



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Bernardo Rocha de Farias

**Redemocratização brasileira e psicologia: sobre política ontológica,
identidades, violência e sociedade**

Rio de Janeiro

2020

Bernardo Rocha de Farias

**Redemocratização brasileira e psicologia: sobre política ontológica, identidades,
violência e sociedade**



Tese apresentada, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor, ao Programa de
Pós-Graduação em Psicologia Social, da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Ronald João Jacques Arendt

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

F224 Farias, Bernardo Rocha de
Redemocratização brasileira e psicologia: sobre política ontológica,
identidades, violência e sociedade / Bernardo Rocha de Farias. – 2020.
221 f.

Orientadora: Ronald João Jacques Arendt.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia.

1. Psicologia Social – Teses. 2. Democracia – Teses. 3. Identidade – Teses.
I. Arendt, Ronald João Jacques. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia. III. Título.

bs CDU 316.6

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Bernardo Rocha de Farias

**Redemocratização brasileira e psicologia: sobre política ontológica, identidades,
violência e sociedade**

Tese apresentada, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor, ao Programa de
Pós-Graduação em Psicologia Social, da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 26 de março de 2020.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ronald João Jacques Arendt (Orientador)

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr.^a. Eloiza da Silva Gomes de Oliveira

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Fernando José Gastal de Castro

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof.^a Dr.^a. Luiza Rodrigues de Oliveira

Universidade Federal Fluminense – UFF

Rio de Janeiro

2020

Dedico esse trabalho a José Carlos e a Tânia Lúcia, meus pais, que, como um farol, forte e persistente, estão sempre a iluminar meus caminhos.

À mais bela filha de Yemanjá, aquela que cuida da minha cabeça e é dona do meu coração, Lúcia Scarlati, alegria de meu viver.

Ao mestre e amigo, Alexandre Cabral, por não cansar de ensinar que é com vida que se faz a vida.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à CAPES, pelo financiamento e investimento que possibilitou o desenvolvimento do presente trabalho.

Agradeço, especialmente, ao meu orientador, Prof. Ronald Arendt, e seu grupo de pesquisa, pelo profundo respeito e cuidado, além de mostrarem, belamente, que uma formação livre e emancipadora é possível.

Aos membros, docentes e técnicos, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, que me acolheram e auxiliaram nesta empreitada.

À minha família, José Carlos, Tânia Lúcia, Mariama e Gabriel, por todo amparo, resiliência, dedicação e cuidado.

Às amigas que pacientemente me alegraram, distraíram e compreenderam. Um Salve especial para o Calega, Playboy, Vítinho, Bife, Saldanha, Wander, Nina, Aline, Andrea, Rosana e Xyu.

À minha esposa, Lúcia Scarlati, por seu amor e imensa generosidade ao me deixar caminhar ao seu lado.

O Brasil tem sido, ao longo dos séculos, um terrível moinho de gastar gentes, ainda que, também, um prodigioso criatório. Nele se gastaram milhões de índios, milhões de africanos e milhões de europeus. Nascemos de seu desfazimento, refazimento e multiplicação pela mestiçagem. Foi desindianizando o índio, desafricanizando o negro, deseuropeizando o europeu e fundindo suas heranças culturais que nos fizemos. Somos, em consequência, um povo síntese, mestiços na carne e na alma, orgulhoso de si mesmo, porque entre nós a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Um povo sem peias que nos atenham a qualquer servidão, desafiado a florescer, finalmente, como uma civilização nova, autônoma e melhor. [...]

Nós, brasileiros, bem podemos optar pela autonomia e pela singularidade, em razão de nossa dimensão continental e da condição de maior das províncias neolatinas. Mas, também, com base na democracia racial que estamos desafiados a construir como um povo confluyente de todas as raças. E com base, sobretudo, na aspiração nacional de criar uma sociedade solidária, inspirada na propensão indígena para o convívio social e para reciprocidade.

Darcy Ribeiro

A psicologia brasileira não será instrumento de promoção de sofrimento, do preconceito, da intolerância e da exclusão.

Conselho Federal de Psicologia

RESUMO

FARIAS, Bernardo Rocha de. *Redemocratização brasileira e psicologia: sobre política ontológica, identidades, violência e sociedade*. 2020. 221 f. Tese (Doutorado em psicologia social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

O presente trabalho emerge de nossa aproximação ao atual projeto ético-político da Psicologia brasileira, compreendendo, então, que se opera uma radical mudança no mesmo, a partir do processo de Redemocratização nacional e da subsequente Constituição de 1988 - alcunhada de Constituição cidadã. Em verdade, a Constituição em questão se apresenta como um marco para a construção de nosso tecido social, estabelecendo diretrizes até então inéditas em solo nacional. Isso se configura como premissa fundamental de nosso trabalho, a saber, que a radicalidade ético-política de nosso projeto de redemocratização implica em um ineditismo desafiador para a sua efetivação e concretização. O que significa dizer que historicamente partimos de um outro solo, distinto do que, agora, se apresenta em nosso maior documento de organização sócio-política. O presente trabalho visa expor a diferença que reside em ambos os solos, percorrendo, para tanto, os princípios e fundamentos que sustentam o nosso atual projeto político; e, posteriormente, elucidando o nosso processo de construção nacional, desde a colonização portuguesa, depreendendo os elementos que aportaram junto aos portugueses – que, todavia, ultrapassa-os - e como os mesmos se desenvolveram em nosso território, encontrando espaços profícuos para crescerem e se alargarem, fundamentando saberes basilares para que se operasse e sustentasse um projeto sólido de sociedade e nação. Tais elementos concernem, especialmente, à ontologia cristã, pautada em uma perspectiva metafísica e identitária sobre a realidade humana, possibilitando, portanto, práticas de violenta supressão da diferença. Tal princípio se desdobra ao longo de nossa história, transformando-se à medida que permeava os discursos que se difundiam e marcavam cada época. Um discurso, em especial, interessa-nos, a saber, o da Psicologia. Anterior a sua regulamentação profissional, já encontramos disseminadas formas de discursos psicológicos, que operam como reguladores políticos e sociais, servindo como instrumento às classes dominantes e dirigentes, e aos seus interesses. Tal caráter possibilitará a disseminação e desenvolvimento dos discursos psicológicos, até a sua regulação profissional. Contudo, a partir do requerimento de um outro fundamento ontológico, isto é, de uma outra possibilidade compreensiva para o ser humano – que pretende, justamente, a abertura à multiplicidade e à diferença, distanciando-se de práticas de supressão da alteridade -, a Psicologia brasileira tem a possibilidade de rever o seu papel social, deslocando-se de sua função reguladora e disciplinadora para um projeto de defesa e compromisso ético-político com a diversidade e fraternidade da sociedade brasileira. É neste sentido que o presente trabalho visa elucidar as bases ontológicas em que a nossa sociedade historicamente se estruturou, e que concernem também à história da Psicologia em solo nacional, de modo que, assim, possamos visualizar os caminhos trilhados até então, e os caminhos que, agora, almejamos, buscando haurir outras possibilidades compreensivas para a efetivação de nosso projeto e compromisso ético-político-social. Este trabalho se apropria, para a realização de sua proposta, do método progressivo-regressivo, originariamente proposto pelo filósofo Jean-Paul Sartre.

