

Rosane Azevedo Neves da Silva

A INVENÇÃO DA PSICOLOGIA SOCIAL



AbRAPSOS
Associação Brasileira de Psicologia Social

A INVENÇÃO DA PSICOLOGIA SOCIAL



ABRAPSO

Associação Brasileira de Psicologia Social

A Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) é uma entidade civil, autônoma e sem fins econômicos que reúne e organiza pessoas dedicadas ao estudo, ensino, investigação e aplicação da Psicologia a partir de um ponto de vista social no Brasil. Desde a sua criação, no ano de 1980, a ABRAPSO busca ensinar a integração da Psicologia Social com outros campos, incentivar e apoiar o desenvolvimento de ações no campo sociocomunitário, bem como garantir o compromisso ético-político de profissionais, investigadores, especialistas e estudantes da área com as populações submetidas a desigualdades e explorações sociais e econômicas, em condição de opressão ou violência de qualquer ordem, contribuindo para a transformação da sociedade brasileira no sentido da justiça e da igualdade.

Todos os anos a ABRAPSO realiza encontros regionais ou nacionais dedicados a mobilizar e estimular a dialogia acerca da Psicologia Social. O seu compromisso com a sistematização e difusão de saberes se expressam por intermédio da publicação de literatura especializada pela ABRAPSO Editora e pela Revista Psicologia & Sociedade.

Site: <http://www.abrapso.org.br/>

Diretoria Nacional da Abrapso – Biênio 2020-2021

Presidente: Deivis Perez Bispo dos Santos

Secretária: Vanessa Louise Batista

Tesoureiro: Régis de Toledo Souza

Diretora de Comunicação: Maria Cristina Dancham Simões

Diretor de Relações Internas: Pedro Henrique Antunes da Costa

Diretora de Relações Externas: Mariana de Almeida Pinto

Rosane Azevedo Neves da Silva

A INVENÇÃO DA PSICOLOGIA SOCIAL



Porto Alegre
2021

Editora Geral
Andrea Vieira Zanella

Editora Executiva
Ana Lúcia Brizola

Conselho Editorial
Ana Maria Jacó-Vilela – UERJ
Andrea Vieira Zanella - UFSC
Benedito Medrado-Dantas - UFPE
Conceição Nogueira – Universidade do Minho - Portugal
Francisco Portugal – UFRJ
Lupicínio Íñiguez-Rueda – UAB - Espanha
Maria Lúvia do Nascimento - UFF
Pedrinho Guareschi – UFRGS
Peter Spink – FGV

Capa, projeto gráfico e diagramação
Fábio Brüggemann - estudiosemprelo@gmail.com

Ilustração da capa
Andrea Vieira Zanella. *Cores 2*, acrílico sobre tela, 30x40 cm

SS86i A invenção da psicologia social [recurso eletrônico] / Rosane Azevedo Neves da Silva -- 2. ed. -- Porto Alegre: ABRAPSO Editora, 2021.
1 recurso online [188 p.].

Modo de acesso: World Wide Web.
ISBN 978-65-88473-12-2.

Inclui bibliografia.

1. Psicologia social. 2. Psicologia social -- história. I. Título.

BDV52 110.3

CDU 301.151

Ficha catalográfica elaborada por Bernardo Dionísio Vecchi – CRB1/2775



A Editora da ABRAPSO adota a licença da Creative Commons CC BY:
Atribuição-NãoComercial-SemDerivados - CC BY-NC-ND:
Esta licença é a mais restritiva das seis licenças principais, permitindo que os outros façam o download de suas obras e compartilhem-nas desde que deem crédito a você, não as alterem ou façam uso comercial delas.
Acesse as licenças: <http://creativecommons.org/licenses/>

SUMÁRIO

Introdução / 11

CAPÍTULO I – A INVENÇÃO DO SOCIAL / 16

1 – Por uma genealogia do social / 16

2 – As dobras da subjetivação capitalística / 37

Primeira dobra: a individualização dos corpos / 42

Segunda dobra: a reificação imaterial / 45

Terceira dobra: a objetivação de si e do mundo / 48

Quarta dobra: a dupla captura / 52

3 – A volatilização do poder capitalístico / 54

CAPÍTULO II – A INDIVIDUALIZAÇÃO DO SOCIAL / 76

1 – As massas como dimensão patológica do social / 80

2 – A família como microcosmo do social / 94

3 – O grupo como dispositivo individualizante / 123

CAPÍTULO III – Estratégias de produção de conhecimento / 143

CAPÍTULO IV – A globalbarização do social / 161

1 – Notas para uma ontologia do presente / 161

Primeira dobra – o culto aos corpos / 174

Segunda dobra – a flutuação permanente / 176

Terceira dobra – o pensamento único como critério da verdade / 178

Quarta dobra – a crise permanente / 181

2 – Notas de encerramento / 183

Referências bibliográficas / 188

Aos inconscientes que protestam

Agradecimentos

Este livro é fruto da tese de doutorado *Cartografias do social: estratégias de produção do conhecimento*, defendida no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre) em junho de 2001. Gostaria de agradecer especialmente aos professores Pedrinho Guareschi, Tania Galli Fonseca e Margareth Schäffer pela amizade e apoio nessa aventura do pensamento.

Introdução

Ao invés de descobrir algo preexistente, a invenção consiste em encontrar o que nos faz pensar, em ser atingido por algo para o qual não encontramos resposta nos saberes constituídos. A invenção coloca a necessidade de se pensar outramente, de se desterritorializar e produzir um estranhamento naquilo que é tido como natural e evidente.

Foi a partir do nosso trabalho como professora de psicologia social que foi se delineando este movimento de desterritorialização do pensamento ao resolvermos encarar de frente uma questão que constantemente nos colocávamos, e que consistia em saber o que é, afinal de contas, uma psicologia social? Aos poucos fomos percebendo que não se tratava apenas de encontrar uma resposta satisfatória a essa pergunta, mas de encontrar principalmente o problema que a engendrava. Para tanto era preciso considerar o contexto no qual esse conjunto questão-resposta estava inserido, ou seja, era necessário desnaturalizar os pressupostos que nos faziam crer que a solução já estivesse embutida na própria pergunta. Só assim seria possível ver o problema e colocá-lo adequadamente, pondo à prova “esta capacidade de toda disciplina engendrar suas próprias ilusões, e de se esconder atrás de uma névoa que ela emite especialmente” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 11).

Na medida em que somos forçados a pensar de outro modo, precisamos ir traçando um plano que corresponda à imagem que esse outro pensamento produz do que significa pensar. Pensar, nesse caso, implica a desconstrução das evidências do senso comum, deixando de considerar tais evidências como objetos naturais e permanentes, tornando-as objetos construídos e transitórios. É a partir dessa atividade de desconstrução que se torna possível problematizar um determinado campo de investigação e inventar novos territórios de conhecimento.

No capítulo I – **A invenção do social** – procuramos mostrar que, para encontrar o problema, é preciso desconstruir as evidências do senso comum. Para tanto, recorreremos às ferramentas da genealogia foucaultiana. A princípio, tais ferramentas não estão explicitadas neste primeiro capítulo. Aí elas apenas funcionam e nos servimos delas para pensar de outro modo nossa questão inicial – o que é uma psicologia social? – e traçar o plano que torna possível a própria invenção do problema inerente a tal questão. Nós consideramos que através de tais ferramentas podemos ir dissipando essa névoa que de algum modo envolve a produção de conhecimento em psicologia social e contextualizando as condições de possibilidade para o surgimento desse campo de saberes e práticas. Nosso ponto de partida será a problematização das noções de indivíduo e de social, a fim de entendermos o modo peculiar pelo qual essas noções reverberam na constituição mesma de tal campo.

Nossa hipótese inicial é de que o social é menos um campo de aplicação da psicologia que a condição de possibilidade para o surgimento da própria psicologia moderna. Interessamos entender como esse campo de conhecimentos se articula, reforçando a própria dicotomia indivíduo *versus* sociedade e anunciando aquilo que, numa perspectiva foucaultiana, marca a passagem das sociedades disciplinares para as sociedades de controle.

No capítulo II – **A individualização do social** – procuramos analisar como se produzem as primeiras aproximações da psicologia moderna em direção ao social. Consideramos que existem três problemáticas que atravessam essas primeiras aproximações: a questão das massas e os riscos de ruptura da ordem estabelecida que elas podem vir a desencadear; um novo arranjo das funções da família quando esta deixa de se tornar um meio de reprodução social e econômica e passa a se ocupar basicamente do ‘capital relacional’ entre seus membros, e, finalmente, a ‘descoberta’ da importância do grupo na geração de mais-valia para o capital.

É importante esclarecer que nossa análise não tem como objetivo reconstituir uma história da psicologia social. Buscamos tornar explícito o movimento que anima o desenvolvimento de diferentes teorizações do campo psi em relação ao social e, ao mesmo tempo, exprimir uma certa problemática inerente à própria constituição dos objetos em questão, ou seja, à constituição das massas, da família e do grupo como objetos de conhecimento. Trata-se principalmente de situar o

surgimento de um determinado discurso¹ da psicologia em relação ao social, mostrando como ela passa a problematizar a relação indivíduo *versus* sociedade tomando o próprio indivíduo como matriz para pensar o social. Procuramos assim entender o modo pelo qual o social é objetivado pela psicologia em um determinado momento.

Veremos que nessas aproximações iniciais da psicologia em direção ao social delineiam-se novas formas de regulação do comportamento que contribuem para uma homogeneização do social e um recrudescimento do individualismo. A lógica disciplinar subjacente a essas novas formas de regulação manifesta-se, nesse caso, menos através da coerção e mais através de uma prescrição dos comportamentos.

No capítulo III – **Estratégias de produção de conhecimento** – falaremos das ferramentas conceituais e metodológicas que nos permitiram ir traçando o plano no qual situamos nosso problema. Na verdade, a construção do problema é indissociável da construção de um plano que permite colocar adequadamente o problema: existe uma relação de pressuposição recíproca entre o problema e o plano que vai sendo traçado. Mencionamos anteriormente que a genealogia foucaultiana constituía-se na principal ferramenta “metodológica” de nosso trabalho. Mas é importante dizer que o que nós tomamos de Foucault é, sobretudo, a tática cartográfica do

¹ Discurso é entendido aqui no sentido de práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Neste caso, os discursos são irreduzíveis às proposições e às falas (cf. Foucault, 2000, p. 56).

seu pensamento, assinalada por Deleuze (1986, 1990) quando este busca entender o movimento subjacente ao pensamento foucaultiano. Essa tática cartográfica consiste numa “avaliação dos deslocamentos” (Deleuze, 1993, p. 84), ou seja, numa avaliação dos caminhos e dos movimentos para implementar uma determinada estratégia.

Nesse sentido, procuramos situar o exercício de produção de conhecimento ao longo deste trabalho “entre” Deleuze e Foucault. “Entre” não significa buscar o ponto equidistante relativo ao pensamento desses dois autores. “Entre” consiste numa estratégia rizomática que se produz pelo meio, ou seja, através daquilo que se maquina entre os dois e que nos força a pensar outramente.

Problematizar a invenção da psicologia social funciona assim como uma máquina de guerra da qual nos servimos para apreender o presente. Aliás, este é o principal objetivo de uma tática cartográfica: trata-se de pensar quem somos e qual é este mundo, este período no qual vivemos. Assim, no capítulo IV – **A globalbarização do social** – procuramos traçar um breve esboço de uma cartografia do social na atualidade, assinalando algumas coordenadas que possibilitam identificar os elementos que compõem essa nova configuração do social e que nos levam a repensar a função política da psicologia social contemporânea.

CAPÍTULO I

A INVENÇÃO DO SOCIAL

1 – Por uma genealogia do social

Imaginemos um psicólogo social que resolvesse perguntar a seus pares o que é o social. Ele ficaria surpreso não apenas pelo número de respostas diferentes a essa questão, mas, sobretudo, por uma reação de espanto face a uma pergunta tão ingênua. Em primeiro lugar, seus colegas vão tentar lhe mostrar a ingenuidade de tal questão recorrendo ao bom senso e, parafraseando Descartes, assinalarão que o social é a coisa melhor partilhada do mundo. Basta abrir um jornal ou ligar a televisão para encontrar essa palavra disseminada nos mais diferentes segmentos da sociedade contemporânea: há social em toda parte. Sendo assim, bastaria um pouco de bom senso para concluir que todo mundo sabe o que é o social.

Contudo, o apelo ao bom senso e ao senso comum não foram suficientes para dissuadir nosso psicólogo de prosseguir com sua questão. Ele considera que o fato de trabalharmos no social nos impede muitas vezes de saber sobre o que exatamente nós trabalhamos, e que, por essa razão, especificar a que estamos nos referindo, quando empregamos o termo “social” para caracterizar o terreno no qual se organiza nossa prática, pode nos ajudar a sair de vários impasses que resultam de uma compreensão ingênua a esse respeito.

O problema para o nosso psicólogo, neste momento, não é chegar a uma definição precisa do social, mas compreender de onde vem essa ubiquidade, própria ao social, que o torna ao mesmo tempo tão evidente quanto opaco.

Na maioria das vezes, esse termo confunde-se com a qualificação daquilo que constitui uma característica comum a todas as formas de existência coletiva que pressupõem certo tipo de relação entre seus membros. Nesse caso, o social é considerado como algo intrínseco à condição humana e tomado como um sinônimo da noção de sociabilidade. Isso faz com que o social torne-se um fato natural tão evidente que acaba parecendo supérflua e desnecessária todo tipo de questão que procure defini-lo.

Contudo, essa evidência do social começa, ela mesma, a colocar alguns problemas. Se o social, do qual se ocupam os psicólogos sociais, confunde-se com a noção de sociabilidade, isto é, com aquilo que constitui uma qualidade intrínseca ao modo de existência próprio da espécie humana, seria um pleonasmo falar de “psicologia social”, pois toda psicologia seria desde o início indiscutivelmente uma psicologia social, dado que o homem é, por excelência, um “ser social”, visto que ele tem necessidade de outros homens para se constituir enquanto tal.

Qual seria então a especificidade de uma psicologia social, e como explicar o aparecimento relativamente recente de um campo de conhecimentos e de um conjunto de práticas para se ocupar das “relações sociais” entre os indivíduos?

Enquanto o social for tomado como um fato natural fundado sobre o senso comum, as respostas a esse tipo de questão apenas produzirão paralogismos. Parece-nos que, para sair desse impasse, é preciso em primeiro lugar deixar de tomar o social como uma evidência e passar a constituí-lo como um problema, isto é, deixar de tomá-lo como um fato natural intrínseco ao próprio modo de existência da vida humana e passar a constituí-lo como uma multiplicidade necessariamente construída a partir de uma relação de forças num campo historicamente dado. Se o social confunde-se com a qualificação daquilo que constitui uma característica própria às relações humanas, é precisamente porque essa dimensão histórica é negligenciada em favor de uma coordenada estritamente espacial que reduz a complexidade do social às simples relações que ligam os indivíduos ou àquilo que eles partilham entre si e que constitui seu espaço comum.

É precisamente a ênfase dada a essa coordenada espacial que pode nos ajudar a compreender a ubiquidade do social, isto é, sua evidência e, ao mesmo tempo, sua opacidade. Em função dessa ubiquidade, torna-se difícil passar a considerar o social como um campo problemático que possui uma historicidade e que é forjado a partir de uma configuração específica de práticas que não necessariamente são encontradas em toda e qualquer coletividade humana. Ao deixarmos de reduzir o social à mera noção de sociabilidade e passarmos a problematizá-lo a partir do conjunto de práticas que o constituem, podemos dizer que o próprio social cessa de ser um “objeto na-

tural” entre outros. Quando deixamos de considerá-lo como uma evidência e passamos a constituí-lo como um problema, vemos que o social é essencialmente um objeto construído e produzido a partir de diferentes práticas humanas e que não cessa de se transformar ao longo do tempo.

Podemos dizer que essa mesma ubiquidade do social – que faz com que ele permaneça reduzido à sua simples evidência – dificulta igualmente qualquer tipo de questionamento tanto com relação à especificidade de uma psicologia social (ou seja, àquilo que a diferencia de outros campos dentro da própria psicologia e de outras disciplinas afins como a sociologia e a antropologia), quanto com relação à própria compreensão das condições de possibilidade imanentes à criação de tal campo de conhecimentos.

Em todo manual de psicologia social encontramos esboçada uma delimitação do objeto de investigação desse campo de conhecimentos. No entanto, é como se esse objeto, definido geralmente em torno da interação social dos indivíduos, “falasse” por si mesmo e tornasse igualmente supérflua e desnecessária qualquer questão relativa à sua própria especificidade. Nesse caso, o objeto de uma psicologia social passa a ser igualmente considerado um “objeto natural”, permanecendo assim reduzido à simples evidência do senso comum e sobreposto à noção de sociabilidade.

Desse modo, podemos dizer que toda resposta à pergunta “o que é uma psicologia social?” é apresentada como algo que preexistiria à própria questão; como se fosse possível sa-

ber de antemão a resposta, já que todos estão de acordo que as relações sociais fazem parte da experiência humana. Assim, os psicólogos sociais passam a construir seus sistemas teóricos apoiados unicamente sobre uma evidência fundada no senso comum, sem perceberem que o conjunto questão-resposta pertence desde já a uma problemática que condiciona tanto uma quanto a outra.

Da mesma maneira, dificilmente encontraremos entre os psicólogos sociais uma discussão sobre as condições de possibilidade para a criação de um campo de conhecimentos em torno daquilo que se convencionou chamar de “psicologia social”. A discussão sobre o surgimento desse campo restringe-se a um relato cronológico dos acontecimentos ligados às diferentes construções teóricas em psicologia social, sem a pretensão de compreender as contingências históricas que marcam sua singularidade e as tornam possíveis.

Parece-nos que, para que as questões colocadas acima tenham um sentido, seria preciso abandonar uma compreensão ingênua do social que, segundo Ibañez (1994), encontra-se ancorada em dois tipos de crenças mutuamente implicadas: a primeira consiste em crer na existência de uma realidade completamente independente de nosso modo de acesso a ela; a segunda, em crer que há um tipo de acesso privilegiado que nos conduziria, graças a uma busca constante de objetividade, à realidade tal como ela verdadeiramente existiria. Em suma, essas duas crenças pressupõem a existência de uma verdade em si na realidade, uma verdade que seria acessível somente pelas

vias da percepção e que, por conseguinte, implicaria a criação de um campo de conhecimentos com um discurso neutro capaz de revelar essa verdade.

Esses dois tipos de crenças se encontram na base da maior parte das construções teóricas em psicologia social e nos impedem de ver que tanto a especificidade quanto as condições de possibilidade para a emergência de tal campo de conhecimentos se constituem a partir de uma certa configuração do próprio social, caracterizada pela valorização de um determinado conjunto de práticas com função normativa e reguladora.

Isso explica por que consideramos que a chave para compreender a invenção de uma psicologia social se encontra particularmente num movimento de conceitualização do social, ou seja, num movimento que cessa de tomar o social como uma simples evidência fundada sobre o senso comum (no sentido de uma “universalidade fictícia” que atravessaria todas as relações humanas) e, ao contrário, passa a constituí-lo em relação a um campo problemático que emerge a partir de um determinado conjunto de práticas. Podemos então dizer que se o social existe entre os indivíduos, não é apenas em função das múltiplas interações que se produzem entre os mesmos, mas que é, sobretudo, numa espécie de interstício, marcado por uma multiplicidade de acontecimentos e de práticas que atravessam uma formação histórica num dado momento, que o social irá ganhar uma consistência e se constituir como um problema.

Consideramos que essa passagem da evidência à problematização do social implica necessariamente uma pesquisa ge-

nealógica, uma vez que se trata de ressaltar aquilo que marca a singularidade de certo tipo de configuração do tecido social. Não pretendemos, no entanto, limitar nosso trabalho à busca de uma origem ou de um fundamento, pois assim correríamos o risco de recair novamente numa perspectiva reducionista que, em última instância, tende sempre a relacionar o social à idéia de sociabilidade.

A pesquisa genealógica, tal como foi desenvolvida por Michel Foucault ao longo de sua obra, constitui-se na principal ferramenta metodológica do nosso trabalho, pois nos permite compreender que, com o social, jamais estamos diante de um objeto real concreto (o dado), mas de um objeto real de conhecimento (o construído). No capítulo III, analisaremos com maior profundidade o “método” genealógico propriamente dito. No momento, interessa-nos “usá-lo” operacionalmente na construção de nosso problema de investigação, pois consideramos que o método não é algo que exista independentemente da problemática em questão; ao contrário, ele é inerente ao próprio problema na medida em que coloca o pensamento em ação.

Em uma perspectiva genealógica o social deixa de ser considerado como uma evidência para ser tomado como um objeto construído. A primeira consequência dessa destruição das evidências característica do método genealógico é nos depararmos exatamente com a multiplicidade. Precisamos admitir que não vamos encontrar apenas uma configuração do social, mas várias: cada formação histórica cria um campo de

possibilidades de onde emerge uma certa problemática que engendra, ao mesmo tempo, uma configuração específica do social. Todavia, o que nos interessa para o desenvolvimento de nossa análise é poder compreender os dispositivos criados por uma determinada formação social no sentido de resolver os problemas aos quais ela se vê confrontada. Em suma, é poder compreender a partir de que momento o social passa a ser formulado como um problema que requer um tipo de intervenção específica.

Tomemos, por exemplo, uma sociedade por assim dizer “primitiva”: nela encontraremos um conjunto de práticas e de registros semióticos que marcam o espaço do social. Tomemos o caso de um velho e de um órfão nessa sociedade. Certamente não encontraremos nenhuma instituição especializada (asilo ou orfanato) para ocupar-se de cada um desses casos; essas “disfunções” são reabsorvidas no próprio tecido das relações sociais informais dessa sociedade. Assim sendo, não se poderia sequer falar de uma “disfunção”, pois essa palavra só pode ser aplicada na medida em que esse tipo de situação se torna objeto de uma intervenção específica numa determinada sociedade.

Portanto, é a partir do momento em que certos “disfuncionamentos” de uma sociedade não são mais regulados de uma maneira relativamente informal no tecido dessa sociedade que podemos falar de uma “problematização” do social. As relações sociais informais não são mais suficientes para resolver tais “disfunções”. Assistimos então à criação de alguns espaços

institucionais e, por conseguinte, de um corpo profissional especializado que passará a se ocupar de tais “disfuncionamentos”.

Podemos dizer que a invenção do social implica um modo de intervenção que se distingue das relações informais entre os membros da sociedade em questão.

Isso nos permite compreender como uma primeira configuração do social começa a se esboçar tendo como pano de fundo uma problemática formulada em torno do campo assistencial. É nessa perspectiva que podemos compreender, por exemplo, a criação dos asilos, dos hospícios e dos orfanatos. A criação desses diferentes espaços institucionais teve por objetivo assistir certas categorias de populações carentes cujas necessidades não eram supridas dentro do próprio tecido informal das relações sociais.

É importante assinalar que, quando colocamos a idéia de configurações do social, não temos a intenção de precisar a origem das mesmas em termos cronológicos. As configurações são tomadas aqui como a superfície de inscrição de um conjunto de práticas que adquirem consistência em um determinado momento. Tais configurações não se restringem, portanto, a uma dimensão meramente cronológica. Elas traduzem certo arranjo entre as estratégias de poder e as técnicas de subjetivação que atravessam uma formação histórica em um determinado momento, atualizando sistemas de referência distintos quanto ao modo de organização do tecido social.

Ao falarmos de uma primeira configuração do social, estamos nos referindo às condições segundo as quais se atualizam um conjunto de práticas que levam à criação de determinados espaços institucionais, tais como os asilos, os hospícios e os orfanatos. Trata-se de mostrar como certo tipo de problema requer um modo de intervenção específico que exige, por sua vez, um novo arranjo do tecido da sociedade em questão.

Nessa primeira configuração do social, esse arranjo vai se caracterizar por um modelo chamado “social-assistencial” (Castel, 1995). A lógica inerente a esse sistema implica o desenvolvimento de um conjunto de práticas que possuem uma função protetora e integradora, cujo objetivo é o atendimento de certos segmentos da população carente.

Torna-se então imprescindível a delimitação de alguns critérios para definir o tipo de população que deverá ser assistida, pois não é o caso de assistir o conjunto da população desfavorecida.

Dois critérios de base foram assim formulados a fim de distinguir os que receberiam ajuda dos que não a receberiam: o fato de pertencer à comunidade e a incapacidade de trabalhar. Isso quer dizer que era preciso favorecer os membros do grupo (rejeitando, portanto, os “estrangeiros”) e acolher preferencialmente os que não poderiam prover suas próprias necessidades através do trabalho.

Segundo Castel (1995), é a partir do final do século XIII que vamos encontrar o esboço de uma “gestão racional da indigência” com a implementação de uma espécie de “serviço

social local”, para o qual colaboram todas as instâncias que dividem a responsabilidade pelo “bom governo” da cidade.

Desse modo, Castel (1995) irá mostrar que uma gestão racional da indigência, tendo como eixo privilegiado a tutela comunitária para a estruturação do social-assistencial, não esperou uma “laicização” da sociedade para se manifestar. Nas mais diferentes formas de assistência desde a alta Idade Média verifica-se uma colaboração entre as instâncias religiosas e leigas (senhores da nobreza, notáveis etc.) para se encarregar desse problema. Se na Idade Média esse papel “caritativo” era em geral associado à Igreja, é porque os senhores eclesiásticos (o abade e o bispo, por exemplo) eram com frequência senhores das cidades e tinham, portanto, os mesmos deveres de proteção e de assistência que os senhores leigos.

Nessa primeira configuração, a problematização do social permanece conectada a um vetor estritamente espacial: é, sobretudo, a pertença a um território comum que definirá as populações “aptas” a receber algum tipo de auxílio. Mas ela já revela uma ligação explícita com a questão do trabalho, uma vez que a operacionalização de certos dispositivos assistenciais estará relacionada preferencialmente aos que são julgados incapazes de trabalhar.

Desse modo, podemos constatar que, na estruturação do “social-assistencial”, a relação entre trabalho e pauperismo já constituía o núcleo de uma lógica assistencialista, mesmo que essa relação ainda se mostre circunscrita ao domínio de certa “*handicapologia*”, ou seja, à assistência a uma população inca-

paz de prover suas necessidades através do próprio trabalho. Por essa razão, até a metade do século XIX a problematização do social se encontrará ligada às formas de intervenção que caracterizam o campo assistencial.

Segundo Donzelot (1994), é somente a partir da segunda metade do século XIX que podemos falar da emergência de uma “questão social” propriamente dita. Na perspectiva desse autor, a entrada em cena do social como um problema específico – extrapolando, de certo modo, um domínio até então marcado por um modo de intervenção característico do campo assistencial – está ligada ao fato político da democracia e, portanto, à sobrevivência do projeto republicano enquanto tal.

A emergência de uma questão que doravante será definida como uma questão especificamente social “surge no momento em que o ideal republicano, forjado no século das Luzes, se vê confrontado à forma democrática quando ela foi pela primeira vez posta em prática, ou seja, logo após a revolução de 1848” (Donzelot, 1994, p. 18).

A partir dessa data, o ideal republicano se vê colocado num impasse. É verdade que a República já havia passado por outras provas anteriormente, mas agora ela é atacada por um inimigo muito mais sutil, um inimigo que cresce no interior mesmo do ideal republicano e ameaça tornar evidente a incompatibilidade entre os dois princípios que sustentavam seu projeto, a saber, um princípio que concede uma soberania igual a todos, e um princípio que estimula uma liberalização do mercado.

Aparentemente esses dois princípios não parecem ser contraditórios. Todavia, se os analisarmos mais de perto, podemos compreender a origem de sua incompatibilidade. Começamos pelo imaginário político oriundo dos ideais da revolução francesa e fundado sobre o reconhecimento dos direitos dos cidadãos: na forma democrática da República nascente, a noção de direito constitui um dos fundamentos da soberania do indivíduo. Essa ordem política pressupõe a existência de uma relação de reciprocidade entre indivíduos livres e iguais, e o Estado será, portanto, aquele que garantirá o cumprimento dos princípios que norteiam essa relação de reciprocidade entre os indivíduos.

Por outro lado, o liberalismo econômico, ao menos do ponto de vista teórico, parecia ser o corolário natural dessa forma democrática aplicada doravante às leis do mercado, em função do fim dos monopólios e das corporações.

Conforme Donzelot (1994), na prática, infelizmente, a associação do voluntarismo político e do *laissez-faire* econômico liberava uma série de antagonismos sociais que os próprios artesãos do Iluminismo não puderam prever. Essa associação desencadeava e ao mesmo tempo ocultava uma dinâmica social cheia de contradições, sendo que a principal incidia particularmente na noção mesma de direito. Tomemos, por exemplo, a situação que se produziu com o fim dos monopólios e das corporações: apoiando-se na ordem política, o Estado passa a garantir o princípio do livre acesso ao trabalho, mas, ao mesmo tempo, é obrigado a recusar explicitamente a

responsabilidade de assegurar trabalho para todos. Se o fizesse, seria incoerente com a lógica inerente ao princípio de base do liberalismo econômico que pressupõe uma intervenção mínima do Estado no mercado.

Portanto, podemos dizer que uma das primeiras lições ditadas pela forma democrática da República é a de não confundir o “livre acesso ao trabalho” com um “direito ao trabalho”.

De qualquer maneira, o direito continua a ser considerado como o instrumento por excelência da organização republicana da sociedade. Tudo se passa em torno da problemática colocada pela noção de direito subjacente ao ideal republicano: “a todo direito proclamado devia naturalmente corresponder um privilégio suprimido e uma ordem natural restaurada” (Donzelot, 1994, p. 36).

Voltemos aos acontecimentos do ano de 1848 para compreendermos o impasse em que se viu lançado esse ideal republicano ao confrontar-se, pela primeira vez, com um exercício de soberania que proclamou o direito ao trabalho como um direito natural. A palavra de ordem de um direito ao trabalho constituía um verdadeiro “Cavalo de Tróia” (Donzelot, 1994, p. 43) no interior da ordem liberal e poderia conduzir o Estado a duas direções igualmente contestáveis: ou o Estado aceita a tarefa de tornar-se ele próprio o mais importante empregador da nação, ou ele se torna uma espécie de regulador das relações de produção a partir, por exemplo, de uma regulamentação naquilo que diz respeito a preços e salários. Essas duas direções

se mostram desde o início incompatíveis com os princípios do liberalismo econômico: uma, por seus efeitos, conduziria necessariamente à instauração do comunismo; a outra, pelo peso excessivo das regulamentações necessárias para aplicar uma lei que garanta o direito ao trabalho, representaria um retrocesso através da instauração de novas formas de relações fixas e corporativas.

Segundo Donzelot (1994), os mais proeminentes homens políticos dessa época foram unânimes em admitir que a colocação em prática de um direito ao trabalho representaria uma ameaça para o regime democrático.

Em realidade, a palavra de ordem enunciada pelos operários franceses durante as jornadas de junho no distante ano de 1848 produz a faísca que acaba por levar ao rompimento da capacidade consensual atribuída até aquele momento à noção de direito na forma democrática moderna.

Para Donzelot (1994), é nesse rompimento da noção de direito que a questão social emerge como um problema específico a fim de preencher o vazio resultante da fratura entre, de um lado, uma ordem política fundada sobre o reconhecimento dos direitos do cidadão e, de outro, uma ordem econômica que, obedecendo às leis do mercado, revela a trágica inferioridade da condição civil de alguns, exatamente daqueles que se encontravam mais afastados dos meios de produção.

No momento em que um novo perfil de populações desfavorecidas coloca o problema de outro tipo de relação entre o trabalho e a pobreza, veremos se esboçar uma segunda confi-

guração do social: a nova organização da sociedade industrial vai colocar em evidência uma dimensão diretamente implicada na questão do trabalho que não mais se limita apenas a uma demarcação das populações concernidas pelo campo assistencial em função de sua incapacidade ou não de trabalhar. Nessa segunda configuração do social, a relação entre trabalho e pauperismo ultrapassa o domínio de uma “handicapologia” e ameaça tornar evidentes as contradições intrínsecas ao modo de produção capitalista.

