo “não elimina a realidade e a materialidade das relações que ele expressa” (p. 100).

O trabalhador assalariado, por exemplo, é apresentado pela ideologia capitalista como vendedor “livre” de sua força de trabalho. Assim, a relação entre trabalhador e patrão só pode ocorrer diante da forma jurídica do contrato. Mas se o produto do trabalho se torna mercadoria – categoria elementar do capitalismo – e a sociedade capitalista é, essencialmente, “uma sociedade de possuidores de mercadorias” (p. 140) – esse homem “livre” da sociedade contemporânea, esse “sujeito de direitos”, quando busca trabalho e a venda de sua força de trabalho, passa a ser regulamentado como mercadoria, o que promove duas formas absurdas na conexão social de produção: economicamente, “a coisa domina o homem”, mas, juridicamente, “o homem domina a coisa” (p. 142). Como nos indica Biondi (2017, p. 142), “são os próprios proletários que se engajam na busca da venda dessa mercadoria”, iludidos “por uma ideologia jurídica que o qualifica como um indivíduo livre e responsável por seu destino”.

Não estamos defendendo aqui que a luta por direitos políticos não é necessária – muito pelo contrário, será essa luta que nos garantirá um avanço em nosso processo emancipatório¹⁶⁹. Mas precisamos estar atentos. Devemos, cientificamente, desmontar as ilusões que nos são colocadas pelo capitalismo. Por isso, o direito e o Estado não serão protagonistas da mudança. Defendemos que essa luta deve ser tomada como práxis política coletiva e como uma tática de sobrevivência. A grande tarefa que temos agora está na construção de uma contra-hegemonia para todos os (re)produtores ideológicos que buscam

¹⁶⁹ Pires (2013), por exemplo, com relação ao impacto na vida das mulheres em razão das condicionantes do programa federal “Bolsa Família”, percebe não apenas os “efeitos práticos sobre a frequência escolar e a escolaridade dos filhos” (p. 527), mas também o fortalecimento de um sentimento de pertencimento – que vai “além daquele oferecido pela esfera do consumo ou pela maior autonomia nas decisões da casa” (p. 528) –, o reconhecimento social e a criação de vínculos entre as titulares do programa e o “mundo externo” (p. 528). Ver: Pires, André. (2013). Afinal, para que servem as condicionalidades em educação do Programa Bolsa Família?. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, 21(80), 513-531. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-40362013000300007>

naturalizar a exploração e a opressão. Não é apenas o direito e a psicologia que devem ser colocados sob suspeita, mas todas as demais ciências¹⁷⁰.

Se, historicamente, a educação é compreendida pelo campo progressista como um relevante instrumento social de transformação, a partir de nossos estudos sobre a afetividade e a subjetividade, podemos inferir que isso jamais poderá ocorrer quando um processo educativo reproduz, em forma e conteúdo, a desigualdade. A educação emancipadora deve se apropriar e produzir necessariamente uma cultura de contra-hegemonia¹⁷¹, mas isso só pode ocorrer de fato após uma revisão profunda da dinâmica das relações humanas em seu interior.

Não buscaremos, neste trabalho, propor um novo modelo educativo contra-hegemônico – talvez isso se torne o próximo passo a partir desta tese –, mas podemos ao menos reconhecer, agora, que uma educação contra-hegemônica não é aquela que traz apenas “conteúdos científicos”, mas aquela capaz de destrinchá-los tão profundamente que a atividade intelectual se torna necessariamente transformadora. Uma educação contra-hegemônica é aquela capaz de expandir a capacidade de ação de todos os sujeitos envolvidos no processo educativo e também fora dele rumo a uma emancipação humana. E, nesse sentido, podemos dizer que a obra de Marx, com todos os limites de seu tempo, conseguiu nos fazer avançar profundamente na compreensão das principais questões e possibilidades da emancipação humana. “Marx nos fala da emancipação de todos os sentidos humanos perante a tirania do ter. (...) A emancipação significa a reconquista de todas as forças humanas, de todos os poderes humanos essenciais” (Ricœur, 2014, p. 78).

¹⁷⁰ Nesse sentido, por exemplo, para Fraga (2018), os “Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia” (ESCT) vêm contribuindo para “desarmar algumas armadilhas naturalizadas que têm como fundamento uma visão da ciência e da tecnologia (C&T) como algo acabado, neutro e intrinsecamente positivo e de um usuário da C&T como um sujeito passivo”. Ver: Fraga, L. S. (2018). As Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares e as relações entre ciência, tecnologia e sociedade. *Revista Tecnologia e Sociedade*, 14(31), 140-155.

¹⁷¹ Historicamente, há inúmeros modelos de educação contra-hegemônicos. Segundo Saviani (2008), apenas no Brasil, podemos destacar: pedagogia socialista, libertária, comunista, libertadora, histórico-crítica e manifestações correlatas como as pedagogias da prática, da educação popular e crítico-social dos conteúdos. Ver: Saviani, D.(2008). *A pedagogia no Brasil: história e teoria*. Campinas: Autores Associados..

A análise dos processos psicológicos envolvidos na emancipação humana estaria longe de ser profícua se não nos atentássemos para as condições objetivas do desenvolvimento. E isso não diz respeito apenas às restrições, mas também à potência das relações humanas – tantas vezes desprezadas pelo marxismo. Seria muito incoerente elaborarmos uma teoria na psicologia contra-hegemônica sem a existência, em sua própria essência, de uma perspectiva de mudança. Será esse o exercício que realizaremos a partir deste momento.

6.1 – A experiência reprimida e a experiência como potência

*um olhar vindo do esgoto
pode ser uma visão de mundo
a rebelião consiste em olhar para uma rosa
até pulverizar os olhos*

Alejandra Pizarnik, "Árbol de Diana" (1962)

Vimos anteriormente que a tradição kantiana relegava à experiência um papel de antagonismo dentro das possibilidades de compreensão da realidade. Vimos, também, que essa corrente de pensamento influenciou profundamente a psicologia e mais detidamente a psicanálise¹⁷². Parte considerável dos autores marxistas que dialogaram com essas psicologias reproduziram totalmente ou parcialmente esse grande erro analítico (Althusser, Adorno, etc.). Mas há dois pensadores marxistas que percebem a potência da experiência como fator essencial de transformação social: o historiador Edward Palmer Thompson e o filósofo Walter Benjamin.

Ao buscar a voz dos “insignificantes” em suas obras, Thompson (1981) pôs em questão a tradição estruturalista na historiografia marxista. Ao relatar as experiências dos trabalhadores em suas lutas contra a exploração e a opressão, o autor resgatou um

¹⁷² Como nos indica um dos mais severos críticos de Freud na atualidade, o psiquiatra Peter Kramer, “é impossível imaginar o moderno sem Freud” (p. 23). Ver: Kramer, Peter D. (2006). *Freud: criador da mente moderna*. Rio de Janeiro: Objetiva.

protagonismo aos sujeitos impensável para grande parte dos intelectuais marxistas. Thompson (1981, p. 11) acreditava que a casta intelectual “revolucionário-burguesa” marxista não conseguia perceber que a

inocência na prática intelectual os deixa prisioneiros da primeira teia de argumentação escolástica que encontram; e burgueses porque ainda que muitos deles desejassem ser "revolucionários", são eles próprios os produtos de uma determinada "conjuntura" que rompeu os circuitos entre a intelectualidade e a experiência prática (tanto em movimentos políticos reais como na segregação efetiva imposta pelas estruturas institucionais contemporâneas), e portanto são capazes de desempenhar psicodramas revolucionários imaginários (nos quais um suplanta o outro na adoção de posturas verbais ferozes), quando na verdade recaem numa velhíssima tradição de elitismo burguês (...)

O conceito de “experiência” surge na obra de Thompson não apenas para distinguir as ações unificadoras dos trabalhadores (Melo Júnior, 2011, p. 2), mas como um modelo para uma “epistemologia interativa” entre “conhecer” e “ser” (Thompson, 2000). Nessa epistemologia dialética, em que há o reconhecimento das relações mútuas e determinantes, “pensamento é conhecer; experiência é ser, e a cada passo a nova experiência se nega o pensamento antigo. No entanto, sua tensão leva a uma nova hipótese mais inclusiva que a antiga” (Thompson, 2000, p. 152 – tradução nossa). Quer dizer, Thompson nos indica que a experiência humana compartilhada de tantas formas pelos sujeitos históricos, vista realmente de perto, mostra-nos que há sempre um movimento não circular. E se, mesmo inseridos em um campo empírico, não somos capazes de perceber esse movimento, talvez nos falhe a compreensão do que representa a totalidade.

No estudo dos conflitos que sucederam o surgimento do capitalismo na Inglaterra do século XVIII, Thompson percebe que não é mais possível compreendermos os movimentos dos sujeitos de uma classe social separados dos movimentos dos sujeitos da outra classe social. O conceito de experiência está, assim, inserido em uma totalidade cujos componentes se relacionam dialeticamente.

É verdade que a eficácia da experiência e do conflito de classe será diferentemente expressa em diferentes atividades e instituições, e que podemos, por um ato de isolamento analítico, escrever "histórias" distintas dessas atividades e instituições. Mas pelo menos alguma parte do que é expresso (...) será a mesma experiência unitária ou pressão determinante, ocorrendo no mesmo tempo histórico, e movimentando-se no mesmo ritmo (...). De modo que todas essas "histórias" distintas devem ser reunidas no mesmo tempo histórico real, o tempo em que o processo se realiza: esse processo integral é o objetivo final do conhecimento histórico (...) (Thompson, 1981, p. 111).

Thompson nos indica que parte significativa da historiografia marxista de sua época não foi capaz de perceber o protagonismo dos sujeitos insignificantes no processo histórico. Ao compreendermos que a experiência individual e coletiva é também perpassada pelas experiências das classes em conflito, podemos começar a questionar qualquer análise que detecte uma aparente letargia dos sujeitos, quer seja por não visualizar a dinâmica da totalidade ou, pior, por uma cegueira promovida por uma teoria pouco sensível.

Isso, contudo, não nos exime de analisar o esfacelamento das relações humanas no capitalismo e suas formas de restringir a experiência – que está, como nos indica Thompson (1984), necessariamente modelada em formas culturais¹⁷³. Nesse sentido, devemos avaliar o quanto a experiência – que, por sua possibilidade de ser transmitida de geração para geração, está no cerce de nossa humanização (Benjamin, 2012) – vem sendo preterida, empobrecida e deformada na modernidade, não apenas pelo desenvolvimento da técnica – das formas que expõem de nossas vidas, por exemplo, o contato com as experiências privadas e das experiências da humanidade em geral –, mas também pelas formas colonialistas de produção, transmissão e legitimação de cultura, da pobreza humana, estética e ética que estão na essência do capitalismo e que nos levam constantemente à barbárie.