Palavras-chave: Democracia. Identidade. Política ontológica. Psicologia brasileira. Violência.

ABSTRACT

FARIAS, Bernardo Rocha de. *Brazilian redemocratization and psychology: about ontological politics, identities, violence and society*. 2020. 221 f. Tese (Doutorado em psicologia social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This project comes from the analysis of the Brazilian psychology scenario, involving the radical changes that took place because of the re-democratization process and the constitution of 1988 - called “Constituição Cidadã”. In fact, this constitution presents itself as a historic marc for the social culture we have today, since it established unprecedented guidelines in Brazil. This is the main premise of this project: This huge change in politics implied in a challenging environment for the consolidation of these new guidelines. That means to say this constitution brought to reality a very different background from what we had had before. And being the Constitution one of our biggest representation of social culture identity, it caused a profound impact in Brazil. So this work tries to bring the differences between the scenario we currently have in Brazil and what we had before 1988. The analysis of these backgrounds goes deep into the fundamental aspects of the current political project and, after that, will also analyze aspects from the Portuguese colonization of our country and all elements that came with it (It is important to say however that those elements changed and here, in Brazilian solo, they evolved, establishing themselves with different social characteristics than the Portuguese one). Those evolved characteristics are specifically based on Christian ontology, which is based in a metaphysical perspective about the human being and therefore is violently suppressive of different beliefs. This principle endures all Brazilian history, evolving and influencing different times and speeches along the centuries. We here want to talk about its influences in a specific area: Psychology. Before professional regulation, it was possible to see all different characteristics in Psychologists' speeches. Some of those were even used by the dominant classes to act in their favor as social and political regulators (this happened freely until the regulation process is completed). But, since the new pillar of Brazilian psychology brings the possibility to deal with different ways of seeing and understanding the human being- which tries to promote a wider acceptance of characteristics and to put an end in that former vision of "suppression of the different" - it becomes possible to change its social role, going from a regulator/disciplinary position to a more fraternal position that fosters diversity and a more receptive society. This is the main pillars of this work: to discuss the ancient background and principles that took place along Brazilian history - and its huge impact in Brazilian Psychology scenario -in a way that becomes possible to clearly see how the current scenario is different and the challenges we face to stablish something that was different for centuries. In order to do that, this project uses the progressive-regressive method created by Jean Paul Sartre.

Key-words: Democracy. Identities. Ontological politics. Brazilian Psychology. Violence

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	A CONSTITUIÇÃO DE 1988 E A PSICOLOGIA: O DESVELAR DE UM PROJETO ÉTICO-POLÍTICO COMUM.....	25
1.1	A Constituição de 1988 e o emergir de uma nova ordem social.....	27
1.2	O compromisso ético-político da psicologia brasileira.....	27
1.2.1	<u>O processo de regulamentação profissional.....</u>	29
1.2.2	<u>O Sistema Conselhos em Psicologia e o dever de defesa da sociedade.....</u>	32
1.2.3	<u>O código de ética e o desafio ontológico.....</u>	37
1.3	Breve recapitulação I.....	51
2	COLONIALISMO E ONTOLOGIA: A FUNDAMENTAÇÃO CRISTÃ DA REALIDADE COMO BASE DE DESENVOLVIMENTO DO TECIDO SOCIAL BRASILEIRO.....	54
2.1	O cristianismo e o pensamento ocidental.....	60
2.2	Agostinho e a constituição do real.....	62
2.3	Tomás de Aquino: o legado ontológico agostiniano como um problema racional aristotélico.....	71
2.4	Caracterização da raiz ontológica brasileira.....	82
2.4	Breve recapitulação II.....	91
3	ONTOLOGIAS IDENTITÁRIAS E A FORMALIZAÇÃO DA POLÍTICA SOCIAL DE VIOLÊNCIA E EXCLUSÃO.....	96
3.1	Roma e o cristianismo.....	98
3.2	Ascensão do cristianismo sua formalização política.....	102
3.3	A estruturação do tecido social cristão.....	107
3.4	Colonização, cristianismo e estruturação social brasileira.....	112
3.5	Breve recapitulação III.....	135
4	O SABER PSICOLÓGICO COMO INSTRUMENTO DE CONSTRUÇÃO DE UM BRASIL VIOLENTO.....	138
4.1	No período colonial.....	139
4.1.1	Psicopedagogia.....	143
4.1.2	Conhecimento de si mesmo e terapêutica das emoções.....	145
4.1.3	Medicina e o iluminismo francês.....	147
4.1.4	Outras considerações coloniais.....	151
4.1.5	Conclusão Brasil colônia.....	154
4.2	No Brasil Império.....	156
4.2.1	Nas faculdades de direito e seminários.....	158
4.2.2	Na pedagogia.....	160

4.2.3	<u>Na medicina</u>	163
4.2.4	<u>Nos projetos políticos</u>	166
4.2.5	<u>Em revistas brasileiras</u>	170
4.2.6	<u>Conclusão Brasil império</u>	171
4.3	Na República	173
4.3.1	<u>Na Medicina</u>	175
4.3.2	<u>Na educação</u>	184
4.3.3	<u>Na organização do trabalho</u>	188
4.3.4	<u>Na Ditadura Civil-Militar</u>	193
4.3.5	<u>Conclusão Brasil República</u>	197
	CONCLUSÃO	201
	REFERÊNCIA	219

INTRODUÇÃO

O problema de pesquisa, que situa o presente estudo, reside na dificuldade da sociedade brasileira erigir seu tecido social conforme almejado pelo projeto ético-político emergente com a redemocratização nacional, no final do século XX. Ou seja, é justamente a efetivação inconsistente dos termos centrais da Constituição Federal de 1988 que mobiliza nosso estudo. Essa inconsistência aparece de muitas maneiras. Talvez, o modo mais comum de enxergarmos essa falta de solidez, ainda que a experimentemos em diversos instantes, seja por meio de veículos de comunicação. Estes, diariamente, denunciam práticas não democráticas em instituições tradicionais de nosso país. Sejam elas, formais ou não, estatais ou não. E, isto, ainda sem considerar as especificidades próprias de nossa democracia. Ou seja, ainda sem considerar os elementos basilares característicos que dão vida e sustentam nosso atual projeto constitucional.

Destacamos isso, pois, a sexta constituição do período Republicano do país apresenta características significativamente distintas do que já encontramos em nosso território. Amparada pelos termos do *neoconstitucionalismo*, para além da sofisticação no conceito de dignidade da pessoa humana e uma busca mais efetiva dos direitos individuais, o horizonte hermenêutico exigido para interpretar essa realidade social é bastante distinta do que já empreendemos no nosso país. Isso desde a colonização portuguesa. Dito de outra maneira, desde que nos chamamos Brasil, não adotamos um horizonte compreensivo da realidade humana, tal como a atual Constituição requer. Na verdade, nosso modo de compreender a realidade humana, de maneira geral, repousou em fundamentos ontológicos radicalmente distintos, proporcionando, por sua vez, dinâmicas sociais muitas vezes opostas.