Trata-se então de compreender de que maneira, sobre o pano de fundo da assistência, essa segunda configuração do social vai tomar forma e constituir um problema que ultrapassa o campo do “social-assistencial”, inscrevendo-se no centro do processo de produção de riquezas das sociedades capitalistas.

Ao longo do século XIX, a liberalização selvagem do mercado, imposta pelas novas regras do modo de produção capitalista, provocou uma desregulação da organização do trabalho. Em realidade, a principal característica dessa desregulação foi a apropriação das forças produtivas em novas relações de produção. Portanto, um dos elementos que precipitará a formulação do que daí por diante será chamado de “questão social” é, seguramente, uma reorganização do mundo do trabalho.

Se a reorganização do trabalho se torna problemática nesse momento, não é em função das mesmas razões que anteriormente definiram a relação entre trabalho e pobreza dentro do domínio que caracterizava o “social-assistencial”.

Podemos dizer que, na aurora da revolução industrial, uma segunda configuração do social começa a se esboçar em função de um novo tipo de relação entre a questão do trabalho e a da pobreza.

Nessa segunda configuração, a problematização do social resulta de uma fratura entre uma ordem jurídico-política fundada sobre a igual soberania de todos, e uma ordem econômica que acarreta um aumento da miséria. É essa fratura que permite marcar o lugar do social como um problema indissociável de uma questão subjacente ao conjunto da sociedade capitalista, a saber, a questão do pauperismo. Não se trata do mesmo pauperismo que sempre ocasionou certo tipo de intervenção pública e que caracterizava o campo específico do social-assistencial em função dos cuidados dispensados a certas categorias de populações desfavorecidas. Trata-se de um “novo pauperismo”, um pauperismo que acompanha doravante o crescimento mesmo da produção industrial em função de uma nova organização do tecido social que produz uma desterritorialização do capital e uma desterritorialização do trabalho ancorada na ideia de ‘trabalhador livre’.

Esse hiato entre a organização política e o sistema econômico permite marcar, pela primeira vez com clareza, o lugar do ‘social’: desdobrar-se nesse entremeio, restaurar ou estabelecer ligações que não obedeçam nem a uma lógica estritamente econômica nem a uma jurisdição estritamente política. O ‘social’ consiste em sistemas de regulações não mercantis instituídos para tentar tapar essa fenda. (Castel, 1995, p. 19)

O que mais chama a atenção no novo modelo do capitalismo industrial é o fato de ele produzir um aumento de riqueza proporcional a um aumento de miséria. Isso pode parecer completamente paradoxal; no entanto, foi sobre esse paradoxo mesmo que o modelo capitalista se espalhou por toda parte e instaurou novas regras de organização do trabalho. A exploração capitalista imprime novas relações de produção a fim de capturar as forças produtivas em novas formas de dominação.

Certamente o pauperismo desencadeado pela nova organização do trabalho ameaçava a coesão social na aurora da sociedade industrial, já que as intervenções praticadas no simples registro do campo assistencial não eram mais suficientes para controlá-lo. A fim de manter essa coesão, considerada indispensável para o desenvolvimento do modo de produção capitalista, era preciso instituir um sistema de regulações para preencher o vazio entre duas ordens (a política e a econômica) cujos princípios eram incompatíveis, buscando promover assim a integração dos diferentes estratos dessa sociedade, sobretudo das margens que se encontravam mais afastadas do processo produtivo.

Podemos dizer que, nessa segunda configuração, o social se apresenta como um híbrido forjado na intersecção do político e do econômico, cuja função seria precisamente neutralizar o contraste violento que opõe o imaginário político moderno à dura realidade da sociedade civil. Por essa razão, o social aparece como um sistema de regulações compatível com os princípios de liberdade e de igualdade (em todo caso, é o

que pretende o Estado-Providência), embora continue mantendo relações de dependência indispensáveis à organização do modelo capitalista.

Não podemos esquecer outra dimensão igualmente importante para compreender a dinâmica inerente a essa segunda configuração do social: uma das narrativas de legitimação da modernidade era precisamente a da emancipação da humanidade em função de uma melhoria significativa do nível de vida do conjunto da sociedade como uma consequência “natural” do progresso material. Todavia, o que não era explicitado nesse projeto moderno é que o preço desse progresso implicaria a renúncia ao exercício de um dos princípios constitutivos de seu imaginário político, a saber, o princípio de soberania: é renunciando ao exercício de sua soberania que os cidadãos seriam levados a essa “melhoria” do seu padrão de vida.

A soberania perde assim seu valor de uso (enquanto manifestação de uma singularidade viva) em proveito de um valor de troca (com o qual é possível adquirir uma série de mercadorias por meio das quais o cidadão acredita aumentar seu padrão de vida).

Em nome do social entendido como princípio superior ao indivíduo, foram estabelecidos deveres deste, foi afirmada a necessidade de ele renunciar às manifestações irascíveis de sua soberania para curvar-se às regras da solidariedade de conjunto da sociedade, condição de seu progresso. Em função desse progresso, foram disciplinadas suas energias, normalizados seus comportamentos, adaptados seus costumes. (Donzelot, 1994, p. 224)

O projeto moderno acaba então sendo esmagado pela ilusão que lhe era própria e que se caracterizava por uma apropriação progressiva tanto da natureza quanto da riqueza. Em função da falência de tal projeto, não resta outra alternativa senão criar uma nova tessitura das relações sociais capaz de conjurar as ameaças inerentes a uma sociedade que optou por um regime democrático e que precisa, por esse motivo, encontrar os meios que lhe deem sustentação. De qualquer maneira, a ação social implementada pelo Estado-Providência não reduzirá as desigualdades. Ao contrário, ela servirá para mascará-las ao mesmo tempo em que as produz.

Se a invenção dessa nova configuração do social anuncia a falência do projeto moderno fundado sobre esse ideal de emancipação da humanidade, a introdução de uma “questão social” serve para escapar de um confronto com o fracasso desse sonho de progresso da humanidade; serve também para conjurar outro tipo de problema que ameaça atingir o cerne do processo de produção de riquezas da sociedade capitalista, ou seja, o problema ocasionado pelo fenômeno das multidões que sacudiu a Europa ao longo do século XIX.

O fenômeno das multidões não foi uma novidade do século XIX. No entanto, é nesse momento que tal fenômeno se torna objeto de um estudo específico em função da ameaça crescente de ruptura dos equilíbrios sociais, desencadeada pelas contradições inerentes às novas normas da sociedade industrial. Conforme vimos, essas normas se apoiavam sobre duas ordens cujos princípios eram incompatíveis, e é preci-

samente no vazio dessa fratura que as multidões emergem como uma espécie de gás prestes a fazer explodir a nova ordem do capital.

Podemos dizer que o que marca a diferença entre a primeira e a segunda configuração é precisamente o novo estatuto do social nesta última. O social não se caracterizará apenas por um conjunto de práticas que buscam regular os disfuncionamentos da sociedade. Essa característica, que já marcava a primeira configuração do social, permanecerá na segunda, embora seja atualizada diferentemente em função dos problemas que atingem, desta vez, a dinâmica da sociedade industrial. O importante é que agora, nesta segunda configuração, o social se torna, além de tudo, um objeto de conhecimento. Aí reside a principal diferença com relação à primeira configuração: a objetivação do social enquanto um novo domínio de saber.

O fenômeno das multidões certamente desempenhou um papel decisivo nesse processo de objetivação do social não apenas porque ameaçava uma certa “ordem social”, mas, fundamentalmente, porque suas reivindicações tornavam evidentes as contradições inerentes à dinâmica do projeto liberal. Por esse motivo, as multidões vão se tornar o alvo de uma investigação sistemática.

Como veremos mais detalhadamente no capítulo II, foi pelo viés do fenômeno das multidões que a psicologia moderna efetuou uma de suas primeiras aproximações na direção do social.

Por ora, vamos analisar as relações de força em torno das quais se produzirão nessa nova configuração do social, dois movimentos distintos, porém complementares: um, de objetivação do social; outro, de objetivação do indivíduo.

2 – As dobras da subjetivação capitalística

A partir do que vimos até aqui, compreendemos por que a questão social tornou-se um dos componentes essenciais da tecnologia política efetivada pelo poder moderno.

Agora queremos analisar de que maneira, a partir da relação de forças suscitada pela problemática que atravessa essa segunda configuração do social, criaram-se condições para a invenção de uma psicologia social.

Vimos que essa relação de forças era marcada por um novo sistema de regulações que, em função de uma reorganização do mundo do trabalho desencadeada pelo processo de industrialização, ocasionava, por sua vez, a criação de um novo conjunto de práticas.

É precisamente nesse conjunto de práticas que podemos situar a invenção das Ciências Humanas e, particularmente, a invenção de uma psicologia científica no final do século XIX: a emergência desse novo corpo de conhecimentos não pode ser dissociada das características imanentes a essa nova configuração do social, pois, como já assinalara Foucault em *As palavras e as coisas*, é pouco provável que a simples relação às matemáticas tenha sido constitutiva da positividade científica do conjunto dessas ciências.

Não resta dúvida que a emergência histórica de cada uma das ciências humanas se deu por ocasião de um problema, de uma exigência, de um obstáculo de ordem teórica e prática; certamente foram necessárias as novas normas que a sociedade industrial impôs aos indivíduos para que, lentamente, durante o século XIX, a Psicologia se constituísse como ciência; não há dúvida também que foram necessárias as ameaças que desde a Revolução pesaram sobre os equilíbrios sociais, e sobre aquele particularmente que havia instaurado a burguesia, para que aparecesse uma reflexão de tipo sociológica. (Foucault, 1966, p. 356)

Sendo assim, podemos considerar que há uma complementaridade intrínseca entre o que chamamos de uma segunda configuração do social e a emergência de um novo território do saber caracterizado pelo advento das ciências humanas. Essa relação de complementaridade pode ser resumida da seguinte maneira: ao processo de objetivação do social corresponde um processo de objetivação do indivíduo.

A correspondência entre esses dois processos pode ser explicada porque ambos são expressões distintas de um mesmo modo de subjetivação, isto é, da produção de um mesmo modo de existência. Ao utilizarmos a palavra subjetivação estamos considerando que esta expressão constitui “um modo intensivo e não um sujeito pessoal” (Deleuze, 1990, p. 135).

Um processo de subjetivação traduz, portanto, o modo singular pelo qual se produz a flexão ou a curvatura de certo tipo de relação de forças. Podemos dizer que cada formação histórica irá dobrar diferentemente a composição de forças

que a atravessam dando-lhe um sentido particular. Isso explica por que um mesmo elemento (a noção de social, por exemplo) pode adquirir uma configuração distinta em função do modo pelo qual se produz o plissamento das forças que o atravessam.

A ideia de dobra é, portanto, fundamental para entender o que vem a ser um processo de subjetivação. Ela torna-se um importante operador conceitual para pensar a produção, ao longo da história, de diferentes modos de constituição da relação consigo e com o mundo, ou seja, dos diferentes modos de produção da subjetividade.

É através do pensamento deleuziano – sobretudo nas obras dedicadas a Foucault (Deleuze, 1986) e a Leibniz (Deleuze, 1988) – que situaremos essa relação do conceito de dobra com os processos de subjetivação. Nessas obras, Deleuze procura apreender a problemática que atravessa o campo de investigação desses dois filósofos em um determinado momento, mostrando que tanto as tecnologias de si, que marcam a obra de Foucault, quanto a ideia de que o mundo encontra-se virtualmente dobrado em cada alma, característica da mônada leibniziana, exprimem a ideia de multiplicidade e de criação permanente que vão forjar o conceito deleuziano de dobra.

A dobra, nesse caso, pode ser caracterizada como o ponto de inflexão através do qual se constitui um determinado tipo de relação consigo; o modo pelo qual se produz “um Dentro do Fora” (Deleuze, 1986, p. 104).

Para Deleuze (1988), tudo no mundo existe dobrado. Sendo assim, nós poderíamos dizer que são esses múltiplos plissamentos do tecido social que vão produzir diferentes modos de expressão da subjetividade. A noção de dobra não é, portanto, independente do campo social: a produção de certo tipo de relação consigo é coextensiva às forças que atravessam e constituem um determinado arranjo do tecido social.

Deleuze (1986, p. 111) considera que há quatro tipos de dobras presentes em qualquer modo de subjetivação. A primeira concerne à “parte material de nós mesmos que vai ser cercada, apanhada na dobra” (o corpo, entre os gregos; a carne, entre os cristãos, e assim por diante). A segunda é a “regra singular” pela qual “a relação de forças é vergada para tornar-se relação consigo” (pode ser tanto uma regra “divina”, “racional”, “estética” ou outra, conforme o caso). A terceira é a maneira pela qual se constitui uma relação entre saber e verdade. A quarta se refere àquilo que, de diferentes maneiras, o sujeito espera (a eternidade, a saúde, a liberdade ou a morte). Essa última dobra pressupõe uma divisão entre o dentro e o fora.

Essas quatro dobras propostas por Deleuze (1986) nos permitem compreender a singularidade de um modo de subjetivação que caracteriza a zona de intensidades de onde emerge aquele duplo movimento de objetivação: a objetivação do social e a objetivação do indivíduo.

Vejam agora como essas quatro dobras vão se atualizar no modo de subjetivação específico à segunda configuração do social, ou seja, no modo de subjetivação ca-

pitalístico²: é preciso disciplinar o corpo (primeira dobra) vinculando-o a um lugar preciso na produção a partir da vigilância constante do espaço que ele ocupa em cada momento (na escola, na fábrica, na prisão etc.), e nele imprimindo uma cadência ritmada no tempo a partir de uma programação de seus gestos, que será tanto mais eficaz quanto mais se torne automática e retire todo vestígio de vontade do corpo. Por outro lado, é recorrendo a um modelo de racionalidade, organizado em torno de uma regra de equivalência geral (segunda dobra), que produz, ao mesmo tempo, uma permanente segmentação e homogeneização dos universos de valor, que as forças que atravessam esse campo de intensidades serão dobradas para constituir um novo tipo de relação consigo, que daqui por diante será territorializada sobre a ideia de indivíduo. Esse novo território subjetivo permite a esse indivíduo reconhecer-se ao mesmo tempo como sujeito e objeto de conhecimento (terceira dobra). Essas três dobras preparam o ponto de inflexão para a criação da quarta dobra desse modo de subjetivação, garantindo, a partir de então, sua operacionalidade. A quarta dobra se constitui por um movimento de dupla captura: ao

² O termo “capitalístico” foi forjado por Guattari durante os anos 70 para designar um modo de subjetivação que não se acha apenas ligado às sociedades ditas capitalistas, mas que caracteriza também as sociedades, até aquele momento, ditas socialistas, bem como as dos países do Terceiro Mundo, já que todas elas vivem numa espécie de dependência e contra-dependência do modelo capitalista. Por isso, do ponto de vista de uma economia subjetiva, não há diferença entre essas sociedades, pois elas reproduzem um mesmo tipo de investimento do desejo no campo social.

mesmo tempo em que cria duas séries dicotômicas – o indivíduo, de um lado, e a sociedade, de outro –, não cessa de fazer proliferar todos os tipos de mediação para estancar o trabalho de hibridação entre essas duas séries, produzindo assim o que poderíamos chamar de uma individualização do social caracterizada pelo achatamento e a sistemática homogeneização da experiência subjetiva.

Embora essas quatro dobras não possam ser dissociadas uma da outra, pois fazem parte de um mesmo campo de intensidades, iremos a seguir analisar mais detalhadamente o que se passa em cada uma delas, a fim de compreendermos a relação de pressuposição recíproca que elas mantêm entre si.

Primeira dobra: a individualização dos corpos

Segundo Foucault (1975), o aperfeiçoamento de uma tecnologia disciplinar, ancorada sobre um modo específico de organização das relações de produção, constitui o correlato essencial para o desenvolvimento do capitalismo. O objetivo principal dessa tecnologia disciplinar é forjar a ideia mesma de indivíduo no interior desse espaço produtivo. Nesse sentido, “a elaboração de um ‘micropoder’ fundado sobre o corpo como objeto a manipular é a chave do poder disciplinar” (Dreyfus & Rabinow, 1984, p. 222). Trata-se, portanto, de criar um indivíduo apto a ser manipulado como um ‘corpo dócil’ a partir da implementação de dois tipos de vetores de atualização: um espacial e outro temporal. Esses dois vetores acham-se mutuamente implicados. Por meio do vetor espacial produz-se uma

demarcação precisa entre o dentro e o fora. É principalmente através da organização dos grandes espaços de confinamento (a escola, a fábrica, a caserna, a prisão etc.) que vai se produzir essa divisão entre o dentro e o fora. Nesse modelo disciplinar, o indivíduo não cessa de passar de um meio fechado (a escola, por exemplo) a outro meio fechado (a fábrica, a caserna ou a prisão, conforme o caso). Esse enquadramento dos corpos em diferentes tipos de espaços fechados e a vigilância constante do lugar que o indivíduo ocupa em cada um deles são a expressão por excelência da atualização do vetor espacial desse modelo disciplinar.

Por outro lado, através do vetor temporal produz-se um automatismo dos corpos. Pela imposição de um ritmo cadenciado no interior de cada um dos espaços institucionais (escola, fábrica, caserna, prisão), o poder disciplinar busca aplinar toda forma de experimentação criativa do tempo. A linha de montagem traduz, de certo modo, o ponto culminante da instalação de um dispositivo de captura dos corpos em relações de tempo fixas e determinadas que caracterizam esse outro vetor de atualização do modelo disciplinar.

Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, particularmente visível na fábrica: concentrar; repartir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares. (Deleuze, 1990, p. 240)

A noção de indivíduo é então forjada através da lógica disciplinar instaurada no interior de um ambiente fechado, a partir da sujeição dos corpos a uma regra de visibilidade no

espaço e a uma regra de segmentaridade no tempo; com isso, seria possível exercer uma vigilância generalizada.

A disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. (Foucault, 1975, p. 172)

Assim, sem a inserção na produção de indivíduos disciplinados e regradados, as novas exigências do capital jamais poderiam ter sido satisfeitas. A implementação de uma tecnologia disciplinar está, portanto, intimamente relacionada à própria escalada do capitalismo.

A individualização e a vigilância encontram-se ligadas no interior do espaço disciplinar e constituem o elemento indispensável para garantir a eficácia das relações de produção no sistema capitalista, caracterizado, sobretudo, pela junção de um grande número de indivíduos em diferentes tipos de ambientes fechados. É preciso organizar esses indivíduos no espaço, pois a vigilância sobre o indivíduo permite vigiar melhor a multiplicidade e reduzir o perigo iminente de instabilidade causado por essa “mistura dos corpos” no interior dos espaços fechados.

O poder disciplinar se encarregará então de vincular cada indivíduo a uma identidade bem determinada de uma vez por todas, e criar assim a ideia de uma subjetividade privatizada.

Todavia, e isso pode parecer muito paradoxal, essa subjetividade privatizada será engendrada a partir da ideia segundo a qual o indivíduo correria o risco de ser “tragado” por um processo de massificação. Em realidade, não é o indivíduo que será destruído por esse processo, mas, ao contrário, é esse

processo mesmo que irá criar a ideia de uma subjetividade individualizada. Sob o pretexto de “proteger” o indivíduo para que ele não seja “dissolvido” numa “massa indiferenciada”, será preciso vinculá-lo a uma identidade bem definida e que esteja de acordo com as novas exigências do poder capitalístico. Desse modo, pode-se compreender a invenção de uma subjetividade privatizada a partir do movimento de “dupla captura” que caracteriza a lógica inerente ao modo de subjetivação capitalístico e que, como veremos mais adiante, será operacionalizado com a quarta dobra.

Segunda dobra: a reificação imaterial

De acordo com Guattari e Rolnik (1986), um modo de subjetivação está sempre ligado à busca de uma estabilização da subjetividade em torno de certo tipo de relação consigo. Isso explica por que, ao longo da história, vamos encontrar diferentes configurações da subjetividade, pois toda produção subjetiva é coextensiva à produção de um determinado tipo de configuração do campo social.

Até a Revolução Francesa e o Romantismo, a subjetividade permaneceu ligada a modos de produção territorializados – na família ampla, nos sistemas de corporação, de castas, de segmentaridade social – que não tornavam a subjetividade operatória ao nível específico do indivíduo. (Guattari & Rolnik, 1986, p. 35)

Com a emergência de uma nova relação entre forças produtivas e meios de produção, produz-se também uma mudança ao nível da subjetividade: em vez de uma subjetividade

engendrada a partir de certos territórios articulados a um domínio mais amplo, vamos assistir a um processo de privatização da subjetividade. Esse processo acompanha certamente o movimento de desterritorialização desencadeado por uma nova configuração sócio-econômica e pela invenção de novas tecnologias. Tal desterritorialização produz, por sua vez, uma transformação nos modos de valorização dos bens e das atividades humanas.

O conjunto dessas transformações nos modos de valorização dos bens e das atividades humanas marca a emergência do que Guattari chamou um modo de subjetivação capitalístico.

Isso explica por que a invenção de um novo território subjetivo fundado sobre a ideia de indivíduo constitui o principal dispositivo em torno do qual a subjetivação capitalística vai dobrar as forças do Fora (e que, ao mesmo tempo, lhe são imanentes) e produzir um novo tipo de relação consigo.

O controle dos corpos, a partir de sua sujeição a relações de espaço e de tempo introduzidas pela tecnologia disciplinar, constituía apenas a dimensão material segundo a qual a relação de forças era capturada nesse modo de subjetivação. Todavia, para atingir sua plena eficácia, o poder disciplinar deve também se apoderar de uma dimensão imaterial que vai definir a regra imanente à constituição desse novo tipo de relação consigo territorializada sobre a ideia de indivíduo. Essa regra se organiza em torno de um princípio de equivalência generalizada que produz uma segmentação e uma homogeneização nos modos de valorização, sendo a expressão mesma

da subjetivação capitalística e caracterizando-se por um duplo movimento: um de desterritorialização, marcado pela destruição dos sistemas de valor tradicionais, e outro de reterritorialização, marcado pela recomposição dos valores que foram destruídos em cima de modelos funcionalmente similares a estes.

Assim, pela sistemática dissolução dos universos de valor (desterritorialização), cada esfera de valorização segmentarizada vai erigir (reterritorializar) um

polo de referência transcendente autonomizado: o Verdadeiro das idealidades lógicas, o Bem da vontade moral, a Lei do espaço público, o Capital do intercâmbio econômico, o Belo do domínio estético... Esse recorte da transcendência é consecutivo de uma individualização da subjetividade, ela própria fragmentada em faculdades modulares tais como a Razão, o Entendimento, a Vontade, a Afetividade... A segmentação do movimento infinito de desterritorialização é acompanhada de uma reterritorialização desta vez incorporal, de uma reificação imaterial. (Guattari, 1992, pp. 143-144)

A segmentação e a transcendência dos valores podem então ser definidas como capitalísticas em razão do achatamento e da desqualificação sistemática das matérias de expressão das quais procedem. Disso resulta uma homogeneização onde todos os valores passam a estar referidos a um equivalente geral, ou seja, o capital. A tendência do sistema de valorização capitalístico é dissolver todo ganho de consistência dos valores que porventura pretendam escapar à sua lei, já que o poder semiótico desse sistema consiste particularmente em confundir, num mesmo plano geral de equivalências, elementos que são, à primeira vista, radicalmente heterogêneos.

Terceira dobra: a objetivação de si e do mundo

Agora é preciso compreender como a subjetivação capitalística vai produzir um determinado “regime de verdade” para que seu modelo operatório ganhe uma relativa consistência.

Segundo Foucault (1975), um regime de verdade se caracteriza pelo

conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se vinculam ao verdadeiro efeitos específicos do poder” (p. 26). Por conseguinte, “não há relação de poder sem constituição correlativa de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. (p. 32)

A efetivação de certo tipo de saber torna-se então um componente essencial para afirmar um regime de poder e de verdade em um determinado tipo de formação social.

A terceira dobra é, portanto,

a dobra do saber, ou a dobra da verdade, enquanto ela constitui uma relação do verdadeiro com nosso ser e do nosso ser com a verdade, que servirá de condição formal a todo saber, a todo conhecimento: subjetivação do saber que não ocorre em absoluto da mesma maneira entre os gregos e os cristãos, em Platão, em Descartes ou em Kant. (Deleuze, 1986, pp. 111-112)

A partir dessa relação entre saber, poder e verdade, que se atualiza diferentemente segundo a relação de forças que atravessam uma formação histórica em um dado momento, podemos tentar compreender a relação entre o modo de subjetivação capitalístico e o sistema de racionalidade próprio às ciências modernas. Parece-nos que há uma complementaridade intrínseca entre ambos e que esse sistema de racionalidade

vai dar, de certo modo, uma “legitimidade científica” ao princípio de equivalência generalizada que se encontra na base do novo tipo de relação consigo caracterizado pela invenção do indivíduo moderno.

Podemos mesmo dizer que a realização máxima desse sistema de racionalidade se traduz pela invenção de uma subjetividade privatizada cujo protótipo é precisamente esse “*homo psychologicus*” que emerge ao mesmo tempo como sujeito e objeto de investigação no quadro desse novo corpo de conhecimentos chamado “ciências humanas”, e que constitui assim o fundamento necessário para legitimar a ideia de indivíduo tão cara ao desenvolvimento do modelo capitalista.

É a partir da invenção dessa subjetividade privatizada que podemos analisar a complementaridade entre o modo de subjetivação capitalístico e o sistema de racionalidade das ciências modernas. É nesse ponto (relativo à invenção da ideia de indivíduo) que a subjetivação capitalística junta-se à questão concernente à posição de fundamento do sujeito colocada pelo discurso científico oriundo de uma herança cartesiana, e permite criar as condições de possibilidade para a invenção do psicológico enquanto campo específico de saber e de práticas.

A invenção de tal campo acompanha o modelo de racionalidade próprio ao conjunto das ciências modernas cuja operacionalidade implica a efetivação da síntese realizada pelo cogito cartesiano entre pensamento e existência. A partir dessa síntese, o sujeito assume uma posição de fundamento: a cada enunciado do saber científico, o “eu penso” permanece co-presente.

Desse modo, a ideia de uma consciência totalizante que se encontra na base do modelo operatório da racionalidade científica – cujo enunciado poderia ser formulado da seguinte maneira: “sou o mestre tanto de mim quanto do universo” – participa também, segundo Guattari (1989, p. 39), de uma espécie de “mito fundador” da subjetividade capitalística.

Instalado nessa posição de fundamento, o sujeito não apenas faz o mundo comparecer diante de si, como também atinge uma representação objetivante de si mesmo. Em suma, para pensar as coisas ele deverá também se auto-representar.

Ora, esse lugar representativo de onde ele se enuncia (de onde ele diz “eu”, constituindo assim a condição necessária para o desdobramento de toda objetividade científica) só se torna possível ao preço de uma suspensão do mundo (conforme a *Segunda Meditação* de Descartes)³. E, para que esse sujeito possa pensar o mundo (e pensar a si mesmo nesse mundo), ele deve se apoiar sobre um regime de verdade em que é preciso sempre passar por uma mediação para ter acesso ao real. O problema inerente a essa posição de fundamento é que a partir dela é preciso pressupor a existência de duas séries dicotômicas: de um lado, o sujeito, de outro, o mundo.

³ Na *Segunda Meditação*, Descartes (1962) supõe que todas as coisas que existem ao nosso redor sejam falsas, obra de um Gênio Maligno que insiste em nos enganar o tempo todo. No entanto, a única coisa que não podemos duvidar, apesar de toda a astúcia deste “grande embusteiro”, é de que “por mais que (ele) me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (p. 125). Depois de pensar e examinar “cuidadosamente” todas as coisas, Descartes conclui que “esta proposição – eu sou, eu existo – é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou a concebo em meu espírito” (p. 126).

Quando interrogamos a posição subjetiva resultante dessa herança cartesiana, constatamos que a ideia de um sujeito constituinte se apresenta como um artifício do pensamento. Artifício porque, para criar esse mito de um sujeito fundador, é preciso duvidar, de certa maneira, da existência do mundo. Tal artifício cria um novo tipo de relação consigo (a partir da colagem da subjetividade a uma consciência totalizante ou mesmo totalitária) que é o correlato essencial para a invenção do discurso científico no século XVII, e que se encontra na base de um modo de subjetivação específico, a saber, o modo de subjetivação capitalístico.

Ainda que o problema cartesiano pressuponha a criação dessas duas séries dicotômicas (sujeito *versus* mundo) a fim de afirmar a posição de fundamento do sujeito, não é nesse momento que vemos aparecer um campo específico de saber e de práticas em torno desse sujeito (é somente dois séculos mais tarde que as ciências humanas e em particular a psicologia vão aflorar). Evidentemente, isso não fazia parte do projeto cartesiano. De fato, se a psicologia não se tornou uma ciência com Descartes, é porque para isso não bastava simplesmente instalar o sujeito nessa posição de fundamento; para que a psicologia ganhasse um estatuto de cientificidade no final do século XIX, era preciso justamente introduzir o elemento que fora excluído por Descartes (1962) em sua *Segunda Meditação*, ou seja, o mundo. Portanto, é somente a partir da singularidade da composição de uma relação específica de forças, especialmente daquelas que vão povoar o campo de intensidades característico da subjetivação capitalística, que iremos encontrar

as condições de possibilidade para a invenção de um conjunto de saberes e de práticas que tomam o homem como sujeito e objeto de conhecimento.

Isso nos permite dizer que, para que a psicologia se torne uma ciência que deverá se ocupar do indivíduo, é preciso que o social adquira uma certa configuração resultante da vergadura de um determinado tipo de relação de forças, e onde uma dessas dobras (particularmente a terceira) consista na criação de um domínio específico de saberes e de práticas que produza simultaneamente uma objetivação do social e uma objetivação do indivíduo, e que um e outro se tornem objetos de investigação distintos dentro do corpo das ciências humanas.

Quarta dobra: a dupla captura

O que queremos analisar agora é o movimento de dupla captura⁴ envolvido na divisão entre o dentro e o fora inerente ao modo de subjetivação capitalístico e que garante, ao mesmo tempo, a operacionalidade desse modelo.

Vimos, na terceira dobra, que o modelo de racionalidade próprio às ciências modernas se sustentava precisamente sobre essa divisão para afirmar a posição de fundamento ocupada

⁴ Empregamos aqui a expressão “dupla captura” baseando-nos na noção de “duplo vínculo” proposta por G. Bateson (1976) ao explicar o procedimento esquizofrênico no interior da família. Para este autor, o duplo vínculo caracteriza-se por uma série de proposições contraditórias e conflitantes que tendem a embaralhar as mensagens que circulam num determinado meio, impossibilitando assim a decodificação das mesmas. A hipótese de Bateson (p. 238) é que cada vez que se apresenta uma situação de duplo vínculo, produz-se um “colapso” na capacidade do indivíduo para discriminar as mensagens conflitantes que ali circulam.

pelo sujeito, e que, por outro lado, esse artifício levaria naturalmente à criação de duas séries dicotômicas – de um lado, o indivíduo, de outro, a sociedade. A criação dessas duas séries seria então o corolário natural de certo tipo de relação entre saber e verdade que, ao afirmar a posição de fundamento do sujeito, constituiria as condições necessárias para o desenvolvimento de um preceito de objetividade intrínseco ao modelo de racionalidade das ciências modernas.

O movimento de dupla captura, característico da quarta dobra, consiste particularmente em “aprisionar” essas duas séries numa espécie de “armadilha semiótica” tramada por aquilo que Guattari (1994, p. 34) chama de “pensamento referencial”. O postulado de base desse pensamento é que não há nenhum acesso ao real sem que se estabeleça uma relação entre um sistema de signos ditos significantes e o objeto referente. Assim, o real só pode se constituir a partir de uma capacidade de reconhecer uma forma preexistente. A trama urdida nessa armadilha semiótica repousa, portanto, sobre a proliferação de todas as formas de mediação entre as duas séries para que se possa finalmente alcançar o real.