No ano de 1949, por exemplo, o ensaísta, jornalista e crítico literário Otto Maria Carpeaux escreveu um pequeno ensaio intitulado “O Ensino do Latim: uma decisão política”. Nesse trabalho, tomando como base as constantes reformas curriculares brasileiras das primeiras décadas do século XX, Carpeaux discute o que seria um ódio ao humanismo dos

¹⁷³ Podemos aqui pensar, no contexto da cultura periférica e de resistência brasileira, no samba, funk, ou rap.

burocratas por trás das instâncias responsáveis pela educação formal em diversos lugares do mundo. Carpeaux buscou, também, corrigir um erro, ainda hoje cometido, de alguns historiadores, sociólogos e filósofos a respeito da importância do ensino humanístico no processo de educação formal. Isso porque, desde aquela época, permanece o raciocínio de que, mesmo um país que foi capaz de produzir artistas como Goethe, Heine, Schiller, Hölderlin, Wagner, Beethoven, também foi capaz de produzir o fascismo. Carpeaux refuta a ideia de que humanismo e a arte não foram irrelevantes na compreensão das contradições da sociedade alemã, revendo as mudanças no processo educativo.

Com surpresa li, nas discussões a respeito, a opinião de que a Alemanha teria mantido, integralmente, o ensino humanístico. Não é exato. A partir de 1880 e mais acentuadamente a partir de 1900 o ensino humanístico na Alemanha cedeu cada vez mais ao ensino técnico-profissional. Começou com isso o esplendor industrial e a decadência espiritual da nação, envolvendo enfim a decadência moral, produzindo-se o estranho fenômeno do mais eficiente progresso material. (...) Conhecem o fim: prêmios Nobel em quantidade, e quantidade maior de campos de extermínio (Carpeaux, 1949, online).

A sociedade alemã, como nos indicou Hannah Arendt (2012; 2016), vivenciou de forma bastante racionalizada¹⁷⁴ a “banalidade do mal”: havia uma complexa logística, uma rigorosa engenharia, uma avançada medicina, uma notável ciência e uma técnica impecável por trás de toda aquela barbárie. Isso nos mostra que o capitalismo conseguiu, de forma muito efetiva e muito rápida, dissociar da técnica toda a sua relação com uma arte do fazer¹⁷⁵, transformando-a em um procedimento desprovido de alma ao mesmo tempo em que foi tornando a arte uma mercadoria reproduzível na lógica fabril. A produção cultural que, desde sempre, serviu como base para o processo de humanização perde gradativamente sua “humanidade” no capitalismo. Como nos diz Marx, “a barbárie ressurgiu, mas desta vez é engendrada no próprio âmbito da civilização e dela é parte integrante. É a barbárie leprosa, a

¹⁷⁴ Recordo-me aqui do escritor israelense Amós Oz: “a razão permanente é, na verdade, terra arrasada”. Ver: Oz, Amós (2014). *Judas*. São Paulo: Companhia das Letras.

¹⁷⁵ A palavra técnica, derivada da palavra grega Τεχνή (techné), presume necessariamente uma simbiose entre *poiésis* e *praksi*, entre arte e destreza prática, a arte de um fazer.

barbárie como lepra da civilização” (1955 [1847], p. 245 como citado por Löwy, 2005, p. 101). Será nesse sentido que Benjamin irá estabelecer uma relação entre a “autenticidade” no processo de reprodutibilidade técnica capitalista e transformação como forma mercantil:

Mesmo na reprodução mais perfeita, um elemento está ausente: o aqui e agora da obra de arte, sua existência única, no lugar em que ela se encontra. É nessa existência única, e somente nela, que se desdobra a história da obra. Essa história compreende não apenas as transformações que ela sofreu, com a passagem do tempo, em sua estrutura física, como as relações de propriedade em que ela ingressou. Os vestígios das primeiras só podem ser investigados por análises químicas ou físicas, irrealizáveis na reprodução; os vestígios das segundas são o objeto de uma tradição, cuja reconstituição precisa partir do lugar em que se achava o original (Benjamin, 1994, p. 167).

Porém, mesmo as teorias mais radicais sobre as limitações do processo de criação são incapazes de nos convencer de que seria possível restringir totalmente a arte a um mero processo de reprodução mecânica. “Se a imitação é a verdadeira meta da arte, fica claro que a espontaneidade, o poder produtivo do artista, constitui um fator mais perturbador que construtivo” (Cassirer, 2005, p. 228). Mas na pobreza da existência no capitalismo, em que vamos abandonando “uma a uma, todas as peças do patrimônio humano” (p. 173), vamos também condenando os recursos de produção e transmissão de nossas experiências. Hoje – coisa que Benjamin jamais sonhou –, ficamos reféns de algoritmos para acessar a produção cultural humana. Nosso processo de desenvolvimento está cada vez mais asséptico, e a arte à qual temos maior facilidade de acesso é cada vez mais insípida. A experiência humana, que, por incontáveis gerações, refletia em suas formas culturais um ser humano agindo profundamente no mundo, mesmo que nas fábulas, compete agora, para pessoas “fatigadas com as complicações infinitas da vida diária” e que “veem na finalidade da vida apenas como o mais remoto ponto de fuga numa interminável perspectiva de meios”, com uma necessidade de o sujeito sentir “uma existência redentora que em cada dificuldade basta em si” (p. 173). Estamos cada vez mais pobres de experiências e de expectativas. E isso influencia diretamente na potência da emancipação política.

Mas como a psicologia pode colaborar na expansão das experiências e das expectativas diante de um cotidiano tão massacrante para a maioria das pessoas? A psicologia pode apontar caminhos. Defendemos, por exemplo, que a arte e o processo de fruição podem ser potentes em nosso desenvolvimento afetivo e, por consequência, em nossa ação política. Buscaremos desenvolver essa ideia a seguir.

6. 2 – Arte, fruição e ação política

Acordar a criatura humana dessa espécie de sonambulismo em que tantos se deixam arrastar. Mostrar-lhes a vida em profundidade. Sem pretensão filosófica ou de salvação – mas por uma contemplação poética afetuosa e participante.

Cecília Meireles, "Pedro Bloch entrevista Cecília Meireles" (1964)

Em “Paris é uma festa” (1964/2014), o escritor Ernest Hemingway narra, entre tantas memórias e ficções, sua introdução à literatura russa. Na tentativa de diálogo entre o velho e o jovem escritor, que fez da Paris da década de 1920 o palco de seu aprimoramento literário, Hemingway ressalta seu inicial espanto pela obra de Dostoievski: “Como é possível alguém escrever tão mal, tão incrivelmente mal, e ainda assim comunicar tanta emoção a quem o lê?” (p. 162).

Sua tentativa de compreensão dessa possível “contradição”, da pretensa necessidade de um rigoroso equilíbrio entre forma e conteúdo, faz com que Hemingway desconfie tanto da competência do tradutor como do estranho sentimento que o percorre diante de sua própria resistência pela releitura das obras do escritor russo. E mesmo que não evolua muito em sua análise durante a obra, Hemingway destaca a capacidade de Dostoievski em (re)tratar com profundidade as questões humanas:

Na obra de Dostoievski também há disso: coisas verossímeis e outras nem tanto, mas algumas de suas páginas são de tal maneira realistas que nos modificam à simples leitura. Fraqueza e loucura, crime e santidade, a insensatez do jogo, tudo está lá, descrito com a minúcia com que Turgeniev retrata paisagens e caminhos, e Tolstói nos apresenta movimentos das tropas, o terreno de operações, soldados, oficiais, batalhas (p. 157).

Em “Nexus” (1960/2006), por sua vez, o escritor Henry Miller utiliza as ponderações das personagens *Mona* e *Stasia* para tratar da diversidade de formas de apropriação e interpretação do texto de Dostoievski.

Dostoievski, no entender de *Mona*, nunca demonstrava o menor interesse pelos "fatos". (Uma dessas meias-verdades que às vezes nos irritam tanto.) Não, a se crer no que ela diz, Dostoievski estava sempre nas nuvens – ou imerso nas profundezas. Jamais se dava ao trabalho de nadar na superfície. Não dava nenhuma atenção a luvas, cachecóis ou sobretudos. Nem vasculhava bolsas femininas em busca de nomes ou endereços. Vivia apenas na imaginação. Já *Stasia* tinha uma opinião diferente sobre Dostoievski, seu modo de vida, seu método de trabalho. A despeito de suas excentricidades, ela estava, no fim das contas, um pouco mais próxima da realidade. Sabia que os fantoches são feitos de madeira ou de *papier mâché*, e não só de "imaginação" (p. 18).

Profundidade, realidade, imaginação, tristeza, incômodo, riso. Por que há distintas maneiras de se perceber uma mesma obra e um mesmo autor? Neste subcapítulo, iremos discutir elementos do processo de criação e fruição resgatando algumas produções que se dispuseram a analisar especificamente uma psicologia por trás da arte. E começamos justamente com uma célebre crítica às formas de psicologização da arte.

Bachelard (1961) questiona uma insistência da psicologia em buscar a origem pulsional das imagens poéticas fora das próprias imagens poéticas¹⁷⁶. “A imagem poética não está submissa a um impulso. Não é o eco de um passado. É antes o inverso: com a luminosidade de uma imagem, o passado longínquo ressoa em ecos e é difícil perceber a profundidade desses ecos.” (p. 8 – tradução nossa). Para Bachelard, a ontologia do poético

¹⁷⁶ Sobre o desenvolvimento da crítica de Bachelard a respeito da psicologia na arte, ver a análise do professor José Américo Motta Pessanha no prefácio do livro “O direito de sonhar” (Bachelard, 1994).

escapa às pesquisas de causalidade. “Para o psicanalista, a imagem poética sempre possui um contexto. Na interpretação da imagem, ele traduz em outra língua o *logos* poético. Nunca se poderia dizer com mais justiça, então: *traduttore, traditore*¹⁷⁷” (p. 15). Todo projeto artístico, porém, prossegue Bachelard, representa uma contextura de imagens e de pensamentos, o que supõe uma *ascendência sobre a realidade* (*Ibidem*, p. 251).

Essa e outras inúmeras críticas às tentativas da psicologia de abordar o processo de produção e fruição na arte foram muitas vezes levadas ao extremo, a uma oposição radical. Contudo, a psicologia, desde suas origens no final do século XIX, esteve (quase) sempre em diálogo com a arte e, ao mesmo tempo, influenciou sobremaneira a produção artística desde então. Se “toda escolha estética é uma escolha política” (Almeida, 2009, p. 33), a arte ocidental, que durante longos séculos dialogou (de diversas formas) com a ética judaico-cristã e com os modos de organização política, econômica e social próprias de uma época, em determinado momento, passa necessariamente a dialogar também com a ciência. Se a arte incitou os psicólogos (e outros cientistas) a expandirem seus horizontes em meio à rigidez positivista, a psicologia auxiliou os artistas em seus questionamentos sobre a cultura, a sociedade e a condição humana ao desbravarem com maior distinção a psique humana. A título de exemplo, apenas no diálogo com a psicanálise, podemos citar as produções de Thomas Mann, Hermann Hesse, André Breton, Stefan Zweig, Ingmar Bergman, Salvador Dalí, Max Ernst, entre tantos outros escritores, cineastas, pintores, etc.