De maneira bastante sucinta, a Constituição de 1988 ou *Constituição Cidadã*, tal como alcunhou Ulisses Guimarães, deseja edificar como fundamento do tecido social brasileiro um solo *fraterno, plural e sem preconceitos*. Além disso, exige que se considere a realidade brasileira, social e individual, como uma construção mutável, singular e temporal. Por fim, tudo isto sustentado sob as práticas do Estado Democrático de Direito.

Todos esses elementos, todavia, necessitam ser construídos por uma sociedade forjada, historicamente, sob violência; que, em pouco mais de 500 anos, trabalhou para a uniformização dos modos de ser e, para isso, elaborou diversos dispositivos de criação e disseminação de preconceitos. Ou seja, temos que viabilizar esse projeto ético-político dentro

de uma sociedade que, ao longo do seu percurso, massivamente, descumpriu o que hoje entendemos por direitos humanos. Em uma sociedade que, hegemonicamente, interpretou sua realidade social e individual dentro de horizontes ontológicos que requeriam premissas imutáveis, universais e atemporais. Tudo isto, costumeiramente endossado por dinâmicas sócio-políticas autoritárias ou autocráticas, que, às últimas consequências, sequer foram capazes de reconhecer as violações executadas em nosso território.

Diante deste contexto, é notório que o atual projeto social brasileiro, instituído a partir da redemocratização nacional, apresenta um imenso desafio para nossa sociedade. Isto, não apenas por se apresentar posteriormente à um Estado de Exceção que vigorou por mais de vinte e um anos -, mas, também, pela ausência de referências hegemônicas que sustentassem tais termos em nossa história.

Deste modo, para que a viabilização desse projeto seja efetivamente exequível, é necessária uma mobilização radical de todos nossos os instrumentos sociais em prol desse projeto. Isto, por seu turno, requer que esses instrumentos iniciem por um retorno aos seus fundamentos, realizem uma análise crítica dos mesmos e, posteriormente, reinscrevam-se no tecido social brasileiro a partir da presente perspectiva ético-política.

Todavia, o que nos importa destacar é: à medida que essa mobilização não se manifeste de modo rigoroso e hegemônico em meio a tais instrumentos sociais, do mesmo modo que, se suas reinscrições não se derem de maneira radical no interior de seus próprios campos de atuação, a efetivação do projeto de redemocratização nacional será sempre inconsistente. Ou seja, sempre se instaurará de modo instável, correndo o risco de oscilar e ruir, antes mesmo que possamos experimentar seus frutos. Esta, portanto, é nossa preocupação fundamental. Em outras palavras, uma falência prematura do projeto ético-político mais pujante, saudável e importante da sociedade brasileira.

Destarte, imbuídos do desejo de contribuir com a consolidação desses termos, apresentamos a presente tese de doutorado. Assim, o interesse fundamental do nosso estudo se configura pela busca de elementos que nos aproximem da execução efetiva do atual projeto democrático brasileiro. Entretanto, diante de um problema tão complexo, denso e robusto, reconhecemos que uma tese de doutorado é um meio absolutamente insuficiente para dar contornos ao mesmo. Ainda mais, para possibilitar contornos definitivos. Logo, já de início, sabemos que esse estudo representa uma minúscula pedrinha, componente desse caleidoscópio do tamanho do Brasil. Todavia, ainda que minúscula, pode ter seu lugar.

Nesse sentido, o que vislumbramos como possibilidade de melhor pensarmos a efetivação inconsistente dos elementos centrais da redemocratização nacional, é a realização

de um recorte muito específico do nosso problema. Isto é, para termos algo que nos possibilite tecer considerações consistentes, dialogaremos com um instrumento social específico, claramente atravessado pelo processo de redemocratização. Logo, é isto que traz a Psicologia para o interior de nosso estudo.

Este movimento, contudo, não é arbitrário. Pois, como veremos, há um imbricamento formal que coaduna constituição do tecido social brasileiro, discursos psicológicos e horizonte compreensivo da realidade humana. Isso após a redemocratização do Brasil. Entretanto, o mesmo imbricamento, de modo não necessariamente formal, já se apresentava no território brasileiro, no mínimo, desde a chegada dos portugueses em nosso litoral. Isso significa que, tal interseção, se faz presente há no mínimo cinco séculos.

Assim, se já não empreendíamos uma política ontológica próxima à requerida pela Constituição de 1988, temos que saber quais fundamentos ontológicos tradicionalmente sustentaram os discursos psicológicos no Brasil, o quê, a partir dos mesmos, se abriu para a sociedade, além de como podemos caminhar em direção à consecução de nosso compromisso social. Tais questões, por si mesmas, já legitimam a pertinência de nosso estudo. Todavia, há ainda outras discussões que explicitam esse imbricamento e reforçam a necessidade desta análise crítica.

Vemos isso, por exemplo, por meio de uma decisão da Justiça Federal do Distrito Federal, em setembro de 2017, que expunha à população brasileira a articulação entre questões do fundamento democrático brasileiro contemporâneo e a profissão do psicólogo em nosso país. Foi no dia 15, desse mesmo mês, que o juiz Waldemar Claudio de Carvalho concedeu parcialmente a liminar à ação popular 1011189-79.2017.4.01.3400, que buscava suspender os efeitos da resolução 001/99 do Conselho Federal de Psicologia (CFP). Esta, por sua vez, estabelece as normas de atuação para psicólogos no que se refere à orientação sexual.

A resolução 001/99 do CFP, pauta-se, dentre outras, nos argumentos da Organização Mundial de Saúde (OMS), fundada em 1948, pela Organização das Nações Unidas (ONU), com o intuito de desenvolver o mais alto grau em saúde pública aos povos do globo. Desta maneira, o Conselho Federal de Psicologia, corroborando com os apontamentos da OMS, desconsidera como patológico, distúrbio ou perversão, determinados modos com os quais o ser humano vive ou experimenta sua sexualidade.

Isto, tomando a orientação sexual específica que a ação popular contemplava, significa: as relações homoeróticas não se configuram como performances humanas adoecidas, desviantes, desqualificadas ou deficientes. Ou seja, as práticas homoeróticas não apontam para nenhuma condição patológica da realidade humana. Logo, devem ser aceitas

como possibilidades constituintes ao modo próprio de ser do humano. Sendo assim, necessitam ser consideradas como tal para alcançarmos a expressão singular do indivíduo em sua totalidade. Não cabendo, portanto, nenhum tipo de intervenção terapêutica.

Deste modo, a resolução 001/99 do CFP determina, dentre outras coisas, que “os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas, nem adotarão ação coercitiva tendente a orientar homossexuais para tratamentos não solicitados”. Também determina que “os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura de homossexualidades.”