Isso nos leva a pensar que a existência desses dois registros (sujeito *versus* mundo; indivíduo *versus* sociedade) não pode ser considerada como um “fato natural”. Ao contrário, a formulação dessa dicotomia corresponde a um tipo de subterfúgio produzido por certo tipo de relação entre saber e verdade que se acha ligado a um modo de subjetivação específico.

O artifício desse movimento de dupla captura consiste em criar uma regra de identidade entre esses dois registros (o social e o individual) que ao mesmo tempo os opõe (como se fossem duas séries dicotômicas) e os aproxima (como se um pudesse explicar ou ser explicado pelo outro), criando, desse modo, uma espécie de aderência entre esses dois termos. A invenção desses dois registros traduz, de certo modo, um procedimento esquizofrenizante próprio ao modelo capitalista cuja característica é fazer circular simultaneamente mensagens que se excluem mutuamente: ao mesmo tempo em que são divididos, criando-se uma relação de oposição entre as duas séries (o individual e o social), produz-se uma espécie de amálgama entre esses dois registros, de modo a jamais se encontrar seu ponto de discernibilidade. É a isso precisamente que corresponde o movimento de dupla captura próprio a uma lógica capitalística.

3 – A volatilização do poder capitalístico

Nas análises efetuadas por Foucault (1991, 1999a) distinguem-se três “modelos” de sociedade: as sociedades de soberania, as sociedades disciplinares e as sociedades de controle. Cada uma delas expressa diferentes formas de atualização das estratégias de exercício do poder e das técnicas de subjetivação. Nas sociedades de soberania, por exemplo, a atualização dessas estratégias de poder e técnicas de subjetivação produz o que Foucault (1999a) chama de “individualização ascendente”, ou seja, uma individualização máxima nas regiões superiores do poder: “quanto mais o homem é detentor de poder

ou de privilégio, tanto mais é marcado como indivíduo, por rituais, discursos ou representações plásticas” (p. 160). Nas sociedades disciplinares, a individualização, ao contrário, é “descendente”: “à medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados; e por fiscalizações mais que por cerimônias, por observações mais que por relatos comemorativos, por medidas comparativas que têm a ‘norma’ como referência, e não por genealogias que dão os ancestrais como pontos de referência; por ‘desvios’ mais que por proezas” (1999a, pp. 160-161). Nas sociedades de controle, por sua vez, tornam-se mais explícitos os objetivos de um poder individualizante através do “desenvolvimento de técnicas de poder orientadas para os indivíduos e destinadas a governá-los de maneira contínua e permanente” (Foucault, 1991, p. 98).

Segundo Foucault (1999a), é justamente nessa mudança histórica dos processos de individualização – que se produzem ao longo do modelo das sociedades disciplinares e que anunciam a passagem para as sociedades de controle – que encontraremos os elementos para explicar a invenção de um campo “psi”. Em suma, é necessário que a individualização se torne descendente e se espalhe por todo o tecido social para que as “ciências, análises ou práticas com radical ‘psi’” (p.161) possam vir a se constituir.

O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável,

esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo. (Foucault, 1999a, p.161)

O indivíduo, portanto, deve ser considerado como “uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama ‘disciplina’” (p.161).

O que nos interessa, neste momento, é entender como se produz essa relação do campo psi com as tecnologias disciplinares e de que modo essa relação acaba contribuindo na própria “fabricação” de uma lógica individualizante que prepara o terreno para as sociedades de controle na atualidade.

Podemos dizer que o implemento dessas tecnologias disciplinares está diretamente relacionado às formas de organização que caracterizam o que denominamos de ‘segunda configuração’ do social. Vimos que, ao longo dessa segunda configuração, criaram-se as condições necessárias para que a psicologia moderna adquirisse um estatuto de cientificidade no final do século XIX.

Para entender a relação entre o campo psi e as tecnologias disciplinares, é preciso analisar como se efetuou uma primeira aproximação dessa nova ciência em relação aos problemas suscitados nesse novo arranjo do social.

O mais importante desses problemas estava sem dúvida relacionado ao fenômeno das massas que sacudiu a Europa durante todo o século XIX e que recrudesceu no final do mesmo. Nesse hiato que acaba se instaurando entre os ideais po-

líticos e as questões econômicas, as multidões emergem como uma espécie de gás prestes a destruir a nova organização da sociedade moderna.

Podemos igualmente dizer que os desenvolvimentos iniciais de uma psicologia científica no final do século XIX estariam já relacionados à criação de um conjunto de técnicas cuja função é a adaptação social, ou seja, que a problemática inicial que atravessa o campo de investigação da psicologia científica está relacionada a uma série de questões de ordem social: adaptação da criança ao universo escolar, adaptação das pessoas ao mundo do trabalho através da seleção e orientação profissional etc. Desse modo, os princípios que norteiam a produção de conhecimento dessa nova ciência encontrar-se-iam fundamentados numa ideia de “normatividade” (Badiou, 1993, p. 3) que procuraria adaptar o sujeito às normas e valores definidos pela sociedade onde o mesmo está inserido.

Para Badiou (1993), a psicologia é uma “técnica de adaptação e de orientação social que visa à particularidade individual, o que a singulariza em relação à sociologia e em relação a outras ciências sociais” (p. 3).

Nesse sentido, poderíamos falar de uma complementaridade entre, de um lado, o desenvolvimento de uma tecnologia disciplinar característica daquilo que chamamos de ‘segunda configuração do social’ e, de outro, o caráter normativo intrínseco ao desenvolvimento do conjunto das ciências humanas, dentro das quais se inscreve o desenvolvimento da própria psicologia e, mais especificamente, de uma psicologia social. Essa

complementaridade manifestar-se-ia justamente na produção de uma subjetividade privatizada ancorada na própria ideia de indivíduo e poderia ser sintetizada da seguinte maneira: ao processo de objetivação do social (que, como vimos, é uma das principais características dessa segunda configuração), corresponderia um processo de objetivação do indivíduo (característico da própria constituição das ciências humanas enquanto território específico de saberes e práticas).

Vimos anteriormente que a correspondência entre os processos de objetivação do social e de objetivação do indivíduo pode ser explicada porque ambos seriam expressões distintas de um mesmo modo de subjetivação, ou seja, expressões de certo tipo de relação de forças característico de uma determinada formação histórica chamada de “subjetivação capitalística” (Guattari & Rolnik, 1986).

Vimos também que a principal característica do modo de subjetivação capitalístico é a de “embaralhar” todos os códigos: à medida que opera a apropriação das forças produtivas dentro de novas relações de produção sustentadas pela divisão entre o dentro e o fora – divisão esta que, segundo Foucault (1999a), caracteriza as sociedades disciplinares cuja operacionalidade encontra-se apoiada basicamente sobre o modelo das instituições de confinamento – provoca, simultaneamente, a abolição sistemática de toda relação a uma exterioridade. A armadilha da subjetivação capitalística traduzir-se-ia, portanto, em um movimento de dupla captura que consistiria em forjar a separação entre estes dois registros (o dentro e o fora)

e, ao mesmo tempo, romper com tal divisão, já que a lógica inerente à dinâmica capitalística é uma lógica inclusiva, no sentido de um “buraco negro” que não deixa que nada escape do seu poder.

Desse modo entende-se por que a própria dicotomia indivíduo versus sociedade tenha sido fabricada por uma tecnologia específica do poder denominada por Foucault (1999 a) de disciplina. O discurso desse modelo disciplinar é fundado na norma, produzindo, portanto, uma “sociedade de normalização” (Foucault, 1999b, p. 46). Essa norma serve para que o indivíduo possa balizar seu comportamento pelo comportamento “médio” codificado como “normal”.

Nessa nova configuração, o social vai traduzir, sobretudo, a necessidade de criação de novos dispositivos disciplinares capazes de submeter as relações sociais às novas exigências do poder capitalista. É justamente nesse contexto que nós encontraremos uma primeira aproximação da psicologia com o social, ou seja, é ali que surgem as condições de possibilidade para a criação de um corpo de conhecimentos que deverá se ocupar das relações entre indivíduo e sociedade.

O que analisaremos a seguir, no capítulo II, são os desdobramentos dessa psicologia científica em direção ao social, pois nos parece que aí, como de resto no conjunto dos desdobramentos das ciências humanas, já aparecem alguns elementos que anunciam a transição do modelo disciplinar – forjado a partir de determinados espaços de confinamento – para uma dimensão mais imaterial que Foucault (1999a) chama de “sociedades

de controle”, cuja característica é, fundamentalmente, estender a lógica disciplinar para além dos muros desses espaços fechados.

Antes de passarmos a uma análise mais específica das primeiras aproximações que a psicologia faz em direção ao social, convém situarmos alguns aspectos que anunciam a transição da sociedade disciplinar para a sociedade de controle a fim de entendermos a função desempenhada pelos saberes e práticas do campo psi nesse processo.

A partir do que foi visto até aqui, podemos dizer que um dos recursos fundamentais da tecnologia disciplinar era a visibilidade, já que ela permitia evitar o terror do contágio produzido pelo encontro dos corpos nos espaços de confinamento.

Para Foucault (1999a), o “Panóptico de Bentham”⁵ representa a figura arquitetural desse modelo disciplinar, pois “organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente” (p. 166).

O “esquema panóptico”, segundo Foucault (p. 171), teria por “vocação” tornar-se uma “função generalizada”, di-

⁵ Segundo Foucault (1999 a, p. 146), o “Panóptico” de Jeremy Bentham publicado em 1791 seria “o aparelho disciplinar perfeito, pois capacitaria um único olhar tudo ver permanentemente”. A sua descrição é a seguinte: “na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia” (pp. 165-166).

fundindo-se por todo o corpo social. Aparentemente, o panóptico não passaria de uma solução a um problema técnico, mas na verdade ele é bem mais do que isso, pois a fórmula de Bentham faz com que a lógica disciplinar se constitua no funcionamento de base de toda a sociedade, uma vez que seu dispositivo “automatiza e desindividualiza o poder” (p. 167), tornando-se assim “o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal” (p. 170).

Ao analisar a definição de panoptismo formulada por Foucault, Deleuze (1986) mostra que essa noção, enquanto tecnologia disciplinar, opera em duas direções: não apenas como máquina concreta que permite “ver sem ser visto” (segundo o modelo arquitetônico criado por Bentham), mas fundamentalmente como máquina abstrata que se dissemina por todo o corpo social com a finalidade de “impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer” (p. 41).

Essa disseminação dos mecanismos disciplinares por todo o corpo social marcaria de certo modo o apogeu do modelo disciplinar e anunciaria o surgimento de um novo tipo de sociedade não mais caracterizada exclusivamente pelo controle dentro dos espaços de confinamento, mas por uma forma de controle muito mais sutil que se produziria “a céu aberto”. Criar celas individuais em todas as instituições de confinamento a fim de assegurar a ordenação das multiplicidades humanas seria uma tarefa custosa e talvez ineficaz. O melhor seria difundir os procedimentos disciplinares não apenas através dos espaços de confinamento, mas, sobretudo, através da

decomposição de tais procedimentos em “processos flexíveis de controle” (Foucault, 1999a, p. 174) cuja disseminação na sociedade seria capaz de produzir o efeito buscado pelo esquema panóptico.

O dispositivo panóptico anuncia assim o apogeu da sociedade disciplinar e a aurora das sociedades de controle cujo funcionamento continua sendo atravessado por uma tecnologia disciplinar de um novo tipo.

É certo que entramos em ‘sociedades de controle’, que já não são exatamente disciplinares. Foucault é com frequência considerado como o pensador das ‘sociedades de disciplina’, e de sua técnica principal, o confinamento (não só o hospital e a prisão, mas a escola, a fábrica, a caserna). Porém, de fato, ele é um dos primeiros a dizer que as sociedades disciplinares são aquilo que estamos deixando para trás, o que já não somos. Estamos entrando nas sociedades de controle, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea. (Deleuze, 1990, p. 236)

Nossa hipótese é de que a criação desse novo território denominado psicologia social, ao se ocupar das relações entre indivíduo e sociedade, cumpre uma importante função dentro da lógica disciplinar imposta pelas novas regras da sociedade capitalista. Vimos anteriormente que o principal objetivo do modelo disciplinar era, segundo Foucault (1999a), justamente o de forjar a ideia de indivíduo: aparentemente, tratava-se de “proteger” um indivíduo que correria o risco de perder sua “identidade” dentro de um processo de massificação próprio ao capitalismo. Por isso era importante demarcar com precisão o lugar ocupado pelo sujeito no sistema produtivo através do

esquadrinhamento constante de sua localização no tecido social, explicando-se assim o importante papel das instituições de confinamento nesse modelo. No entanto, não é propriamente o indivíduo que será destruído nesse processo, é, ao contrário, esse processo enquanto tal que vai criar a ideia de uma “subjetividade privatizada”, modelada de acordo com as novas exigências do poder capitalista. Se consideramos que os desdobramentos iniciais da psicologia social cumprem uma importante função na implementação desse modelo é porque, ao tomar o próprio indivíduo como matriz para entender o social, esse novo campo de conhecimentos não apenas reforça a dicotomia entre indivíduo e sociedade como também contribui para o desenvolvimento de um processo de individualização do social, ou seja, para uma homogeneização dos modos de produção de sentido que atravessam a multiplicidade do campo social.

A própria emergência das ciências humanas no final do século XIX assinalaria de certo modo essa transição: ao mesmo tempo em que representam o apogeu do modelo disciplinar (se pensarmos na atualização das quatro dobras vistas anteriormente, sobretudo da terceira que corresponde particularmente à própria emergência desse corpo de conhecimentos), elas anunciam também o desmoronamento desse modelo em função de uma complexificação das relações de produção e da consequente adaptação das mesmas às novas exigências do poder capitalístico.

Através dos diferentes meios de confinamento, a lógica disciplinar procurava organizar as múltiplas formas de estra-

tificação da sociedade: tratava-se de distribuir os indivíduos no espaço “segundo o princípio da localização imediata ou do quadriculamento” (Foucault, 1999a, p. 123), tornando assim possível classificar cada indivíduo em seu respectivo lugar. No entanto, com o desenvolvimento da sociedade industrial, tornava-se necessário aprimorar as técnicas de controle sobre as aglomerações que compunham esses diferentes estratos: “à medida que se concentram as forças de produção, o importante é tirar delas o máximo de vantagens e neutralizar seus inconvenientes (roubos, interrupção do trabalho, agitações, ‘cabalas’); de proteger os materiais e ferramentas e de dominar as forças de trabalho” (p. 122). O mero controle dos corpos distribuídos no espaço e ordenados no tempo não se revelava mais suficiente para atender à demanda de um aumento na produtividade. Era preciso que esse controle não dependesse mais exclusivamente de mecanismos externos (a linha de montagem ou o relógio-ponto, por exemplo), mas passasse a ser exercido de uma forma mais imaterial.

Para o pleno desenvolvimento da sociedade industrial, as formas de controle não deverão permanecer circunscritas ao visível; é preciso que elas atinjam o próprio modo de existência dos indivíduos, modelando os seus desejos mais íntimos, tornando-os inofensivos e submissos às novas regras do capital.

O exercício do poder no modelo disciplinar, através de diferentes técnicas de classificação e de enquadramento, vai gradualmente adquirindo uma certa invisibilidade. O “apo-geu” desse modelo pode ser expresso através daquilo que Fou-

cault (1999a) chamou de “dispositivo panóptico” (p. 166), ou seja, uma trama de mecanismos disciplinares que estaria em toda parte e não apenas em alguns locais precisos e relativamente fechados, atravessando assim o conjunto da sociedade de uma forma contínua e permanente. Num extremo da sociedade disciplinar, encontra-se o que Foucault denomina de “disciplina-bloco” (p. 173) cuja característica é produzir uma constante visibilidade tanto daqueles que “exercem” o poder como daqueles sobre os quais esse poder é “exercido”; com o dispositivo panóptico, no entanto, o exercício do poder torna-se invisível e, conseqüentemente, se desindividualiza. Encontraremos aí aquilo que Foucault chama de “disciplina-mecanismo”, ou seja, “um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis para uma sociedade que está por vir” (p. 173).

A forma descontínua com que o poder se exercia no espaço estratificado das instituições de confinamento (disciplina-bloco) é gradualmente substituída por um controle difuso e permanente (disciplina-mecanismo) que percorre o conjunto da sociedade sem deixar lacunas.

O controle é, assim, uma intensificação e uma generalização da disciplina, em que as fronteiras das instituições foram ultrapassadas, tornadas permeáveis, de forma que não há mais distinção entre o fora e o dentro. (Hardt, 2000, p. 369)

É importante assinalar que o panoptismo marca não apenas o apogeu da sociedade disciplinar, através de um processo

de vigilância generalizada, mas anuncia também aquilo que essa sociedade está deixando de ser, ou seja, anuncia a transição para as sociedades de controle. Como vimos, o que muda são basicamente as formas de atualização do poder através de outros dispositivos disciplinares: daqui por diante, para exercê-lo, não basta controlar os corpos por meio do seu confinamento dentro de determinados espaços fechados na tentativa de domesticá-los. O controle doravante deverá se exercer através de formas cada vez mais sutis de assujeitamento, moldando nossos corpos não apenas do exterior, mas, sobretudo, do interior, através de uma homogeneização dos nossos modos de pensar, agir e sentir.

Nessa passagem das sociedades disciplinares para as sociedades de controle é difícil perceber com exatidão o término de uma e o advento da outra, ainda que cada uma delas se organize em torno de práticas distintas. É como se nessa transição houvesse um ponto de indiscernibilidade onde elas se interpenetram e se misturam. Justamente nesse ponto é que nós vamos encontrar a mistura entre aquilo que uma determinada formação histórica está deixando de ser e aquilo que ela ainda não é (ou que ela é apenas potencialmente). É aí que encontraremos também as condições de emergência de novas produções de sentido, dentre as quais podemos assinalar o advento das ciências humanas e, mais especificamente, da psicologia moderna: é como se, no final do século XIX, resultassem dessa mistura alguns espaços vazios que tornam possível a invenção de novos campos de saberes e de práticas.

Podemos igualmente dizer que é nesse ponto de indiscernibilidade que o poder disciplinar deixa de se manifestar exclusivamente no interior dos espaços fechados e passa a operar a céu aberto, criando novos modos de subjetivação.

O modelo disciplinar, em vigor desde o século XVIII, vai revelar-se insuficiente para controlar as novas relações de produção, surgindo a necessidade de capturar as forças produtivas em novas formas de dominação. Esse modelo, calcado sobre o princípio do espaço fechado, perde progressivamente seu impacto enquanto poder disciplinar e, com isso, torna-se inevitável a criação de novas estratégias capazes de perseguir seu propósito fundamental, ou seja, desenvolver uma tecnologia orientada para os indivíduos e interessada em lhes dar uma direção contínua e permanente.

Nas sociedades de controle, cujo protótipo é o panoptismo enquanto função generalizada, a dominação não tem mais necessidade de um espaço fechado para exercer seu poder. Ela ultrapassa os muros das instituições e se espalha por toda parte. Por essa razão, podemos dizer que é em um “meio a céu aberto” (Deleuze, 1990, p. 215) que as novas formas de dominação vêm à luz.

Essas novas formas de dominação vão caracterizar a transição das sociedades disciplinares para as sociedades de controle. Na verdade não se trata de uma transição, mas de uma sobreposição, pois vários elementos da sociedade disciplinar continuam coexistindo com o novo arranjo das sociedades de controle. A diferença é que numa sociedade de controle

não há mais necessidade de muros para o exercício do poder. O conjunto da sociedade torna-se uma grande prisão, pois o controle se exerce de forma imaterial: ele não se acha mais limitado a um espaço fechado, prescindindo das instituições concretas que lhe serviam de suporte para se apoderar apenas da lógica inerente a elas. Isso quer dizer que a lógica disciplinar, enquanto exercício do poder, continua presente, mas desta vez de uma forma volátil. É a essa volatilização da lógica disciplinar que Deleuze (1990) se refere quando fala que as novas formas de dominação se produzem num meio a céu aberto.

Nas sociedades de controle não há mais lugar para um sistema fechado caracterizado unicamente pela descontinuidade espacial dos diferentes tipos de moldes (escola, fábrica, caserna ou prisão), ou seja, pela passagem sistemática de um meio a outro a fim de garantir a eficácia do exercício do poder. Trata-se agora de um sistema aberto marcado não mais por moldagens distintas e intermitentes, mas por “um sistema em modulação permanente” (Deleuze, 1990, p. 242).

Isso não significa que os espaços fechados “tradicionais” característicos da sociedade disciplinar tenham deixado de existir. A escola, a fábrica, a caserna e a prisão, mesmo mergulhados numa crise generalizada, continuam operando como importantes veículos de atualização da lógica disciplinar, ainda que a eficácia de seus respectivos procedimentos disciplinares torne-se cada dia mais discutível. Por outro lado, as sociedades de controle também não deixam de criar novos espaços fechados para exercer sua dominação. Os *shoppings*,

por exemplo, seriam um bom exemplo dessa atualização dos modos de confinamento das práticas de controle da sociedade contemporânea.

Por ora, consideramos importante marcar as distinções e as aproximações entre a sociedade disciplinar e a sociedade de controle no que se refere aos modos de subjetivação.

Uma das principais características da sociedade disciplinar é a produção de territórios subjetivos fixos, a partir de uma proliferação de tipos psicossociais, definidos sempre numa relação de complementaridade (ou de pressuposição recíproca) em função do meio de confinamento correspondente. Assim, temos, por exemplo, a relação pai/filho na família; a relação professor/aluno na escola; a relação burguês/proletário na fábrica; a relação comandante/soldado na caserna.

Quando os muros das diferentes instituições que compõem esse espaço de confinamento começam a desmoronar, esses tipos psicossociais ganham um contorno mais impreciso, pois a lógica disciplinar, da qual são o produto, vai mudar consideravelmente: ela não tem mais necessidade do espaço de instituições compartimentadas, isto é, do espaço fechado característico das sociedades disciplinares. Agora, são nos espaços abertos característicos das sociedades de controle (onde os muros foram postos abaixo) que a lógica disciplinar se desenvolve e se torna ainda mais robusta do que era anteriormente: ela se difunde por toda parte no social, não estando mais restrita à sua esfera de origem. Isso explica por que, nesse processo, os tipos psicossociais vão também perder suas referências

habituais e ser dissolvidos num movimento de homogeneização generalizado, característico das formações capitalísticas contemporâneas. Essa homogeneização nos permite compreender de que maneira as antigas relações de complementaridade, que marcavam antes o território subjetivo dos tipos psicossociais, vão se volatilizar e se reterritorializar sobre uma base imaterial: em vez da família, da escola, da fábrica ou da caserna, encontraremos respectivamente, em seu lugar, uma alienação do desejo na representação familiar (na ideia do Édipo e de uma “dívida infinita”); uma Educação que se transforma em formação permanente; uma “absolutização” do capital (que pretende prescindir do trabalho humano para se reproduzir), e uma “militarização do cotidiano” (Virilio, 1984).

A sociedade disciplinar tinha necessidade de dois ambientes (o dentro e o fora) para exercer seu poder. Ao contrário, a principal característica das sociedades de controle é que o dentro e o fora não existem mais. É o fim de toda exterioridade: estamos sempre dentro. Nesse movimento de inclusão próprio às sociedades de controle, os meios de comunicação adquirem um papel fundamental. Por esse motivo, Deleuze (1990, p. 217) fala de “sociedades de controle ou de comunicação”.

Podemos dizer que as duas características do capitalismo contemporâneo são precisamente estas: (a) a apropriação das forças produtivas em novas relações de produção (lógica da exploração), e (b) a abolição sistemática de toda relação a uma exterioridade (lógica da inclusão). Nesse movimento contínuo de exploração e de inclusão o capitalismo não cessa

de, paradoxalmente, produzir cada vez mais exclusão e criar o espaço de uma crise generalizada que se torna o sintoma mais característico das sociedades de controle, revelando ao mesmo tempo a ubiquidade do seu poder.

Como foi colocado anteriormente, parece-nos que os desdobramentos iniciais da psicologia científica no final do século XIX assinalam essa lenta mudança na direção das sociedades de controle cuja característica é “o desenvolvimento de técnicas de poder orientadas para os indivíduos e destinadas a governá-los de maneira contínua e permanente” (Foucault, 1991, p. 98).

Essa mudança implica, sobretudo, que o indivíduo não representará apenas a parte material que será envelopada pelo poder disciplinar: ele próprio se tornará uma entidade abstrata tomada como objeto de investigação de um novo território de saber e de práticas que buscará vinculá-lo a uma identidade bem determinada e de acordo com as novas exigências do poder capitalístico. Não se trata apenas de disciplinar os corpos, mas, sobretudo, os investimentos do desejo no campo social. A lógica disciplinar, como vimos, será no entanto preservada, ainda que desta vez ela não se apresente mais restrita a um espaço fechado. A fim de perseguir seu objetivo normativo e disciplinador, ela tratará de encerrar o desejo em representações estereotipadas, vinculando-o a um modo de existência que desencadeia, por sua vez, um processo crescente de individualização da subjetividade (forjando a ideia de uma subjetividade privatizada), produzindo, ao mesmo tempo, uma progressiva modelização da experiência subjetiva.

Como já foi dito anteriormente, essa passagem para as sociedades de controle não se dá de forma súbita e repentina. Ela não pode ser explicada por uma relação meramente causal, mas por uma

multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recortam, se repetem, ou se imitam, apoiam-se uns sobre os outros, distinguem-se segundo seu campo de aplicação, entram em convergência e esboçam aos poucos a fachada de um método geral. (Foucault, 1999a, p. 119)

Consideramos que a invenção de uma psicologia científica, enquanto campo específico de saberes e de práticas e em função de sua forte tendência adaptacionista, é um dentre os múltiplos processos que vão contribuir para o aperfeiçoamento das técnicas de investimento do poder nessa transição em relação às sociedades de controle através, especificamente, de uma modelização da experiência subjetiva em termos do que é considerado norma ou desvio.

Veremos que as primeiras aproximações dessa nova psicologia científica em direção ao social terão uma dupla eficácia nesse processo de modelização da subjetividade: de um lado, elas põem em evidência a dicotomia entre indivíduo e sociedade, contribuindo para a operacionalização do movimento de ‘dupla captura’ característico da armadilha da subjetivação capitalística; de outro, ao tomarem o indivíduo como a matriz em torno da qual se torna possível compreender a dinâmica do social, esses primeiros desdobramentos da psicologia em direção ao social vão conduzir a um processo de individuali-

zação do social e de dessocialização da subjetividade, processo este que se encontra na base do modelo instaurado pelas sociedades de controle.

Podemos dizer que a característica dos sistemas políticos modernos é integrar os indivíduos na totalidade através de uma técnica de patrulhamento das populações. O que chamamos de individualização do social é justamente esse processo no qual se produz tanto o incremento da noção de indivíduo (subjetividade privatizada) como o desenvolvimento de uma tecnologia que visa à direção e ao controle permanente dessas populações tomadas enquanto conjunto de indivíduos (homogeneização da subjetividade).

Considerando o que foi visto até aqui, poderíamos dizer que a invenção de uma psicologia social, enquanto campo específico de saberes e práticas, anuncia a passagem das sociedades disciplinares para as sociedades de controle exatamente porque, através desse princípio normalizador, ela produz, paradoxalmente, uma individualização do social. Segundo Deleuze (1990), nas sociedades de controle não se trata mais de proibir, mas, ao contrário, de prescrever o comportamento que o indivíduo deve ter. A lógica disciplinar, nesse caso, não ficará restrita ao controle dos indivíduos no interior dos espaços fechados; ela se expande e passa a se interessar por suas motivações, dissolvendo as fronteiras entre o espaço público e o espaço privado, modelando assim tais motivações de acordo com os interesses do sistema capitalista.

A expressão “psicologia social” traduz, de certo modo, a configuração desse novo território: ela pressupõe que se aceita a separação entre indivíduo e sociedade como dois polos distintos, dilatando assim cada vez mais a experiência de uma subjetividade privatizada a partir de uma proliferação da ideia de indivíduo e de uma naturalização da noção de social. Em função dessa separação, e inclusive para afirmá-la, a psicologia social não cessa de fazer proliferar todo tipo de mediação entre esses dois polos, o que em realidade não faz senão aumentar a distância entre eles. A proliferação das mediações tem por finalidade estancar o trabalho de hibridação entre esses dois polos, hibridação esta que não cessa de colocar em questão a separação mesma entre esses dois registros.

A seguir veremos como as primeiras aproximações da psicologia em direção ao social operam no sentido de assinalar essa dicotomia entre o individual e o social. Suas respectivas estratégias consistem em fazer do indivíduo a matriz a partir da qual se torna possível explicar a dinâmica do social. Por esse motivo, podemos dizer que essas primeiras aproximações conseguem simultaneamente individualizar o social (visto que o social se torna simplesmente uma espécie de individual multiplicado) e dessocializar a experiência subjetiva (visto que se perde toda referência à dimensão social constitutiva da subjetividade), produzindo uma sistemática redução da própria multiplicidade e complexidade que atravessam o social.

O período que iremos analisar prepara o terreno para o

grande avanço da psicologia social durante e após a Segunda Guerra Mundial⁶. Esse avanço, caracterizado basicamente por uma proliferação das mediações entre os dois polos (o polo “indivíduo” e o polo “sociedade”), irá curiosamente coincidir com a ascensão de uma nova dinâmica do poder capitalístico que, segundo Deleuze (1990, p. 241) marca o advento das sociedades de controle.

Em nossa análise não pretendemos buscar uma origem ou refazer uma historiografia da psicologia social. Pretendemos apenas entender o modo pelo qual o social é objetivado nas primeiras teorizações do campo psi. O que nos interessa é analisar uma certa arquitetura dessas primeiras teorizações, ou seja, como são construídas suas respectivas argumentações e quais os elementos que aí são utilizados. Decidimos, portanto, tomar como ponto de partida os diferentes artifícios empregados na constituição mesma de tais teorizações.

⁶ Segundo Farr (1996, p. 1), o fim da Segunda Guerra Mundial marca o começo do que é considerado como “a era moderna da Psicologia Social”.

CAPÍTULO II

A INDIVIDUALIZAÇÃO DO SOCIAL

Neste capítulo, vamos procurar entender a gênese da noção de social no campo psi a partir da análise de três aproximações distintas desse campo em direção ao social. A primeira toma como objeto o problema suscitado pelas massas no final do século XIX, quando, como vimos no capítulo I, vai se configurando um abismo entre os ideais políticos e a dura realidade econômica imposta pelo modelo liberal. As ideias apresentadas por Le Bon⁷ acerca do caráter irracional das multidões constituem um dos principais ingredientes dessa primeira aproximação e contribuem para uma certa patologização do social. A segunda está relacionada às transformações sofridas pela família quando esta perde sua antiga função enquanto meio de reprodução econômica e embarca no movimento de desterritorialização característico da sociedade industrial no século XIX. Ao produzir uma reterritorialização do desejo na representação familiar, Freud atribui uma nova função à família, só que agora no plano de uma economia subjetiva. A terceira refere-se ao modo pelo qual, no início do século XX, a psicologia americana aproxima-se do social através do estudo dos efeitos da interação grupal no aumento da produtividade.

⁷ Gustave Le Bon (1841-1931) era um médico do interior da França que pertencia a uma tradição liberal e burguesa (Moscovici, 1981, p. 99). Ele escreveu várias obras, interessado em buscar um “antídoto” às desordens produzidas pelas multidões.

A compreensão do social, nesse caso, afasta-se de toda referência à ideia de coletivo presente no pensamento europeu.

O que nos interessa aqui é entender as diferentes estratégias que vão marcar o lugar a ser ocupado pelo social na própria constituição desse campo psi. A análise de tais estratégias nos auxiliaria a compreender a própria lógica inerente à construção de um campo de conhecimentos denominado “psicologia social” e suas respectivas funções na sociedade capitalista.

Nesse sentido, tomaremos como ponto de partida alguns aspectos implicados nas primeiras teorizações que tratam da aproximação desses dois campos, o social e o psicológico.