Essa aproximação entre a arte moderna e a psicanálise vem do fato de serem ambas produtos culturais que compartilham um mesmo “espírito da época”, ainda que suas ligações nem sempre sejam visíveis, mas permaneçam frequentemente latentes (...) (Rivera, 2005, pp. 107-108).

Não pretendemos, no entanto, tratar especificamente aqui da fragilidade das relações entre a psicologia e a arte desde as suas origens, mas rever as possibilidades de diálogo entre

¹⁷⁷ Trata-se de um conhecido provérbio italiano fazendo um jogo de palavras, comparando a tradução à traição.

elas. Para isso, iremos nos debruçar a seguir no problema da expressividade, ou, como sugeriu Bachelard (1994; 1961), tratar as ambivalências da expressividade em sua própria discursividade e não em uma transferência sedimentada de impressões.

6.2.1 - Imaginação, memória e realidade

Por trás de toda coisa requintada, há algo de trágico.

Oscar Wilde, “The Picture of Dorian Gray” (1890)

Segundo Bakhtin (2010), se um artista opera desde o início apenas através de grandezas estéticas, teremos como consequência uma obra vazia. “A personagem não pode ser criada do início ao fim a partir de elementos puramente estéticos, não se pode ‘fazer’ a personagem, esta não seria viva, não iríamos ‘sentir’ a sua significação estética” (p. 183). Os efeitos psicológicos, os sentimentos, as emoções e os afetos não são suscitados em uma obra apenas pela habilidade do autor em expor os detalhes de determinada situação. Na literatura, como nos indica Bachelard (1994), mesmo a descrição de um cenário é sempre “psicologia”. A “realidade” de uma obra depende da potência de significação do espaço e dos personagens em relação.

A capacidade de promover sensações em uma obra, sejam elas quais forem, depende sobremaneira da abertura que o autor dispõe a quem interage com ela. Esses “efeitos” dependerão das formas de interação com a obra e com a nossa própria consciência. “O processo da arte é dialógico e dialético” (Cassirer, 2005, p. 244).

Dostoievski, por exemplo, proporciona ao leitor uma pequena existência dentro de suas obras, cria espaços de alteridade, imaginação e convívio – mesmo que, na materialidade da língua e no apelo à memória (do vivido ou do inventado), a literatura represente sempre um modo de condução. Contudo, utilizando como subterfúgio a sutileza – uma sutileza clínica, segundo O’Dwyer (2014) –, Dostoievski cria formas de escape à prisão das palavras do texto

e potencializa as relações com a forma. “Se a arte é gozo, não é gozo das coisas, mas das formas” (Cassirer, 2005, p. 261). Mesmo que o leitor não perceba a qualidade do cetim nas cortinas ou a raridade de uma porcelana na casa de Varvara Pietrovna¹⁷⁸, ele pode se sentir capaz de roçar a aspereza do vento que atravessa uma janela mal vedada ou mensurar o peso dos passos na estreita e empinada escada no prédio de Raskólnikov¹⁷⁹.

Essa pequena liberdade ao leitor na obra, porém, só se torna possível se o personagem também usufruir dela. Devemos ser capazes de “sentir vivamente outra consciência, para a qual se volta o nosso ativismo criador como precisamente para o outro; sentir isso significa sentir a forma, seu poder salvador, seu peso axiológico” (Bakhtin, 2010, p. 185). Para isso, Dostoievski se utiliza de uma inconclusividade que mantém sempre vivas as formas de imaginação do leitor, apresentando personagens em movimento, sempre “no limiar”, em “estado de crise” (p. 347). Não se trata apenas de narrar as confissões dos personagens, mas de tornar a confissão um “objeto de representação”, uma “confissão mostrada de dentro para fora” (p. 343). Como exemplo, destacamos um pequeno trecho de “Uma criatura dócil” (Dostoievski, 2003), em que o personagem (narrador) busca durante, toda a obra, tornar sem justificativa o suicídio de sua esposa:

Não consegui pegar no sono. E como é que poderia, se uma espécie de pulsação martela na minha cabeça? Gostaria de assimilar tudo isso, toda essa lama, Oh, que lama! Oh, de que lama eu a tirei então! Pois ela mesma devia compreender isso, apreciar o meu procedimento! agradava-me também outros pensamentos, por exemplo, o de que eu tinha quarenta e um anos, enquanto ela acabava de completar dezesseis. Isso me fascinava, essa sensação de desigualdade, era muito doce, doce demais (p. 27).

Apesar de Dostoievski ter rejeitado o rótulo de psicólogo¹⁸⁰, seus personagens refletem a aguçada percepção de um grande observador da psique humana. Nesse sentido,

¹⁷⁸ Personagem de “Os demônios” (1872).

¹⁷⁹ Personagem de “Crime e castigo” (1866).

¹⁸⁰ Bakhtin (2010, p. 197) nos apresenta um pequeno trecho do livro “Bibliografia, cartas e notas do diário de F. M. Dostoievski” (1883): “Chamam-me psicólogo: isso não é verdade, eu sou apenas um realista no sentido superior, isto é, eu represento todas as profundezas da alma humana”.

além de “deslocar a visão estética para as profundezas” (Bakhtin, 2010, p. 343), Dostoiévski não ignora os limites da capacidade de ação dos sujeitos; para objetivar e concluir a consciência do outro, ele não se utiliza “de nada que não seja inacessível a essa mesma consciência, que esteja fora dos seus horizontes” (p. 198). Por isso, imersos nos limites de suas próprias existências, seus personagens não apresentam grandes epifanias que possam lhes tornar irrealis: “à verossimilhança da orientação vital ético-cognitiva do homem, mensura-se a verossimilhança do enredo, do caráter, da posição, do motivo lírico, etc.” (p. 184).

Além disso, ao perceber a natureza dialógica da consciência, da vida como diálogo sempre inconcluso, Dostoiévski explora com muita sensibilidade as formas de interação entre os sujeitos diante da imagem de si mesmos e diante de sua imagem perante os outros.

Mas nesse encontro o *eu* deve ser puro. Um *eu* de profundidade de dentro de si mesmo, sem nenhuma mescla de pontos de vista e avaliações presumíveis, forçadas ou ingênuas do outro, ou seja, sem uma visão de si pelos olhos do outro. Sem máscara (imagem externa *para o outro*, informação de si de dentro e não de fora; isso serve também para a máscara discursiva, estilística), sem subterfúgios, sem a falsa palavra final, isto é, sem tudo o que exterioriza e é falso (Bakhtin, 2010, p. 349 – grifos do autor).

A fruição está irremediavelmente ligada a uma reação estética de caráter emocional: na articulação entre fantasia, representação, imaginação, memória, estados internos e externos. “Experenciar uma obra de arte, na literatura, no teatro, é viver o drama da ficção na realidade do corpo, sentir na própria pele, com seus desejos, anseios, percepções, pensamentos (...) com seus próprios sentidos e significados” (Magiolino, 2010, p. 47).

As emoções, porém, como vimos, não são estáticas. Elas são “culturalizadas e passíveis de desenvolvimento, transformação ou novas aparições” (Machado *et al.*, 2011, p. 651). Nesse sentido, o contato com a arte sempre nos possibilita movimento. Na interação com ela, na reação estética/emocional, sublimamos o presente. “A arte é antes uma organização do nosso comportamento visando ao futuro, uma orientação para o futuro, uma

exigência que talvez nunca venha a concretizar-se, mas que nos leva a aspirar acima da nossa vida o que está por trás dela” (Vigotski, 1999, p. 320).

Nesse movimento, podemos recorrer, por exemplo, ao processo catártico. Desde Aristóteles podemos compreender a catarse não como uma purificação ou uma mudança de caráter do homem, mas como um movimento da alma humana. Ao nos apresentar “os movimentos da alma humana em toda a sua profundidade e variedade” (Cassirer, 2005, p. 244), a arte nos possibilita uma nova atitude para com as nossas próprias emoções.

Se tivéssemos de suportar, na vida real, todas as emoções por que passamos no *Édipo* de Sófocles ou no *Rei Lear* de Shakespeare, dificilmente sobreviveríamos ao choque e à tensão. Mas a arte transforma todas essas dores e ultrajes, essas crueldades e atrocidades, em um meio de autolibertação, conferindo-nos assim uma liberdade interior que não pode ser atingida de nenhum outro modo (p. 244).

Se o processo de desenvolvimento histórico da consciência surge como um produto e não como uma premissa da formação do homem (Vigotski, 2001 [1934]), a linguagem possibilitou ao ser humano uma capacidade de abstração e de significação. A arte, assim, surge como uma potente ferramenta na história do desenvolvimento da consciência do homem em suas relações com si mesmo e com o mundo. Ao mesmo tempo, “na medida em que a linguagem humana possa expressar tudo, as coisas mais elevadas e as mais vis, a arte pode abarcar e permear toda a esfera da experiência humana” (Cassirer, 2005, p. 258).

A significação, assim como a afetividade, se desenvolve. Uma palavra, por exemplo, que sempre é uma generalização, se reveste de significados na dinâmica de nossas vidas.

A palavra lembra o seu significado de mesma forma que o casaco de um homem conhecido lembra esse homem ou o aspecto externo de um edifício lembra os seus moradores. Desse ponto de vista, o significado da palavra, uma vez estabelecido, não pode deixar de desenvolver-se e sofrer modificações. A associação que vincula a palavra ao significado pode ser reforçada ou debilitada, pode ser enriquecida por uma série de vínculos com outros objetos da mesma espécie, pode, pela aparência ou contiguidade, estender-se a um círculo mais amplo de objetos ou, ao contrário, pode restringir esse círculo (Vigotski, 2001 [1934], p. 399).

Mas tomemos, por exemplo, as possibilidades de representação imagética de uma casa. Se apresentássemos os modelos clássicos de representação de uma casa no desenho das crianças (e de muitos adultos), quantos de nós questionaríamos sua composição? Pense neles! Muitas crianças no Brasil ainda hoje representam suas casas com chaminés, cercas de madeira, floreiras nas janelas e macieiras no quintal. Mas quantas casas são realmente assim no Brasil? Apesar da trivialidade do exemplo, será que os significados que trazemos às nossas produções podem ser tão originais quanto pensamos? O quanto de nossa expressão artística é “colonizada”?