Assim, antecipando o que veremos mais a frente, a ação do CFP tem a legislação do Direito Administrativo Público como esteio. Porquanto, é esta legislação que institui os Conselhos Profissionais como órgãos indiretos da administração pública, com o objetivo de proteger os fundamentos constitucionais que sustentam o tecido social brasileiro. Sendo assim, é pautado na sua função fundamental de proteção das coletividades, à luz da Constituição de 1988, que o CFP, órgão regulador das atividades profissionais do psicólogo, baixa a resolução 001/99.

Visto isto, podemos dizer que é em nome da proteção de um tecido social *fraterno, plural e sem preconceitos*, da busca pela efetivação dos direitos individuais que resguardam a dignidade humana, que a resolução 001/99 aparece para a sociedade, explicitando o que cabe ao profissional psicólogo. Dito de outra maneira, é para proteger os pilares fundamentais que sustentam a sociedade brasileira, que resolução 001/99 torna público os limites do exercício do psicólogo e o sentido desses mesmos limites.

Contudo, temos ainda que esclarecer o que almejava a ação pública 1011189-79.2017.4.01.3400. De maneira geral, seus proponentes, psicólogos em sua maioria, buscavam o direito de realizar atendimentos, estudos e pesquisas de indivíduos nos quais as práticas homoeróticas constituíssem suas performances existenciais. Isto, por compreenderem a possibilidade das práticas homoeróticas comporem o quadro do transtorno de personalidade *egodistônico*¹. Isto é, pela compreensão que tais práticas sexuais poderiam se manifestar como um dos sintomas de uma patologia psíquica. Ou seja, as práticas homoeróticas poderiam se abrir como componentes de um adoecimento do indivíduo.

¹ Egodistonia, tal como concebido na Classificação Internacional de Doenças (CID – 10), é um transtorno psicológico e comportamental, associados ao desenvolvimento sexual e à sua orientação. Em geral, refere-se aos pensamentos e comportamentos que estão em conflito com a experiência vivida.

Nesse sentido, os proponentes da ação popular compreendiam a resolução 001/99 do CFP como um verdadeiro ato de censura, atentando contra os direitos individuais e ao patrimônio cultural e científico brasileiro. A suposta censura, ainda impossibilitaria o acesso da possível parcela da população adoecida, de buscar tratamento. Deste modo, a resolução do CFP em questão, também relegaria os possíveis indivíduos adoecidos ao abandono, condenando-os a padecer de sua própria doença. Desta forma, a resolução 001/99 do CFP estaria causando graves danos aos fundamentos constitucionais do tecido social brasileiro, e, o próprio CFP, descumprindo sua função de órgão protetor da sociedade.

Ao apresentarmos este conflito, que chegou ao Superior Tribunal Federal (STF), maior instância jurídica da República brasileira contemporânea, fica clara a interseção do horizonte compreensivo da realidade humana, com a formação do tecido social brasileiro e os discursos psicológicos. Pois, é justamente a questão ontológica que irrompe no centro deste impasse. Esta afirmação pode ser feita, uma vez que as discussões acerca do *normal* e *patológico* implicam, necessariamente, o que se compreende como modo mais próprio de ser do humano.

Nesse sentido, ainda que exposto de modo precário, os fenômenos, práticas ou dinâmicas humanas consideradas *normais* são aquelas que, de acordo com dado prisma ontológico, são possibilidades à maneira mais originária de ser do humano. Já o *patológico*, diz de fenômenos, práticas ou dinâmicas que ferem essa maneira mais originária ou, mesmo, dela se afastam. Diante disto, podemos concluir que fenômenos, práticas e dinâmicas *normais* ou *patológica* não são máximas unívocas. Elas estão sempre articuladas às suas respectivas compreensões ontológicas.

Como vimos, a *Constituição Cidadã* exige um horizonte compreensivo específico da realidade humana para interpretar os fenômenos sociais que ocorrem em nosso país. Isto é, para que os elementos postos pela Constituição de 1988 possam ser compreendidos em sua plenitude, é necessário que o modo de interpretação da realidade humana considere sua construção como mutável, singular e temporal. Isto, por seu turno, significa que qualquer outro horizonte compreensivo da realidade humana pode não iluminar, radicalmente, as dinâmicas e práticas sociais tal como exigidas em nosso território. Assim, comprometendo a realização do projeto ético-político advindo com a redemocratização.

Desta maneira, o Conselho Federal de Psicologia, como um dos órgãos defensores dos valores fundamentais da sociedade, compreendeu que a efetivação desse horizonte compreensivo poderia ser garantida se o mesmo estivesse na base de todo o exercício profissional do psicólogo. Ou seja, o CFP colocou esta maneira de compreender a realidade

humana como elemento estruturador dos princípios fundamentais do Código de Ética do Profissional Psicólogo (CEPP). Porquanto, o CEPP é o documento máximo da classe profissional dos psicólogos. Nele, apresenta-se para sociedade, os termos necessários, requeridos ao psicólogo, para que sua atividade não lese os fundamentos de tecido social brasileiro. Portanto, é por meio do código deontológico dos psicólogos que a questão ontológica se imbrica aos discursos psicológicos. Este imbricamento, por sua vez, é possível por uma exigência anterior de manutenção da integridade de nossa constituição social.

Sendo assim, voltando para nosso exemplo, é dentro do âmbito da constituição mais originária da realidade humana que habita o impasse sobre a resolução 001/99 do CFP. Isto é, o que anima a possibilidade das práticas homoeróticas se abrirem como patológicas ou não, desviantes ou não, perversões ou não, ou seja, se cabem ser tratadas, estudadas ou pesquisadas em associação ao adoecimento do indivíduo ou não, é o modo como a realidade humana é assumida.

Sendo assim, a ação popular, movida por esse grupo de psicólogos, crê na possibilidade das práticas homoeróticas estarem associadas à dinâmicas que ferem ou se afastam do que seria esse modo mais próprio. Ao fazerem isto, por sua vez, retomam uma tese bastante tematizada, discutida e considerada obsoleta pelas ciências contemporâneas. Todavia, não entraremos nessa discussão. Nos aproximaremos dela, somente, pelo motivo cabal de sua obsolescência diante de onde, contemporaneamente, repousam as ciências, a saber: a consideração da realidade humana como imutável, universal e atemporal. De forma resumida, hermeneuticamente distinta do que exige a Constituição federal vigente.

No entanto, 29 anos após a promulgação da *Constituição Cidadã*, o que possibilitaria que esses psicólogos, proponentes da ação popular 1011189-79.2017.4.01.3400, se amparassem em tal compreensão ontológica? Quais os impactos dessa ação para que sua repercussão alcançasse o STF? Ainda que estas questões sejam melhor pensadas ao longo do nosso estudo, a epígrafe que abre o presente texto condensa sua ideia geral: “A psicologia brasileira não será instrumento de promoção de sofrimento, do preconceito, da intolerância e da exclusão”

Como veremos, a compreensão hermenêutica advinda com a Constituição de 1988 não é uma deliberação arbitrária. Ela é requerida como uma evolução necessária do movimento constitucional. Este, compreendeu a necessidade de buscar um outro horizonte ontológico para interpretar a realidade social e, assim, aproximar-se de seu projeto de pôr a proteção à dignidade da pessoa humana como centro do ordenamento social. Isto,

principalmente, após as atrocidades vividas na Segunda Guerra Mundial, não sendo contempladas como tal pela hermenêutica jurídica exigida naquele momento.