É importante esclarecer que não estamos tomando as teorias como “objetos” de investigação, pois não pretendemos situar nossa análise desde uma perspectiva epistemológica que pressupõe uma separação entre sujeito e objeto do conhecimento. Dentro de tal perspectiva, teoria e prática aparecem como dois polos distintos e a teoria é tomada como um momento anterior ou posterior à prática. Consideramos, ao contrário, que as teorias acabam inevitavelmente produzindo os objetos de que falam e, nesse sentido, elas são eminentemente práticas, contribuindo para a própria constituição da realidade humana e social.

Ao produzirem um discurso que se pretende verdadeiro, essas primeiras teorizações têm uma importante função política: através de certas manifestações de saber, relações de poder e técnicas de subjetivação, elas expressam os modos de existência de uma determinada formação histórica. Podemos dizer

que tais teorias são forjadas numa relação de pressuposição recíproca a um campo problemático específico e traduzem, portanto, um regime de verdade característico do seu tempo. Ao longo dessa análise procuramos mostrar a complementaridade que existe entre a produção de modos de existência de uma determinada formação social e a produção de modos de conhecimento da realidade.

Consideramos que a configuração desse campo problemático de onde emerge uma aproximação entre a psicologia e o social está diretamente associada aos aspectos relacionados a um deslocamento das sociedades disciplinares para as sociedades de controle. A constituição de um campo *psi* terá um papel preponderante nessa transição, uma vez que as formas de assujeitamento da subjetividade migram de um modelo mais coercitivo (onde a lógica disciplinar se operacionaliza através do esquadramento imposto pelo espaço fechado das instituições de confinamento) para um modelo mais prescritivo (onde a lógica disciplinar se operacionaliza num meio a “céu aberto”). É precisamente nesse deslocamento que nós pretendemos situar as primeiras aproximações da psicologia em direção ao social.

Consideramos que a característica comum dessas primeiras aproximações efetuadas na virada do século XX é o fato de elas se organizarem em torno de um mesmo princípio analógico que reforça o método das divisões binárias sobre o qual são construídas suas respectivas argumentações que pretendem explicar o social a partir do individual e assim não cessam de produzir um expressivo reducionismo do potencial criativo e

disruptivo imanente ao campo social. Ao problematizarem o social tomando como referência respectivamente a massa, a família e o grupo entendidos desde uma perspectiva centrada no indivíduo, essas primeiras teorizações produzem uma segmentação e uma normatização da multiplicidade que atravessa o campo social. Ao tomarem o indivíduo como matriz para pensar o social, essas construções teóricas acabam contribuindo para um processo de individualização do social, ou seja, para uma homogeneização da multiplicidade que atravessa o campo social, atendendo assim a uma demanda a ser implementada pelo novo tipo de organização das sociedades de controle. Podemos dizer que esse movimento de individualização do social seria um dos elementos de um projeto mais abrangente relacionado à própria lógica subjacente ao modo de funcionamento das sociedades de controle, cuja operacionalidade pressupõe um novo tipo de tecnologia de si característico da subjetivação capitalística. Vimos anteriormente que o objetivo desse modo de subjetivação é levar o sujeito a encontrar uma verdade dentro de si, pois somente assim, criando a ideia de um território subjetivo interior ao sujeito, as sociedades de controle poderiam implementar sua lógica disciplinar.

A seguir analisaremos como foram se tecendo as primeiras aproximações da psicologia com o social. Nosso objetivo não é fazer uma análise exaustiva do conjunto das obras dos autores em questão, mas enfatizar aqueles elementos que constituem uma espécie de princípio organizador das mesmas.

1 – As massas como dimensão patológica do social

Vimos que a ameaça de ruptura dos equilíbrios sociais provocada pelo fenômeno das multidões no final do século XIX foi, sem dúvida, o principal motivo pelo qual as massas tornaram-se objeto de uma investigação sistemática.

No entanto, é importante ressaltar que o fenômeno das multidões não foi uma novidade do século XIX. Os movimentos de massa que agitaram a Europa ao longo daquele século tinham uma característica inteiramente diferente de outros movimentos que antes haviam também subvertido as relações sócio-econômicas europeias. A novidade histórica desses novos movimentos é precisamente que eles se desenrolam numa escala anteriormente desconhecida: podemos dizer que, ao contrário de um movimento como o das Cruzadas, que implicava uma “verdadeira” desterritorialização, o novo fenômeno das massas vai se caracterizar, basicamente, por uma “desterritorialização sem sair do lugar”.

No capítulo I, constatamos que essa nova forma de desterritorialização constituía uma ameaça efetiva à ordem estabelecida e à própria concepção democrática da República, já que o caráter turbilhonar e explosivo das multidões comportava o risco de tornar evidentes as contradições inerentes ao novo arranjo liberal da sociedade capitalista.

Por outro lado, uma das características da segunda configuração do social foi justamente a de produzir uma relação entre saber e verdade (terceira dobra), de onde o social emerge

como um objeto de investigação específico. Nesse processo, o fenômeno das multidões irá seguramente desempenhar um papel fundamental.

É importante assinalar que o mesmo fenômeno – isto é, a efervescência das multidões traduzindo uma nova forma de desterritorialização caracterizada pelo fato de não implicar necessariamente um deslocamento espacial e produzindo assim uma nova relação com a própria dimensão do coletivo – engendrou pelo menos duas interpretações diametralmente opostas: numa delas, as multidões traduziriam uma revolta de classe que levaria a uma nova ordem social; na outra, as multidões representariam uma massa irracional que, com o seu enorme potencial explosivo, estaria prestes a estilhaçar todos os vínculos que tornavam possível a coesão social. Marx, por um lado, e Le Bon, por outro, podem ser considerados como as figuras emblemáticas de cada uma dessas posições antagônicas a propósito das multidões.

Marx (1975) as analisa de uma perspectiva revolucionária: o caráter subversivo das multidões seria o sinal evidente de uma mudança que levaria a uma nova formação social. O fenômeno das multidões seria então a expressão viva daquilo que, na perspectiva marxiana, era considerado como o “motor da História”, ou seja, a luta de classes. As multidões atestariam o movimento de uma nova classe social – o proletariado – contra a opressão e a pauperização desencadeadas pela nova organização do capital.

Le Bon (1963), ao contrário, considerava o fenômeno das multidões de uma perspectiva abertamente reacionária: essas subversões assinalariam os riscos de ruptura do modelo social em vigor, modelo este que deveria a qualquer preço ser preservado. Para Le Bon, as multidões não evocariam o apelo de uma classe explorada e, ao mesmo tempo, essencial às engrenagens da máquina capitalista. Elas seriam apenas uma massa nebulosa, imprevisível e, portanto, ameaçadora.

Analisar o fenômeno das multidões seja como a expressão de uma luta de classes, seja como a eclosão de uma massa informe e irracional, faz uma grande diferença e exprime uma escolha política importante que irá certamente se manifestar nos desenvolvimentos ulteriores de cada uma dessas posições teóricas.

Podemos dizer que a proliferação dos fenômenos de massa ao longo do século XIX será, sem dúvida, o ponto de partida de uma aproximação da psicologia em direção ao social, e que as ideias desenvolvidas por Le Bon vão desempenhar aqui um papel fundamental: esse primeiro movimento foi no sentido de estabelecer uma aproximação entre o social e o patológico a partir do estudo do caráter irracional das multidões e de sua vulnerabilidade diante do poder de sugestão exercido pelos líderes.

Na obra *L'âge des foules*, Moscovici faz a seguinte observação ao analisar as ideias de Le Bon: ele considera que a psicologia das massas é, juntamente com a economia política, uma das duas ciências do homem cujas ideias fizeram a história, ao

contrário, por exemplo, da sociologia, da antropologia ou da linguística, que são ciências que a história fez. Ao abordar a questão da força dos líderes e da sugestionabilidade das multidões, a psicologia das multidões contribuiu, “mesmo sem querer”⁸ (Moscovici, 1981, p. 12), para a subida ao poder dos grandes ditadores do século XX.

Para Moscovici (1981) sempre existiram multidões, ainda que de um modo “invisível e inaudível” (p. 40), e que, por uma espécie de “aceleração da história”, elas se tornaram visíveis e audíveis.

Ao contrário desse autor, pensamos que, se as multidões sempre existiram, elas não eram nem invisíveis nem inaudíveis em outros momentos da história. Elas apenas estabeleciam outro tipo de vetor de atualização no espaço social: na maioria dos casos, elas eram movidas por algo que se passava noutra parte, isto é, por um vetor de atualização fundamentalmente desterritorializado. Talvez essa desterritorialização geográfica provocasse sua “invisibilidade”. Somente no momento em que essa desterritorialização não se opera mais numa espécie de “li-

⁸ Essa afirmação é muito discutível, visto que, como veremos a seguir, o modo pelo qual o problema foi colocado remetia necessariamente a uma instrumentalização dos dirigentes políticos para melhor controlar as massas. Isso não quer dizer que Le Bon possa ser considerado responsável, por exemplo, pela ascensão do fascismo. Para tanto houve certamente a confluência de vários fatores. Todavia, é importante assinalar que o modo de colocar o problema não é neutro: ele já revela um certo modo de dobrar as forças que o atravessam. No caso das ideias apresentadas por Le Bon, poderíamos dizer que o modo pelo qual as forças foram dobradas assinala o envolvimento de uma certa “pulsão fascista” inerente à própria colocação do problema.

nha de fuga” que alimenta o imaginário de uma certa sociedade (como foi o caso, por exemplo, das Cruzadas onde se tratava de libertar um túmulo sagrado a milhares de quilômetros de distância) que a “visibilidade” das multidões começa a aparecer, ou seja, no momento em que essa “linha de fuga” opera o que chamamos um movimento de desterritorialização sem sair do lugar. Se as multidões se tornaram visíveis e audíveis nesse momento é porque elas colocam um novo tipo de problema que se produz em relação a uma nova configuração do social.

Isso explica por que o caráter turbilhonar, explosivo e imprevisível das multidões constitui o ponto de partida das análises feitas por Le Bon em sua obra *A Psicologia das multidões*. Segundo Nye (1975), essa obra, publicada em 1895, era um produto direto da crise da democracia representativa durante a Terceira República na França, e traduz as preocupações do poder político da época em encontrar um meio de impedir o esfacelamento da coesão social.

Para Le Bon (1963), os fenômenos de massa constituíam o ponto decisivo para toda interpretação do mundo moderno. Ele considerava que as multidões representavam a explosão de um lado irracional que conduziria necessariamente a uma crise generalizada na sociedade moderna. Por essa razão, a psicologia das multidões deveria se constituir como a ciência de uma nova política, que passaria a estudar daí por diante os efeitos da sugestão como um elemento central do debate político.

A novidade apresentada por Le Bon não estava simplesmente no fato de ter associado os meios da sugestão à política

(o que Maquiavel já fizera antes dele), mas em transpor uma perspectiva estritamente jurídica que tratava o problema das multidões de um ponto de vista exclusivamente criminal⁹, buscando na psicologia uma explicação plausível para as desordens provocadas pelas massas naquele momento.

Segundo Moscovici (1981), a originalidade de Le Bon ao desenvolver suas ideias na obra *A Psicologia das Multidões* foi ter situado o problema das massas numa perspectiva inteiramente nova. Elas não seriam nem loucas, nem criminosas, nem simples agregados de indivíduos à margem das ou contra as instituições sociais. Para Le Bon, a principal característica das multidões era a fusão dos indivíduos num espírito e num sentimento comuns, e é a partir dessa característica que o problema deveria ser colocado. A sugestão explicaria como se produz o desaparecimento dos caracteres individuais para aparecer a fusão dos indivíduos no grupo. A hipnose torna-se,

⁹ Antes de Le Bon, o comportamento das multidões já havia sido tomado como objeto de investigação. Segundo Moscovici (1981), na Itália, Lombroso e posteriormente Sighele estabeleceram uma relação entre as multidões e a criminalidade. A análise de tal fenômeno se limitava a um domínio estritamente jurídico: esses dois autores procuravam mostrar que havia uma tendência à criminalidade em toda forma de aglomeração de indivíduos. Essa ideia de uma criminalidade inerente às multidões era um dos principais argumentos para justificar, junto à opinião pública e aos homens políticos, a instalação de um aparelho repressivo para penalizar os atos coletivos contrários à lei. Isso implicava introduzir no direito penal a noção de responsabilidade das multidões. A concepção de “multidões criminosas”, nesse caso, buscava estabelecer uma equivalência entre os movimentos sociais de grupos políticos ou de operários em greve e qualquer outro gênero de associação de malfeitores ou de ladrões: todos ameaçariam a ordem estabelecida e deveriam, portanto, ser igualmente penalizados.

portanto, o modelo a partir do qual a psicologia das multidões vai desenvolver o conjunto de sua orientação teórica. É a partir desse modelo que se poderia explicar, por exemplo, a ação do líder sobre as massas.

A principal contribuição da obra de Le Bon foi ter mostrado que as massas são antes de tudo um fenômeno social, e que, para compreender a amplitude de tal fenômeno em nossas sociedades, era preciso situá-lo numa nova perspectiva: não mais a do direito ou da economia política, mas a da psicologia.

A novidade das ideias apresentadas por Le Bon foi ter introduzido, por intermédio da psicologia, um elemento irracional na política, uma vez que até então toda a discussão em torno do debate político estava supostamente centrada na razão.

Isso explica por que suas ideias foram aplaudidas pelo mundo político da época. Esse autor compreendeu muito bem que a principal característica das multidões é a fusão dos indivíduos num espírito e num sentimento comuns, fusão esta produzida de um modo inteiramente irracional e que demandava, para tanto, a direção de um líder. Buscando descobrir o que une o líder ao povo, Le Bon fornecia importantes subsídios às classes dirigentes, que viam aí uma explicação plausível para justificar seu poder na condução das multidões desprovidas de razão.

Podemos com isso dizer que uma das principais contribuições de Le Bon foi a de imprimir à arte de governar uma nova dimensão: a dimensão psicológica.

Contudo, ao considerar o fenômeno das multidões como se fosse simplesmente a revolta de uma massa informe,

irracional, deixando de lado a revolta de classe que aí também se manifestava, é, paradoxalmente, toda a dimensão política imanente a esse fenômeno que passará a ser obliterada. As reivindicações das multidões são negligenciadas em proveito de uma análise centrada no comportamento ameaçador destas em relação à vida em sociedade.

A “contribuição” da psicologia em tal terreno foi justamente esta: ocultar a dimensão política do movimento das multidões para fazer sobressair unicamente sua dimensão “patológica”. Desse modo, as multidões perderiam toda relação com uma problemática que as identificava a uma classe, tornando-se uma massa anônima e difusa, sem outra função além da de subverter a ordem estabelecida.

Reduzir a complexidade do fenômeno das multidões à simples dimensão patológica deslocava a atenção dos problemas inerentes à nova organização do capital, concentrando-se exclusivamente nos riscos de desagregação social que, sem dúvida, representavam uma ameaça concreta para o desenvolvimento das relações de produção no sistema capitalista.

O impacto dessas ideias junto aos homens políticos da época devia-se precisamente ao fato de Le Bon colocar as massas no centro de toda interpretação possível da sociedade moderna, analisando-as não mais na perspectiva do direito ou da economia, mas a partir de uma dimensão psicológica. Isso constituía de fato uma novidade, não apenas no modo de apresentar o problema, mas também no modo de tentar encontrar sua solução.

Contudo, para introduzir a psicologia no debate político, Le Bon realiza junto a seus leitores o mesmo artifício utilizado pelos líderes junto às massas: ele busca aproximar elementos distintos, recorrendo a uma imagem facilmente captada na experiência sensível de seu eventual leitor. Com isso ele podia relacionar suas próprias inquietudes quanto às repercussões do fenômeno das multidões na atualidade, tomando como referência imagens já familiares.

Para atingir seu objetivo, ele utiliza um raciocínio muito simples: do mesmo modo que o indivíduo tinha uma alma, as multidões também teriam uma. Portanto, ele cria um conceito – “alma coletiva” – por analogia a um outro conceito – “a alma individual”.

Até esse momento, tudo o que se referia à constituição de um eventual território para a psicologia limitava-se a uma dimensão exclusivamente individual: de um lado porque, segundo uma tradição metafísica, se supunha que somente os indivíduos tivessem alma; de outro porque, mesmo nos primeiros passos rumo à constituição de uma psicologia científica (caracterizada pela busca de uma ruptura com essa tradição metafísica), todo procedimento estava principalmente centrado no indivíduo.

Quando Le Bon cria o conceito de alma coletiva e postula que a psicologia das multidões é a ciência de uma nova política, ele mistura esses dois registros: recorre a uma abordagem científica para legitimar esse novo domínio (a psicologia das multidões), preservando ao mesmo tempo a antiga relação

com a metafísica (a ideia de alma, embora, nesse caso, transposta a uma dimensão coletiva).

Ainda que o novo conceito fosse tão nebuloso e impreciso quanto o antigo, era mais fácil ancorá-lo sobre uma noção com a qual as pessoas já estivessem familiarizadas. O conceito de alma coletiva era, portanto, indispensável para fixar a relação desse novo campo no domínio de uma psicologia científica que começava também a se desenvolver. Para que a analogia entre a alma individual e a alma coletiva fosse eficaz e adquirisse um sentido de fácil compreensão, Le Bon irá apoiá-lo sobre um dos princípios de base da hipnose: a sugestão.

Assim como a ‘alma dos indivíduos’ obedece às sugestões de um hipnotizador que mergulhou uma pessoa no sono, a ‘alma das multidões’ obedece às sugestões de um líder que lhe impõe sua vontade. Nesse estado de transe, cada um executa o que no estado normal os indivíduos não poderiam nem quereriam fazer. Ao evocar imagens no lugar das realidades e ao dar uma série de ordens, o líder toma posse dessa alma. Ele reduz a multidão a seu arbítrio, como o paciente hipnotizado pelo médico. (Moscovici, 1981, p. 79)

Por trás de um objetivo científico, a psicologia das multidões formulada por Le Bon, além de ofuscar as contradições inerentes à dinâmica da sociedade capitalista, buscava também reforçar a ideia de indivíduo: ao se acentuar o lado irracional das multidões, era a ideia mesma de indivíduo que se procurava consolidar.

A psicologia das multidões “postula que o indivíduo é uma cidadela inviolável, na qual os outros penetram pela sugestão para destruí-la e arrastá-la em meio aos aluviões da

maré coletiva, impulsiva e inconsciente” (Moscovici, 1981, p. 43).

O temor de uma ruptura da ordem estabelecida, que era certamente o temor da maior parte dos dirigentes políticos da época, foi sem dúvida o *leitmotiv* para o surgimento desse novo corpo de conhecimentos. A contribuição da psicologia das multidões consistia em mostrar a incapacidade das multidões de “mudar o mundo” devido à sua falta de racionalidade.

No prefácio da *Psicologia das multidões*, Le Bon (1963) exprime de maneira exemplar a orientação teórica que vai guiar a nova disciplina, fazendo-a convergir aos interesses políticos de sua época: tomando as multidões como um objeto de investigação e associando sua dinâmica de funcionamento a uma dimensão patológica (quando é privilegiado seu lado irracional), ele desloca a atenção das causas da revolta das multidões para os efeitos que se produzem *a posteriori*. Por esse artifício, produz-se um duplo resultado: ao mesmo tempo em que se coloca em evidência o lado patológico das multidões em detrimento das questões políticas, reforça-se a ideia de indivíduo em detrimento da ideia de coletivo.

Assim, ao mesmo tempo em que o indivíduo se torna a matriz para compreender o coletivo – já que a noção de patologia aplicada ao social tem supostamente por modelo o estado mórbido do indivíduo –, é a noção mesma de indivíduo que se vê reforçada: aparentemente é o indivíduo que perde suas referências, engolido por um processo de massificação,

quando, na realidade, é a ideia de indivíduo que está sendo construída em novas bases.

É precisamente esse duplo movimento que nos interessa analisar, porque ele já revela a orientação de base dos desdobramentos ulteriores não apenas da psicologia das multidões, mas daquilo que vai marcar o desenvolvimento mesmo da psicologia moderna em seus múltiplos campos de aplicação. Essa orientação inicial traduz, de certo modo, a transição do modelo da sociedade disciplinar na direção do modelo que caracterizará no futuro as sociedades de controle.

A psicologia das multidões vai se situar em relação ao novo movimento das massas de duas maneiras: primeiro, tentará compreender a dinâmica de funcionamento das massas a fim de ensinar às classes dirigentes como fazer para melhor governá-las. Nisto ela se apresenta como a ciência de uma nova política, pois remete à análise das relações de poder subjacentes à relação existente entre líder e massa de um modo inteiramente distinto da visão clássica que a precedia e que tinha como eixo privilegiado a racionalidade da ação política. Se a psicologia das multidões pode ser considerada como “a ciência de uma nova política” é precisamente porque ela introduz no centro do debate político da época uma dimensão que até aquele momento fora negligenciada, a saber, a dimensão irracional que emerge quando os homens se acham reunidos e misturados. A psicologia das multidões deverá, portanto, fornecer novos subsídios ao debate político, sobretudo no que se refere ao papel que nele desempenharão os dirigentes políticos.

Segundo Foucault (1991), a principal característica do poder moderno é o desenvolvimento de uma tecnologia orientada para os indivíduos, visando integrá-los em uma totalidade e interessada em dar-lhes uma direção contínua e permanente de modo a produzir um constante patrulhamento das populações.

Na perspectiva desenvolvida por Le Bon, encontramos, de um lado, um Estado centralizado e centralizador governado por um líder e, de outro, uma massa composta por indivíduos dispersos que deve ser guiada e governada de forma contínua e permanente. Encontramos aí os elementos constitutivos de uma versão moderna da metáfora do pastor e seu rebanho de ovelhas (Foucault 1981, p. 101). As ideias de dispersão e de turbulência, assim como a exaltação dos direitos do cidadão, são fundamentais para se compreender a atualização dessa metáfora. Podemos dizer que, para Le Bon, o chefe político é considerado como um pastor de homens; não que o chefe político deva se ocupar de cada membro do seu rebanho de um modo particular, dando-lhe o que comer, o que vestir etc. Sua principal função é a de assegurar a coesão do rebanho.

Para tanto, Le Bon vai mesclar o problema do poder político – que consiste em “formar e assegurar a unidade da cidade” (Foucault, 1981, p. 110) – e o problema do poder pastoral – cuja tarefa consiste em “salvaguardar a vida de um grupo de indivíduos” (p.110).

Se a metáfora pastoral adquire uma nova atualização com as ideias apresentadas por Le Bon sobre a relação do líder com

a multidão, é por estar intimamente relacionada à experiência urbana e a um novo arranjo do tecido social.

A outra maneira pela qual a nova ciência vai situar o problema das multidões é instituindo uma nova relação entre o indivíduo e a massa: ao mesmo tempo em que a massa não é mais considerada como uma soma de indivíduos, o indivíduo é tomado como modelo para compreender o fenômeno das massas. Vejamos como se efetuou esse duplo movimento, porque em realidade se separam alguns elementos enquanto outros são mantidos. Primeiro vamos analisar como se produziu a separação entre massa e indivíduo; depois examinaremos os pontos de convergência que foram mantidos.

O que significa dizer que a massa não é uma soma de indivíduos? Trata-se de mostrar que não é com os mesmos critérios que podemos analisar esses dois registros; não há identidade possível entre a massa e o indivíduo no que concerne à razão: a massa representa a irrupção do irracional, enquanto o indivíduo é tomado como o bastião da razão. Criar uma oposição entre a racionalidade do indivíduo e a irracionalidade da massa tinha por finalidade mostrar que a ação dos homens políticos, fundada sobre o modelo de racionalidade do indivíduo, revelava-se doravante ineficaz. Quando os indivíduos se reúnem, não é a racionalidade, mas a irracionalidade que servirá de parâmetro a suas ações.

A oposição entre massa e indivíduo serve, portanto, para afirmar respectivamente a irracionalidade de uma e a racionalidade do outro.

Ao tomar a razão como o pivô para estabelecer a distinção entre o individual e o coletivo, Le Bon produz uma primeira aproximação da psicologia em direção ao social, relacionando-o a uma dimensão patológica – e, portanto, “perigosa” – que exige a intervenção de um líder para governá-la.

2 – A família como microcosmo do social

A principal característica do que denominamos de “segunda configuração do social” foi a de produzir um novo arranjo nos modos de organização da atividade econômica que afetou consideravelmente o conjunto das relações sociais.

Uma das mais importantes transformações produzidas por esse novo arranjo no tecido social incidiu diretamente sobre a família: até então não havia, do ponto de vista econômico, uma separação precisa entre vida profissional e vida familiar, ou seja, não era fora do âmbito familiar que se aprendia um ofício e que o próprio trabalho se desenvolvia. A função da família na relação economia-sociedade era completamente diferente, pois não havia uma distinção tão evidente entre a forma de reprodução econômica e a forma de reprodução social. Uma estava diretamente implicada na outra. Com o advento da Revolução Industrial, a família deixa de se constituir no principal meio de reprodução da atividade econômica, perdendo consequentemente também as funções que desempenhava na própria regulação do meio social. Na família tradicional, por exemplo, educação e ofício encontravam-se mesclados e eram regulados no próprio interior da família. Na família moderna, essas fun-

ções tornaram-se alheias à família e passaram a ser reguladas respectivamente pela escola e pelo mercado.

Segundo Foucault (1982), são as questões decorrentes do problema da população, a partir do século XVIII, que permitirão transpor a noção de economia, restrita até então ao modelo da família, para o modelo da gestão geral do Estado. Nesse momento a economia torna-se um campo de intervenção do governo (economia política) e deixa de ser uma mera arte de gerir adequadamente os bens e as riquezas da família.

Em outras palavras, até o advento da problemática da população, a arte de governar só podia ser pensada a partir do modelo da família, a partir da economia entendida como gestão da família. A partir do momento em que, ao contrário, a população aparece como absolutamente irreduzível à família, esta passa para um plano secundário em relação à população, aparece como elemento interno à população, e portanto não mais como modelo, mas como segmento. E segmento privilegiado, na medida em que, quando se quiser obter alguma coisa da população – quanto aos comportamentos sexuais, à demografia, ao consumo etc. – é pela família que se deverá passar. De modelo, a família vai tornar-se instrumento, e instrumento privilegiado, para o governo da população e não modelo quimérico para o bom governo. Esse deslocamento da família do nível de modelo para o nível de instrumentalização me parece absolutamente fundamental, e é a partir da metade do século XVIII que a família aparece nessa dimensão instrumental em relação à população, como demonstram as campanhas contra a mortalidade, as campanhas relativas ao casamento, as campanhas de vacinação etc. (Foucault, 1982, pp. 288-289)

Isso significa que a família, enquanto unidade de reprodução econômica, tenderia a desaparecer. Em compensação,

ela passaria a se constituir num importante instrumento na arte de governar a população, ou seja, no desenvolvimento das questões relativas ao âmbito da própria economia política.

Deleuze e Guattari (1972) também analisam as transformações na função social da família. Segundo esses autores, as relações de aliança e de filiação, fundamentais para a reprodução econômica e social no modelo da família tradicional, vão gradualmente se desterritorializar. Com o desenvolvimento do sistema capitalista, as antigas relações de aliança e filiação passam a ser substituídas pela atividade econômica enquanto tal: o capital vai invadir essas antigas relações despojando-as de sua inscrição como agentes de produção, tornando-as uma força de trabalho abstrata reterritorializada sobre novas formas de aliança e filiação.

O capital tomou para si as relações de aliança e de filiação. Segue-se uma privatização da família a partir da qual ela cessa de dar sua forma social à reprodução econômica. (Deleuze & Guattari, 1972, pp. 313-314)

Na medida em que a família deixa de ocupar a posição de agente da reprodução econômica no tecido social, ela vai ser atravessada por outros tipos de investimento.

As alianças e as filiações não passam mais pelos homens, mas pelo dinheiro; então a família se torna microcosmo, apta a exprimir aquilo que ela não domina mais. De certo modo, a situação não mudou; pois o que é investido através da família é sempre o campo social, econômico, político e cultural, seus cortes e seus fluxos ... Mas de uma outra maneira tudo mudou, porque a família, no lugar de constituir e desenvolver os fatores dominantes na reprodução social, se contenta em aplicar e envolver esses fatores no seu próprio modelo de

reprodução. Pai, mãe e filho tornam-se assim o simulacro das imagens do capital. (Deleuze & Guattari, 1972, p. 315)

A ideia apresentada por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* é justamente a de que, no momento em que a família e as corporações dissolvem-se enquanto agentes de produção econômica e social, o capitalismo busca reterritorializar a família de outro modo. Quando a família perde sua função enquanto meio de reprodução econômica e social, ela se torna objeto de um novo tipo de investimento social: ela passa a ser reterritorializada sobre as posições ocupadas por seus membros. Ao perder sua função como agente de produção econômica, cabe à família, daqui por diante, gerir o seu “*capital relacional*” (Castel, 1987, p. 158). Nesse caso, ela deixa de ser um meio para tornar-se um fim em si, passando a ser considerada o microcosmo do macrocosmo social.

Segundo Castel (1987, p. 158),

a partir dessa constatação, observa-se no seio e em volta da família uma forte produção de mercadorias psicológicas destinadas a alimentá-la a partir de dois núcleos principais, a sexualidade e a infância.

Sendo assim, podemos entender por que Deleuze e Guattari (1972) consideram que *papai, mamãe e eu* tornam-se as coordenadas de todo investimento inconsciente no campo social.

A família tornou-se o lugar de retenção e de ressonância de todas as determinações sociais. É próprio ao investimento reacionário do campo capitalista aplicar todas as imagens sociais aos simulacros de uma família restrita, de tal maneira que, por todos os lados, encontramos apenas o papai-mamãe:

essa podridão edípica que cola à nossa pele. (Deleuze & Guattari, 1972, p. 321)

No sistema capitalista, o triângulo edípico passa a representar a reterritorialização íntima e privada da profunda desterritorialização dos fluxos de capital e de trabalho tornados quantidades abstratas. Estabelece-se desse modo um contraponto entre o movimento de acumulação do capital e o movimento da dívida infinita representada por Édipo. Segundo os autores acima mencionados, Édipo seria o limite deslocado da angústia de decodificação absoluta dos fluxos engendrada por esse movimento de acumulação do capital.

Para entendermos o modo pelo qual o capital reterritorializa os antigos investimentos familiares é preciso analisar as características da axiomática capitalista, onde a regulação dos fluxos é feita sem nunca fixá-los ou imobilizá-los. Segundo Deleuze e Guattari (1972, pp. 265-266), o movimento de acumulação do capital se produz a partir de: “(a) uma decodificação generalizada dos fluxos (a ideia de que o dinheiro é o equivalente geral dos fluxos), (b) uma desterritorialização massiva dos fluxos (a ideia de que é preciso repelir todo limite exterior, indo assim cada vez mais longe em busca de novos territórios) e (c) uma conjunção dos fluxos desterritorializados (reterritorialização dos antigos territórios)”.

Nesse movimento de acumulação do capital, Édipo funciona como um “equivalente geral”, uma espécie de moeda universal capaz de produzir uma nova circularidade funcional

entre o social e o econômico. Segundo Donzelot (1977), esta seria a principal contribuição do discurso psicanalítico à sociedade moderna. Através do dispositivo psicanalítico produz-se uma nova economia na relação família-sociedade: valoriza-se o papel do pai e da mãe, mas anula-se o seu agenciamento estratégico enquanto “*protagonistas sociais autônomos*” (Donzelot, 1977, p. 204); tais papéis valem apenas enquanto constelações de imagens e superfícies de inscrição das relações no interior da família.

O reino das imagens é o modo pelo qual o capitalismo passa a investir os fluxos no campo social, ou seja, “as imagens sociais produzidas pelos fluxos decodificados se rebatem efetivamente sobre imagens familiares restritas investidas pelo desejo” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 318).

Nesse sentido, as figuras familiares, que anteriormente ocupavam a posição de agentes de produção, acabam sendo reterritorializadas em “funções derivadas de quantidades abstratas” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 314). Surgem, também, as figuras individuais do capitalista e do trabalhador enquanto funções derivadas de um fluxo de capital e de um fluxo de trabalho tomados, a partir daí, como quantidades abstratas.