Grubits (2003), por exemplo, avaliou justamente as formas de representação da casa por crianças indígenas que passaram por escolas regulares e escolas indígenas. Nas escolas regulares, mesmo pelas crianças indígenas, a representação gráfica da casa era realizada conforme os modelos ocidentais. Quer dizer, diferentemente das crianças que passaram por escolas indígenas, as crianças indígenas das escolas regulares desenhavam suas casas com elementos muito próximos dos utilizados por crianças europeias, por exemplo. O desenho da casa, prática regular no processo educativo formal, possui um valor simbólico fundamental, não apenas porque no exercício constante e repetitivo possa haver um desenvolvimento motor, mas porque

No desenho da casa conferimos um sentido com os traços, ou seja, com sinais ou com as imagens comunicando o que muitas vezes é difícil de dizer com as palavras. Podemos, portanto, afirmar que o desenho da casa é um suporte onde se misturam e se cruzam os valores do objeto e os valores da pessoa, no momento presente, integrando o passado e a história pessoal, com aspectos sociais e culturais propriamente ditos (*ibidem*, p. 105).

A questão se torna ainda importante porque o processo educacional regular – mesmo que as pessoas envolvidas nesse processo não estejam conscientes disso – possui muita responsabilidade nas formas de colonização estética. E aqui há um ponto essencial. O processo que legitima determinados conteúdos culturais possui uma força muito maior do que tendemos a imaginar. Como nos indica Eco (2010),

“Belo” junto com “gracioso”, “bonito” ou “sublime”, “maravilhoso”, “soberbo” é um adjetivo que usamos frequentemente para indicar algo que nos agrada. Nesse sentido, aquilo que é belo é bom e, de fato, em diversas épocas históricas criou-se um laço estreito entre o Belo e o Bom (p. 9).

Se há realmente uma relação entre o belo e o bom¹⁸¹ – e, conseqüentemente, entre o feio e o mal –, aqueles que comandam os caminhos, as formas e os conteúdos estéticos legitimados têm muito poder sobre a ação humana. São eles que nos indicam não apenas aquilo que devemos consumir, mas o que devemos odiar, amar, desprezar, como devemos ser e agir. A consequência é que a tentativa de domínio da afetividade tende a nos fazer seguir para determinado sentido sem muito questionar.

Shakespeare (2002 [1609]), no longínquo século XVII, já se questionava a respeito da liberdade de criação na produção artística: “Se nada há de novo e tudo o que há/ já dantes era como agora é,/ só ilusão a criação será:/ criar o já criado para quê?”. A inquietação de Shakespeare inaugura uma discussão que está ainda muito presente em nossos dias: somos meros reprodutores? Talvez a questão mais nefasta na colonização estética esteja justamente em nos tornar ainda mais limitados. Obviamente, estamos presos aos limites de nosso tempo, mas a colonização estética tende a nos colocar ainda mais distantes desses limites.

Para Cassirer (2005, p. 263), “a arte é a saída deste mundo sem profundidade, estreito e convencional. Leva-nos de volta às próprias fontes da realidade”. É na tentativa de diálogo com essas fontes de realidade, que são espaços provisórios e imprecisos, que o artista expande o seu e o nosso olhar sobre o mundo.

Se não somos capazes de abandonar a produção cultural humana – até porque, para isso realmente acontecer, deveríamos também abandonar a linguagem, a emoção e a memória

¹⁸¹ Tolstói, mais de cem anos antes de Umberto Eco, em “A Sonata a Kreutzer” (1889), já fazia essa relação: “É incrível como é poderosa a ilusão de que beleza é sinal de bondade” (tradução nossa). Ver: Tolstói, Liev. *КРЕЙЦЕРОВА СОНАТА*. Online. Disponível em: https://rvb.ru/tolstoy/01text/vol_12/01text/0284.htm.

–, devemos, ao menos, colocar sob suspeita muito dessa produção. Talvez devêssemos pleitear uma desconstrução e uma reconstrução da cultura. De qualquer forma, não somos de fato totalmente prisioneiros da colonização justamente por conta da contingência das fontes de realidade de suas contradições mais ou menos evidentes.

Para Yates (2007, p. 11), “a manipulação de imagens na memória deve sempre implicar, em certa medida, a psique como um todo”. Ao mesmo tempo em que uma criança reproduz (aparentemente) com pouco questionamento determinados padrões estéticos, ela é capaz de subverter a lógica de imposição de uma leitura externa (através da família, do professor, da escola) de suas próprias fontes de realidade.

Geralmente, quando um professor solicita para uma criança que desenhe uma casa, ele dificilmente indica a necessidade de ser a própria casa da criança. Ela então recorre a padrões de referência, assim como faria para desenhar um dragão ou um castelo, coisas que nunca viu. À criança ainda falta um discernimento de que uma macieira, por exemplo, não é uma planta comum no lugar em que vive. Ela, assim, reproduz o que vê nos livros, na televisão e no cinema. Mesmo assim, a criança busca seu lugar como autora. A casa que desenhará apresentará traços de sua subjetividade que serão ainda mais evidentes quando ela conseguir subverter as formas e os conteúdos ou os espaços lógicos para a prática do desenho, apelando, por exemplo, às paredes de sua própria casa. Chamaremos essa criança, então, de “arteira” e diremos que a criança “fez arte”. E não fez?

E aqui, pontualmente, devemos concordar com Freud (1989 [1908]), para quem a brincadeira das crianças estabelece uma relação de oposição com a “realidade” e não, como costumamos imaginar, com a “seriedade”. A criança, em suas brincadeiras, comporta-se, segundo Freud, como um “poeta” ao arranjar as coisas de seu mundo em uma própria ordem, investindo mais que somente sua imaginação. “Seria, pois, incorreto pensar que ela não leva a sério esse mundo; ao contrário, ela leva muito a sério o seu brinquedo e emprega nele grandes

quantidades de afeto. O contrário do brincar não é a seriedade, mas a realidade” (p. 149). Vigotski (2007 [1931], p. 117), no mesmo sentido, indica-nos que o brincar transforma a relação das crianças com os objetos a ponto de o brinquedo, por exemplo, perder sua força determinadora. “A criança vê um objeto, mas age de maneira diferente em relação ao que vê”. E não é justamente esse movimento que podemos estabelecer com uma obra de arte?

O quadro de René Magritte (1898 -1968), *Ceci n'est pas une pipe* (Isto não é um cachimbo) (1929), por exemplo, como poucas obras até então, obriga-nos a pensar a respeito da produção de sentidos e das possibilidades de releitura da realidade. A provocação estabelecida pelo artista, como nos revela Foucault (2009, p. 252), estabelece um jogo entre as palavras e a imagem que nega o enunciado:

“Isto” (este desenho que você vê e do qual, sem dúvida alguma, reconhece a forma) “não é” (não está substancialmente ligado a..., não é constituído por..., não recobre o mesmo material que...) “um cachimbo” (quer dizer que essa palavra que pertence à sua linguagem, feita de sonoridade que você pode pronunciar, e que traduzem as letras que você está atualmente lendo).

A brincadeira, assim com a arte, possibilita aos sujeitos certo afrouxamento das amarras da realidade imediata, cria possibilidades de revisão dessa realidade. E mesmo que qualquer produção humana (um brinquedo, uma obra de arte, por exemplo) carregue uma história e também uma estética que, como vimos, pode estar completamente desvinculada de uma ética, a possibilidade de vislumbrarmos outros caminhos, sentidos e leituras para a realidade imediata parece-nos muito potente – ainda mais se esse processo for realizado coletivamente¹⁸².

Nesse sentido, e resgatando o que já discutimos sobre a subjetividade, a personalidade e a afetividade, defendemos que a emancipação política não significa uma sucessão de ações políticas desconexas e solitárias, mas que os sujeitos tenham a

¹⁸² Subvertendo, aqui, o escritor brasileiro João Guimarães Rosa (1908-1967), “a colheita é comum e o capinar também. Ver: Rosa, João Guimarães. (1994); *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, p. 74.

possibilidade de pensar, ansiar e agir coletivamente por um mundo diferente daquele em que vivem. Antes de defendermos a necessidade de uma “consciência de classe”, deveríamos nos atentar para a necessidade de uma afetividade que contemple uma participação política solidária e acolhedora diante de um mundo dividido entre exploradores e explorados. Assim, podemos potencializar a capacidade de ação coletiva a ponto de tencionar e fissurar os limites que o capitalismo nos impõe para o exercício de nossa humanidade. Antes da mudança, precisamos estar preparados para ela e, como nos indica Rosa Luxemburgo (1995 [1915]): “estar preparado é tudo” (p. 17).

7 – Considerações finais

*Do povo vai depender
a vida que vai viver...
Vai doer, vai aprender.*

Thiago de Mello, "De uma vez por todas" (1996)

*Eu sempre sonho que uma coisa gera,
Nunca nada está morto.
O que não parece vivo, aduba.
O que parece estático, espera.*

Adélia Prado, "Leitura" (1986)

Em uma conhecida parábola sobre a condição humana, Schopenhauer (1788-1860) descreve os tormentos da convivência entre porcos-espinhos apinhados diante do frio:

Um grupo de porcos-espinhos num frio dia de inverno se aglomerou para, através do aquecimento recíproco, não morrer de frio. Contudo, logo começam a sentir os espinhos uns dos outros, o que os leva então a se afastarem novamente. Quando a necessidade de aquecimento os aproxima mais uma vez, repete-se aquele segundo infortúnio. Neste vai e vem em meio aos dois sofrimentos, seguem até encontrarem uma distância segura entre eles, na qual podem melhor suportá-los. Do mesmo modo os homens são impelidos uns aos outros pelas necessidades da sociedade, de cujo seio surgem o vazio e a monotonia (Schopenhauer, 1851 como citado por Salviano, 2007)

A analogia realizada pelo filósofo alemão, utilizada inclusive por Freud em "Psicologia das massas e análise do Eu" (1921) para discutir a afetividade humana, parece-nos precisa em apontar uma relação verdadeira entre a necessidade e a afetividade, mas, ao mesmo tempo, superficial ao não perceber a relação entre essas necessidades e a dinâmica do contexto concreto de existência dos sujeitos. Schopenhauer, por exemplo, parece não ponderar que nossa organização política e econômica provoca o tensionamento das relações humanas ao extremo e, ao mesmo tempo, incita-nos a afiar os "espinhos" – quase como uma questão de sobrevivência. Para Schopenhauer, os espinhos parecem anteceder a necessidade. Para nós, a necessidade parece anteceder os espinhos.

O desenvolvimento de todas as nossas funções psicológicas sempre se relaciona com as condições concretas da vida que nos cerca, condições essas que diferem de sujeito para sujeito, de classe social para classe social, de gênero para gênero, de raça para raça. Representa uma grande ingenuidade considerar que as condições são similares para todos, que seguimos caminhos parecidos e que desprendemos a mesma energia para alcançar determinado objetivo. Porém, como nos indicaram historicamente a Psicologia Crítica de tradição alemã e a Psicologia Histórico-Cultural – psicologias contra-hegemônicas em essência –, em qualquer situação de desenvolvimento, a relação que estabelecemos com o mundo é sempre dialética e, portanto, possível de ser transformada e superada.