Deste modo, constatou-se que a tradição do Direito Positivo e, ainda em alguns casos, do Direito Natural, ambos sustentados em uma tradição ontológica identitária, isto é, tendo como base uma compreensão da realidade humana imutável, universal e atemporal, invisibilizava uma série de violências, preconceitos e privilégios. Conseqüentemente, ferindo o princípio democrático maior. Desta forma, procurando dar conta desta questão, uma das medidas adotadas é a exigência de outra tradição interpretativa da realidade social e individual.

Porquanto, dentro de um prisma identitário, além da desconsideração de inúmeros elementos que constituem a realidade humana, a hierarquização dos modos de ser é instituída. Por seu turno, da hierarquização dos modos de ser, se afirma a desqualificação de certas modalidades existenciais. Desta afirmação, a distribuição desigual de poder é endossada. Ou seja, os mais qualificados têm mais poder e o menos qualificados têm menos poder. Todavia, mais poder para quê? De maneira geral, tal poder costuma ser atrelado a funções corretivas, nos mais diversos setores sociais, para qualificar os desqualificados. Desta maneira, é justamente aqui que emerge o problema da violação de alteridades, do preconceito e da discriminação. Dito de outro modo, é aqui que aparece o problema da violência, ponto necessário para os dispositivos ontológicos identitários.

Durante as discussões acerca da redemocratização, o saber psicológico brasileiro, tal como a epígrafe destaca, logo compreendeu isto. Assim, também não é fortuito o posicionamento da compreensão ontológica exigida pela Constituição de 1988 como base dos princípios fundamentais do Código de Ética do Profissional Psicólogo. Esse posicionamento se dá para evitar que os discursos psicológicos sirvam como instrumento de crueldade e exclusão. Logo, com o intuito de proteger a sentido fundamental almejado para nossa sociedade a partir de 1988. Isto é, uma sociedade *democrática*, que se quer *fraterna, plural e sem preconceitos*.

Entretanto, nossas perguntas ainda carecem de resposta. O que possibilita a retomada de tal compreensão da realidade humana, por um grupo de psicólogos, quase três décadas após intensos debates na sociedade brasileira? O que se abre a partir de seus discursos e o que possibilitam a uma sociedade situada em um Estado Democrático de Direito contemporâneo?

Pois bem, para conseguirmos responder a essas perguntas com o rigor necessário, inicialmente, temos que compreender a radicalidade da herança *identitária* na tradição social

de nosso território. No presente estudo, sobretudo, no que concerne ao imbricamento de ontologia, formação social e discursos psicológicos no país, até o momento da redemocratização. Assim, quando realizarmos este movimento, veremos que é a compreensão da realidade humana imutável, universal e atemporal que prepondera nos segmentos intelectuais dominantes da sociedade brasileira, desde o período colonial. Isto, por sua vez, significa que o próprio projeto ético-político da sociedade brasileira almejava outros fins, distintos, portanto, do que se quer no final do século XX.

Deste modo, para que possamos considerar tais elementos, do mesmo modo que possamos responder a tais perguntas, reformularemos as mesmas perguntas em uma única questão. Isto, como forma de delimitarmos nosso problema de pesquisa. Ou seja, procuraremos dar conta desta temática, de modo a considerar os elementos sucintamente expostos, a partir da seguinte questão: o quê - ainda que em traços primários - o saber psicológico brasileiro deve realizar para, contemporaneamente, continuar a desenvolver o projeto ético-político nascido com redemocratização nacional?

Visto isso, uma vez que expusemos a *problemática* que move a presente tese e apresentamos a *questão* que delimita tal problema, podemos dar continuidade a nossa introdução através da explicitação de nossos objetivos e metodologia. Assim, em meio ao enquadre que *situa* nosso texto, podemos dizer que o *objetivo geral* de nosso estudo é *a caracterização elementar dos desafios postos à psicologia, a partir da promulgação da Constituição federal de 1988*.

No entanto, como poderíamos alcançar esse objetivo de modo a apresentar a solidez dos termos que nós desejamos? Como possibilitar que nossa tese se aproxime concretamente desta problemática fática, que atravessa fundamentalmente as experiências forjadas em nosso território? Parece-nos, assim, que tais questões falam do modo como percorreremos nosso caminho. Em outras palavras, indagam sobre o método que utilizaremos para alcançarmos nosso objetivo.

No entanto, não é sem aviso que pensamos nossa metodologia, pois, Jean-Paul Sartre, em *Questão de Método* (1979), já nos avisava: “o método é uma arma social e política.” (p.10) Assim, se temos um posicionamento claro de procurar contribuir para desenvolvimento do projeto ético-político advindo com a redemocratização brasileira, temos que andar de mãos dadas com seus termos. Isto é, temos que tomar a realidade social através de um horizonte compreensivo vivo, que comporte transitoriedades, singularidades e experimente o tempo. Em outras palavras, temos que tomar nossa realidade social como histórica.

Nesse sentido, percorreremos nosso caminho conforme indicações que o mesmo Jean-Paul Sartre nos fornece em *Questão de Método* (1979). Nossa escolha se justifica. Sartre, nesta obra, preocupa-se em apontar um método para as ciências humanas que as possibilitem restituir o caráter histórico e originário dos processos sociais. Isto, deixando aparecer a singularidade da questão pesquisada, todavia, sem perder de vista a universalidade, em curso, isto é, como devir, que a situa. Sendo assim, o aspecto fundamental do método proposto por Sartre, é exigência de que se parta das questões concretas, articulando-as com os processos sócio-históricos mais amplos. Deste modo, seria possível iluminar melhor a questão que nos situa, ao mesmo tempo que restituiria a criticidade acerca da mesma, possibilitando-nos percebermos a ação histórica que a transforma.

Deste modo, a metodologia proposta por Sartre exige que nós não abordemos nossa questão por uma metodologia *analítica*, e sim, por uma metodologia *dialética*. Porquanto, quando percorremos nosso caminho por um viés *dialético*, conseguimos compreender a especificidade que particulariza o fenômeno que pesquisamos, visualizando como a mesma se inscreve na totalidade histórica em curso. Assim, desdobrando seu raciocínio, o pensador francês compreende que é o *materialismo histórico*, tal como empreendido por Marx, que melhor nos aproxima dessa possibilidade. Todavia, apresenta tal compreensão com elementos distintos.