No conjunto de partida há o patrão, o chefe, o pároco, o tira, o cobrador de impostos, o soldado, o trabalhador, todas as máquinas e territorialidades, todas as imagens sociais de nossa sociedade; mas no conjunto de chegada, em última instância, não há mais do que papai, mamãe e eu. (Deleuze & Guattari, 1972, p. 316)

O campo social encontra-se assim rebatido sobre Édipo e a família passa a exprimir aquilo que ela já não domina em termos de reprodução econômica e social.

Para Donzelot (1977), a contribuição de Freud foi no sentido de injetar a exigência de normas no interior da família, através de uma intensificação da culpabilidade. Para alcançar esse objetivo, seria necessário, no entanto, desenvolver novas técnicas disciplinares a fim de submeter, capturar e, sobretudo, domesticar os corpos, realizando aquilo que Foucault (1999) denominara de bio-poder.

Segundo Donzelot (1977), esse bio-poder analisado por Foucault refere-se à “proliferação das tecnologias políticas que vão investir o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de habitar, as condições de vida, ou seja, o espaço inteiro da existência a partir do século XVIII nos países europeus” (p. 12). Ao servir de depositária das frustrações dos indivíduos, dos seus sonhos e ambições, a família facilitaria os modos de regulação social. A força da psicanálise estaria justamente em mostrar como a família pode ser responsável pela má socialização do indivíduo. Esse modo de captura em uma referência familiarista produz o que Deleuze e Guattari (1972, p. 317) denominam de “advento da máquina edipiana-narcísica” e que Donzelot (1977, p. 209) chama de “individualismo possessivo”.

Curiosamente, é no momento em que se assiste a certo confinamento das funções desempenhadas pela família tradicional que vemos surgir aquilo que Ariès (1986, p. 222) cha-

ma de “sentimento de família”. Esse sentimento dá à família uma visibilidade que ela não tinha anteriormente.¹⁰

Portanto, é a partir desse novo lugar que a família passa a ocupar nas sociedades industriais que encontraremos um outro modo de aproximação do campo psi em direção ao social. A psicanálise, através do Édipo e de todos os mecanismos de controle e de culpabilidade daí decorrentes, vai tomar o microcosmo familiar como uma referência chave para compreender o próprio fenômeno da civilização.

Ao colocar que os investimentos familiares são primeiros em relação aos investimentos sociais, a psicanálise produz um rebatimento das forças produtivas do inconsciente sobre o Complexo de Édipo e acaba reforçando assim a ideia de que a família é a ‘célula da sociedade’, uma ideia que, como vimos, vinha sem dúvida ao encontro dos interesses da nova organização da sociedade capitalista.

Vamos examinar a seguir o modo pelo qual a sociedade torna-se objeto de investigação no pensamento freudiano, e como se produz um tipo de conhecimento sobre o social, procurando encontrar uma explicação que justifique o caráter universal do Complexo de Édipo em todas as sociedades humanas.

¹⁰ Do mesmo modo, Ariès (1986), constata a inexistência de um conceito de infância durante o período feudal em função de não haver uma separação distinta entre o mundo adulto e o mundo da criança. O termo “infância” adquire uma certa visibilidade concomitantemente à emergência de um conjunto de práticas onde a criança se particulariza do mundo dos adultos. Surge então um “sentimento de infância” (p. 222) relacionado, por exemplo, à escolarização das crianças.

Com *Totem e Tabu*, publicado em 1912, Freud inaugura sua teoria a respeito das origens da vida social e da cultura. Naquele momento, ele considerava essa obra seu trabalho mais importante desde a *Interpretação dos sonhos*, publicado em 1900.

A partir dos estudos antropológicos sobre o totemismo feitos por W. Robertson Smith e das hipóteses de Charles Darwin sobre a vida do homem pré-histórico, Freud estabelece as bases para desenvolver sua própria teoria a propósito do surgimento da civilização. Robertson Smith sustentava a hipótese de que o sacrifício ritual, no qual o animal totêmico é comido, constitui o componente essencial do totemismo. Darwin supunha que o homem primitivo vivia em pequenas hordas, cada uma delas governada por um macho dominador e sexualmente ciumento.

Através de um princípio analógico, Freud associou essas suposições incertas, relacionadas a um período bastante remoto e muito pouco preciso em termos históricos, às situações observadas em sua prática clínica no início do século XX em Viena.

Seu ponto de partida era tentar encontrar uma ligação entre a situação vivida pelo homem primitivo e a fobia de animais apresentada por algumas crianças neuróticas. O subtítulo de *Totem e Tabu* já revelava o objetivo de seu autor: “várias concordâncias entre a vida mental de selvagens e neuróticos”.

Segundo Gay (1989), Freud convocou ninguém menos que o próprio pequeno Hans, o menino de cinco anos com medo de cavalos e em conflito com o pai, como o mediador

entre a Viena do início do século XX e a era longínqua e obscura do passado da humanidade. Para reforçar sua argumentação, Freud acrescenta duas outras jovens testemunhas: um menino com fobia de cães, estudado pelo psicanalista russo M. Wulff, e outro, analisado por Ferenczi, que, ao mesmo tempo em que se identificava com as galinhas, comprazia-se em vê-las abatidas (Gay, 1989). A partir do comportamento perturbado desses meninos, Freud estabelece uma comparação com a situação hipotética do homem na horda primitiva, e passa a interpretar o papel que nela desempenha o animal totêmico como uma representação do pai. Assim fazendo, ele introduz o elemento indispensável que lhe permitirá levar sua interpretação até o ponto de afirmar que é muito provável que o conjunto do sistema totêmico, bem como os casos desses meninos estudados, tenham uma origem comum, a saber, o Complexo de Édipo.

Contudo, para justificar o caráter universal do Complexo de Édipo, era preciso explicar o modo pelo qual se produziu essa relação entre o animal totêmico e a representação do pai. Nesse sentido, a parte mais controvertida de *Totem e Tabu* é certamente a quarta, intitulada “O retorno do totemismo na infância”. Freud irá expor aí uma versão radicalmente pessimista da aurora da civilização: segundo ele, a humanidade nasceu de um crime cometido em conjunto, do qual ela jamais poderá se libertar.

Segundo Gay (1989), o relato de Freud acerca do *big bang* da civilização tem um caráter romanesco que põe em

cena um ato fundador perdido num tempo imemorial para a humanidade. O fio condutor da argumentação de Freud é, particularmente, a frase tomada de empréstimo do *Fausto* de Goethe: “no começo era o ato”. Vários comentadores e críticos de Freud se interrogaram sobre sua obstinação em afirmar a necessidade de um ato real e não apenas simbólico para explicar a origem da civilização. Parece-nos que, ao insistir sobre esse ponto para desenvolver seu raciocínio, Freud inscreve a ação primordial da humanidade num movimento irreversível, impossível de escapar, e que retornará sempre ao homem em seus sonhos ou sob a forma de sintomas neuróticos. Isso explicaria por que começar por um ato real se torna tão importante na perspectiva freudiana.

Para compreendermos os desenvolvimentos ulteriores, convém situarmos o cenário onde se desenvolve a ação:

na horda primitiva, o pai dominador e ciumento tinha um poder absoluto e, além disso, conservava para si todas as mulheres, expulsando seus filhos assim que cresciam. Certo dia, os irmãos, que foram expulsos, retornam juntos, matam o pai, depois o devoram e põem fim, deste modo, à dominação patriarcal. (Gay, 1989, p. 306)

Vemos que a própria maneira de apresentar a história é decisiva para compreender seu desfecho: tudo começa como se fosse um conto de fadas (“Certo dia...”), mas, ao mesmo tempo, o emprego de um estilo quase romanesco acaba por reforçar a ideia segundo a qual houve um ato originário para o surgimento da civilização. Esse é seguramente o objetivo do procedimento freudiano: a encenação de um mito fundador da cultura.

Entretanto, não podemos compreender a obstinação de Freud nessa ideia de um ato real enquanto mito fundador da cultura sem considerar que este, na verdade, homologava sua vontade de encontrar um elemento de base para poder universalizar outro mito em torno do qual pretendia erguer toda a sua construção teórica – o Complexo de Édipo.

Há, em contrapartida, outro ponto bastante importante no relato freudiano sobre a origem da civilização que, de certo modo, colocava um problema para o desenrolar da psicanálise: na verdade, na horda primitiva não existe pai, nem filho, nem tampouco irmãos, isto é, não há relação de parentesco entre seus membros. Essa relação só é dada *a posteriori* por ocasião da decisão de derrubar a tirania do chefe da horda. Essa decisão é que torna os machos expulsos da horda iguais, ao menos naquilo que concerne à sua impotência comum.

No momento em que se reconhecem como iguais, eles podem se reconhecer também como irmãos. Desse modo, eles inventaram a primeira relação de solidariedade a partir de um sentimento comum experimentado em relação à figura do chefe. Em suma, é a partir do ódio comum experimentado em relação ao chefe que eles podem se identificar uns com os outros, exprimir sua solidariedade e se reconhecer como irmãos. E eis o lance genial de Freud: se o ódio é o que transforma seres submissos em irmãos e os leva a preparar o complô para derrubar a figura do chefe, é o assassinato deste que transforma o chefe da horda em pai. Isso quer dizer que jamais há um pai real. Para a psicanálise, “o pai é sempre um pai morto, e o

pai morto é sempre um pai mítico” (Enriquez, 1990, p. 31). O pai, em sua função mítica, suscita sentimentos contraditórios, pois, ao mesmo tempo em que é odiado, é também idealizado.

Isso explicaria por que o assassinato do pai seria seguido de um ritual canibalístico: no ato de devorar o chefe primitivo, ao mesmo tempo admirado e temido, os irmãos podem se identificar com ele apropriando-se de uma parte de sua força. A refeição do totem – encontrada nas sociedades primitivas estudadas por Robertson Smith e tomada como ponto de partida da explicação de Freud sobre a origem da civilização – seria então a repetição desse ato criminoso memorável, um ato que, paradoxalmente, teria permitido o acesso à cultura.

Na morte, o pai tornou-se mais poderoso do que jamais havia sido antes. Tudo que outrora era interdito pelo pai será doravante interdito por regras estritas partilhadas pelo grupo dos irmãos. Eles decidem renunciar à busca de um poder absoluto (o que levaria a uma guerra interminável entre eles) e, ao mesmo tempo, mitificam o pai que é instituído como totem e vivido como o fundador do grupo. Para a psicanálise, a origem da civilização é assim marcada por uma mistura de culpabilidade e veneração em função dos sentimentos contraditórios de amor e ódio experimentados em relação à figura do pai. Na perspectiva freudiana, o parricídio é o elemento indispensável para a criação da cultura, pois ele nos introduz no mundo da culpabilidade e da renúncia. A instituição da função paterna se acha, portanto, na origem da civilização (Enriquez, 1990).

Para Freud, a rebelião contra a ordem dominante é seguida de um sentimento de culpa que serve para alicerçar em novas bases as relações sociais. A rebeldia registra assim a entrada do homem na civilização e, ao mesmo tempo, revela a relação da rebelião com a culpa, pois é esta que permite restabelecer a ordem primitiva sobre novas bases: não mais o pai real enquanto centro do poder, mas o pai simbólico, a lei.

Esse modelo prototípico empregado por Freud em *Totem e Tabu* serve não apenas para explicar a origem da sociedade, mas principalmente para afirmar o caráter universal do Complexo de Édipo enquanto fundamento do próprio discurso psicanalítico. Os estudos de Robertson Smith sobre as tribos totêmicas que praticavam o ritual do sacrifício do totem forneceram a Freud o elemento de base sobre o qual ele pôde apoiar sua hipótese sobre a universalidade desse Complexo.

No entanto, à medida que os estudos antropológicos se desenvolviam, o que parecia caracterizar o conjunto das sociedades totêmicas (a refeição ritual do totem) revelou-se uma exceção e não a essência do totemismo. Somente num pequeno número dessas sociedades o ritual totêmico incluía a refeição do totem. Além disso, as suposições de Darwin sobre as características de uma horda primitiva governada por um macho polígamo e despótico não foram confirmadas por estudos posteriores, sobretudo pelas pesquisas com primatas superiores que seriam desenvolvidas somente alguns anos depois da publicação de *Totem e Tabu*.

Gay (1989) considera que os desenvolvimentos posteriores da antropologia e da etologia evidenciaram as falhas da argumentação de Freud acerca da origem da civilização: a descrição da rebelião e do posterior assassinato cometido pelo grupo de irmãos contra a figura do pai revelava-se cada vez mais inverossímil. Parece que as falhas desse tipo de argumentação deviam-se menos às generalizações de Freud a partir dos dados obtidos por uma pesquisa antropológica rudimentar (segundo a qual a refeição ritual do totem era um elemento presente em todas as sociedades primitivas) do que à sua insistência em afirmar a realidade histórica do crime primordial que estaria na origem da civilização. Ao apresentar esse crime primordial como “fato” e não como simples “fantasia”, Freud acreditava encontrar um fundamento genético, segundo o qual as características de uma geração seriam transmitidas às gerações seguintes, para apoiar a estrutura teórica da psicanálise: essa relação a um ato real e não apenas fantasiado tinha por finalidade fazer do Complexo de Édipo um universal. Era como se Freud, ao sustentar sua argumentação sobre uma base material, pretendesse transformar o Complexo de Édipo numa espécie de “genoma psíquico” da humanidade.

Gay (1989) afirma que a realidade do crime primordial não era absolutamente necessária para o argumento principal desenvolvido por Freud, e que assim ele teria evitado a maior parte das críticas a que *Totem e Tabu* viria se expor, pois situar a origem da civilização a partir de um crime cometido em conjunto ancorava toda a argumentação sobre uma base suposta-

mente “empírica” (de acordo com o modelo de racionalidade próprio às ciências modernas), mas que acabava por se mostrar ainda mais fantasiosa. Teria sido mais interessante mostrar que a culpabilidade, que se acha no centro da trama freudiana sobre a origem da civilização, poderia ser transmitida às gerações seguintes por outros mecanismos menos fantasiosos e, portanto, mais aceitáveis do ponto de vista científico. Para tanto, bastaria que Freud tivesse apresentado esse conto assustador não mais como um “fato”, mas como uma “fantasia” que aflige os jovens ao longo dos séculos quando eles devem se confrontar com a figura do pai. Desse modo, teria sido possível conservar o essencial do procedimento freudiano (a universalidade do Complexo de Édipo) sem recorrer a uma dimensão demasiado fantasiosa com o único objetivo de situar as origens da civilização num ato concreto (como se a simples fantasia de um crime contra o pai não fosse suficiente para convencer sobre o processo de edipianização subjacente a qualquer cultura, tal como a psicanálise pretende).

Sobre esse ponto, podemos dizer que Gay (1989) segue a posição apresentada por Lévi-Strauss (1976) em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, o desejo da mãe ou da irmã, o assassinato do pai e o remorso dos filhos não correspondem a um fato preciso na história. Eles traduziriam, de uma forma simbólica, um sonho ao mesmo tempo duradouro e antigo. Para Lévi-Strauss, o poder desse sonho proviria justamente do fato de que os atos nele evocados jamais teriam sido cometidos, pois toda cultura sempre teria se oposto à sua realização.

Contudo, tanto nas colocações feitas por Gay (1989) como naquelas apresentadas por Lévi-Strauss (1976), considerar o assassinato do pai como uma fantasia ou um sonho, e não como um ato real, reduz consideravelmente o impacto da interpretação dada por Freud sobre a origem da civilização, pois a ideia subjacente a essa interpretação é a de que, sem um ato real suscetível de provocar um efeito nocivo considerável, ninguém poderia explicar por que motivo leis e regras tão severas teriam sido criadas. Logo, é preciso que tenha havido um ato para que este adquira um sentido também no nível da fantasia.

Contrariamente às ideias desenvolvidas por Lévi-Strauss (1976) e Gay (1989), Enriquez (1990) vai assinalar a importância da referência a um ato originário na argumentação de Freud, justamente porque ela permite compreender o papel desse ato ao nível mesmo da fantasia. Tomar o assassinato do chefe como um simples sonho ou fantasia pode certamente ser suficiente para explicar o aparecimento de um sentimento de culpa (Enriquez, 1990) – sentimento, aliás, mais fácil de compreender a partir do papel que ele desempenha em nossa civilização do que supostamente teria desempenhado na vida do homem primitivo –, mas com isso a relação de forças e a luta pelo poder, que efetivamente se achariam na origem desse ato, seriam eclipsadas.

Segundo Enriquez (1990), é precisamente a relação a um ato real na perspectiva freudiana que permite evidenciar a disputa de poder subjacente ao assassinato do chefe. Para esse autor, o que colocaria um problema no argumento freudiano

seria o fato de ele ser apresentado como se fosse um ato único e isolado. Enriquez considera que esse ato precisaria ter sido repetido inúmeras vezes antes de adquirir certa consistência e despertar o medo. Contudo, parece-nos que a quantidade de ações repetidas não resolve tampouco o problema da origem que se encontra na base da posição de Freud. O problema permanece, já que agora seria preciso saber qual deveria ser então o *quantum* de ação suficiente para desencadear um processo de culpabilidade coletiva responsável pelo surgimento da civilização.

Essas observações são importantes precisamente porque tornam a situar o alcance do projeto freudiano sobre “fenômenos reais” e não unicamente sobre “fenômenos imaginados”, embora a solução apresentada (a repetição da ação) não resolva muito o problema da origem da civilização tal como é exposto na versão freudiana.

O que deve chamar nossa atenção não é a insistência de Freud sobre a realidade de um crime original para explicar o advento da cultura, mas o fato de que, alguns anos antes, ele efetuou justamente o caminho inverso do ponto de vista de uma “lógica da construção do problema”. A fim de abandonar a teoria da sedução como explicação das causas das neuroses, ele produz uma passagem da realidade para a fantasia: seus pacientes seriam menos vítimas de sevícias reais do que atormentados por tais fantasias.

Contudo, o que à primeira vista poderia ser tomado como duas posições divergentes, revela-se, após uma análise

mais detalhada, perfeitamente coerente com uma problemática que atravessa o conjunto da *démarche* freudiana, a saber, a universalização do Complexo de Édipo. De fato, não se trata de duas posições teóricas diferentes, mas de duas estratégias distintas para chegar a um mesmo objetivo: reduzir a vida social e a vida do indivíduo a uma matriz comum, ou seja, à matriz edípiana. Já analisamos esse ponto no que concerne às origens da civilização: esta só se torna possível pelo remorso dos irmãos em função do assassinato do pai. O remorso, por sua vez, só opera a partir da constatação de um desejo ao mesmo tempo incestuoso e parricida. Freud mantém, a esse respeito, o mesmo ponto de vista empregado quando toma a tragédia de Édipo como modelo emblemático para a constituição do psiquismo do indivíduo. Quer se trate da origem da civilização ou da origem do psiquismo individual, é claramente a posição do filho que desencadeia a ação. Assim, o desejo incestuoso e parricida, seguido de um movimento de auto-culpabilização, seria o motor tanto da civilização quanto da constituição do psiquismo individual. Para Freud, a sequência que vai do desejo à culpabilização é crucial para afirmar a posição do Complexo de Édipo nos dois processos.

Ao tomar a mitologia grega como situação paradigmática na constituição do indivíduo e da cultura, Freud não considerou aquilo que talvez constitua a principal característica dos mitos de um modo geral, ou seja, a impossibilidade de neles se detectar a origem de um fato, seja ele qual for:

tudo (ali) parece remeter a um cortejo de acontecimentos, lutas, guerras, disputas, maldições, num conjunto de histórias que brotam umas das outras, como ramos de uma imensa árvore povoada de homens, de heróis, e de deuses. ... A tragédia grega, por isso, é constituída por um *script* vivido pelo herói, mas cujas razões sempre lhe escapam. (Naffah, 1986, p. 192)

Vernant e Vidal-Naquet (1977) já haviam colocado a ideia segundo a qual a tragédia motivada pelo desejo incestuoso e parricida de Édipo é completamente falsa. Há todo um conjunto de acontecimentos e de maldições, dos quais o desejo do herói é apenas uma pequena peça. Na versão apresentada por Sófocles, a tragédia evidentemente não dá conta da complexidade de todos os aspectos que se acham misturados no mito de Édipo. Os autores acima mencionados sustentam que, na maioria das versões sobre esse mito, aparece um dado que é omitido na versão de Sófocles. Nessas outras versões, o oráculo repete uma maldição feita a Laio no passado: durante sua juventude, por ocasião de uma estada na casa de Pélope, rei de Pisa, Laio raptara e seduzira o filho do rei, e isso constituía uma traição para aquele que o acolhia. Por essa razão, Pélope lançara uma maldição a Laio: este jamais teria filhos, e, se porventura tivesse algum, acabaria sendo morto por ele. Logo, se há um desejo na origem da tragédia de Édipo é, na verdade, o desejo homossexual de seu pai, e não o desejo incestuoso e parricida do filho, como queria Freud. Nesse sentido, podemos dizer que Édipo é em primeiro lugar uma ideia de paranóico adulto que um sentimento infantil de neurótico (Naffah, 1986, p. 192).

Esse esclarecimento sobre a complexidade da trama dos personagens da mitologia grega é importante para compreendermos a redução operada pelo pensamento freudiano nesse ponto. Para a construção da psicanálise, era preciso evidenciar o desejo incestuoso e parricida do filho, em vez de mostrar o desejo perverso do pai: somente o primeiro poderia instaurar um movimento de culpabilização, indispensável para o projeto psicanalítico, uma vez que na dinâmica da perversão se torna impossível atualizar esse tipo de movimento¹¹.

Começamos nossa análise de *Totem e Tabu* a partir da quarta parte que, certamente, foi a que provocou o maior número de contestações, em função da explicação das origens da sociedade pelo assassinato cometido conjuntamente pelos irmãos. Todavia, as três primeiras partes preparam o terreno onde o criador da psicanálise irá plantar suas ideias sobre o caráter universal do Complexo de Édipo. As partes iniciais tratam respectivamente do desejo do incesto, da relação com o tabu e a ambivalência, e da onipotência das ideias.

Antes de escrever esse livro, Freud já considerava que o Complexo de Édipo era a base para a constituição do psiquismo individual. Numa carta inédita a Ferenczi, em 1908, Freud já falava do Complexo de Édipo (Gay, 1989, p. 308). Em 1912, com a publicação de *Totem e Tabu*, Freud vai am-

¹¹ Nessa mesma perspectiva, podemos compreender o abandono da teoria da sedução, tal como era empregada por Freud em suas primeiras abordagens clínicas. Aí, o lugar do desejo também não era ocupado primeiramente pelo filho ciumento, mas pelo adulto perverso. E isso complicava muito as coisas ao nível da teoria.

plificar o caráter estrutural desse complexo, revelando que o desejo do incesto estava presente em todas as sociedades e que, pelo temor desse desejo, este acabava por se tornar “o elemento central em torno do qual se organiza o *socius*” (Enriquez, 1990, p. 35).

Freud considerava que a criança era dominada por desejos incestuosos em relação aos pais e que isso constituía o que ele chamava “o complexo nuclear das neuroses” (Enriquez, 1990, p. 36). Se o Complexo de Édipo se encontra também na base da cultura, esta seria, portanto, essencialmente neurótica.

Alguns anos mais tarde, no livro *Psicologia das Massas e Análise do Ego*, publicado em 1921, Freud retoma seu projeto de explicar o social a partir do individual. Ao estudar as “multidões artificiais”, tomando a Igreja e o Exército como exemplos, Freud busca entender os laços libidinais que ligariam o indivíduo tanto à figura do chefe como aos demais indivíduos. Nessa obra, ele retoma os estudos de Le Bon sobre a psicologia das multidões onde a sugestão é tomada como o ponto de partida para a explicação dos fenômenos coletivos. Embora Freud admita a influência de Le Bon sobre seu trabalho, ele não considera que se possa reduzir a complexidade do fenômeno das multidões exclusivamente à sugestão. Segundo Freud (1921), se a sugestão era um elemento tão importante para compreender o fenômeno das massas, a explicação para sua eficácia deveria ser buscada noutra parte. Era preciso compreender o que poderia explicar tal eficácia.

Se a sugestão se mostrava tão eficiente é porque ela deixava transparecer uma dimensão fundamental para a compreensão desse fenômeno, a saber, a estrutura libidinal das massas. A relação entre o líder e a multidão atualizava elementos inconscientes; a partir de uma distinção entre o ego e o ideal do ego, e da apresentação do papel exercido pelo superego na constituição libidinal do sujeito, Freud mostrou como a psicanálise poderia dar uma contribuição efetiva para a compreensão do fenômeno das multidões.

Freud não aceitou a afirmação proposta por Le Bon, segundo a qual a relação entre o líder e as multidões estava circunscrita exclusivamente a certo tipo de influência hipnótica. Para Le Bon, as multidões eram uma simples aglomeração de indivíduos. Freud, ao contrário, considerava que as massas tinham mais estruturação do que isso. Os indivíduos na massa estavam em relação uns com os outros em função de sua identificação comum com o líder. (Farr, 1994, p. 39)

Le Bon estava convencido de que o poder dos líderes de persuadir as massas era uma forma de influência hipnótica. Freud não considerava suficiente esse tipo de explicação. Para ele, se o líder exercia tal poder sobre a massa era porque os indivíduos que a compunham tinham já uma identificação comum com a figura do chefe, que seria, nesse caso, um mero substituto da figura do pai.

Em *Psicologia das Massas e Análise do Ego*, é enfatizada a importância do Complexo de Édipo não apenas como complexo estrutural do indivíduo, mas como complexo estrutural da própria humanidade. É importante analisar como Freud

constrói sua argumentação nesse sentido. Ele inicia sua exposição procurando dissolver o contraste entre a psicologia individual e a psicologia social:

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas perfeitamente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social. (Freud, 1996, p. 81)

Ao mostrar a impossibilidade de se pensar o mundo interno sem recorrer ao mundo externo, poderíamos imaginar que Freud estaria propondo uma dissolução entre a psicologia individual e a psicologia social e afirmando que toda psicologia é social. No entanto, se deixamos de tomar essa citação como uma proposição isolada e a analisamos em relação ao conjunto da *démarche* freudiana, veremos que não é bem esta a intenção do criador da psicanálise. Cabe assinalar que o social a que Freud se refere nessa obra é justamente o social que se confunde com a noção de sociabilidade, no sentido de uma qualidade intrínseca à própria existência humana que pressupõe diferentes formas de relação interindividual. O social

não é tomado aqui como um campo coextensivo à produção desejante, mas num sentido estritamente topológico, ou seja, enquanto um mero espaço relacional que funciona como tela de projeção da libido individual e grupal. Daí a importância do mecanismo de identificação analisado por Freud ao longo do texto, e que possibilita a superação da perspectiva proposta por Le Bon baseada exclusivamente na ideia de sugestão. Através da identificação, tornava-se possível explicar a coesão social a partir dos laços libidinais que, no caso de uma multidão, unem os indivíduos entre si e estes com a figura do líder.

Em suas análises, Freud sem dúvida introduz um elemento novo – o inconsciente, a estrutura libidinal das massas – de fundamental importância para se compreender a psicologia das multidões. No entanto, mais uma vez, essa importante descoberta vai se encontrar rebatida sobre uma perspectiva individualizante que contribui para a redução da complexidade do social. Ao mesmo tempo em que introduz a noção de inconsciente para explicar os fenômenos coletivos, Freud reduz o social a uma mera tela de projeção dos pontos de identificação que atravessam o espaço relacional. Considerar o social de outra perspectiva implicaria uma reversão nas bases do próprio edifício da psicanálise, pois nesse caso os investimentos sociais seriam necessariamente primeiros em relação aos investimentos individuais. Ora, a intenção de Freud nessa obra é exatamente o contrário, ou seja, mostrar que o social se constitui a partir dessas projeções individuais e/ou coletivas, afirmando assim que a libido individual é primeira em relação

ao campo social. Com isso, é possível manter Édipo na posição de complexo estrutural tanto na perspectiva do indivíduo quanto na perspectiva da sociedade. Assim, quando na citação acima Freud coloca que a psicologia individual é ao mesmo tempo uma psicologia social, ele está querendo dizer que a psicologia social é, de certo modo, “parasita” da psicologia individual, pois o indivíduo é que deve ser tomado como matriz para explicar o social. Nós consideramos que é nesse sentido que a ausência de contraste entre a psicologia individual e a psicologia social deve ser entendida no âmbito dessa obra, imprimindo assim uma certa marca do pensamento freudiano em relação ao social.

É importante salientar que, mesmo introduzindo o desejo inconsciente na análise dos fenômenos coletivos, Freud deixa na sombra as condições históricas e econômicas das massas, isto é, também ele negligenciará um importante aspecto que ali estava em jogo e que dizia respeito ao fato de elas pertencerem a uma determinada classe social. Nesse sentido, ele segue invariavelmente o pensamento conservador de Le Bon. Ainda que o controle das massas não seja um objetivo explícito da análise freudiana (como era o caso das análises efetuadas por Le Bon), não podemos deixar de ali encontrar uma certa exaltação tanto de um princípio de autoridade quanto de um princípio de repressão sem os quais não se alcançaria o mundo civilizado (Penna, 1987). Esses princípios de autoridade e de repressão traduziriam uma relação de poder que gravitaria inexoravelmente em torno do Complexo de Édipo.

Podemos dizer que a incursão de Freud pelo social serve assim para afirmar a universalidade do aparelho edipiano. Ao escrever sobre a *Psicologia das massas*, as questões políticas não ocupavam absolutamente um lugar de destaque no pensamento freudiano. Tratava-se, como vimos, de uma mera aplicação das proposições psicanalíticas com a finalidade de aprimorar seu próprio edifício teórico.

Desse modo, toda a riqueza e complexidade do campo social não passariam, para a teoria psicanalítica, de um Édipo mal resolvido, ou seja, efeito de um movimento de culpabilização infinita que se produziria no interior da família. Freud não leva em consideração o fato de que as próprias famílias são cortadas por fluxos que não são familiares – fluxos semióticos, fluxos de capital etc. –, ou seja, que os investimentos sociais são primeiros em relação aos investimentos familiares. Deleuze e Guattari (1972) citam os casos da Comuna de Paris e de Maio de 68 como exemplos desses fluxos que cortam as famílias em diferentes períodos históricos, mostrando assim que o desejo é coextensivo ao campo social.

Ao considerar o Complexo de Édipo como condição *sine qua non* da civilização e princípio organizador de toda formação social, Freud reduz as produções do inconsciente à mera representação de um teatro antigo, fazendo dos investimentos familiares um pseudo-organizador dos investimentos sociais. O aparelho edipiano torna-se assim o único motor do inconsciente freudiano, “um motor imóvel a ser encontrado em todo lugar” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 50).

Freud descobre o desejo como libido, como desejo que produz; e ele não cessa de realienar a libido na representação familiar (Édipo) ... É o rebatimento do desejo sobre uma cena familiar que faz com que a psicanálise desconheça a psicose, reconhecendo-se apenas na neurose, e dando da própria neurose uma interpretação que desfigura as forças do inconsciente. (Deleuze, 1990, p. 28)

A questão que deveria ser colocada neste momento é a seguinte: ao invés de explicar o surgimento da civilização a partir do recalçamento de um desejo parricida e incestuoso, seria preciso entender os motivos que levam uma determinada formação social a se organizar em torno de um procedimento repressivo: Édipo representaria, nesse caso, um empreendimento de domesticação do inconsciente através do endividamento infinito da produção desejante (Édipo de pai para filho, Édipo de transferência, e assim sucessivamente), territorializando-se sobre a família com o intuito de escamotear o movimento de decodificação e desterritorialização dos fluxos econômicos e sociais próprios ao movimento de acumulação capitalista.

Na nova ordem capitalista, as transformações sócio-econômicas produzem fluxos cada vez mais abstratos e desterritorializados que levam à criação de novos territórios. A família será um desses territórios a ser recodificado e sua função nessa nova configuração será a de produzir novos modos de regulação social, deslocando a angústia desse movimento de decodificação absoluta do capital para o seu próprio interior. A família adquire então uma visibilidade que ela não tinha anteriormente: ela passa a ser considerada o microcosmo do

macrocosmo social, a célula da sociedade, a base de toda organização social. Só que isso acontece no exato momento em que ela perde sua função como agente de produção econômica e social. É nesse contexto que nós podemos entender o surgimento daquilo que Ariès (1986) denomina de um sentimento de família. A criação dessa referência da família à ideia de um espaço interior é, portanto, datada e não pode ser considerada como algo universal. Existe toda uma conjuntura histórica que reforça o projeto intimista e individualizante da família do qual Édipo é o exemplo.