Buscamos até aqui demonstrar que a emancipação política pode representar um caminho para o desenvolvimento da subjetividade revolucionária. Acreditamos que o conceito de capacidade de ação associado ao conceito de ponto de vista do sujeito pode se constituir como ferramenta importante para a psicologia contra-hegemônica na possibilidade de transformarmos a emancipação subjetiva em uma emancipação objetiva. Discutimos, mesmo que brevemente, o processo civilizador, a educação e a potência da arte no desenvolvimento da afetividade. Pensamos em alguns caminhos que só podem ser construídos coletivamente e de forma mais horizontal.

Defendemos aqui, ao analisar a Clínica da Atividade, no trabalho de Yves Clot, que a práxis não se constitui apenas por um desenvolvimento da racionalidade, mas também da afetividade e da subjetividade. Destacamos, também, as transformações do conceito de “emancipação” em sua historicidade – sua materialidade e as formas subjetivas que permearam a cultura ocidental. Além disso, a partir de nossos estudos, vislumbramos a necessidade de revisão do papel da psicologia no mundo e da relação dos psicólogos com os sujeitos que participam de suas práticas; mas devemos ser mais incisivos e avançar um pouco mais. Precisamos compreender também a urgência da mudança.

Como nos alertaram Marx e Engels (2007 [1848]), o futuro da humanidade não só não nos está dado, como pode perecer diante da possibilidade de destruição das classes em conflito. Mais que isso, o desenvolvimento das forças produtivas¹⁸³ não segue um pressuposto ético capaz de nos assegurar que o capitalismo não irá destruir o mundo – todos os seres vivos e recursos – antes da possibilidade real de mudança. Nesse sentido, reiteramos que não basta que a psicologia seja simplesmente “crítica” à psicologia hegemônica. Ela necessita buscar desenvolver suas teorias e práticas no sentido de uma transformação radical da ordem política e econômica e de si mesma.

Parece-nos que, de fato, como nos indicou o cientista e escritor argentino Ernesto Sabato (1911-2011), “aquela ciência que prometia a solução de todos os problemas físicos e metafísicos do homem contribuiu para facilitar a concentração de Estados gigantescos, para multiplicar a destruição e a morte com seus cogumelos atômicos e suas nuvens apocalípticas” (Sabato, 2008, p. 70). A ciência falhou consecutivamente como proposta para os sujeitos fincarem suas “raízes” no céu e na terra (p. 44). A psicologia hegemônica acaba por encontrar formas de se legitimar, de permanecer “científica” (e lucrativa) na mesma proporção em que deixa de ser socialmente referenciada. Por isso, defendemos que o papel de todo cientista contra-hegemônico também deve se centrar na busca pela democratização radical da ciência. Nesse sentido, pensamos como Ricœur (2014): “há um lugar para a ciência na vida real que deve assumir o estatuto da linguagem da vida real (...)” (p. 107).

Ao se associar ao sistema de exploração e opressão que nos rege, a ciência hegemônica torna-se, necessariamente, o lugar do conforto e da superficialidade. É o lugar cargos, das indicações políticas, dos melhores salários. É por isso que um conceito tão

¹⁸³ Vale ressaltar, aqui, a crítica bastante contundente de Pierre Clastres (1934-1977) a respeito da antropologia marxista de sua época. Para Clastres, a sociedade primitiva coloca em questão a ideia de que o desenvolvimento das forças produtivas representa o “motor da história”, uma vez que muitas sociedades indígenas permanecem mantendo por séculos a mesma lógica de funcionamento social. Clastres, porém, não percebe que as forças produtivas ganham essa condição com a própria história. Quer dizer, pensar a história em suas contingências e não apenas por meio das necessidades imediatas do homem. Ver: Clastres, Pierre. (2004). *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. 325pp.

complexo como a emancipação tende a seguir para o “raso”. Explorar com profundidade conceitos como liberdade e emancipação significa confrontar a psicologia hegemônica e o *status quo*.

Buscamos estabelecer, aqui, um diálogo entre a Psicologia Crítica e a Psicologia Histórico-Cultural – duas psicologias que nasceram contra-hegemônicas – e acreditamos na potência desse encontro. Acreditamos, por exemplo, que é possível e necessária uma teoria mais robusta sobre a subjetividade. Esse será um dos caminhos que pretendemos seguir futuramente. Mas sabemos que ainda há muito por avançar.

Uma vez que a Psicologia Crítica busca fazer com que a psicologia como um todo avalie criticamente suas próprias “implicações morais e políticas” (Austin & Prilleltensky, 2001), devemos, obviamente, evoluir muito ainda na análise de seus próprios fundamentos e limites. Mesmo que alguns temas tenham sido tratados de forma intensa nas últimas décadas, há ainda muito por caminhar. Acreditamos, por exemplo, que algumas análises suscitadas pelos psicólogos críticos a respeito do conceito de emancipação¹⁸⁴, de linguagem, de desenvolvimento, carecem de uma ancoragem que lhes proporcione maior substância e efetividade na produção de teorias e práticas realmente transformadora. Nesse sentido, acreditamos que a Psicologia Crítica pode se aproximar ainda mais da Psicologia Histórico-Cultural.

Por outro lado, acreditamos que a Psicologia Histórico-Cultural necessita efetivamente se transformar em uma psicologia contra-hegemônica. Historicamente, como vimos, muito da produção de Vigotski e de seus colaboradores foi, sistematicamente, deturpada. Porém, não nos faltam exemplos de que a teoria (ou teorias) sobre o desenvolvimento humano está cada vez menos “perigosa” e que as práticas nessa perspectiva estão cada vez mais descoladas da realidade. Por outro lado, vemos também, nessa mesma

¹⁸⁴ O conceito de emancipação muitas vezes utilizado pelos psicólogos críticos se restringe ao modelo desenvolvido pela Escola de Frankfurt. Ver: Austin & Prilleltensky (2001b).

perspectiva, uma “necessidade” de se “encaixar” Vigotski no rol dos teóricos marxistas ortodoxos. Concordando com Marques (2019, p. 31 – tradução nossa), “um entendimento holístico de Vigotski deve considerar todas as frentes de suas ações como um todo integrado”. Considerá-lo como alguém cujo único objetivo de vida foi transformar a teoria social de Marx em uma teoria psicológica representa não apenas um grande desserviço para o avanço de uma psicologia realmente contra-hegemônica, mas uma falta de conhecimento e sensibilidade sobre a relação dialética entre sua vida e sua obra.

Referências

- Adorno, Theodor. (1995). *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra.
- _____. (2009). *A Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Almeida, M. J. (2009). **Cinema: arte da memória**. São Paulo: Ed. Autores associados.
- Althusser, L. (1980). *Ideologia e aparelhos ideológicos do estado*. Lisboa: Editorial Presença.
- _____. (1999). *A querela do humanismo*. Crítica marxista, São Paulo, n. 9, p. 9-51, 1999.
- Alves, A. M. (2010). *O método materialista histórico dialético: alguns apontamentos sobre a subjetividade*. Revista de Psicologia da UNESP, 9(1), 1-13. Recuperado em: 11 de janeiro de 2018, de <http://seer.assis.unesp.br/index.php/psicologia/article/download/422/400>. Acesso em: 13 de janeiro de 2018.
- Amorim, M. O. (2005). *Pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo: Musa.
- Arendt, Hannah. (2012). *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016). *Entre o Passado e Futuro*. 8. ed. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.
- Augusto, A. G. (1996). Ontologia e Crítica: o Método em Marx. In: *Encontro Nacional de Economia Clássica e Política*, 1996, Niterói. Encontro Nacional de Economia Clássica e Política, 1996. v. III. p. 5-7.
- Austin, S.; Prilleltensky, I. (2001). Diverse origins, common aims: The challenge of Critical Psychology. *Radical Psychology*, n. 2, v. 2. Recuperado em: 20 de janeiro de 2018, de <http://www.radicalpsychology.org/vol2-2/austin-prilleltensky.html>.
- Austin, S.; Prilleltensky, I. (2001b). Contemporary Debates in Critical Psychology: Dialectics and Syntheses. *Australian psychologist*. n. 1, v. 36. Recuperado em: 12 de outubro de 2017, de <https://pdfs.semanticscholar.org/0ea6/4f045437d44d7b9813e765733488cd5ed30d.pdf>.
- Bachelard, G. (1961). *La poétique de l'espace*. Paris : Les Presses universitaires de France, 3e édition.
- _____. (1994). *O direito de sonhar*. São Paulo: Martins Fontes.

- Badiou, Alain. (2008a). The Communist Hypothesis. *New Left Review*, January-February 2008 (49), p. 35. Recuperado em: 10 de janeiro de 2018, de <http://newleftreview.org/?getpdf=NLR28302&pdflang=en>.
- _____. (2008b). “We Need a Popular Discipline”: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative,” *Critical Inquiry* 34, no. 4 (2008): 645–659.
- _____. (2015). Notre mal vient de plus loin. *Là-bas si j'y suis*. Recuperado em: 18 de maio de 2017, de <https://la-bas.org/la-bas-magazine/textes-a-l-appui/alain-badiou-penser-les-meurtres-de-masse-du-13-novembre-version-texte>.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovitch. (2012). *O Freudismo: um esboço crítico*. São Paulo: Perspectiva
- _____. (2010). *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes.
- Barata-Moura, José. (1997). *Materialismo e Subjetividade: estudos em torno de Marx*. Lisboa: Avante!
- Benjamin, Walter. (1994). A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Obras escolhidas*, Vol. 1: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (2005). *Teses sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo, 2005
- _____. (2012). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense.
- Bensaïd, Daniel. (2010) Apresentação. Marx, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo.
- Berchtold-Rognon, Évelyne; Lamarche, Thomas. (2011). *Manager ou Servir – les services publics aux prises avec le nouveau management public*. Paris: Syllepse.
- _____. (2016) Apresentação. Marx, Karl. *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo.
- Biondi, Pablo. Sexualidade e disciplina do trabalho na ordem social burguesa. *Cadernos do Cemarx*, n. 10, 2017, pp. 131-149.
- Bobbio, Norberto. (1994). *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Brenner, Frank. (1999). Intrepid thought: psychoanalysis in the Soviet Union. *WSWS*. International Committee of the Fourth International. Recuperado em 13 de outubro de 2017, de <https://www.wsws.org/en/articles/1999/06/freu-j11.html>.
- Bourdieu, P. (1996). *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.
- Bourdieu, P.; Passeron, J. C. (2008). *A reprodução*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008