A distinção do *materialismo histórico*, presente na apropriação de Sartre, reside na necessidade de inserção de outros saberes como elementos *mediadores* dessa materialidade. Para Sartre, essa *mediação* não pode ser abdicada, pois, somente ela pode deixar aparecer a complexidade de perspectivas que sustentam um fenômeno. Nesse caso, seria mesmo preciso que nos aproximemos de disciplinas que integram nosso horizonte histórico para denotarmos a pesquisa de rigor. Sendo assim, as contribuições da sociologia, historiografia, antropologia, psicologia, dentre outros, precisam se fazer presentes para nos aproximarmos concretamente do que queremos pensar. Portanto, é uma razão interdisciplinar que habita o cerne do modo de investigação sartriano. Seria por meio desta razão interdisciplinar que podemos visualizar os limites de uma época e os modos múltiplos de produzir outras práticas.

Deste modo, se iremos percorrer um caminho sartriano para *caracterizar de forma elementar os desafios postos à psicologia na contemporaneidade*, temos que ter claro que, para Sartre (1979), toda forma de pensar “é prática, mesmo aquela que parece, de início, a mais contemplativa.” (p.10) Portanto, no pensamento sartriano, não há espaço para uma cisão entre *pensamento* e *ação*. Ambos são uma unidade que sintetizam elementos da história em

curso, reposicionando o mundo em um futuro sempre aberto, à medida já sempre ultrapassam os contornos dado de sua *situação*.

Contudo, a sintetização da história não é tarefa realizada por um indivíduo ou por um segmento social. Isto é, para Sartre (1979), a síntese da história não é privilégio de alguns, que poderiam se destacar do todo e executar tal função. Pois, a história é “toda a atividade de todos os homens” (p. 77). Assim, a história seria a síntese de toda a multiplicidade de relações e dinâmicas que se encontram e se opõe, possíveis a partir das estruturas e determinações legadas pelas gerações anteriores.

O que Sartre busca com essa afirmação, é destacar que as estruturas e determinações, por si só, não sintetizam a história. No máximo, podem revelar um dos modos de articular o mundo em *devoir*, através de determinadas práticas instituídas. No entanto, as mesmas estruturas e determinações, quando engendradas pela multiplicidade de subjetividades conflitantes, que, por sua vez, denunciam múltiplos *projetos*, possibilitam a reinscrição dos seus termos em uma sintetização da história que sempre ultrapassa o inicialmente dado.

Portanto, em uma ótica sartriana, parece-nos que é possível afirmar que a história é sintetização dos *projetos*, uma vez que são os *projetos* que sustentam as práticas, animando-as, atribuindo-lhes vida. Os *projetos*, por seu turno, são sempre *originários*. Pois, por meio das estruturas e determinações legadas, apresentam a criação e reprodução de modos de ser, resultantes de uma unificação finita, logo, ininterrupta. Os *projetos*, portanto, por não possuírem nenhum esteio ordenador necessário, abrem um campo múltiplo de sínteses que não obedecem ao paradigma da lógica formal.

Desta maneira, para que possamos *caracterizar os desafios que emergem ao saber psicológico brasileiro, a partir da efetivação do projeto de redemocratização nacional*, necessitaremos iluminar o sentido histórico desta relação. Ou seja, para que possamos alcançar nosso objetivo principal, precisaremos, primordialmente, esclarecer as possibilidades efetivadas anteriormente por esta articulação. Com a realização de tal tarefa, será possível tirarmos a venda das transformações históricas ocorridas na interseção dos projetos sócio-políticos e discursos psicológicos, de forma a tecer considerações críticas consistentes que contribuam com a edificação do novo projeto democrático brasileiro.

Assim, de modo sucinto, ou melhor, em termos sartrianos, teremos que realizar o que Sartre denomina por *psicanálise existencial* do tecido social brasileiro, enfatizado as considerações que concernem ao imbricamento, no Brasil, da formação do tecido social, discursos psicológicos e ontologia. Porquanto, por meio da *psicanálise existencial*, conseguiríamos restituir a *singularidade* destes *projetos* e a concretude de suas *situações*, ao

mesmo passo que consideraremos a *universalidade* das determinações sociais que circunscrevem suas possibilidades. Deste modo, tornar-se-á visível, também, o sentido e o propósito dos mesmos, propiciando uma apropriação mais lúcida das determinações que chegam na contemporaneidade brasileira e que, necessariamente, temos que lidar para as reinscrever sob os moldes de um tecido social democrático.

As noções elementares da *psicanálise existencial* são dadas, pela primeira vez, em *O ser e o nada* (2007). Entretanto, é em *Questão de Método* (1979) que Sartre melhor esmiúça seus termos. Nesta obra, a partir da apropriação do método sugerido por Henri Lefebvre, Sartre nos fornece um melhor delineamento do que seria seu método investigativo para ciências humanas. No presente trabalho, precisamos destacar, também realizaremos uma apropriação do método proposto por Sartre. Isto, por um alerta do próprio pensador. Sartre diz: “Aqueles mesmo que se acreditam porta-vozes mais fiéis de seus predecessores, apesar da boa vontade, transformam os pensamentos que desejam apenas repetir; os métodos modificam-se porque são aplicados a objetos novos.” (p.12) Assim, como é inegável que iremos pensar um objeto de todo distinto, alertamos que será preciso salvaguardar as particularidades de nossa investigação ao nos aproximamos da metodologia sartriana.

Visto isso, também temos que esclarecer que nossos *objetivos específicos* se distribuirão ao longo das etapas indicadas em *Questão de Método* (1979). Isto é, as etapas da metodologia sartriana têm uma articulação interna necessária, deste modo, a execução de cada parte constituirá, respectivamente, um objetivo específico que nos aproximará da realização de nosso objetivo principal. Por sua vez, cada parte irá compor um capítulo de nossa tese. Sendo assim, podemos agora apresentar o modo como nosso caminho se desenrolará.

O *primeiro objetivo específico* de nossa pesquisa, portanto, é a etapa que Sartre denomina como de *descrição fenomenológica do objeto*. Ou seja, em nosso primeiro capítulo procuraremos explicitar a singularidade através da qual a formação do tecido social brasileiro, o saber da psicologia e horizonte compreensivo da realidade humana se coadunam. Isto é, como se imbricam e implicam em nosso território, quando nos situamos no solo democrático instituído pela Constituição de 1988. Para tanto, recorreremos a autores que se debruçam sobre os temas de nosso *problema* de pesquisa e à documentos formais que visam à organização de nossa sociedade. Assim, poderemos edificar uma primeira aproximação do elemento mobilizador de nossa *questão*.

Nesta direção, inicialmente, dialogaremos com constitucionalistas brasileiros que expõem os fundamentos do movimento constitucional, ao mesmo tempo que explicitam as

particularidades da Constituição federal de 1988. Em um segundo momento, apresentaremos, por meio da melhor doutrina do Direito Administrativo Público, o modo como o saber psicológico engendrado no país, necessita se articular com os princípios fundamentais da Constituição brasileira vigente. Isto, de modo a compactuar com a edificação de um projeto ético-político comum. Por fim, em um terceiro movimento, procuraremos explicitar como determinado horizonte compreensivo da realidade humana é requerido para que nós, psicólogos, possamos cumprir tal compromisso social. Para tal, dialogaremos com o estudo de Marcia Ferreira Amendola (2014) sobre a construção do Código de Ética do Profissional Psicólogo e termos próprios do mesmo código.