Para Foucault (1999c, p. 131), Édipo “não é absolutamente uma estrutura fundamental da existência humana, mas um certo tipo de constraite, uma certa relação de poder que a sociedade, a família, o poder político etc., estabelecem sobre os indivíduos”.

Ao tomar o indivíduo como matriz para entender o social, a análise freudiana faz da família o local privilegiado para o implemento de novas tecnologias disciplinares através da ênfase em um movimento de interiorização especulativa característico das novas formas de relação consigo próprias às sociedades de controle.

É justamente nesse movimento de interiorização da família típico da produção capitalista que encontraremos também os fundamentos para pensar o surgimento de um movimento de interiorização do sujeito, ou seja, a invenção do *homo psychologicus* enquanto territorialidade definitiva para o pleno desenvolvimento do Édipo em nossa cultura.

A segunda aproximação que a psicologia faz em direção ao social procura explicar a gênese do mesmo na culpabilidade através de uma alienação do desejo na representação familiar. A enunciação edipiana conduz o desejo a um impasse e leva o indivíduo a acreditar na ilusão de que ele vai finalmente ‘falar em seu nome’.

3 – O grupo como dispositivo individualizante

Podemos dizer que a palavra “grupo” é relativamente recente no repertório ocidental. Segundo Fernández (1989, p. 29), etimologicamente esse vocábulo está associado ao termo italiano “*groppo*” ou “*gruppo*” que, no Renascimento, aludia a um “conjunto de pessoas esculpidas ou pintadas”, e que, no século XVIII, passa a significar uma “reunião de pessoas”. Isso não quer dizer que no passado não existiam “reuniões de pessoas”; significa apenas que essas reuniões não colocavam em questão o fato de ali se encontrar ou não um grupo constituído enquanto tal. O importante na colocação de Fernández (1989) é que até o século XVIII não existe um vocábulo específico para expressar essa reunião de pessoas com algum objetivo comum. Nesse sentido, os processos de nominação constituem-se em “peças-chaves” para compreendermos “as construções que realizam os atores sociais para produzir ‘representações’ da realidade sócio-histórica em que vivem” (p. 30).

Segundo Fernández (1989, p. 34), “a produção do vocábulo grupo é contemporânea à formação da subjetividade moderna e à constituição do grupo familiar restrito”. Sendo assim,

o vocábulo grupo, em sua acepção atual, se produz naquele momento histórico que torna 'necessária' tal palavra para a produção de representações do mundo social. Sua nomenclatura torna visível uma forma de sociabilidade – os pequenos coletivos humanos – que com a modernidade exige uma suficiente relevância nas práticas sociais, a ponto de gerar uma palavra específica. (Fernández 1989, p. 34)

Desse modo, só na medida em que a subjetividade é privatizada e que surge a ideia de indivíduo, torna-se possível pensar no grupo como um conjunto de indivíduos com um objetivo comum. É interessante sublinhar também a observação feita na citação acima, estabelecendo uma correlação entre o processo de nuclearização da família a partir do século XVIII e a introdução do vocábulo grupo na linguagem cotidiana. O vocábulo reflete assim “os lugares e funções sociais e subjetivas” (Fernández, 1989, p. 30) a serem ocupados por tais agrupamentos à medida que se produzem transformações no próprio modo de organização do tecido social.

O grupo passa a se constituir como um espaço de mediação entre o indivíduo e a sociedade, mas para isso é preciso que a própria noção de indivíduo adquira certa visibilidade no conjunto das relações sociais.

Como veremos mais adiante, a noção de grupo vai servir para atualizar uma importante função do modelo capitalista, ou seja, uma função ao mesmo tempo individualizante e totalizadora, garantindo assim não só o exercício de uma lógica disciplinar na passagem das sociedades disciplinares às sociedades de controle, mas contribuindo efetivamente para

um aumento significativo da produtividade nos mais diferentes espaços institucionais. Segundo Barros (1994, p. 10), “o objeto-grupo advém para apaziguar as divergências e delimitar novos territórios”.

Talvez estas colocações iniciais nos deem algumas pistas para entendermos porque é justamente no solo americano que encontraremos os elementos para a invenção de um campo de saberes e de práticas que toma o grupo como objeto de investigação sistemática.

Nosso objetivo não é fazer uma análise exaustiva da invenção do campo grupal como campo de conhecimento específico. Pretendemos apenas mostrar como a noção de grupo migra para o território da psicologia moderna e adquire uma expressiva visibilidade através dos desdobramentos iniciais da psicologia social americana.

É importante que se diga que embora a psicologia social desenvolvida nos Estados Unidos seja considerada um fenômeno tipicamente americano (Farr, 1996), ela sem dúvida influenciou enormemente as pesquisas nesse domínio em vários países, sobretudo na América Latina, pelo menos até o final dos anos 60. No entanto, segundo Farr, é no solo intelectual europeu que vamos encontrar os seus fundamentos. Nesse sentido, é interessante observar como os conceitos e as ideias produzidas na Europa adquirem outra roupagem ao migrarem para a América. Pretendemos analisar como o pragmatismo americano inventa uma psicologia social de base experimental deixando de lado noções como as de coletivo e de massa,

e introduzindo uma noção de grupo que, ao mesmo tempo em que reforça uma lógica individualizante, serve, em última instância, para aumentar a produtividade do sistema capitalista. Para tanto, precisaremos retomar alguns aspectos históricos relativos àquilo que Farr (1996) chama de *Raízes da Psicologia Social Moderna* para entendermos como se produziu a invenção desse campo de conhecimentos e por que é justamente na América que ele vai se desenvolver a todo vapor.

A maior parte das obras relativas à história da psicologia moderna consideram Wundt (1832-1920) o fundador da psicologia como uma ciência experimental.

Em realidade, o que em geral é pouco divulgado é que Wundt formulou dois projetos distintos em relação à psicologia: o primeiro, fundado sobre o modelo das ciências da natureza (*Naturwissenschaft*) e chamado *Psicologia Fisiológica*, tinha por finalidade a construção de uma psicologia científica a partir da criação do primeiro laboratório de Psicologia Experimental em Leipzig, em 1879. O segundo, fundado sobre o modelo das ciências sociais (*Geisteswissenschaft*) e chamado *Psicologia dos Povos*, visava ao estudo dos fenômenos ligados à vida coletiva a partir de uma metodologia comparativa e não mais experimental como no caso do primeiro projeto.

Segundo Farr (1996), Wundt considerava que esses dois projetos estavam completamente separados, porque se referiam a dois objetos de investigação totalmente diferentes: um dizia respeito ao estudo dos processos sensoriais do indivíduo nas condições experimentais de laboratório; o outro, ao estu-

do dos processos mentais a partir de suas manifestações na cultura de um povo. Sendo assim, era preciso abordar esses dois campos de investigação com metodologias também distintas: o primeiro, a partir de um método experimental; o segundo, a partir de um método comparativo.

Cada um desses dois projetos desenvolvidos por Wundt correspondeu também a dois períodos distintos em sua vida profissional. A criação de uma psicologia experimental ocupou Wundt entre 1873 (momento da publicação de sua obra *Grundzüge des Physiologische Psychologie*) e 1881 (ano da primeira publicação da revista *Philosophische Studien*). Durante esse tempo, Wundt criou em Leipzig, em 1879, o primeiro laboratório de Psicologia Experimental.

O outro projeto ocupou Wundt durante os últimos vinte anos de sua vida: entre 1900 e 1920 ele publicará os dez tomos sobre a psicologia dos povos (*Völkerpsychologie*) onde são analisados a linguagem, a religião, os mitos, enfim, todos os aspectos que constituem as manifestações culturais de diferentes coletividades humanas. A psicologia dos povos visava ao estudo das produções coletivas que emergem da ação recíproca de vários indivíduos. A natureza de seu objeto era, portanto, “interacional” e pressupunha uma certa dimensão histórica.

Para Wundt, a diferença entre a Ciência Experimental e a *Psicologia dos Povos* se caracterizava pela distinção entre o individual e o coletivo, isto é, entre consciência e cultura. Como Durkheim, Wundt sustentava a ideia segundo a qual o

coletivo não poderia ser explicado a partir do individual (cf. Farr, 1996, p. 37).

No contexto em que Wundt desenvolvera suas ideias, a divisão entre ciências da natureza (*Naturwissenschaft*) e ciências humanas e sociais (*Geisteswissenschaft*) estava no centro do debate intelectual. Para ele, a psicologia moderna tinha essas duas filiações: de um lado, era um ramo das ciências da natureza, naqueles aspectos concernentes ao estudo dos processos sensoriais do indivíduo a partir de um método experimental desenvolvido no âmbito do laboratório, mas, de outro lado, era um ramo das ciências humanas e sociais, quando se tratava de compreender as manifestações das faculdades mentais superiores não em termos do indivíduo considerado isoladamente, mas no âmbito de uma coletividade.

Segundo Farr (1996), essa dupla filiação da psicologia moderna que estava na origem do projeto elaborado por Wundt é, em geral, omitida na maior parte das obras dedicadas à história dessa disciplina. A referência a Wundt permanece circunscrita ao fato de ele ser considerado o fundador da psicologia experimental, em função do prestígio de seu laboratório em Leipzig onde toda uma geração de psicólogos se formou.

O laboratório de Wundt em Leipzig serviu durante alguns anos como uma espécie de “templo” para a iniciação de vários psicólogos americanos no domínio experimental, proporcionando-lhes um certo “instrumental científico”. Segundo Paicheler (1992), a maior parte dos doutorados da primeira

geração de psicólogos americanos foi obtida em Leipzig, sob a orientação de Wundt.

Contudo, cabe ressaltar que quando os jovens psicólogos americanos retornavam a seu país, o que eles traziam da experiência em Leipzig era, sobretudo, os instrumentos e o plano (*layout*) do laboratório de Wundt, e não exatamente suas ideias. Segundo Blumenthal (1980), eles não gostavam das teorizações e do conteúdo “filosófico” impresso na concepção psicológica de seu mestre¹².

Parece que Wundt também não gostava muito de seus discípulos americanos. Ele criticava principalmente o uso que eles faziam de seus conhecimentos, pois uma outra característica dessa nova geração de psicólogos americanos era o fato de

¹² George H. Mead (1863-1931) constitui talvez uma exceção a esse respeito, pois ele tentará fazer uma síntese entre os dois campos traçados por Wundt. Embora influenciado pelo procedimento wundtiano (como de resto toda uma geração de psicólogos americanos que fizeram seus estudos na Alemanha), o problema colocado por Mead era no entanto diferente: para ele, tratava-se de compreender a relação entre “mente e sociedade” (cf. Farr, 1996, p. 54), e é a partir do conceito de self que ele tentará captar a natureza dialética entre o indivíduo e a sociedade. Quase na mesma época em que Wundt publica na Alemanha os primeiros tomos de sua obra sobre a *Völkerpsychologie*, Mead começa a ministrar um curso de Psicologia Social no departamento de Filosofia da Universidade de Chicago. A concepção de psicologia social desenvolvida por Mead, no quadro do curso anual dado em Chicago por cerca de trinta anos, era muito próxima do modelo wundtiano, que circunscrevia esse ramo da Psicologia como uma parte da *Geisteswissenschaft*. Mead mostrou o quanto o individual era um produto da interação recíproca entre vários indivíduos. “The self in humans is an emergent property in the full Darwinian sense of the term” (Mead, citado Farr, 1996, p. 54). O self seria portanto mais um emergente do que um dado da experiência humana.

aplicar tais conhecimentos a interesses comerciais. Wundt não se opunha à aplicação da psicologia¹³; opunha-se à utilização da universidade para o mero desenvolvimento de tecnologias aplicadas. Nesse aspecto, Wundt (cf. Blumenthal, 1980) criticava a ciência inglesa e americana por seus objetivos de comercializar suas invenções e de se juntar aos interesses econômicos (responsáveis pela formação da opinião pública), sem pensar em aprofundar o conhecimento do homem e da natureza.

A orientação utilitarista da psicologia americana não tardou a derrubar os postulados metodológicos tanto da psicologia fisiológica quanto da psicologia dos povos desenvolvida por Wundt.

Com o *Manifesto Behaviorista* lançado por Watson em 1913, a psicologia americana reivindica um estatuto de cientificidade a partir do abandono de tudo o que pudesse identificá-la a uma matriz metafísica. Para tanto, era preciso abandonar noções tais como as de consciência, mente, alma etc. Daí por diante, para ter acesso ao modelo de racionalidade próprio às ciências modernas, a psicologia deveria passar a ser considerada como uma “ciência do comportamento” e ocupar-se unicamente dos atos observáveis da conduta do indivíduo.

Contudo, mesmo antes dessa virada da psicologia experimental para o estudo do comportamento observável, a psicologia social americana procurava se constituir como um campo de investigação autônomo a partir de uma problemá-

¹³ Segundo Blumenthal (1980), na historiografia tradicional é muito frequente encontrar esse tipo de comentário sobre as ideias de Wundt.

tica distinta da que caracterizava a psicologia social europeia: em vez de uma psicologia centrada no estudo da alma coletiva de uma multidão ou das manifestações culturais de um povo, a orientação dessa nova ciência na América era no sentido de privilegiar o estudo das relações interindividuais nos pequenos grupos.

Segundo Rodrigues (1981), já em 1897, N. Triplet realizava nos Estados Unidos a primeira prova experimental relativa ao estudo das relações interindividuais presentes nos fenômenos psicossociais. Ele comparou a performance de um grupo de meninos que deveria realizar a mesma atividade (no caso, enrolar o fio de um anzol o mais rápido possível) em duas situações experimentais distintas: isoladamente ou em grupo. Ele observou que o tempo para executar a tarefa solicitada era em geral menor quando os meninos estavam juntos do que quando estavam a sós.

A experiência de Triplet não teve um impacto imediato sobre o desenvolvimento da psicologia social americana, ainda que já deixasse transparecer a orientação básica desse novo campo de conhecimentos, ou seja, o estudo das diferenças individuais em situações experimentais distintas. O que faltava à experiência de Triplet era uma relação com os números e com a quantificação característicos de uma “verdadeira ciência”. Triplet constatou que a performance individual variava em função da presença ou não de outros indivíduos no momento da realização de uma tarefa específica. Embora os resultados obtidos fossem empiricamente confirmados, eles não

chegavam a receber uma explicação “científica”, isto é, uma explicação fundada sobre o modelo experimental das ciências naturais.

Esse tipo de articulação só foi possível alguns anos mais tarde quando Watson (1913) definiu o comportamento observável como o objeto de investigação por excelência de toda pesquisa “científica” no domínio de uma “nova psicologia”.

O movimento behaviorista teve, portanto, uma influência decisiva para o desenvolvimento da psicologia social americana, ao lhe dar ao mesmo tempo um objeto de investigação (o comportamento observável) e um método (o método experimental) capazes de aproximar o domínio dessa nova ciência do tradicional modelo experimental das ciências naturais.

Situar o objeto de investigação da psicologia social sobre o comportamento observável reduzia a complexidade do problema a uma simples análise de respostas a determinados estímulos. Os psicólogos sociais deveriam daqui por diante procurar explicar a maneira pela qual o comportamento do indivíduo era influenciado pela interação com outros indivíduos. O reforço e a punição tornam-se então as “chaves” para explicar as relações sociais, e a predição e o controle do comportamento o principal objetivo dessa nova disciplina.

Colocar em evidência o estudo da interação entre os indivíduos constituía assim um dos passos fundamentais para a implementação de um processo de individualização do social, isto é, de uma perda progressiva da multiplicidade implicada na ideia de “coletivo” que, mesmo à revelia de seus respectivos

autores, atravessava as noções de multidão e de povo presentes na psicologia social europeia na virada do século XX. Claro que a noção de coletivo empregada nas análises efetuadas por Le Bon era completamente diferente do modo pelo qual Wundt a empregava em seus trabalhos. Também é verdade que nenhum dos dois procurava tornar evidente a dimensão histórica dessa noção, embora no caso da “*völkerpsychologie*” as próprias noções de “povo” e de “cultura” pressupusessem de algum modo a ideia de uma historicidade.

O que se deve assinalar é que a noção de “coletivo”, que caracterizava a psicologia social europeia, acaba sendo substituída pela noção de “grupo” quando a psicologia social começa a se desenvolver nos Estados Unidos, e que aí também a dimensão histórica dos processos sociais não será levada em consideração. Tratava-se agora de estudar as relações entre os indivíduos tendo como pano de fundo o objetivo de aumentar a produtividade. Desenvolve-se assim não apenas uma lógica meritocrática que, através de uma incitação à competitividade, acaba reforçando o individualismo por intermédio de um enaltecimento da performance individual, mas, sobretudo, um novo tipo de controle das pequenas aglomerações humanas.

Vimos que durante as primeiras décadas do século XX, a psicologia social começa a se constituir como um campo de investigação apoiado no procedimento experimental das ciências naturais. Além das bases lançadas pelo movimento behaviorista, outros acontecimentos significativos também contribuíram para isso. Um deles é, sem dúvida, a invenção,

por Henri Ford, em 1913, da linha de montagem: através da segmentação do fluxo do trabalho procurava-se não apenas aumentar significativamente a produção como alcançar o que Taylor denominara de “organização científica do trabalho” (cf. Braverman, 1987). O trabalho, nesse caso, deixava de ser o produto de um saber qualificado e de domínio do operário para se transformar na repetição de movimentos padronizados e ritmados de acordo com as necessidades da cadeia produtiva. A linha de montagem exprime assim o esplendor de um processo ao mesmo tempo individualizante e totalizador caracterizado pelo esquadramento do espaço produtivo próprio ao modelo das sociedades disciplinares. Num primeiro momento, ou seja, no momento de esplendor desse processo, era preciso recorrer apenas à figura de um “engenheiro de produção” a fim de regular e organizar o conjunto de procedimentos necessários para o bom funcionamento da linha de montagem e, conseqüentemente, da produção em série.

Esse momento de esplendor, na verdade, pouco durou ou até mesmo nunca existiu (ou talvez tenha existido apenas enquanto ilusão da burguesia industrial em ter finalmente alcançado uma engrenagem perfeita do sistema produtivo). O fato é que essa racionalização excessiva da organização do trabalho havia negligenciado um aspecto fundamental nessa cadeia produtiva, ou seja, o fator humano. As imagens cinematográficas de Charles Chaplin no filme *Tempos Modernos* (1940) fazem uma excelente sátira desse pseudo-esplendor da linha de montagem e da interferência do fator humano no processo.

A nova organização do espaço produtivo torna necessária a figura de um novo tipo de especialista: não apenas o engenheiro que organiza a produção e seus respectivos colaboradores que supervisionam a eficácia da mesma, mas um técnico que se ocupe daqui para frente das disfunções ligadas a esse fator humano. É importante assinalar que esse fator humano somente mereceu a atenção das classes dirigentes em função dos prejuízos que o mau rendimento traria eventualmente à produção, e pelo fato de que, apesar da fragmentação no interior do espaço produtivo, fora dali os trabalhadores constituíam espontaneamente grupos informais entre si. Isto sim representava um verdadeiro perigo e tornava evidente que a mera organização molar do espaço produtivo deixava escapar completamente os fluxos moleculares que atravessavam o mesmo.

É nessa perspectiva que podemos entender a intervenção de Elton Mayo em 1924 nas oficinas da *Western Electric Company* em Chicago e que se constitui, segundo Fernández (1989), numa das primeiras referências quando se trata de estabelecer as origens de um estudo sistemático acerca dos pequenos grupos.

A investigação sobre os grupos atende assim a uma demanda tanto de ordem econômica quanto política e cria o espaço de intervenção de um novo tipo de técnico: o técnico em “dinâmica de grupos” (Fernández, 1989, p. 73). Através do estudo sobre o funcionamento grupal procura-se dar conta das interferências ocasionadas pelo fator humano no interior das organizações.

Segundo Fernández (p. 62),

ao se ‘descobrir’ que os trabalhadores constituem espontaneamente entre si grupos informais, com vida e organização próprias, e cujo código implícito determina a atitude dos mesmos para o trabalho”, ficava demonstrada “a relação positiva entre produtividade e atitude do grupo em relação à empresa.

e, conseqüentemente, a necessidade de se intervir nesse processo.

Vimos anteriormente que a noção de “coletivo” inerente às expressões “massa”, “multidão” e “povo” empregadas pelos psicólogos europeus, é substituída pela noção de “grupo” quando a psicologia social começa a se desenvolver na América do Norte.¹⁴ Não é preciso dizer que nessa “migração conceitual” a dimensão histórica dos processos sociais continuará sendo negligenciada. O grupo, no caso, passa a operar como um importante dispositivo cuja finalidade última é o aumento da produtividade.

A ideia de um “dispositivo grupal” é trabalhada por Fernández (p. 73) para explicar o surgimento de uma investigação sistemática sobre os grupos nos Estados Unidos ao longo das décadas de 20 e 30. O termo “dispositivo” é tomado aqui em um sentido foucaultiano: trata-se de uma “formação que em um momento histórico determinado teve como função principal responder a uma urgência; o dispositivo tem pois uma função estratégica dominante” (Foucault, citado por Fernández, 1989, pp. 73-74).

¹⁴ Um exemplo dessa “migração conceitual”, que fala por si só, é que a edição inglesa da obra de Freud “*Massenpsychologie und Ich-Analyse*” foi traduzida por “*Psicologia dos grupos e análise do eu*”.

A urgência, nesse caso, segundo Fernández (p. 74), é “manter e melhorar o nível de produção da grande empresa”, sem deixar, evidentemente, de “reforçar os ideais democráticos, operar sobre o consumo etc.”. Isso explicaria também a rápida expansão das técnicas de dinâmica de grupos pelos mais variados campos: não só no âmbito empresarial, mas também nas áreas da educação, das pesquisas de mercado etc. Através de uma propalada “melhoria” das relações informais no interior da empresa, da escola e do próprio mercado de consumo, pretendia-se, em última instância, afirmar o “modo-indivíduo” (Barros, 1994, p. 9) próprio à subjetivação capitalística, criando ao mesmo tempo novas formas de controle que garantissem a produtividade. O grupo pode assim ser considerado tanto o “efeito” como o principal “instrumento” desse modo de subjetivação.

Nesse sentido, o grupo como “dispositivo”, além de requerer um tipo de intervenção que exige uma tecnologia específica e especialistas adequados para tal finalidade, funciona como um “espaço tático” (Fernández, 1989, p. 79) cujo objetivo é dar conta dos conflitos gerados pelo novo arranjo do sistema produtivo.

Concomitantemente ao surgimento desse novo tipo de demanda de intervenção nos pequenos grupos, vai se consolidando o modelo experimental característico da psicologia social americana.

Segundo Farr (1996), a criação em 1921, por Morton Prince e F. H. Allport, do *Journal of Abnormal and Social*

Psychology, a publicação em 1924 do livro *Social Psychology* de F. H. Allport e, em 1928, do artigo de Thurstone, “*Attitudes can be measured*”, serviram para dar uma configuração mais precisa à implementação de uma psicologia social com base no modelo experimental.

No livro publicado por F. H. Allport em 1924, a psicologia social aparece definida pela primeira vez como uma ciência “experimental e comportamental” de acordo com os princípios do behaviorismo (cf. Farr, 1996, p. 106). Allport considerava que a psicologia social era uma parte da psicologia individual. Isso quer dizer que a unidade de base para toda a análise em psicologia social seria, mais uma vez, o indivíduo. A psicologia social deveria então estudar a influência do grupo sobre o comportamento individual.

A citação abaixo, extraída do livro-texto de Allport *Social Psychology*, publicado em 1924, exprime bem esse movimento de individualização do social característico da psicologia americana:

Não há nenhuma psicologia dos grupos que não seja, essencial e totalmente, uma psicologia dos indivíduos. A psicologia social não deve ser posta em contraposição à psicologia do indivíduo; ela é uma parte da psicologia do indivíduo, cujo comportamento será estudado em relação ao ambiente que compreende seus semelhantes... Do mesmo modo, não há consciência que não seja a dos indivíduos. A psicologia, em todos os seus ramos, é uma ciência do indivíduo. (F. H. Allport, citado por Farr, 1996, p. 106)

Essa posição faz coincidir ao mesmo tempo a dimensão “científica” (ancorada no modelo experimental das ciências

naturais) e a dimensão “cultural” do problema, já que o destaque dado ao indivíduo pode ser considerado como uma característica não apenas da sociedade americana, mas da dinâmica própria às sociedades de controle.

É também na conjunção dessas duas dimensões, científica e cultural, que podemos explicar o sucesso das pesquisas de opinião pública desenvolvidas a partir dos anos 30 nos Estados Unidos. Nesse tipo de pesquisa, tratar-se-ia simplesmente de generalizar um comportamento, relativo a uma situação qualquer, em função da proporção de indivíduos que orientaram suas respostas numa certa direção, sem procurar explicar, na maioria dos casos, os motivos subjacentes a tal comportamento.

Podemos dizer que a psicologia social americana caracteriza-se assim pela busca de um termo médio ou padrão como forma de direcionar o comportamento do indivíduo a esse termo, produzindo assim um adestramento tanto em relação a si mesmo como em relação aos outros indivíduos. Ao mesmo tempo, a busca desse termo médio leva inevitavelmente à criação de um modelo classificatório que, seguindo os pressupostos de uma lógica disciplinar, permite “marcar os desvios, hierarquizar as qualidades, as competências e as aptidões, mas também castigar e recompensar” (Foucault, 1999a, p. 151).

O papel que os grupos exercem nesse modelo é no sentido de marcar as diferenças individuais. Portanto, se eles se constituem em objetos de investigação é em função da constatação de que a relação que os indivíduos estabelecem entre

si no ambiente de trabalho, por exemplo, e o sentimento de pertença daí decorrente, seriam importantes elementos para o aumento da produtividade. O grupo surge assim como uma nova tecnologia a serviço do capital, uma tecnologia que, segundo Barros (1994, p. 116), “rastrea comportamentos inadequados” e busca implementar “modificações visíveis e eficazes”.

Desse modo, o grupo não produz um deslocamento na díade indivíduo versus sociedade; ele apenas a multiplica, produzindo novas totalizações: “o grupo como intermediário da relação indivíduo versus sociedade obedece à mesma lógica totalizadora e identitária” (Barros, 1994, p. 9) própria ao modo de produção capitalista.

Por outro lado, já que o objetivo da psicologia social americana era explicar o comportamento do indivíduo em interação com outros indivíduos a fim de prever e controlar tal comportamento, não havia por que se levantar uma questão específica relacionada a uma eventual problematização do social. O social permaneceria assim reduzido unicamente ao espaço onde se daria essa interação.

Dentro dessa perspectiva, é interessante observar como a psicologia americana vai produzindo uma naturalização do social: este passa a ser tomado como um meio natural e os indivíduos que aí interagem passam a ser considerados como meros organismos. Esse tipo de analogia, além de retirar todo conteúdo histórico do social, abre caminho, segundo Patto (1984), para o primado de uma “ideologia adaptacionista”

como concepção norteadora da prática profissional do psicólogo.

A consideração do meio social como algo 'natural', 'dado', a que os indivíduos devem ajustar-se em nome de seu bom funcionamento, constitui um artifício reificador de grande eficácia mistificadora da realidade de uma sociedade de classes, na medida em que faz com que ela apareça como algo objetivo, externo e independente dos homens. (Patto, 1984, p. 92)

As ciências biológicas constituem sem dúvida o modelo em torno do qual se produz essa analogia entre o meio natural e o meio social, respaldando, conseqüentemente, a ideia de que o indivíduo é um organismo que deve se adaptar ao meio. Segundo Patto (1984), esse tipo de procedimento caracterizaria o que é denominado de raptó ideológico, ou seja, a importação de conceitos de um campo problemático para outro sem considerar a especificidade de cada um dos campos em questão. Nesse caso, tomar a teoria darwiniana para justificar a adaptação do indivíduo ao meio é uma forma de produzir uma total distorção das ideias ali colocadas. A ideia de adaptação, tal como foi colocada por Darwin, referia-se a um processo que se desenvolveria em milhares de anos e não se restringia absolutamente à existência individual de um organismo em um determinado momento. Quando esse conceito, importado das ciências biológicas, se atualiza no campo da psicologia, o vetor temporal, fundamental para se compreender o alcance da perspectiva darwiniana, passa a ser negligenciado; a adaptação do indivíduo ao meio acaba sendo tomada como um

fenômeno natural: indivíduo e meio são tratados como duas realidades distintas e intencionalmente desprovidos da dimensão histórica que os constitui. A biologia acaba se tornando assim o parâmetro em torno do qual se produz a equivalência entre meio natural e meio social.

A delimitação de um campo de investigação através do estudo do comportamento individual quando um indivíduo interage com outros indivíduos, reforça o caráter utilitarista característico dos desenvolvimentos iniciais da psicologia americana (Graumann, citado por Farr, 1996, p. 109) e repercute diretamente na individualização do social através da ênfase dada à questão da performance individual. Quanto mais essa performance é ressaltada, mais se perde a dimensão social constitutiva da subjetividade e a dimensão histórica constitutiva do social, e mais avançamos na direção de uma exacerbação exagerada do eu.

A terceira aproximação que a psicologia faz em direção ao social, além de produzir uma naturalização do mesmo, conduz inegavelmente ao advento de uma cultura do narcisismo própria ao modelo das sociedades de controle.

CAPÍTULO III

ESTRATÉGIAS DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Segundo Deleuze e Guattari (1980, p. 10), “não existe diferença entre aquilo que um livro fala e a maneira como ele é feito”. Isso significa que as estratégias de produção de conhecimento (ou aquilo que geralmente se chama de metodologia) são indissociáveis da própria construção do problema em questão. Não existe, de um lado, o método e, de outro, o problema aguardando uma regra de soluções apropriada. Por isso, ao invés de método, preferimos falar de estratégias de produção de conhecimento, pois nessas estratégias encontram-se mutuamente implicados o problema, o modo de colocá-lo e as ferramentas conceituais que utilizamos nesse processo. É nesse sentido que falávamos de uma invenção quando, na introdução deste trabalho, nos referíamos às questões relacionadas à própria constituição do problema; essa invenção consiste em suscitar o problema e criar as condições para que o mesmo seja colocado.

Falaremos a seguir das estratégias que utilizamos para construir nosso problema de investigação. Essas estratégias têm uma natureza rizomática por excelência, ou seja, elas buscam criar conexões a partir da própria heterogeneidade dos elementos que são colocados em jogo, não para estabelecer algum tipo de unidade entre eles, mas para fazer proliferar a multiplicidade a fim de que novos agenciamentos sejam pro-

duzidos. Portanto, não se trata de reproduzir um determinado sistema de pensamento, mas de instalar-se nas linhas de fuga desse pensamento, criando assim a possibilidade de novas produções de sentido.

Como já tivemos oportunidade de colocar anteriormente, a abordagem genealógica, tal como ela foi desenvolvida por Michel Foucault ao longo de sua obra, constituiu-se em nossa principal “ferramenta metodológica” para a construção do problema em questão. Segundo Foucault (1999b, p. 16), a genealogia não é exatamente um método, mas uma “tática”, um tipo de intervenção que configura aquilo que este autor chama de “pensamento em ação”. Ela procura desvencilhar os saberes históricos da órbita de um discurso cientificista. Trata-se, portanto, de uma insurreição contra o modo pelo qual tradicionalmente se produz o conhecimento.

Não se trata de uma insurreição

contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. ... É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate. (Foucault, 1999b, p. 14)

As noções de resistência e, conseqüentemente, de liberdade são, portanto, inerentes ao projeto genealógico: ao propor uma nova forma de construção dos problemas, a genealogia se opõe aos efeitos de poder intrínsecos à hierarquização

do conhecimento científico. Para a genealogia, a questão não é saber se este ou aquele campo de conhecimentos é ou não uma ciência, e sim qual a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo (Foucault, 1999).