- BRASIL. (2004). *Código Civil Brasileiro*. 4. ed. São Paulo, Revista dos Tribunais.
- Bresolin, Keberson. Kant e a ideia da Aufklärung. *Stud. Kantiana*. 18 (9-36). Recuperado em: 14 de setembro de 2017, de http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/203/pdf_1.
- Buonicore, Augusto C. (2003). Gramsci, Lênin e a questão da hegemonia. *Rebellion*. Recuperado em 23 de setembro de 2017, de Gramsci, Lênin e a questão da hegemonia
- Carpeaux, Otto M. (1949). O ensino do latim: uma decisão política. *Vida Política, suplemento de A Manhã*. Rio de Janeiro, ano 3, n. 105. <https://www.jornalopcao.com.br/opcao-cultural/o-ensino-latim-uma-decisao-politica-91887/>
- Cassiano, Marcella e Furlan, Reinaldo. (2013). O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. *Psicologia & Sociedade*, 25 (2), 373-378. Recuperado em 13 de outubro de 2019, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822013000200014&lng=en&tlng=pt.
- Cassirer, E. (2005). *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- Catini, C. R. (2013). *A escola como forma social: um estudo do modo de educar capitalista*. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. doi:10.11606/T.48.2013.tde-11122013-153624. Recuperado em 2018-05-03, de www.teses.usp.br
- Chagas, Eduardo F. (2013). O pensamento de Marx sobre uma subjetividade. *Trans / Form / Ação*, 36 (2), 63-84. <https://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732013000200005>
- Chemouni, Jacquy. (2007). *Trotsky y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión
- Clot, Y. (2004). Le travail entre fonctionnement et développement. *Bulletin de Psychologie*, [S.l.], v. 57 n. 1, p 5-12
- _____. (2006). *A função psicológica do trabalho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 222p.
- _____. (2016). A interfuncionalidade dos afetos, das emoções e dos sentimentos: o poder de ser afetado e o poder de agir. *Diálogos na perspectiva Histórico-Cultural: interlocuções com a clínica da atividade*. São Paulo: Mercado de letras.
- (2006). Entrevista: Yves Clot. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, 9(2), 99-107. Recuperado em 10 de dezembro de 2019, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-37172006000200008&lng=pt&tlng=pt.
- Coutinho, C. N. (1992). *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de

Janeiro: Campus.

_____. (2010). *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular.

Damásio. A. R. (2016). *E o cérebro criou o Homem*. São Paulo: Companhia das Letras.

Deleuze, Gilles, Foucault, Michel. (2008). Os intelectuais e o Poder – Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. Foucault, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Dirksen, Eduard. (1844). *Uebersicht der bisherigen Versuche zur Kritik und Herstellung des Textes der Zwölf-Tafel-Fragmente*. Leipzig: JC Hinrichs. Recuperado em 12 de dezembro de 2017, de https://books.google.com.br/books?id=JJBRAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

Demo, Pedro. (1985). *Introdução à metodologia da ciência*. São Paulo: Atlas

_____. (2000). *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas

Diksen, Edward (1844), *Uebersicht der bisherigen Versuche zur Kritik und Herstellung des Textes der Zwölf-Tafel-Fragmente*, Leipzig. Recuperado em 28 de março de 2017, de https://books.google.com.br/books?id=8VEUAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Dourado, Ione Collado Pacheco; Prandini, Regina Célia Almeida Rego. (2001) Henri Wallon: psicologia e educação. In: *XXIV Reunião anual da ANPED*, Caxambu, 2001.

Dreier, Ole. (2016). *Conduct of Everyday Life: Implications for Critical Psychology. Psychology and the Conduct of Everyday Life*. New York: Routledge

Dostoiévski, F. M. (2003). *Uma criatura dócil*. São Paulo: Cosac Naify.

Eagleton, Terry. (1999). *Marx e a Liberdade*. São Paulo. Editora Unesp.

Eco, Umberto. (2010). *História da Beleza*. Rio de Janeiro: Record.

Elias. Norbert. (1993). *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

Etkind, Alexander. (1997). *Eros of the Impossible. The History of Psychoanalysis in Russia*. Boulder, Colo: Westview Press

Engels, Friedrich. (1981 [1839]). *Briefe aus dem Wuppertal. Karl Marx / Friedrich Engels - Werke*. (Karl) Dietz editora, Berlim. Volume 1 . Berlin / RDA. 1981 . P. 413-432

Ferraro, José Luís Schifino; Pereira, Marcos Villela. (2018). Uma história do sujeito. *Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, v. 27, n. 1, dez. ISSN 1982-9949. Disponível

em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/12687>>. Acesso em: 12 de maio de 2019. doi: <https://doi.org/10.17058/rea.v27i1.12687>.

- Feuerbach, Ludwig Andreas. (2007 [1841]). *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1843). *Das Wesen des Christentums. Vorwort*. Leipzig: Otto Wigand. Recuperado em 13 de dezembro de 2017, de <https://archive.org/stream/daswesendeschris00feueuoft#page/n3/mode/2up>
- _____. (2013 [1843]). *Grundsätze der Philosophie der Zukunft: und andere Schriften*. Leipzig: Edition Holzinger. Recuperado em 22 de outubro de 2017, de <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Feuerbach,+Ludwig/Grunds%C3%A4tze+der+Philosophie+der+Zukunft> .
- Figueiredo, L. C. M. (2007). *A invenção do psicológico: Quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. São Paulo, SP: Escuta.
- Fontes, F. F.; da Rocha Falcão, J. T. (2015). A psicologia teórica e filosófica como uma área de pesquisa acadêmica. *Psicologia em Pesquisa* (UFJF), v. 9, p. 72-79.
- Forster, Georg.(2013 [1793]). *Parisische Umriss. Essays und Reden*. Recuperado em 8 de novembro de 2017, de <http://www.zeno.org/Literatur/M/Forster,+Georg/Essays+und+Reden/Parisische+Umriss>.
- Fox, D.; Prilleltensky, I.; Austin, S. (1997). *Critical Psychology. An introduction*, Londres: Sage Publications.
- Fox, D. (2011). Critical and Radical Psychology.. *Encyclopedia of Peace Psychology*. D. J. Christie. Maldem: Wiley-Backwell. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9780470672532.wbep071>.
- (2012). Entrevista: Dennis Fox. *Critical Psychology and Social Struggles*. Meydan. Turquia: *Turkish anarchist magazine*. # 6 pp. 14-15. Recuperado em 22 de dezembro, de https://www.dennisfox.net/papers/meydan_istanbul.html.
- Foucault, M. (2009). Estética: literatura e pintura, música e cinema. *Ditos e Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária,
- Freire, Paulo. (1980) *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Cortez.
- _____. (2005). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freud, Sigmund. (1987 [1929]) Uma carta de Freud a Theodor Reik (14/4/1929). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987. V. 21, p. 199-200

- _____. (1987 [1927]). Dostoiévski e o parricídio. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987. V. 21, p. 181-200.
- _____. (1989 [1908]). Escritores criativos e devaneio. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, p.147-158
- _____. (2006 [1932]). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Fromm, Erich. (1965). Aplicação da Psicanálise humanista na teoria de Marx. *Humanismo socialista*. Lisboa: Edições 70
- Gabriel, M. (2013). *Amor e capital: a saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução*. Rio de Janeiro: Zahar
- Geertz, Clifford. (1997). *O saber local*. Petrópolis: Vozes.
- Góes, Maria Cecília Rafael de. (2000). A formação do indivíduo nas relações sociais: contribuições teóricas de Lev Vigotski e Pierre Janet. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 21, n. 71, p. 116-131, July. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302000000200005&lng=en&nrm=iso. access on 02 Apr. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-73302000000200005>.
- Góes, M. C. R.; Cruz, M. N. (2006). Sentido, significado e conceito: notas sobre as contribuições de Lev Vigotski. *ProPosições*, 17, 31-45.
- González Rey, F. (1999). *La investigación cualitativa en psicología: rumbos y desafíos*. São Paulo, Educ.
- _____. (2000). La categoría sentido y su significación en la construcción del pensamiento psicológico. *Contrapontos*, Ano I, n. 2.
- _____. (2002). *Sujeto y subjetividad: una aproximación histórico-cultural*. México, Editora Thomson.
- _____. (2005). O valor heurístico da subjetividade na investigação psicológica. In: González Rey, F. (org.). *Subjetividade, complexidade e pesquisa em Psicologia*. São Paulo, Thomson.
- _____. (2006). O sujeito que aprende: desafios do desenvolvimento do tema da aprendizagem na psicologia e na prática pedagógica. In: *Tacca, C. (org.). Aprendizagem e trabalho pedagógico*. Campinas, Alínea.
- _____. (2007). As categorias de sentido, sentido pessoal e sentido subjetivo: sua evolução e diferenciação na teoria histórico-cultural. *Psicologia da Educação*, (24), 155-179. Recuperado em 29 de dezembro de 2019, de

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-69752007000100011&lng=pt&tlng=pt.

- _____ (2017). *Subjetividade: Teoria, Epistemologia e Método*. Campinas, SP: Alínea.
- Gorender, Jacob. (2013). Apresentação. In: Marx, Karl. *O capital*. Livro 1. São Paulo: Boitempo.
- Gramsci, Antonio. (1976 [1918]). Utopia. *Escritos Políticos* - vol. I. Lisboa: Seara Nova.
- _____. (1977 [1921]). O Congresso de Livorno. *Escritos Políticos* - vol. II. Lisboa: Seara Nova.
- _____. (1977b [1921]). O partido comunista e as agitações operárias em curso. *Escritos Políticos* - vol. III. Lisboa: Seara Nova.
- _____. (1977 [1922]). Chefe. *Escritos Políticos* - vol. III. Lisboa: Seara Nova.
- _____. (2007 [1925]). *Cadernos do cárcere*, volume 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (1988 [1948]) Os intelectuais e a organização da cultura. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- Grubits, Sonia. (2003). A casa: cultura e sociedade na expressão do desenho infantil. *Psicologia em Estudo*, 8(spe), 97-105. <https://dx.doi.org/10.1590/S1413-73722003000300012>
- González Rey, F. (1995). *Comunicación, Personalidad y Desarrollo*. Havana, Editora Pueblo y Educación
- _____ (1999). *La investigación cualitativa en psicología: rumbos y desafíos*. São Paulo, Educ.
- _____ (2000). *La categoría sentido y su significación en la construcción del pensamiento psicológico*. Contrapontos, Ano I, n. 2.
- _____ (2002). *Sujeto y subjetividad: una aproximación histórico-cultural*. México, Editora Thomson
- _____ (2005). O valor heurístico da subjetividade na investigação psicológica”. In: Gonzáles Rey, F. (org.). *Subjetividade, complexidade e pesquisa em Psicologia*. São Paulo, Thomson.
- _____ (2007). As categorias de sentido, sentido pessoal e sentido subjetivo: sua evolução e diferenciação na teoria histórico-cultural. *Psicologia da Educação*, (24), 155-179. Recuperado em 06 de novembro de 2019, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-69752007000100011&lng=pt&tlng=pt.