Já nosso *segundo objetivo específico*, corresponde a etapa *analítica-regressiva*. Assim, em nosso segundo capítulo, procuraremos apresentar elementos, informações ou acontecimentos ligados à historicidade do horizonte compreensivo da realidade humana hegemônico no Brasil. Isto, usando os termos de Lefebvre, se trata de um esforço por *datá-la*, por compreender suas primeiras manifestações. Assim, como o modelo empreendido no processo de colonização do Brasil praticamente apagou as compreensões existentes antes da tomada dos europeus portugueses de nosso território, iniciaremos nosso percurso pela compreensão ontológica vigente nos segmentos sociais dominantes no período da colonização.

Nossa escolha pela análise do horizonte compreensivo operacionalizado pelos segmentos sociais dominantes se justifica. Como nossa problemática diz do empreendimento democrático no Brasil, ou seja, como há uma gama muito vasta de possibilidades, entendemos que teríamos um contorno mais palpável e viável, se pensássemos o modo como os segmentos diretores de nossa sociedade compreendem as coletividades nacionais. Em outras palavras, se pensássemos o *quê* e o *como* a pluralidade de segmentos sociais brasileiros se manifestam no interior do horizonte compreensivo dominante.

Posto isto, nosso estudo será levado para interior do pensamento cristão. Porquanto, é embebido deste horizonte compreensivo que os segmentos sociais dominantes forjaram um movimento geral para a sociedade brasileira. Consequentemente, afetando nossa formação social e discursos psicológicos aqui empreendidos. Esta construção se dá de modo tão consistente, que, como veremos, ainda hoje faz sombra à nossas dinâmicas sociais e é sua essência que fundamentalmente teremos que nos ocupar para alcançarmos nosso propósito.

Nesse sentido, seguimos a compreensão de Sartre ao falar do lugar da Filosofia. Já que a filosofia cristã é o pensamento que sustentou o horizonte compreensivo da realidade no Brasil colônia, já que é ela que se apresenta “sob aspectos profundamente distintos cuja

unificação opera constantemente” (p.9), é ela acaba por se apresentar como “totalização do saber, método, Ideia reguladora, arma ofensiva e comunidade de linguagem”. (p 9-10) Portanto, é daqueles que operam com a unificação de seus conhecimentos, “orientando-se de acordo com certos esquemas diretores que traduzem atitudes e técnicas da classe ascendente diante de sua época e diante do mundo”, que devemos nos aproximar. Ou seja, seus filósofos.

Sendo assim, em nosso segundo capítulo, dialogaremos com dois emblemáticos filósofos da Igreja. O primeiro, é Santo Agostinho de Hipona. Apresentaremos as considerações de Agostinho de Hipona acerca do horizonte compreensivo cristão, sobretudo, a partir das considerações feitas em *Confissões* (2004) e *Cidade de Deus* (1996). Como veremos, Agostinho será tomado como o primeiro doutor da Igreja, pois, é ele que inicialmente estrutura os argumentos cristãos, deixando uma verdadeira marca no pensamento ocidental.

O segundo filósofo cristão é São Tomás de Aquino. Nos aproximaremos de Tomás de Aquino, principalmente, a partir de sua *Suma Teológica* (2001). São Tomás aparecerá em nosso estudo por ser ele que transformará o pensamento europeu, a partir da reinscrição dos termos agostinianos, estabelecendo, por sua vez, um novo paradigma no pensamento ocidental. Além disso, é no *tomismo* já maduro que encontramos as raízes do que mais tarde veio a legitimar as *expansões ultramarinas* e o *colonialismo*. Ou seja, às últimas consequências, legitimando a nosso processo de colonização.

Por fim, diante da magnitude e enraizamento de nosso problema de pesquisa no horizonte compreensivo da realidade cristã, entendemos ser necessário um último interlocutor que atribuísse maior consistência em nosso caminho. Nesse sentido, nos aproximamos da obra de Alexandre Marques Cabral. De modo mais preciso, buscaremos tais elementos nas obras *Psicologia Pós-Identitária: da resistência existencial à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna* (2018) e *Ontologia da Violência: o enigma da crueldade* (2010). Nosso interesse nestes textos advém do lugar que ambos ocupam em dado projeto de Cabral, a saber: compreender os impactos legados pelo pensamento cristão à contemporaneidade, com particular ênfase em certos discursos psicológicos. Deste modo, portanto, afinando-se com que pretendemos pensar.

No que concerne ao *terceiro objetivo específico* de nosso trabalho, sua etapa é nomeada como fase *progressiva-sintética*. Deste modo, é o reencontro com o presente que almejamos ao desenvolvermos essa etapa. Isto, todavia, precisará ser realizado *dialeticamente*, pois, dessa forma podemos acompanhar o processo *histórico-genético* do problema que perseguimos. Assim, teremos que fazer aparecer os eventos, ocorrências e

fatos ligados aos elementos analisados na etapa anterior. Ou seja, é apresentar como a relação entre ontologia, formação social e discursos psicológicos se desenvolveu, das determinações e estruturas hegemônicas do período colonial até às do fim do século XX. Tudo isto, de forma que a síntese do presente possa se manifestar de forma mais apropriada, lúcida e esclarecida. Se tivermos êxito no cumprimento desta fase, teremos elementos robustos para construirmos uma crítica sólida ao saber contemporâneo da psicologia e nos aproximarmos da execução do compromisso social que nasce com a redemocratização do Brasil.

Destarte, temos ainda que esclarecer que esta etapa será duplicada. Isto é, ela será reproduzida no terceiro e quarto capítulo. Isto se justifica. Durante a elaboração de nosso estudo, sentimos a necessidade de apresentar separadamente a maneira como a formação do tecido social brasileiro e os discursos psicológicos se desenvolveram junto às compreensões ontológicas dominantes na história de nosso país. Porquanto, a densidade e quantidade dos elementos se mostraram grande demais para serem comportados em um único capítulo. Sendo assim, ainda que essa separação não fosse desejável, optamos por essa separação para que a força de alguns argumentos não se perca.

Assim sendo, no terceiro capítulo, abordaremos os termos centrais pelo quais se desenvolvem as sociedades amparadas no horizonte cristão de compreensão da realidade. Deste modo, procuraremos apresentar os fundamentos basilares do tecido social advindo desse prisma ontológico e o que legou para épocas posteriores. Inicialmente, seguiremos as indicações de Marvin Perry, em *Civilização ocidental: uma história concisa* (2015) e *Civilização ocidental: ideias, políticas e sociedade* (2015b). Então, a partir de documentos medievais de *História da Idade Média: textos e documentos* (2000), traduzidos por Maria Guadalupe Pedrero-Sanchez (2000), apresentaremos os elementos sócio-políticos requeridos por uma sociedade que se desloca em uma visão de mundo cristã. Assim, vislumbraremos brevemente sua constituição e passos seguintes no solo europeu.