Nesse sentido, a insurreição de que Foucault (1999b) nos fala desenvolve-se em duas direções: a primeira consiste em criticar o modo como o saber histórico encontra-se organizado, propondo assim uma nova leitura dos conteúdos históricos; a segunda, em criticar o saber dominante, levando em consideração aqueles saberes tidos como “não qualificados”.¹⁵

O projeto genealógico pretende assim ativar os saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra um tipo de saber totalitário e hegemônico que busca organizá-los em nome de um conhecimento tido como “verdadeiro”. Trata-se, portanto, de uma insurreição contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento do discurso científico em nossa sociedade, libertando assim os saberes históricos da sujeição a um discurso dominante como, por exemplo, o discurso científico forjado a partir de uma determinada relação entre saber e verdade e que, como vimos, caracterizaria ‘a terceira dobra da subjetivação capitalística’.

¹⁵ Se tomarmos, por exemplo, a questão da loucura, é preciso levar em conta o saber do psiquiatrizado, do enfermeiro etc., e não apenas o saber do médico enquanto “discurso competente”.

A genealogia não pretende buscar uma origem ou uma identidade primeira; ela pretende desnaturalizar os objetos e mostrar como os mesmos são historicamente constituídos, pois “não há, através do tempo, evolução ou modificação de um mesmo objeto que brotasse sempre de um mesmo lugar” (Veyne, 1982, p. 172). Nesse sentido, podemos dizer que a genealogia busca explicar a história de “falsos objetos” (Queiroz, 1999, p. 61), ou seja, a história de como determinados objetos passam a ganhar certa consistência e operacionalidade em alguns contextos específicos. Por isso ela se compraz com o estudo das minúcias, das evidências, daquilo que jamais nos ocorreria questionar por parecer tão óbvio e natural.

Falar em genealogia seria antes enunciar o campo de forças, as relações de poder, os jogos de saber-poder, as estratégias e os mecanismos desses jogos configurando o real. A genealogia é antes a história das objetivações do que a análise da superfície ‘lisa’ e sem inscrições dos objetos. (Queiroz, 1999, p. 61)

Uma das principais características do projeto genealógico é justamente romper com todas as formas de oposição molar que são tomadas como objetos “naturais” do conhecimento.

A expressão “molar” é tomada aqui no sentido que Deleuze e Guattari (1980) a definem, relacionando-a à ordem das estratificações que delimitam objetos e sujeitos como dois registros distintos. O molar, nesse caso, refere-se às realidades constituídas que se produzem a partir da criação de determinados territórios fixos (sujeitos, objetos, representações etc.) e se contrapõe à dimensão “molecular” que está relacionada aos fluxos, às intensidades, aos movimentos do desejo que, através

de seu potencial criador, buscam constantemente desestabilizar as estratificações molares e seu modo de organização. O molecular, nesse caso, refere-se aos processos de constituição dos agenciamentos (Guattari & Rolnik, 1986, p. 321).

Podemos dizer que “o molar e o molecular não se distinguem somente pelo tamanho, escala ou dimensão, mas pela natureza do sistema de referência considerado” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 264). Isto significa que “os mesmos elementos existentes nos fluxos, nos estratos, nos agenciamentos, podem organizar-se segundo um modelo molar ou segundo um modelo molecular” (Guattari & Rolnik, 1986, p. 321).

O molar e o molecular devem ser tomados como dois planos de composição distintos: o plano molar se constitui através de uma linha de segmentaridade dura que produz territórios fixos e estanques; ao contrário, o plano molecular se constitui a partir de uma linha de segmentação maleável que produz um constante desequilíbrio no modo de organização das estratificações molares.

Nesse sentido, as oposições molares do tipo corpo e alma; sujeito e objeto; natureza e cultura; indivíduo e sociedade etc., não devem ser consideradas como entidades homogêneas e distintas entre si. Trata-se de diferentes artifícios que revelam o modo pelo qual uma determinada formação social produz seus regimes de verdade.

Ao mostrar que a delimitação homogênea dos territórios desses campos molares é um artifício, a pesquisa genealógica inscreve a problemática relativa à produção do conhecimento

em uma perspectiva completamente diferente daquela a que estamos habituados, e nos força a pensar a criação dessas oposições para além de uma lógica puramente causal. Através da sobreposição heterogenética desses diferentes pares, a genealogia realiza um trabalho de contínua problematização das evidências que constituem o senso comum, procurando mostrar que cada período histórico é atravessado por uma configuração específica de saberes e de práticas que traduzem um determinado modo de subjetivação.

A operacionalização dos saberes e práticas que se constituem a partir desse modelo de oposições binárias produz um “esquecimento” sistemático da própria historicidade dos mesmos a fim de que eles se tornem eficazes e funcionem como dispositivos reguladores das relações sociais. Cabe à genealogia mostrar as contingências que condicionam, delimitam e institucionalizam a existência de determinados saberes e práticas, tirando-os desse “esquecimento” onde eles passam a funcionar com uma certa naturalidade. Desse modo, é possível começar a entender a partir de que momento tais saberes e práticas passam a fazer sentido em uma dada formação social. A genealogia constitui-se assim numa pragmática, pois o que é levado em conta no seu procedimento são as circunstâncias e as práticas que constituem os acontecimentos.

É importante enfatizar que o *leitmotiv* de um projeto genealógico não é fazer uma cronologia do passado, mas efetuar um diagnóstico do presente, ou seja, entender o que somos hoje e como nos constituímos historicamente naquilo que

hoje somos. A história é tomada assim como “aquilo que nos separa de nós mesmos, e aquilo que nós devemos ultrapassar e atravessar para pensarmos-nos a nós mesmos” (Deleuze, 1990, p. 130).

O primeiro movimento da genealogia será, portanto, o de desbloquear o tempo histórico para que, através de uma problematização daqueles aspectos tidos como evidentes e banais, se possa então ressignificar o presente. Esse primeiro movimento possibilita desconstruir a naturalização de determinados conceitos, fazendo aparecer as condições que os tornam possíveis e, conseqüentemente, os problemas aos quais eles tentam responder. Segundo Deleuze e Guattari (1991), todo conceito só existe em função de um problema, ou seja, em função das condições que tornam possíveis o surgimento de um determinado campo problemático. Encontrar o problema é, portanto, o primeiro passo para que se possa conhecer as condições singulares para a criação de um conceito.

É o que procuramos fazer no primeiro capítulo deste trabalho à medida que deixamos de considerar o social como um objeto natural e evidente, associado à ideia de sociabilidade, e passamos a considerá-lo como um objeto historicamente construído a partir de um determinado conjunto de práticas que também foram se modificando ao longo do tempo. Desnaturalizar um determinado conceito, situando as condições singulares para a sua criação, constitui assim o primeiro movimento de uma pesquisa genealógica. A genealogia, nesse caso,

é um construtivismo¹⁶: ao desconstruir as evidências ela permite traçar o plano de onde “brotam” determinados objetos. Não se trata de uma metodologia – no sentido caracterizado pelo modelo de racionalidade próprio ao conjunto das ciências modernas – mas de uma estratégia de problematização que consiste em dar visibilidade àqueles objetos tidos como evidentes, banais e aparentemente sem importância, inscrevendo-os na trama histórica atravessada pelo conjunto das práticas humanas.

Ao problematizarmos o conceito de social percebemos que não foi meramente através de um progresso da racionalidade das ciências exatas que foram aos poucos se constituindo as ciências humanas. A invenção desse novo campo de saberes e práticas caracterizava de certo modo o apogeu do modelo disciplinar – através da objetivação do individual e do social como campos de conhecimento distintos – e anunciava a passagem para as sociedades de controle – através de um processo de fragmentação e homogeneização do campo social.

Se partimos de uma genealogia do social para problematizar o objeto de uma psicologia social, é porque consideramos que é num determinado arranjo do social (particularmente no que denominamos de “segunda configuração do social”) que se produzem as condições de possibilidade para a invenção desse

¹⁶ A expressão “construtivismo” é utilizada aqui no sentido empregado por Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?* ao referirem que toda criação é construída sobre um determinado plano que constitui “a imagem que o pensamento se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento” (1991, pp. 39-40).

campo de saberes e práticas. É nesse sentido que podemos dizer que o social não é meramente um campo de aplicação da psicologia moderna e sim aquilo que torna possível a própria constituição desse campo de conhecimentos. Sendo assim, a psicologia é que deve inicialmente ser explicada pelo social e não o contrário, ou seja, o social ser explicado pela psicologia.

É dentro dessa perspectiva que procuramos situar nossa análise sobre as condições de emergência de certo discurso da psicologia em relação ao social. Ao produzirem um discurso que se pretende verdadeiro, as primeiras teorizações que configuram o terreno de onde emerge esse campo de conhecimentos denominado “psicologia social” traduzem relações de poder e saber do seu tempo. Sendo assim, podemos dizer que as primeiras aproximações da psicologia em direção ao social acabam inevitavelmente contribuindo para a produção dos objetos de que falam – no caso, as massas, a família e o grupo –, inscrevendo tais objetos em um determinado regime de verdade. Consideramos que a invenção de um campo de conhecimentos denominado “psicologia social” exprime uma problemática inerente à própria constituição desses objetos.

No âmbito do presente estudo, nosso objetivo é o de situar a problemática que atravessa a configuração inicial desse campo de saberes e de práticas – ou seja, a transição das sociedades disciplinares para as sociedades de controle – e entender como se constituem determinados objetos – no caso, as massas, a família e o grupo – e o modo pelo qual tais objetos expressam essa problemática.

A psicologia social funciona assim como um analisador¹⁷ no sentido de tornar explícito o movimento que anima o desenvolvimento de diferentes teorizações na direção de uma individualização do social.

Vimos que a característica comum a essas diferentes teorizações é o fato de elas se organizarem em torno de um mesmo princípio analógico que reforça o método de divisões binárias sobre o qual é construída toda uma argumentação que pretende explicar o social a partir do individual. Isso se deve ao fato de que as primeiras aproximações da psicologia em direção ao social partiam do mesmo pressuposto epistemológico fundado na dicotomia entre indivíduo e sociedade, ou seja, eram forjadas a partir de uma mesma segmentaridade dura ou molar. O molar, como vimos anteriormente, refere-se a um modelo que delimita sujeitos e objetos como dois registros distintos e que tende a fixá-los como dois polos opostos. Isso significa que o modo pelo qual o social é objetivado pela psicologia é indissociável de certa maneira de se conhecer a realidade. É a partir dessa linha molar que o indivíduo é tomado como matriz para entender o social. Isso explica por que o social passa a ser duplamente reduzido: de um lado, sua multiplicidade fica reduzida às massas, à família e ao grupo, de outro, essa mesma multiplicidade é entendida a partir de um plano estritamente individual. O social não passa, nesse caso, de uma espécie de “individual multiplicado”. Consideramos que, enquanto a

¹⁷ No âmbito da análise institucional o analisador funciona como um dispositivo que serve para explicitar o jogo de forças presente em uma determinada situação (Barembliitt, 1992, p. 152).

psicologia se mantiver presa nessas linhas molares, ela nada poderá dizer do social.

Mesmo quando Freud destaca a importância do desejo na constituição da trama social, ele ainda se mantém preso a essas linhas molares, a ponto de acreditar que a libido individual é primeira em relação aos investimentos do campo social. Nesse sentido, nós podemos dizer que, apesar das diversas incursões no social, o social ainda permanece como ‘o impensado’ dentro do pensamento freudiano. A maneira pela qual Freud coloca a questão sobre o social pressupõe de algum modo a resposta e serve, nesse caso, apenas para afirmar a universalidade do Complexo de Édipo. Assim sendo, ele não assume nenhum tipo de risco ao colocar a questão, pois sabe exatamente o que quer encontrar mais adiante. Nós consideramos que é exatamente esse impensado na obra de Freud que permite que autores contemporâneos¹⁸ possam tirar a psicanálise do seu “núcleo duro” (a saber, o inconsciente entendido na perspectiva estreita do Complexo de Édipo) e problematizar de outro modo a relação entre subjetividade e história, inconsciente e cultura.

Vimos anteriormente que a principal característica de um projeto genealógico é, em última análise, nos levar a ressignificar o presente. Sendo assim, ao procurarmos contextualizar as condições de emergência e os primeiros desdobramentos da psicologia em direção ao social, nosso objetivo é produzir uma

¹⁸ Nós pensamos aqui sobretudo nos autores que compartilham com Deleuze e Guattari as questões colocadas pela esquizoanálise.

certa inquietação para pensar os dilemas e desafios da psicologia social contemporânea, ‘abrindo o pensamento ao impensado’ e propondo um trabalho de contínua problematização das evidências que constituem nosso cotidiano. Essas ‘evidências’ expressam determinadas relações de poder, manifestações de saber e técnicas de subjetivação que se encontram materializadas em certas práticas sociais.

Para desmontar essas evidências é que foi preciso recorrer às ferramentas da genealogia foucaultiana a fim de situarmos a problemática envolvida neste movimento de dicotomização característico da racionalidade moderna, fundado numa perspectiva epistemológica que toma sujeito e objeto como duas realidades distintas (terceira dobra).

Podemos dizer que a própria expressão “psicologia social” pressupõe essa perspectiva epistemológica ao afirmar a separação entre indivíduo e sociedade e, ao mesmo tempo, fazer proliferar todos os tipos de mediação entre os dois registros. Com esse procedimento, ela não cessa de aumentar a distância entre os mesmos, escamoteando a própria origem dessa separação na lógica subjacente ao modo de subjetivação capitalístico.

Ao não compreender que essa dicotomia é resultado de um determinado modo de subjetivação, a produção de conhecimento em psicologia social fica aprisionada em um falso problema, ou melhor, ela se constitui a partir de “um problema mal colocado” (Deleuze, 1966, p. 6).

Nossa tendência é considerar que o verdadeiro e o falso concernem apenas às soluções e não à própria construção do

problema. Não percebemos que o próprio conjunto “questão-resposta” está inserido em um determinado contexto que condiciona tanto uma quanto a outra. Sendo assim, para romper com os paralogismos engendrados por um problema mal colocado é necessário “encontrar” o problema e, então, “colocá-lo adequadamente, ao invés de tentar apenas resolvê-lo” (Deleuze, 1966, p. 4).

Partir da dicotomia indivíduo versus sociedade para desenvolver qualquer construção teórica no terreno da psicologia social, é partir de um problema mal colocado, uma vez que não existe uma diferença de natureza entre esses dois registros. Eles devem ser tomados como aquilo que efetivamente são, ou seja, como artifícios de um determinado modo de subjetivação.

Não podemos dizer que as ciências humanas e mais especificamente a psicologia social tenham criado essa dicotomia entre indivíduo e sociedade. Isto seria uma explicação reducionista e falaciosa. Cria-se, inicialmente, um campo de saberes e de práticas que atualiza uma determinada função enunciativa característica da subjetivação capitalística que contribui, assim, para uma homogeneização dos modos de existência, ou seja, para uma individualização do social.

Mesmo a partir dos anos 60, quando um grande número de psicólogos sociais passou a orientar suas análises na direção do materialismo histórico, a dicotomia indivíduo e sociedade continuaria sendo a base epistemológica dos trabalhos nesse campo. Isso não quer dizer que não tenha havido um signi-

ficativo avanço no modo de se problematizar tal dicotomia. Consideramos que a importância da perspectiva marxista no campo da psicologia social foi justamente a de ter colocado em evidência o caráter histórico, logo transitório, das relações entre os indivíduos na sociedade. No entanto, é como se ainda não fosse possível perceber a lógica capitalística que produz essas relações dicotômicas e, conseqüentemente, se desvencilhar das mesmas.

Nesse sentido, consideramos oportuno retomar uma importante questão lançada por Ibañez (1994) e deixada em aberto: seria possível pensar em uma psicologia social a partir da ruptura com essa dicotomia entre indivíduo e sociedade?

Segundo Ibañez (1994), para atingirmos esse objetivo precisaríamos desfazer-nos da “ilusão substancialista” (p. 220) que consiste em crer erroneamente que o social é algo que sempre existiu do mesmo modo ao longo do tempo. Além disso, seria preciso também desembaraçar-nos de uma compreensão ingênua do social que se encontraria ancorada sobre dois outros tipos de crenças mutuamente implicadas: a primeira consistiria em crer na existência de uma “realidade completamente independente’ do nosso modo de acesso a ela; a segunda, em acreditar que existe um tipo de “acesso privilegiado” que nos conduziria, graças a uma busca constante de objetividade, à realidade tal qual ela existiria verdadeiramente (p. 264).

Para superar essa ilusão substancialista e as duas crenças a ela relacionadas, Ibañez (1994) propõe uma abordagem cons-

trucionista que, a nosso ver, coincide com o projeto genealógico foucaultiano, ou seja, com a desconstrução das evidências que fazem parte do senso comum.¹⁹ Portanto, para desfazer-se da “ilusão substancialista”, é necessário em primeiro lugar romper com o senso comum, deixando de considerar o social como um fato natural e evidente. Trata-se, portanto, de problematizar a relação de forças que atravessa uma determinada formação histórica, analisando o conjunto de práticas implicadas num determinado arranjo do tecido social.

Por outro lado, nós podemos dizer que as duas crenças a que se refere Ibañez (1994) encontram-se na base do modelo dicotômico da subjetivação capitalística, ou seja, ancoradas na própria dualidade da relação sujeito versus objeto. Vimos que a terceira dobra da subjetivação capitalística consistia exatamente em forjar um critério de verdade a partir dessa dicotomia. Logo, para superar tais crenças seria preciso romper com tal dicotomia. E isso não é tão simples quanto parece à primeira vista, pois implica admitir que não existe uma realidade independente do nosso modo de acesso a ela. Significa que as ferramentas teóricas, metodológicas e conceituais às quais recorreremos para explicar a realidade são parte dessa realidade e não algo que pudesse existir independentemente da mesma. Nesse caso, a realidade não existiria por si só; ela é sempre uma construção e os

¹⁹ Podemos dizer que o construcionismo proposto por Ibañez (1994) coincide também com a noção de construtivismo apresentada anteriormente por Deleuze e Guattari (1991): em ambos os casos, trata-se de uma estratégia de ação que, mesmo em campos distintos, visa romper com as evidências do senso comum.

nossos próprios instrumentos para conhecê-la fazem parte dessa construção. Em suma, a realidade não existe independentemente das práticas mediante as quais a objetivamos: a produção de conhecimento é, portanto, inseparável da própria criação de objetos de conhecimento. Na perspectiva de Ibañez (1992), com essa afirmação não se está simplesmente querendo dizer que o conhecimento é uma construção, mas que, acima de tudo, o sujeito e o objeto também são construções. Considerar que o conhecimento é uma construção não é assim tão complicado. Considerar que o sujeito é uma construção, *idem*. Mas considerar que os objetos são construções é algo que já não parece ser assim tão simples. Segundo Ibañez (1992, p. 42),

a força com a qual o realismo impregna nossa forma de pensar ... nos faz supor que os objetos que conhecemos são como são independentemente de nossas próprias características enquanto sujeitos e independentemente do conhecimento que forjamos sobre eles.

É nesse sentido que para o construcionismo não existem objetos naturais. Os objetos, tanto quanto nós e o conhecimento que deles produzimos, são construções que radicam na natureza histórica de nossas práticas e de nossa existência.

Portanto, se a realidade é uma construção, não faz sentido considerar a existência de uma forma de acesso privilegiado a ela. A forma de acedermos à realidade faria parte da própria construção da mesma. Não existe, de um lado, a realidade, e, de outro, nosso conhecimento acerca dessa realidade. A realidade se produz a partir do próprio conhecimento que elaboramos para entendê-la.

A partir das questões colocadas por essa perspectiva construcionista podemos dizer que as primeiras aproximações da psicologia em direção ao social contribuíram para uma homogeneização do social tanto em função de um modo de produção de conhecimentos – fundado na dicotomia indivíduo versus sociedade – como através da construção de determinados objetos de conhecimento – as massas, a família e o grupo – que, por sua vez, produziram determinados efeitos, associando, por exemplo, os movimentos de massa a uma dimensão patológica do social (através da ideia de uma irracionalidade das massas), produzindo uma alienação do desejo na representação familiar (através de uma universalização do Complexo de Édipo), e introduzindo uma lógica de facilitação social relacionada a um aumento da produtividade (através da proliferação dos pequenos grupos).

O que cabe ressaltar neste momento – e deixar de certo modo em aberto para outras investigações futuras – é que a maneira de conhecermos a realidade implica necessariamente um modo de valorização da própria vida, ou seja, passa por uma escolha ética indissociável à produção desse conhecimento que se torna assim uma política de experimentação inseparável de uma potência criativa de construção do real. Nesse sentido, a genealogia é não só uma estratégia de análise e uma estratégia de produção de conhecimento, mas, principalmente, aquilo que o pensamento foucaultiano define como uma ética e estética da existência. Isso significa que não existe um lugar neutro onde poderíamos comodamente ficar instalados

para analisar os fenômenos à nossa volta. Nossas análises refletem sempre o sistema de valores imanente ao nosso modo de conhecer a realidade.

CAPÍTULO IV

A GLOBALBARIZAÇÃO²⁰ DO SOCIAL

1 – Notas para uma ontologia do presente

Vimos que a problemática que atravessa o conjunto de uma pesquisa genealógica é sempre voltada para o presente: é preciso entender o que somos e como nos constituímos historicamente naquilo que hoje somos. Sendo assim, podemos dizer que são as questões atuais e a nossa própria experiência no mundo que serviram para conduzir nossa investigação ao longo deste trabalho.

As análises que efetuamos até o momento permitem traçar o esboço de uma terceira configuração do social que nos é contemporânea. Trata-se de um esboço – no sentido de uma obra aberta e inacabada – porque pretendemos apenas lançar algumas coordenadas de leitura que possibilitem mapear as formas de produção da subjetivação capitalística na atualidade.

Ao esboçarmos uma terceira configuração do social, não significa que as outras duas configurações tenham sido superadas ou deixado de existir. Significa apenas que somos confrontados a outros problemas que implicam um novo arranjo do

²⁰ Esta expressão foi usada pelo músico Tom Zé no show apresentado durante o *I Fórum Social Mundial* (Porto Alegre/RS, janeiro de 2001) e sintetiza o modo de resistência da criação artística frente às formas de assujeitamento da subjetivação capitalística.

tecido social. Cada configuração, nesse caso, deve ser tomada como a superfície de inscrição de um determinado conjunto de práticas e, ao mesmo tempo, como uma zona de intensidades (platô) que continua reverberando no presente: por isso não podemos dizer que as problemáticas que atravessavam respectivamente o campo assistencial (primeira configuração) e o campo das relações entre trabalho e capital (segunda configuração) tenham deixado de existir. Elas simplesmente perdem seu impacto enquanto “princípio organizador” de certo arranjo do campo social em função de outros elementos que passam a habitar esse campo, remetendo a novos problemas que, por sua vez, engendram outra configuração do social.

Podemos dizer que essa terceira configuração caracteriza-se basicamente por uma revolução tecnológica e cibernética que produz um novo arranjo do tecido social a partir do advento de novas tecnologias resultantes dos avanços da informática. Esse conjunto de novas tecnologias aliado a uma concentração de poder do capital financeiro internacional dá condições para a criação de uma nova ordem mundial, um mega-mercado planetário conhecido pela expressão “globalização”. A globalização implica não somente a eliminação de limites bem definidos (ausência de fronteiras)²¹ como também uma aceleração da velocidade que se traduz pela simultaneidade dos acontecimentos. Desse modo, podemos dizer que a

²¹ Evidentemente essa eliminação das fronteiras apenas existe quando se trata de defender os interesses dos países que ditam as regras desse modelo, configurando-se portanto numa liberalização seletiva das regras do comércio mundial.

principal característica dessa terceira configuração do social é estabelecer novas coordenadas nas relações de tempo-espaço, criando uma superfície lisa para a expansão “ilimitada” do capital que vai sem dúvida afetar os modos de existência em escala planetária.

Nessa terceira configuração encontramos as duas principais características que, segundo Hardt (2000, p. 358), marcam a passagem para as sociedades de controle: a primeira refere-se ao enfraquecimento da sociedade civil, marcado pelo declínio da função de mediação das instituições sociais; a segunda, à passagem do imperialismo ao Império, ou seja, à nova ordem econômica que se organiza em torno de um mercado mundial. Para o autor, somente nos dias de hoje o Império, enquanto forma de poder universal, se realiza pela primeira vez, pois suas características são bem diferentes dos velhos imperialismos europeus e revelam uma mudança significativa no modo pelo qual o poder marca o espaço. O Império, diferentemente dos antigos imperialismos, é um “não-lugar”: “a superfície da sociedade imperial desloca-se continuamente, de tal forma que ela desestabiliza qualquer noção de lugar” (Hardt, 2000, pp. 362-367).

Por esse motivo, hoje em dia toda explicação sobre o modo de funcionamento das sociedades contemporâneas passa inevitavelmente pela expressão “globalização”. É como se com esse mega-mercado tivéssemos atingido um estado “natural” da sociedade, marcado pelo triunfo “evidente” do modelo capitalista. Esse triunfo está diretamente relacionado à insta-

lação de uma concepção neo-conservadora do Estado, cuja função consiste em gerenciar esse mega-mercado e promover, ao mesmo tempo, uma sistemática precarização da experiência subjetiva. Isso significa que a globalização, enquanto totalização planetária do modo de produção capitalista, afeta não apenas a produção de mercadorias num plano estritamente econômico, mas sobretudo a própria produção de subjetividade, na medida em que engendra novas formas de organização da vida sobre a Terra.

Podemos dizer que as transformações no mundo do trabalho são um dos principais efeitos desse processo de globalização: da concepção de emprego que caracterizava o conjunto das relações de produção na segunda configuração do social e que produzia, por assim dizer, uma “tensão fecunda” na relação trabalho-capital, passamos ao “fim do emprego” e a novas relações de produção que privilegiam uma terceirização dos serviços e o implemento de uma economia ao mesmo tempo informal e virtual. Convém ressaltar que essas transformações, apesar de redefinirem a relação trabalho-capital sobre novas bases, não produziram o tão esperado “ócio criativo”. Ao contrário, apesar dos avanços científicos e tecnológicos e das promessas de que tais avanços conduziriam à “emancipação da humanidade”, a grande maioria da população mundial está longe de ter acesso e usufruir dos mesmos. Na verdade, o termo “globalização” mascara todo um processo de aumento da violência e da miséria inerente à nova ordem do capitalismo mundial e responsável por sua expansão.

No capitalismo só uma coisa é universal, o mercado. Não existe Estado universal justamente porque existe um mercado universal cujas sedes são os Estados, as Bolsas. Ora, ele não é universalizante, homogeneizante, é uma fantástica fabricação de riqueza e de miséria. (Deleuze, 1990, pp. 233-234)

A única homogeneização que o capitalismo produz concerne precisamente a um sistemático assujeitamento da experiência subjetiva em escala planetária e a uma precariedade cada vez maior dos modos de existência. Esse processo de homogeneização da subjetividade já estava presente na segunda configuração do social através de uma “tática individualizante” (Dreyfus & Rabinow, 1984, p. 307) imanente ao modo de subjetivação capitalístico. Imanente porque é justamente essa tática que vai funcionar como princípio organizador desse modo de subjetivação. A tática consistia em fragmentar as formas de assujeitamento criando o que Foucault (p. 307) denominara de “poderes múltiplos”, ou seja, poderes que estariam de certa forma disseminados por todo o tecido social e se atualizariam através de certos meios específicos tais como a família, a escola, a fábrica etc. Naquilo que denominamos de terceira configuração do social, esse processo de homogeneização da subjetividade com sua tática individualizante continua presente. No entanto, os dispositivos de poder não se contentam mais em serem normalizantes e se multiplicarem pelo tecido social de forma fragmentada e descontínua através da passagem sistemática de um meio fechado a outro, cada um com suas próprias leis:

primeiro a família, depois a escola ('você não está mais na sua família'), depois a caserna ('você não está mais na escola'), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência. (Deleuze, 1990, p. 240)

Os dispositivos de poder nas atuais sociedades de controle que caracterizam essa terceira configuração do social deixam de ser apenas normalizantes e passam a ser constituintes (Deleuze, 1994) e, ao invés de exercerem uma função meramente coercitiva, passam a exercer uma função muito mais prescritiva. Para entendermos o que isso significa é preciso retomar o que foi colocado anteriormente sobre o dispositivo 'Panóptico'. Vimos que o panoptismo, ao mesmo tempo em que representava o auge da sociedade disciplinar, anunciava a passagem para as sociedades de controle, ou seja, nesse dispositivo misturavam-se as linhas de um passado recente (aquilo que uma sociedade está deixando de ser) àquelas de um futuro próximo (aquilo que uma sociedade está em via de se tornar). O que é importante assinalar é que nas sociedades de controle o panoptismo torna-se uma "máquina abstrata imanente a todo o campo social" (Deleuze, 1994, p. 59). Por esse motivo, os dispositivos de poder deixam de ser meramente normalizantes para se tornarem constituintes: ao invés de recomeçar sempre do zero, os dispositivos de poder nas sociedades de controle passam a operar de forma constante e contínua produzindo uma moldagem permanente da subjetividade que necessariamente transcende a antiga função disciplinar exercida pelos meios de confinamento – ainda que estes, apesar

da crise generalizada em que se encontram, continuem tendo uma relativa eficácia enquanto formas de exercício do poder nas sociedades contemporâneas. Essa modelagem da subjetividade, característica da terceira configuração, se operacionaliza através de um controle contínuo e instantâneo que produz uma espécie de “modulação permanente” (Deleuze, 1990, p. 242), tornando assim ainda mais difusa a ubiquidade do poder capitalístico.

Deleuze (1990) nos aponta alguns indicadores desse processo de modulação permanente característico das sociedades de controle. Segundo ele, pode-se, por exemplo,

prever que a educação será cada vez menos um meio fechado, distinto do meio profissional – um outro meio fechado –, mas que os dois desaparecerão em favor de uma terrível formação permanente, de um controle contínuo se exercendo sobre o operário-aluno ou o executivo-universitário. Tentam nos fazer acreditar numa reforma da escola, quando se trata de uma liquidação. (p. 237)

Outro exemplo, igualmente ilustrativo dessa nova configuração, refere-se, segundo Deleuze (1990), à questão dos salários, onde a premissa de modulação permanente das sociedades de controle atualiza-se através de um princípio de variação contínua apoiado na ideia do “salário por mérito”, marcando assim a passagem de um modelo de gestão que buscava a maior homogeneização possível em relação aos salários (como no caso da fábrica) a um modelo que busca a maior flutuação possível em relação aos mesmos (no caso, a empresa moderna). Essa flutuação nos salários introduz uma rivalidade que

gera uma acirrada competição entre os indivíduos, fazendo-os “esquecerem” a condição de explorados em que todos inevitavelmente se encontram e, muitas vezes, esvaziando assim qualquer possibilidade de mobilização por parte dos mesmos.

A fábrica era um corpo que levava suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa sociedade de controle a empresa substituiu a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás. Sem dúvida a fábrica já conhecia o sistema de prêmios, mas a empresa se esforça mais profundamente em impor uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metaestabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos. Se os jogos de televisão mais idiotas têm tanto sucesso é porque exprimem adequadamente a situação de empresa. A fábrica constituía os indivíduos em um só corpo, para a dupla vantagem do patronato que vigiava cada elemento na massa, e dos sindicatos que mobilizavam uma massa de resistência; mas a empresa introduz o tempo todo uma rivalidade inexpiável como sã emulação, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo. (Deleuze, 1990, p. 242)

Essa longa citação contém vários elementos que devem ser analisados mais detidamente.

Em primeiro lugar, aparece aí, de uma forma cada vez mais requintada, o traço característico das sociedades de controle que é a tática individualizante dos novos dispositivos de poder da subjetivação capitalística. Ao longo do capítulo I, procuramos mostrar como essa tática foi se aperfeiçoando, culminando com a invenção das ciências humanas no final do século XIX. Naquele momento, vimos que o próprio advento

desse novo campo de saberes e práticas já anunciava a transição da sociedade disciplinar para a sociedade de controle. No capítulo II, vimos que as primeiras aproximações da psicologia em direção ao social igualmente contribuíram para esse processo de individualização através de uma sistemática redução da complexidade do social, seja pela negação da dimensão política aí envolvida, seja pelo fato de tomarem o indivíduo como matriz para pensar o social.