- González Rey, F.; Mitjáns Martínez, A. (2017) *Subjetividade: teoria, epistemologia e método*. Campinas: Ed. Alinea
- Grillo, Sheila Vieira de Camargo. (2017). Marxismo, psicanálise e método sociológico: o diálogo de Volóchinov, marxistas soviéticos e europeus com Freud. *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso*, 12(3), 54-75. <https://dx.doi.org/10.1590/2176-457332107>
- Haug, Herausgegeben von Frigga; Maiers, Wolfgang; Osterkamp, Ute. (2006). *Klaus Holzkamp: Wissenschaft als Handlung. Versuch einer neuen Grundlegung der Wissenschaftslehre. Schriften III*. Argument Verlag Berlin 2006
- Jinkings, Ivana; Backes, Marcelo. (2005). Nota à edição. Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.
- Hegel, G. W. F. (1992 [1807]). *Fenomenologia do Espírito*, I. Petrópolis: Vozes.
- Hemingway, E. (2014). *Paris é uma festa*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil.
- Hess, Moses. (1844). *Bestimmung des Menschen*. Recuperado em 12 de janeiro de 201, de <http://haftgrund.net/moseshess/bestimmung-des-menschen/>.
- Højholt, Charlote; Schraube, Ernst. (2016). Introduction. *Psychology and the conduct of everyday life*. Nova Iorque: Routledge.
- Holzkamp, K. (1964). *Theorie und Experiment in der Psychologie*. Berlin: Gruyter.
- _____. (1983). *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt: Campus.
- _____. (1984). Die Menschen sitzen nicht im Kapitalismus wie in einem Käfig. *Psychologie Heute*. Weinheim: Beltz.
- _____. (2016). *Ciência marxista do sujeito*. Tomo 1. Maceió: Ed. Veredas
- _____. (1985). Selbsterfahrung und wissenschaftliche Objektivität: Unaufhebbarer Widerspruch? In: Karl-Heinz Braun & Klaus Holzkamp (eds.): *Subjektivität als Problem psychologischer Methodik*. 3. Internationaler Kongress Kritische Psychologie, Marburg 1984. Frankfurt: Campus 1985
- Idir, Mouloud. (2008). *Les nuits de l'émancipation / La nuit des prolétaires : archives du rêve ouvrier de Jacques Rancière*. Hachette, Pluriel.
- Kandel, E. R. (2010). *Em busca da memória*. São Paulo: Companhia das letras
- Kant, Immanuel. (1985). *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* Petrópolis: Vozes
- _____. (2001). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- _____. (1993). *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70
- Kawamura, E.A. (2015) *A saúde mental e a (re)organização do trabalho docente: trabalho coletivo e poder de agir*. 2015. 119f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências da Vida, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Campinas.
- _____. (2010). *Violência escolar e grupos sociais: uma discussão sobre as relações e problemas na análise dos temas*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em pedagogia). Faculdade de Educação, Unicamp, Campinas.
- _____. (2012). O sumiço dos cartazes com sílabas: ensaio sobre a formação e prática do pedagogo. In: Smolka, A. L. B. (Coord.) *Condições de desenvolvimento humano e práticas contemporâneas: as relações de ensino em foco*. Programa FAPESP – Melhoria do Ensino Público. 3º Relatório Científico Final.
- _____. (2015). O Ensino da Técnica e seu emprego na prática educativa: sobre a autoevanescência e o talento”. In: *Lamparina*, 6, 71-81. Disponível em; <http://www.eba.ufmg.br/lamparina/index.php/revista/article/view/103>. Acesso em 03 de Março de 2016.
- _____. (2015). O trabalho coletivo e a vitalidade laboral: reorganização do trabalho e poder de agir” (2015). In: *XIV Encontro Nacional de Estudos do Trabalho – ABET, 2015*. Disponível em: <http://abet2015.com.br/wp-content/uploads/2015/09/Eduardo-Alessandro-Kawamura.pdf>. Acesso em: 08 de Março de 2016.
- _____. (2016). Salud Mental Relacionada al Trabajo: los desafíos para las políticas públicas. In: *Universitas Psychologica*. 14, 5. Disponível em: http://recursostic.javeriana.edu.co/sitio/psychologica/sccs/num_sig.php?PHPSESSID=f86aff6a1e7015a0b95b3805098528f2. Acesso em 02 de Março de 2016.
- Konder, L. (2003). *Benjamin e o marxismo*. Alea, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, pp. 165-174.
- _____. (2013). Sobre A Ideologia Alemã. *Marx: a criação destruidora*. São Paulo: Boitempo
- Kuhn, T. S. (1998). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Lebowitz, Michael A. (2012). What Makes the Working Class a Revolutionary Subject? *Monthly Review*. Volume 64, edição 07. Disponível em: <https://monthlyreview.org/2012/12/01/what-makes-the-working-class-a-revolutionary-subject/>
- Long, George (1838). *The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*. London: Charles Knight. Recuperado em 22 de setembro de 2017, de <https://archive.org/details/ThePennyCyclopaediaOfTheSocietyForTheDiffusionOfUsefulKnowledge>.

- Lotta, Raymond; Duniya, Nayi; K.J.A., (2009). Alain Badiou's 'Politics of Emancipation': A Communism Locked Within the Confines of the Bourgeois World," *Demarcations: A Journal of Communist Theory and Polemic*, Summer-Fall.
- Loureiro, Isabel Maria (1997). Democracia e socialismo em Rosa Luxemburgo. *Crítica Marxista* No4. Recuperado em 12 de janeiro de 2018, de https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/4_Isabel.pdf,
- Löwy, Michel. (2012). *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo
- _____. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incêndio : uma leitura das teses "Sobre o conceito de historia"*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2012). Imperialismo ocidental versus comunismo primitivo. *Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo
- _____. (1972). *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- Lukács, György. (1979). Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. *Ontologia do ser social*. São Paulo: Lech.
- _____. (2012). *Para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo.
- Luxemburgo, Rosa. (1974 [1906]). *Greve de massas, partido e sindicatos*. Coimbra: Centelha.
- _____. (2009 [1913]). A acumulação do capital. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular.
- _____. (1995 [1915]). *A crise da social-democracia*. Lisboa: Ed. Presença.
- _____. (2009 [1916]). A crise na social democracia. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular
- _____. (2009 [1918]). O que quer a Liga Spartakus?. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular
- _____. (2015 [1918]). A Revolução Russa. *Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo.
- Machado, Letícia Vier; Facci, Marilda Gonçalves Dias; Barroco, Sonia Mari Shima. (2011). Teoria das emoções em Vigotski. *Psicol. estud.*, Maringá , v. 16, n. 4, p. 647-657, Dec. 2011
- Magiolino, L. L. S (2010). *Emoções humanas e significação numa perspectiva histórico-cultural do desenvolvimento humano: Um estudo teórico da obra de Vigotski*. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP

- Magiolino, L. L. S.; Smolka, A. L. B. *Afeto e emoção no diálogo de Vygotsky com Freud: apontamentos para a discussão contemporânea*. Recuperado em 21 abr. 2010: <http://www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/trabalhos/GT20-5545--Int.pdf>
- Marques, P.N. (2019). Vygotsky's Critique: Between Aesthetics, Publitsistika and Psychology. Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya. *Cultural-Historical Psychology*,. Vol. 15, no. 4, pp. 25–34. doi:10.17759/chp.2019150403. <http://psyjournals.ru/en/kip/2019/n4/Marques.shtml?fbclid=IwAR22waWiBRHy6h2qnKWFajJj-peLFe67DRusyWqU0TMK7HPevgRFuDKq7w>
- Markard, M. (2016). Prólogo. *Ciência marxista do sujeito*. Maceió: Coletivo Veredas.
- Martins, Ernesto Candeias. (1993). O conceito de emancipação como uma nova meta educativa na formação humana. *Educação e Filosofia*. 7 (14) 39 -59. Recuperado em 12 de dezembro de 2017, de <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1070/968>.
- Marx, Karl. (1972 [1841]). *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Santos: Editora Presença.
- _____. (1981 [1842]). *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungent. MEW*. Berlim: Dietz. Volume 1. Recuperado em 11 de fevereiro de 2018, de https://marxwirklichstudieren.files.wordpress.com/2012/11/mew_band01.pdf.
- _____. (2016 [1842]). *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2010 [1843]). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2010a [1844]). Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2010b [1844]). *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo
- _____. (2004 [1844]). *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo
- _____. (2007 [1845]). *Ad Feuerbach. Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo
- _____. (1985 [1847]), *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global
- _____. (2012 [1850]) *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2009 [1859]). *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular.
- _____. (2013 [1867]). *O capital*. São Paulo : Boitempo.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (2007 [1848]). *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo.

- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (2009 [1875]). *Crítica ao programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo.
- Melo Junior, João Alfredo Costa de Campos. (2011). O Conceito de Experiência Histórica em Edward Thompson. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH • São Paulo, julho.
- Meira, Silvio A.B. A (1961). *Lei das XII Tábuas: fonte do direito público e privado*. Rio de Janeiro: Forense.
- Miller, Martin. (1998). *Freud and the Bolsheviks: Psychoanalysis in Imperial Russia and the Soviet Union*. New Haven: Yale University Press
- Miller, H. (2006). *Nexus*. São Paulo: Ed. Scharcz, 2006.
- Molon, Susana Inês. (2011). Notas sobre constituição do sujeito, subjetividade e linguagem. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 16, n. 4, p. 613-622, out./dez
- Moreira, Ana Paula Gomes. (2005). *Situação-limite e potência de ação: atuação preventiva crítica em psicologia escolar*. Tese de doutorado. Campinas: PUC-Campinas.
- Motzkau, J. & Schraube, E. (2015). Kritische Psychologie: Psychology from the standpoint of the subject. In I. Parker (Ed.), *Handbook of critical psychology* (pp. 280-289). London: Routledge.
- Müller, Horst (2005). Der Bogen Feuerbach, Marx, Bloch, Bourdieu: Realismus und Modernität des Praxisdenkens. S. 24-40 in: Ders. (Hg.), *Das PRAXIS-Konzept im Zentrum gesellschafts- kritischer Wissenschaft*. BoD-Verlag, Norderstedt. Recuperado em 22 de janeiro de 2018, de http://www.praxisphilosophie.de/mueller_praxiskonzept_fmhb.pdf.
- Müller, R. G.; Moraes, Maria Célia Marcondes de. (2005). A Miséria da Teoria: o Debate de History Workshop. *Esboços* (UFSC), Florianópolis, v. 14, p. 25-36.
- Musto, Marcello. (2018). *O velho Marx: Uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)*. São Paulo: Boitempo.
- Naves, Márcio Bilharinho. (2008). *Marxismo e direito: um estudo de Pachukanis*. São Paulo. Boitempo.
- Nobre, Marcos. (2018). *Com nasce o novo*. São Paulo: Todavia.
- O'Dwyer, H. (2014). *Os ensinamento da loucura*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Osterkamp, Ute. (1999). On Psychology, Ideology and Individuals' Societal Nature. *Theory & Psychology*. Sage Publications. Vol. 9(3): 379–392
- _____. (2009). Knowledge and Practice in Critical Psychology. *Theory & psychology*. Vol. 19(2): 167–191. DOI: 10.1177/0959354309103538