Um segundo aspecto a assinalar é o quanto na abordagem deleuziana sobre as sociedades de controle aparecem esboçadas as reterritorializações dos elementos que se destacavam nessas primeiras aproximações da psicologia em direção ao social. Atualmente, os movimentos de massa, por exemplo, tendem a ser constantemente neutralizados não só pelos aparelhos de repressão – que continuam sem dúvida sendo eficientes –, mas, sobretudo, pela desqualificação sistemática de suas bandeiras de luta pelos meios de comunicação. Estes se tornaram não só veículos de massa (no sentido de atingirem um público cada vez maior), mas, principalmente, veículos das massas (no sentido de que, ao menos no caso do Brasil e certamente de outros países do Terceiro Mundo, existem mais aparelhos de televisão do que refrigeradores). A característica dos meios de comunicação é precisamente a de produzir uma reversão no próprio conceito de massa: enquanto veículos de e das massas, procedem à dissolução das mesmas em prol de uma noção mais comportada e menos ameaçadora como a de

público²². Podemos então dizer que os meios de comunicação de massa sem massa constituem-se no principal dispositivo da subjetivação capitalística na atual sociedade de controle, pois exercem um poder de um modo cada vez mais sutil e invisível. Basta assistirmos a um programa de variedades num domingo à tarde, ou à colagem das pseudoinformações de um telejornal, ou mesmo prestarmos atenção nas letras de música das canções ditas populares, para percebermos essa tática individualizante e empobrecedora da subjetividade se disseminando por todos os lados. Ali aparece exposta a miséria tanto material quanto subjetiva, e acabamos achando-as tão naturais que nos acostumamos com elas.

Esta seria apenas uma das formas como se apresenta essa reterritorialização do problema das massas na contemporaneidade. Mas existe também outro tipo de reterritorialização que poderíamos chamar de conceitual. O conceito de “alma coletiva”, fundamental nas análises de Le Bon sobre o fenômeno das multidões no final do século XIX, adquire outro significado quando se reterritorializa nas sociedades de controle. A “alma coletiva” é agora um conceito chave para identificar a relação do sujeito com a sua empresa. Como foi colocado anterior-

²² Conforme Barros (1994), Gabriel Tarde, no final do século XIX, talvez tenha sido o primeiro a perceber essa transição onde as multidões passam a ser tratadas como público e perdem assim muito de sua periculosidade para a ordem estabelecida. A imprensa escrita teria sido um dos fatores que contribuiu para essa mudança. Podemos então dizer que o surgimento desta entidade abstrata – o público – estaria assim diretamente associado a uma tendência de homogeneização da opinião, característica não só da imprensa como dos demais meios de comunicação.

mente por Deleuze (1990), na atual sociedade de controle “as empresas têm alma” e, por conta disso, cada funcionário deve estar plenamente identificado e envolvido com a missão que norteia o espírito do seu local de trabalho. Podemos dizer que a ideia de alma coletiva é o pressuposto a partir do qual a missão e as metas empresariais podem ser desenvolvidas. É preciso “vestir a camiseta” (muitas vezes literalmente e não apenas no sentido figurado do termo) para integrar-se no espírito “coletivo” que banha as novas relações de produção. Da universidade à escola maternal, da montadora de automóveis à oficina mecânica, da loja de departamentos ao bazar da esquina, encontramos disseminada a ideia de que em todo segmento produtivo existe uma missão a ser cumprida que requer o envolvimento total do sujeito com a instituição, e não apenas o comprometimento de sua mera força de trabalho (para utilizar uma expressão um tanto quanto *démodé* na atualidade). Esse tipo de funcionamento totalizante nos permite compreender a afirmação de Deleuze (1990, p. 237) quando este diz que “num regime de controle nunca se termina nada”: seja em casa ou nos períodos de lazer, o sujeito é a empresa e não apenas está nela temporariamente durante uma parte do dia. Essa confusão entre os verbos ser e estar (eu sou a empresa ou eu estou na empresa) reflete assim um novo tipo de artifício produzido pelas formas de assujeitamento contemporâneas.

Outro aspecto que convém ressaltar refere-se ao modo como cada configuração produz suas reterritorializações. Vimos, no capítulo I, que cada configuração se organiza em tor-

no de diferentes maneiras de sobrecodificar os fluxos que atravessam certo campo histórico, reterritorializando esses fluxos sobre novas coordenadas. É isso que nos permite dizer que a assistência (primeira configuração), a luta de classes (segunda configuração) e o mercado (terceira configuração) são três campos problemáticos que marcam respectivamente três configurações distintas do social.

Em cada uma dessas configurações encontraremos determinados “tipos psicossociais” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 67), e através dos mesmos podemos entender o modo pelo qual os fluxos que atravessam uma determinada formação histórica são reterritorializados em função do campo problemático específico a que estão referidos.

Os tipos psicossociais têm, portanto, a função de “tornar perceptíveis as formações de territórios, os vetores de desterritorialização, os processos de reterritorialização” (p. 67). Eles nada mais são do que a expressão de um determinado conjunto de práticas que servem para regular a trama social e que se operacionaliza através de uma relação de pressuposição recíproca entre os elementos que compõem essa trama.

Sendo assim, na primeira configuração encontramos os tipos psicossociais do carente e do benfeitor. Na segunda configuração, à medida que o capital se desterritorializa (no sentido de que ele deixa de estar referido à terra enquanto valor) e passa a se reterritorializar sobre os meios de produção, o trabalho também se desterritorializa (no sentido de que ele também deixa de passar pela terra) tornando-se trabalho “abstrato”, re-

territorializado sobre o salário (Deleuze & Guattari, 1991, p. 66). Aí encontraremos os tipos psicossociais do proletário e do capitalista ou burguês.

Já na terceira configuração, os tipos psicossociais passam a ser o consumidor e o especulador. Consumidor porque é vendida a ilusão de que ele se encontra na posição de poder “comprar” qualquer coisa nesse mega-mercado globalizado: de artigos de “primeira necessidade” (sempre novos e sempre outros) a comportamentos para qualquer ocasião. Especulador porque o capital financeiro internacional acredita poder prescindir do trabalho humano para se reproduzir, ou seja, o capital se desvincula da produção e passa ele mesmo a criar riqueza através de transações financeiras que se deslocam vertiginosamente em escala planetária.

Nessa terceira configuração, a estratégia do capitalismo opera menos por exclusão e mais em termos de uma estratégia de “inclusão diferencial” (Hardt, 2000, p. 365). Não podemos esquecer que a lógica capitalística busca eliminar qualquer tipo de exterioridade. Nada deve escapar à ubiquidade do seu poder. Tudo deve ser tragado e capturado dentro desse modelo. A prática da exclusão pressupõe de algum modo um outro, pressupõe um fora, uma exterioridade qualquer. Ora, a estratégia do capitalismo sempre foi a de eliminar qualquer resquício ontológico que pudesse pressupor uma relação de alteridade. Daí a dificuldade da enunciação capitalística em admitir que esse modelo produz exclusão, pois a lógica subjacente ao mesmo é uma lógica inclusiva que faz com que o

capitalismo não pare de produzir espaços cada vez maiores de miserabilidade como forma de expandir suas fronteiras. Desse modo, produz-se uma mimetização da violência por todo o tecido social e uma destruição sistemática da experiência subjetiva, roubando assim o sentido da própria vida.

Para compreendermos as características dessa terceira configuração do social convém retomarmos o modo pelo qual as quatro dobras propostas por Deleuze (1986) atualizam-se na formação contemporânea da subjetivação capitalística. Ao analisarmos a segunda configuração do social no capítulo I, vimos que a primeira dobra referia-se à parte material de nós mesmos que será apanhada na dobra; a segunda, à regra singular através da qual se produz uma determinada relação consigo; a terceira, à relação entre saber e verdade, e a quarta, àquilo que o sujeito espera do exterior. Apresentaremos a seguir um breve esboço das mudanças que se produzem nessas quatro dobras na atualidade, deixando as ideias aqui apresentadas em aberto para outros desdobramentos futuros.

Primeira dobra – o culto aos corpos

A disciplina do corpo continua sendo um elemento imprescindível na nova configuração do social: o corpo é a superfície de inscrição das normas e valores de uma determinada sociedade, logo, é sobre ele que também se atualizarão as novas relações de poder.

A subjetivação capitalística, neste momento, não tem mais necessidade de docilizar os corpos submetendo-os às du-

ras regras e à intensa vigilância dos meios de confinamento. A individualização e o controle permanente continuam sendo os elementos fundamentais para garantir as novas relações de produção e, sobretudo, a expansão do mega-mercado no capitalismo globalizado. No entanto, a docilidade dos corpos é alcançada através de meios muito mais sutis e eficazes. Ao invés da passagem de um meio fechado a outro para assegurar o disciplinamento dos corpos, chegamos a um estágio de modelagem contínua e visibilidade permanente que se produz através de um culto exacerbado do próprio corpo.

A mídia desempenha um papel fundamental na vergadura da primeira dobra dessa nova configuração do social: é ela que vai se encarregar de modelar o padrão de corpo que se deve ter, definindo o que e quando comemos, como e o que vestimos, como amamos e nos relacionamos com o sexo oposto etc., procurando sempre identificar os “erros” e corrigir as “falhas”, traçando assim um verdadeiro “mapa” das múltiplas normalizações e normatizações indispensáveis para se alcançar o corpo ideal (Fischer, 1996). Com tal dispositivo de modelização dos corpos, é possível que as antigas disciplinas nos meios de confinamento pareçam pertencer, como diz Deleuze (1990, p. 237), a um passado “delicioso e benevolente”.

O bio-poder a que Foucault se referia no caso das sociedades disciplinares atinge tais proporções que podemos falar de um bio-imperialismo onde não se trata apenas de dominar os corpos, mas toda e qualquer forma de vida sobre o planeta. Os avanços tecnológicos permitem eliminar assim qualquer

resquício de imperfeição que possa vir a comprometer um padrão definido como universal.²³

Chegamos, no entanto, a um estágio paradoxal em relação à experiência do corpo na atualidade: ao mesmo tempo em que se produz um controle contínuo e uma visibilidade permanente através de um culto exacerbado dos corpos, assistimos também à dissolução e à ausência de vestígios dos corpos quando estes estão conectados ao ciberespaço. Na rede, os caracteres que comumente dão certa espessura ao corpo (como o sexo e a idade, por exemplo), tornam-se puros efeitos de texto. É como se a supressão do corpo favorecesse de certa forma os contatos. O paradoxo da sociedade de controle é que a perfeição tão almejada do corpo é alcançada tanto por uma visibilidade e uma exposição permanente dos corpos como pelo fato de o corpo se tornar quase imaterial.

Segunda dobra – a flutuação permanente

Nessa nova configuração do social, o modo de subjetivação capitalístico continua produzindo uma segmentação e uma homogeneização dos modos de valorização, só que nesse caso a partir de um novo plissamento das forças em torno de outro tipo de relação consigo. A regra singular segundo a qual as sociedades de controle vão forjar um novo tipo de relação consigo é a de uma “estratégia sem estrategista” (Dreyfus & Rabinow, 1984, p. 355), ou seja, uma regra flu-

²³ A busca da perfeição e da correção de determinadas “falhas” é, em todo caso, a explicação dada para justificar, por exemplo, as pesquisas com transgênicos e com o próprio genoma humano.

tuante como o são as flutuações das moedas no mega-mercado mundial.

Em suma, a mesma regra de equivalência generalizada continua sendo a regra singular que define os modos de ação sobre si, mas privilegiando agora um novo tipo de dobra cujo ponto de inflexão se atualizará sobre o que Foucault (Dreyfus & Rabinow, p. 333) denomina de “nossos sentimentos”. Isso explica por que, na sociedade contemporânea, as técnicas de si recaiam sobre o modelo de uma “investigação interior”.

No capítulo I, vimos que em qualquer modo de subjetivação a segunda dobra está relacionada às diferentes tecnologias que constituem a relação do sujeito consigo e que variam ao longo dos diferentes períodos históricos. Quando Foucault (1985) analisa, por exemplo, a cultura helênica até os séculos II ou III de nossa era, ele define essa tecnologia de si através de um “cuidado de si”, caracterizado no sentido de dirigir a ação do sujeito no mundo: era preciso saber governar a si mesmo para poder governar os outros. Isto, segundo Foucault, se aplicava tanto à relação do monarca com os seus súditos como a qualquer outro tipo de relação entre cidadãos na cidade grega. A palavra “cuidado”, nesse caso, tem um sentido que se relaciona a uma atividade, a uma atenção e a um conhecimento que pressupõem uma exterioridade. É, portanto, um determinado tipo de relação com o fora que marca o tipo de relação consigo. Nesse caso, o cuidado de si estaria relacionado ao modo de observar certos valores para a própria vida e de marcar de algum modo a passagem do sujeito por este mundo.

Podemos dizer que em nossa cultura contemporânea é precisamente esse tipo de relação com o fora que muda, produzindo assim outro tipo de relação consigo. No momento em que todos os valores se equivalem, o cuidado de si perde toda relação a uma exterioridade e fecha-se sobre si mesmo. A passagem neste mundo fica marcada por uma atenção e um interesse excessivos dirigidos ao próprio eu e também ao quanto podemos levar vantagem sobre os outros.

O conhecimento de si torna-se um fim em vez de ser um meio para agir no mundo. Sendo assim, o espaço público vai se tornando desprovido de sentido enquanto espaço de implicação do sujeito e vai se desenvolvendo uma perspectiva cada vez mais intimista. A confissão pública torna-se então a forma de expressão por excelência desse intimismo exacerbado²⁴.

Terceira dobra – o pensamento único como critério da verdade

Essa dobra se caracteriza pela relação que se estabelece entre saber e verdade, ou seja, pelo modo como se “constitui uma relação do verdadeiro ao nosso ser e de nosso ser com a verdade” (Deleuze, 1986, p. 111).

Vimos que, na segunda configuração do social, a relação entre saber e verdade produzia-se a partir da separação entre sujeito e mundo efetuada pelo *cogito* cartesiano. Naquele momento, o acesso à verdade passava a depender exclusiva-

²⁴ Isso explica o enorme interesse por programas do tipo “*big-brother*”, onde a “intimidade” é a todo momento vasculhada e capturada pelo olhar do espectador.

mente da posição de fundamento ocupada pelo sujeito do conhecimento (sujeito constituinte) ao acreditar que, pela “luz natural” do seu próprio pensamento, seria possível chegar à verdade. A evidência imediata entre pensar e o ato de pensar, no caso do cogito cartesiano, era suficiente para estabelecer uma relação do pensamento com a verdade. Segundo Deleuze e Guattari (1991), a novidade apresentada por Descartes consistia em criar um primeiro conceito (o conceito de *Cogito*) a partir de pressupostos implícitos e subjetivos fundados no senso comum: como todos pensam, supõe-se que todos saibam o que significa pensar. Pensar torna-se assim o exercício natural de uma faculdade do sujeito, e a proposição “eu penso” será completamente separada do problema que lhe diz respeito, ou seja, “o que é pensar?”. No entanto, o simples apelo ao bom senso e ao senso comum (já que todo mundo pensa e, portanto, sabe o que é pensar) não seria suficiente para explicar essa afinidade do pensamento com a verdade. É preciso considerar também as condições interiores ao pensamento em seu exercício real, ou seja, a maneira pela qual o que todos sabem será selecionado para a criação do conceito de *Cogito*. Essa seleção se fará pela intervenção do que Deleuze e Guattari (1991, pp. 60-62) chamam de “personagem conceitual”. Segundo esses autores, um personagem conceitual não é o “representante do filósofo” nem um “personagem de diálogo”; ele corresponde antes a uma “aptidão do pensamento”. No caso da filosofia de Descartes, o personagem conceitual vai se caracterizar por um movimento de deriva entre a capacidade “natural” do ato de

pensar e uma “banalização” do próprio pensamento. Esse estranho personagem que quer pensar e que pensa pela “luz natural” do seu próprio pensamento, Deleuze e Guattari (1991, p. 60) denominam de “o Idiota”. O idiota caracterizaria aquele que duvida de tudo e considera que a “luz natural” de seu próprio pensamento pode levá-lo à verdade, já que a única coisa da qual ele não pode duvidar é que ele “pensa”. É assim que se pode compreender que, no caso do cogito cartesiano, o personagem conceitual que diz “eu” é um “agente de enunciação” e corresponde sempre a uma “terceira pessoa”: “eu penso enquanto Idiota” (p. 63).

Veremos a seguir como esse personagem conceitual do Idiota se reterritorializa no pensamento contemporâneo. Podemos dizer que, no caso da terceira configuração do social, assistimos ao declínio das grandes narrativas de legitimação da modernidade – ou seja, ao fim dos ideais de progresso e, conseqüentemente, de emancipação da humanidade que alimentaram o sonho da racionalidade moderna. Isso poderia nos levar a crer que a crise do pensamento contemporâneo tivesse tornado relativizável e aparentemente sem importância a relação do saber com a verdade. No entanto, em meio a essa fastidiosa “espera” que caracteriza o que se convencionou chamar de pós-modernidade, não é exatamente isso o que acontece. Ao contrário, essa relação continua funcionando como um artilho extremamente eficaz, fazendo proliferar o “pensamento único” (Santos, 2000). Através de enunciados que querem nos convencer, por exemplo, de que fora do neoliberalismo não há

salvação, o pensamento único se manifesta, revelando a forma moderna de reterritorializar a figura do “Idiota” que, apesar de tudo, continua se considerando o dono da verdade.

O pensamento único é, portanto, totalmente coerente com um projeto neoliberal, pois instala um regime de verdade onde o mundo perde o sentido, fazendo com que, consequentemente, nossa ação no mundo torne-se supérflua e desnecessária. E para que esse projeto se torne eficaz é preciso intensificar a ideia de que existe uma verdade profunda do eu a ser buscada de qualquer maneira. Isso explica o fato de assistirmos a uma proliferação dos livros de autoajuda e de todas as formas de esoterismo possíveis. O que está em jogo, na cultura contemporânea da relação narcísica consigo, é “descobrir seu verdadeiro eu” (Dreyfus & Rabinow, 1984, p. 339), decifrando cada um a sua verdade graças a um saber “psicológico” sobre nosso “eu profundo”. O culto contemporâneo de si, compatível com o projeto neoliberal fundado no pensamento único, estabelece que é através de um movimento de interiorização especulativa que pode se produzir a relação do nosso ser com a verdade.

Quarta dobra – a crise permanente

O movimento de dupla captura envolvido nessa quarta dobra vai atualizar a armadilha semiótica que lhe é característica através da ideia de crise permanente própria ao capitalismo. A armadilha semiótica, nesse caso, funciona a partir da regra segundo a qual quanto mais as coisas se desarranjam,

melhor elas funcionam. Essa regra pode, à primeira vista, parecer estranha, no entanto ela se mostra totalmente compatível com um procedimento esquizofrenizante e um movimento de desterritorialização próprio ao modelo capitalista.

Deleuze e Guattari (1972, p. 274) consideram a crise como um “meio imanente ao modo de produção capitalista” e isso explica por que “as coisas só funcionam bem com a condição de desarranjar-se”. Ou, dito de outro modo, o poder capitalístico torna-se mais eficaz à medida que as coisas se desarranjam.

É assim que podemos entender a crise generalizada em que se encontra a maior parte das instituições de confinamento. Conforme Hardt (2000, p. 367), a sociedade imperial ou de controle caracteriza-se pela “gestão de microconflitualidades em uma zona de expansão contínua”.

Tomemos o caso da família: o fato de ser considerada uma instituição em crise aumenta enormemente a eficácia das estratégias de controle sobre a mesma. Assistimos, por exemplo, a uma proliferação de manuais de orientação aos pais que acabam por confundi-los ainda mais nas questões relativas à educação de seus filhos. Quanto mais se ensina aos pais um modo de agir, mais se esvaziam as funções parentais.

No entanto, é importante enfatizar que a gestão dessas microconflitualidades não se restringe apenas ao âmbito da família, da escola, da fábrica, da prisão, ou seja, dos diferentes espaços de confinamento que estão em crise. Ela caracteriza o próprio modo de funcionamento da atual sociedade de

controle que, segundo Hardt (2000, p. 371) “não se organiza mais em torno de um conflito central” (como aconteceu até o período da Guerra Fria, onde a sociedade era marcada por certo tipo de divisão bipolar e maniqueísta), mas passa a se organizar como “uma rede flexível de microconflitualidades” (se pensarmos nos conflitos étnicos e religiosos da atualidade e nas formas de intervenção quase que “cirúrgicas” em relação aos mesmos). Nesse caso, as contradições proliferam por toda parte e produzem uma crise generalizada ou uma “oni-crise” (p. 371).

É a partir dessa crise generalizada e permanente que o movimento de dupla captura característico da quarta dobra faz proliferar mensagens que se excluem mutuamente, criando novas “armadilhas semióticas” que expressam uma tentativa de neutralizar os conflitos através de novas formas de se embaralhar os códigos como, por exemplo, no caso da chamada “terceira via” ou de *slogans* do tipo “capitalismo humanitário”, que nada mais são do que atualizações da mesma lógica capitalística só que agora em sua versão *light*.

2 – Notas de encerramento

No decorrer deste trabalho, fomos construindo um problema de investigação que lançava a psicologia social num movimento de desterritorialização absoluta. Ao mostrar que a psicologia social se constitui a partir de um problema mal colocado, estaríamos, de certo modo, anunciando o fim desse território de saberes e de práticas.

No entanto, não é bem isso o que acontece: não se trata do fim da psicologia social, mas do fim de um uso ingênuo dessa expressão e, talvez, da necessidade de se inventarem outras palavras que expressem a problemática que atravessa esse campo de conhecimentos. Por ora, guardaremos essa expressão apenas pelo hábito, mas sabendo da necessidade de inventar um termo que se aproxime mais da arte do *origami* enquanto uma dimensão de criatividade processual, do que propriamente do pseudomodelo de racionalidade que as ciências humanas insistem em tomar para si e que se sustenta sobre a dicotomia indivíduo *versus* sociedade.

Se nos referimos a essa dimensão de criatividade processual que caracteriza a arte do *origami* é porque consideramos que o tema geral das análises em psicologia social é a dobra, ou seja, nem o indivíduo, nem a sociedade, nem a interação entre ambos, mas o modo como um determinado conjunto de práticas produz certa forma de relação consigo e com o mundo. Para pensarmos essa dobra é necessário transitar, como diz Guattari (1992, p. 24), de um “paradigma cientificista para um paradigma ético-estético”. Dentro de um paradigma cientificista a noção de dobra não faz o menor sentido, já que tal paradigma opera a partir de uma lógica dicotômica que toma o indivíduo e a sociedade como duas realidades distintas. Nesse modelo, a psicologia social não tem outra saída a não ser estudar a “interação” entre indivíduo e sociedade, ou então a questão da intersubjetividade e os processos de mediação daí decorrentes. Num paradigma ético-estético, a dobra atualiza a

dimensão de criatividade processual que constitui nossos territórios existenciais e, ao mesmo tempo, afirma a dimensão histórica dos agenciamentos que produzem diferentes modos de subjetivação. Nesse novo paradigma, a psicologia social procurará identificar as formas de captura da subjetivação dominante através da crítica à axiomática capitalística. Se aqui a arte funciona como uma referência é porque ela encarna, de certo modo, uma forma de resistência à ordem estabelecida e às práticas de modelização dominantes.

Nesse sentido, consideramos que a função da psicologia social na atualidade é a de realizar uma ontologia do presente e colocar em questão quem somos e qual é este mundo, este período em que vivemos. É do encontro com essas questões e da violência que elas provocam em nosso pensamento que se pode produzir a criação de novos territórios existenciais que possibilitem re-singularizar a subjetividade contemporânea em cima de novos valores.

A dimensão política da psicologia social na atualidade está precisamente nessa recusa às formas de assujeitamento da subjetivação capitalística em sua versão neoliberal.

Nesse caso, a psicologia social funcionaria como uma “máquina de guerra” no sentido de inventar formas de resistência aos modos de assujeitamento da experiência subjetiva contemporânea através de uma constante desestabilização dos equilíbrios estabelecidos. Essa máquina de guerra, no entanto, “não seria definida de modo algum pela guerra, mas por uma certa maneira de ocupar, de preencher o espaço-tempo, ou

de inventar novos espaços-tempos” (Deleuze, 1990, p. 233). A principal característica de uma máquina é que ela produz, produz campos de experimentação dos modos de existência subjetiva através da análise das relações de forças que marcam as diferentes superfícies de inscrição dos acontecimentos.

Vimos que o social tende a escapar por todos os lados e que ele deve ser tomado como uma carta, no sentido que Deleuze (1990, p. 50) dá a essa expressão quando refere que a carta ou o diagrama “é um conjunto de linhas diversas funcionando ao mesmo tempo”. Essas linhas tendem a fugir por todos os lados, não se conformando a um contorno preciso. As configurações que o social adquire são, portanto, diferentes maneiras de territorializar os fluxos que compõem as diferentes linhas, não passando assim de territorialidades provisórias através das quais uma determinada formação histórica produz um conjunto de práticas que servem para vedar as linhas de fuga e imobilizar os fluxos que a atravessam em um dado momento. A partir de um exercício de desnaturalização das evidências do senso comum é possível historicizar essas práticas e mostrar o caráter essencialmente construído do social.

Sendo assim, podemos dizer que o movimento que anima a construção de nosso problema de investigação consiste em embarcar nas linhas de fuga que percorrem um determinado campo social e inventar uma cartografia.

A maneira de apresentarmos o problema – *o que é uma psicologia social?* – e de encaminharmos essa discussão ao longo desta análise – qual a função política relativa à constituição

desse território de saberes e práticas? – serve para indicar o modo de atualização de uma cartografia do pensamento que se cria ao mesmo tempo em que se produz uma cartografia do social. Trata-se assim de experimentar novas formas de produção de sentido e de criar novas estratégias de produção do conhecimento.

Hoje em dia, por estarmos inseridos numa sociedade que nos leva a questionar cada vez menos os valores que orientam nosso modo de existência, propor um exercício do pensamento voltado a essas novas formas de produção de sentido talvez seja uma das formas de resistirmos aos modos de assujeitamento da subjetividade contemporânea.

Talvez o modo de colocarmos o problema e de desenvolvermos nossa argumentação ao longo deste trabalho possa produzir um *'efeito'* – tomado aqui não no sentido causal, mas no sentido ótico, luminoso, de cores (Deleuze, 1986, pp. 31-32) – capaz de criar outras coordenadas que, através da crítica às oposições molares que sedentizam o pensamento, nos permitam traçar um novo plano de produção dos modos de experimentação da subjetividade.

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou de volumes reduzidos. (Deleuze, 1990, p. 239)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ariès, P. (1986). *História social da criança e da família* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Guanabara.
- Badiou, A. (1993). Entrevista com Célio Garcia. *Jornal do Psicólogo*, Belo Horizonte, 10(43), 109-131.
- Baremlitt, G. (1992). *Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Barros, R. B. (1994). Grupo: afirmação de um simulacro. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, SP.
- Bateson, G. (1976). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Blumenthal, A. L. (1980). Wilhelm Wundt and early American Psychology: a clash of cultures. In R. W. Rieber & D. K. Robinson (Eds.), *Wilhelm Wundt and the making of a scientific psychology* (pp. 121-144). New York: Plenum Press.
- Braverman, H. (1987). *Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX* (3ª ed.). Rio de Janeiro: Guanabara.
- Castel, R. (1987). *A gestão dos riscos: da antipsiquiatria à pós-psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris: Fayard.
- Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1988). *Le pli: Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1993). *Critique et clinique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1994). Désir et plaisir. In Foucault aujourd'hui. *Magazine Littéraire*, 325, 59-65.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Edipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Descartes, R. (1962). *Obra escolhida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Donzelot, J. (1977). *La police des familles*. Paris: Minuit.
- Donzelot, J. (1994). *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Seuil.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1984). *Michel Foucault: un parcours_phi-*

- losophique. Paris: Gallimard.
- Enriquez, E. (1990). *Da Horda ao Estado: a psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Farr, R. (1994). Representações Sociais: a teoria e sua história. In P. Guareschi & S. Jovchelovitch (Orgs.), *Textos em representações sociais* (2ª ed., pp. 31-59). Petrópolis/RJ: Vozes.
- Farr, R. (1996). *The roots of modern social psychology (1872-1954)*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Fernández, A. M. (1989). *El campo grupal: notas para una genealogía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fischer, R. M. B. (1996). *Adolescência em discurso: mídia e produção de subjetividade*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1982). *Microfísica do poder* (3ª ed.). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1984). Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet. In H. Dreyfus, & P. Rabinow (Orgs.), *Michel Foucault: un parcours philosophique* (pp. 313-314). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1985). *História da sexualidade: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1991). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, ESP: Paidós.
- Foucault, M. (1999a). *Vigiar e punir* (21ª ed.). Petrópolis/RJ: Vozes.
- Foucault, M. (1999b). *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1999c). *A verdade e as formas jurídicas* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Nau.
- Foucault, M. (2000). *A arqueologia do saber* (6ª ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Freud, S. (1912/1974). Totem e Tabu. In *Sigmund Freud Edição Standard Brasileira das Obras Completas* (Vol. XIII, pp. 11-191). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1912)
- Freud, S. (1996). Psicologia de grupos e análise do ego, In *Sigmund Freud Edição Standard Brasileira das Obras Completas* (Vol. XVIII, pp. 79-154). Rio de Janeiro: Imago.
- Gay, P. (1989). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Guattari, F. (1989). *Cartographies schizoanalytiques*. Paris: Galilée.
- Guattari, F. (1992). *Chaosmose*. Paris: Galilée.

- Guattari, F. (1994). L'an 01 des machines abstraites. *Chimères*, 23, 1-14.
Recuperado de https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_1994_num_23_1_1171
- Guattari, F. & Rolnik, Suely (1986). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- Hardt, M. (2000). A sociedade mundial de controle. In E. Alliez (Org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica* (pp. 357-372). São Paulo: Editora 34.
- Ibañez, T. (1992). La construcción del conocimiento desde una perspectiva socioconstruccionista. *Política Y Sociedad*, 40(1), 155-160.
- Ibañez, T. (1994). *Psicología Social Construccionista*. México: Universidad de Guadalajara.
- Le Bon, G. (1963). *La Psychologie des foules*. Paris: PUF.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- Marx, K. (1975). *Las luchas de clases en Francia (1848-1850)*. Madrid: Ayuso.
- Moscovici, S. (1981). *L'âge des foules: un traité historique de psychologie des masses*. Paris: Fayard.
- Naffah, A. (1986). O psicólogo clínico. In S. Lane & W. Codo (Orgs.), *Psicologia social: o homem em movimento* (pp. 181-195). São Paulo: Brasiliense.
- Nye, R. A. (1975). *The origins of crowd psychology: Gustave Le Bon and the crisis of mass democracy in the Third Republic*. London: Sage.
- Paicheler, G. (1992). *L'invention de la psychologie moderne*. Paris: L'Harmattan.
- Patto, M. H. S. (1984). *Psicologia e ideologia: uma introdução crítica à psicologia escolar*. São Paulo: T. A. Queiroz.
- Penna, A. G. (1987). *História e psicologia*. São Paulo: Vértice.
- Queiroz, A. (1999). *Foucault: o paradoxo das passagens*. Rio de Janeiro: Pazulin.
- Rodrigues, A. (1981). *Psicologia Social*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- Santos, M. (2000). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.
- Vernant, J. P. & Vidal-Naquet, P. (1977). *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades.
- Veyne, P. (1982). *Foucault revoluciona a história*. Brasília, DF: UNB.
- Virilio, P. (1984). *Guerra pura: a militarização do cotidiano*. São Paulo: Brasiliense.
- Watson, J. B. (1913). Psychology as a behaviorist views it. *Psychological Review*, 20, 158-177.



ISBN 978-65-88473-12-2