- _____. (2016). Recognizing this Dilemma is the. First Step Out of it. *Psychology and the conduct of everyday life*. New York: Routledge
- Pachukanis, Eugene. (2017). *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos* (1921-1929). São Paulo, Ed. Sundermann.
- Paulo Netto, José. (2011). *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular.
- Parker, Ian. (1999). Critical psychology: Critical links. *Annual Review of Critical Psychology*, 1, 3-18. Disponível em: <http://www.academyanalyticarts.org/parker1.htm>. Acesso em: 23 de maio de 2016.
- _____. (2007). *Revolution in psychology: alienation to emancipation*. London: Pluto Press
- _____. (Ed.) (2015). *Handbook of critical psychology*. London: Routledge.
- Pino, Angel. (2007). Violência, educação e sociedade: um olhar sobre o Brasil contemporâneo. *Educação & Sociedade*, 28(100), 763-785. <https://dx.doi.org/10.1590/S0101-73302007000300007>
- _____. (2000). O social e o cultural na obra de Vigotski. *Educação & Sociedade*, 21(71), 45-78. <https://dx.doi.org/10.1590/S0101-73302000000200003>
- Politzer, Georges. (1939[2017]). O Fim da psicanálise. *Lacuna*. Recuperado em 23 de janeiro de 2018, de <https://revistalacuna.com/2017/04/28/n3-14/>.
- Prado Filho, Kleber, & Martins, Simone. (2007). A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). *Psicologia & Sociedade*, 19(3), 14-19. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822007000300003>
- Rancière, Jacques. (2012). *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2017). Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World. *B-fest*. V.6. Recuperado em 11 de setembro de 2017, de <http://www.babylonia.gr/2017/06/11/jacques-ranciere-democracy-equality-emancipation-changing-world/>.
- _____. (2003). Atualidade de O mestre ignorante. *Educação & Sociedade*, 24 (82), 185-202. <https://dx.doi.org/10.1590/S0101-73302003000100009>
- Ricœur, Paul. (2014). *A ideologia e a utopia*. São Paulo: Autêntica.
- Rivera, Tânia. (2005). *Arte e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Rochabrún, Guillermo (1977). Hay una metodología marxista? A partir de la 1ª. sección de El capital. *Debates en Sociología*, núm. 1

- Rosen, Zvi. (1977). *Bruno Bauer and Karl Marx: the influence of Bruno Bauer on Marx's thought*. Haia: Martinus Nijhoff.
- Roudinesco, Elisabeth & Plon, Michel (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar
- Rousseau, Jean Jacques. (1792). *Émile, ou De l'éducation*. Genebra: Citoyen de Geneve. Disponível em: https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf5/rousseau_emile_ou_education_livres1et2-a5.pdf. Acesso em 12 de agosto de 2019.
- Sabato, Ernesto. (2006). *A resistência*. São Paulo: Ed. Schwarcz.
- Sader, Emir. (2010). Apresentação. Karl & Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Salviano, Jarlee Oliveira. (2007). *Labirintos do Nada: A crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Universidade de São Paulo. (Tese de doutorado)
- Sawaia, B. B. ; Magiolino, L. L. S. (2016). As nuances da afetividade: emoção, sentimento e paixão em perspectiva.. In: Luci Banks-Leite; Ana Luiza B. Smolka; Daniela Dias dos Anjos. (Org.). *Diálogos na perspectiva histórico-cultural interlocuções com a clínica da atividade*. 1ed.Campinas: Mercado de Letras, 2016, v. 01, p. 61-86.
- Schraube, Ernest; Sørensen, E. (2013). *Exploring sociomaterial mediations of human subjectivity. Subjectivity: international journal of critical psychology*, 6(1), 1-11. <https://doi.org/10.1057/sub.2012.30>
- Schopenhauer, (1980). *Parerga and Paralipomena: Short philosophical essays*. (Vol. I e II). Translated from the German by E. F. J. Paine. New York: Oxford University Press, 2000.
- Schütrumpf, Jörn. (2015). *Entre o amor e a cólera. Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo
- Shakespeare, W. (2002). Complete Sonnets and Poems. Tradução de Carlos de Oliveira. Oxford: University Press.
- Smith, William, (1859). *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Londres: John Murray. Recuperado em 22 de agosto de 2017, de <https://archive.org/stream/adictionarygree05smitgoog#page/n46/mode/2up>
- Silva, Claudia Osório da, Souto, Alice Paiva, & Memória-Lima, Karla Maria Neves. (2015). A pesquisa-intervenção em Psicologia do Trabalho em um aporte que toma o desenvolvimento como método e objeto. *Fractal: Revista de Psicologia*, 27(1), 12-15. Epub 00, 2015. <https://dx.doi.org/10.1590/1984-0292/1338>
- Spinoza, Baruch. (2009). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

- Sviták, Ivan. (1965). As fontes do humanismo socialista. *Humanismo socialista*. Lisboa: Edições 70
- Teo, Thomas. (1998). Klaus Holzkamp and the rise and decline of German critical psychology. *History of Psychology*, 1, 235-253.
- _____. (2012). *Critical Psychology*. Berlim: Springer-Verlag Berlin Heidelberg
- _____. (2016). Embodying the conduct of everyday life: From subjective reasons to privilege. *Psychology and the conduct of everyday life*. New York: Routledge
- _____. (2017). From psychological science to the psychological humanities: Building a general theory of subjectivity". *Review of General Psychology*. 21 (4): 281–291. [doi:10.1037/gpr0000132](https://doi.org/10.1037/gpr0000132)
- Thompson, E. P. (1981). *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro. Zahar.
- _____. (1984). *Tradición, revuelta y consciencia de classe*. Barcelona: Editorial crítica
- _____. (2000). *Agenda para una historia radical*. Barcelona: Editorial crítica
- Toassa, Gisele. (2009). *Emoções e vivências em Vigotski: investigação teórica para uma perspectiva histórico-cultural*. Tese de doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- _____. (2014). Vigotski: notas para uma psicologia geral e concreta das emoções/afetos. *Cadernos Espinosanos*, 1(30). <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2014.83774>
- _____. (2016a). Nem tudo que reluz é Marx: críticas stalinistas a Vigotski no âmbito da ciência soviética. *Psicologia USP*, 27(3), 553-563. Epub August 25, 2016. <https://dx.doi.org/10.1590/0103-656420140138>
- _____. (2016b). “Atrás da consciência, está a vida”: o afastamento teórico leontiev-vigotski na dinâmica dos círculos vigotskianos. *Educação & Sociedade*, 37(135), 445-462. <https://doi.org/10.1590/ES0101-73302016144457>
- Thiollent, Michel. (1998). Maio de 1968 em Paris: testemunho de um estudante. *Tempo Social; Rev. Sociol.* USP S. Paulo, 10(2): 63-100.
- Toomela, Aaro. (2017). Methodology of cultural-historical psychology. Yasnitsky, A., Van der Veer, R. & Ferrari, M. *The Cambridge Handbook of Cultural-Historical Psychology*. Cambridge UPress, pp.101-125
- Tonet, Ivo. (2013). *Método científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

- Tossato, Claudemir Roque. (2012). Incomensurabilidade, comparabilidade e objetividade. *Scientiae Studia*, 10(3), 489-504. <https://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662012000300004>
- Trotsky, L. (1931). *O Que É uma Situação Revolucionária?* Marxists Internet Archive, 2000. <https://www.marxists.org/portugues/trotsky/1931/12/19.htm>
- Tunes, Elizabeth, & Prestes, Zoia. (2009). Vigotski e Leontiev: ressonâncias de um passado. *Cadernos de Pesquisa*, 39(136), 285-314. <https://dx.doi.org/10.1590/S0100-15742009000100014>
- Vaisman, E. (2006). Althusser: Ideologia e Aparelhos de Estado - Velhas e Novas Questões. *Projeto História (PUCSP)*, v. 33, p. 247-269.
- Valsiner, Jaan; Van der Veer, René. (2000). *The Social Mind: Construction of the Idea*. Cambridge: Cambridge University Press
- Vermeren, Patrice, Cornu, Laurence e Benvenuto, Andrea. (2003). Atualidade de O mestre ignorante. *Educação & Sociedade*, 24 (82), 185-202. <https://dx.doi.org/10.1590/S0101-73302003000100009>
- Vigotski, Lev Semenovich. (2004 [1927]). *Teoria e método em psicologia*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1991 [1926]). Principios de enseñanza basados en la psicología. *Obras Escogidas*. Tomo I. Madri: Visor/MEC
- _____. (1991 [1927]). El significado histórico de la crisis de la psicología. *Obras Escogidas*. Tomo III. Madri: Visor/MEC.
- _____. (2004 [1930]). A transformação socialista do homem. Trad. de Nilson Dória. [S.l.]: Marxists Internet Archive, 2004. <http://www.marxists.org/portugues/vygotsky/1930/mes/transformacao.htm>.
- _____. (2000 [1931]). Historia del Desarrollo de las Funciones Psíquicas Superiores. Em Lev S. Vygotski. *Obras Escogidas*. Tomo III. Madri: Visor/MEC, 2000.
- _____. (2007 [1931]). *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2006 [1931]). Paidología del adolescente. Em Lev S. Vygotski. *Obras Escogidas*. Tomo III. Madri: Visor/MEC, 2006.
- _____. (2018 [1931]). *Sete aulas de L.S. Vigotski sobre os fundamentos da pedologia*. Organização [e tradução] Zoia Prestes, Elisabeth Tunes; tradução Cláudia da Costa Santana. Rio de Janeiro: E-papers. 2018.
- _____. (2001 [1934]). *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Ed. Martins Fontes

- Vigotski, L. S. & Luria, A. R. (1994 [1925]) Introduction to the Russian translation of Freud's Beyond the pleasure principle. Van der Veer & Valsiner. *The Vygotsky reader*. Oxford & Cambridge: Blackwell Publishers
- Vilela, Rita Amelia Teixeira. (2007). Críticas e possibilidades da educação e da escola na contemporaneidade: lições de Theodor Adorno para o currículo. *Educação em Revista*, (45), 223-248. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-46982007000100012>
- Volochínov, V. N. (2010). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- Wallon, H. (1986). As origens do pensamento na criança. São Paulo: Manole, 1986
- Weber, M. (2007). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo : Companhia das Letras
- Weiss, Ulrich. (2015). *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus Band 3 – Ebene bis Extremismus*, HKWM 3.
- Yates, F. A. (2007). *A arte da memória*. Campinas: Ed. da Unicamp.