Por fim, focaremos no modo como esses fundamentos chegam ao Brasil e como se desenvolve em nosso território. Assim, para analisar a consolidação e desenvolvimento dos elementos sócio-políticos estruturadores do Brasil colônia, teremos como interlocutora a pensadora brasileira Marilena Chauí. Será a partir de suas obras, *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* (2013) e *Cultura Popular e Autoritarismo* (2013), que teceremos nossas considerações. Por fim, para pensarmos nas maneiras como esses termos chegam no período de redemocratização nacional, daremos um breve sobrevoo nos fundamentos Constitucionais anteriores aos de 1988.

Referindo-nos agora ao quarto capítulo, procuraremos apresentar o modo como os discursos psicológicos foram se edificando em nosso território, do período colonial até a chegada nos anos 90 do século passado. Isto é, a que respondiam, quem os articulava, quais seus horizontes compreensivos, o que engendravam hegemonicamente e afins. Ou seja, de maneira geral, a quais projetos ético-políticos os discursos psicológicos foram atrelados hegemonicamente ao longo de sua história no território nacional.

Para realizarmos esse último passo, dialogaremos com os trabalhos três autoridades do pensamento psicológico brasileiro. A primeira delas é Marina Massimi. A partir de sua obra *História da Psicologia Brasileira: da época colonial até 1934*. (1990), procuraremos as raízes do pensamento psicológico brasileiro, do Brasil colônia até fim do período imperial. A partir daí nos encontraremos com Mitsuko Antunes em *A Psicologia no Brasil: leitura histórica de sua constituição*. (2005) A partir desta obra, pegaremos carona na constituição do pensamento psicológico brasileiro, do Brasil Império até a Ditadura do Estado Novo. Por fim, dialogaremos com Cecília Coimbra em sua obra *Guardiões da Ordem: uma viagem pelas práticas psis do Brasil do “milagre”* (1995), onde compreenderemos o que animava algumas práticas psicológicas na Ditadura Civil-Militar brasileira, estrutura imediatamente anterior à nova abertura democrática brasileira.

Assim, ao percorremos os quatro capítulos, esperamos ter realizado uma *psicanálise existencial* do tecido social brasileiro, minimamente consistente, enfatizando as considerações que concernem ao imbricamento, no Brasil, da formação do tecido social, discursos psicológicos e ontologia. Deste modo, acreditamos em ter levantado elementos o suficiente para alcançar o objetivo principal de nossa tese, isto é, para *caracterizar de forma elementar os desafios postos à psicologia, a partir da promulgação da Constituição federal de 1988*. Desta forma, portanto, respondendo à questão de nossa tese, lembrando-a: o quê - ainda que em traços primários - o saber psicológico brasileiro deve realizar para contemporaneamente continuar a desenvolver o projeto ético-político nascido com redemocratização nacional? Sendo assim, já que introduzimos os principais pontos de nosso estudo, vamos dar continuidade ao seu desenvolvimento.

1 A CONSTITUIÇÃO DE 1988 E A PSICOLOGIA: O DESVELAR DE UM PROJETO ÉTICO-POLÍTICO COMUM

Na introdução ao presente estudo, afirmamos ser nosso objetivo principal a caracterização dos desafios postos à Psicologia no Brasil desde que seu projeto fundamental passou a se articular com a construção da atual ordem social no país, ou seja, a partir da promulgação da constituição federal de 1988. Em outras palavras, isso significa que procuramos realizar uma análise crítica do projeto comum, que comungará o novo Estado Democrático de Direito e a profissão da psicologia, nascido junto a uma outra base constitucional. Tal análise se faz necessária para que possamos explicitar a complexidade desse projeto e os imensos obstáculos postos aos ofícios da psicologia brasileira a partir de então. Assim, poderemos não apenas ampliar nosso horizonte compreensivo dos conflitos expostos em nossa introdução, como também iluminar encaminhamentos possíveis aos mesmos, contribuindo, por sua vez, com o desenvolvimento do compromisso social formal que nasce em terras brasileiras no final do século XX.

Todavia, também dissemos que faríamos a caracterização de tais desafios circunscrevendo-os a partir de um horizonte ontológico de problematização. Isto quer dizer que será à luz da política ontológica vigente no território nacional que encontraremos a base e os contornos que darão sustentação ao nosso estudo. É importante destacar que a iluminação do nosso problema sob o prisma do jogo ontológico não é simplesmente arbitrária. Como dissemos anteriormente, a maneira como se assume a configuração da realidade humana é o que guia fundamentalmente as possibilidades de interpretação e, conseqüentemente, de intervenção, nas performances desse mesmo humano. Sendo esta assunção que legitima tanto a estruturação sócio-política de uma sociedade, como seus discursos psicológicos.

Como veremos ao longo do presente capítulo, nossa assertiva ganhará densidade ao descrevermos que é a partir do asseguramento de certa compreensão de *dignidade humana* que se formará, em 1988, toda base ético-política formal e institucional do Brasil. Ou seja, o principal fundamento da nova Constituição brasileira carrega em seu bojo a proteção de direitos fundamentais que garantam a dignidade dos seus cidadãos. Portanto, a elucidação desses direitos, do mesmo modo que a estruturação da sociedade visando o asseguramento dos mesmos direitos fundamentais, é a tarefa que a Constituição de 1988 busca empreender.

Ao mesmo tempo, é também fundamentalmente na problemática ontológica que o saber da psicologia habita. A ciência que procura estudar e interpretar o comportamento

humano, conforme o Código de Ética Profissional do Psicólogo (2005), ou a ciência que se dedica a pensar a experiência humana imediata, como afirma Sartre (2010), produz e articula tanto seus discursos, quanto suas epistemologias, necessariamente, à luz de certa compreensão ontológica. Quer dizer, é apoiado em certa compreensão do que seria certa configuração mais originária da realidade humana, mais verdadeira, que o saber da psicologia constrói os seus discursos. Assim, inferindo seus limites, suas possibilidades, sua constituição básica, etc. Portanto, é dessa maneira que a questão ontológica vai se insinuando como ponto convergente para esses dois agentes políticos, seja para a Constituição de 1988, seja para o saber da psicologia.

No entanto, engana-se quem afirma que a relação fundamental entre a configuração de nossa sociedade e o saber da psicologia se encerra no encontro despretensioso das mesmas, em um fundamento comum. Não. Na verdade, o que veremos é que desde a regulamentação profissional da psicologia esse saber passou a ter um compromisso formal com a sociedade brasileira. Tal compromisso exige que o saber da psicologia venha a se construir de forma a não ferir nenhum dos princípios fundamentais que sustentam a ordem social formal do país. Isso significa que o acordo ético-político, formalmente estabelecido pela sociedade, deve vir primeiro, anteriormente, como base onde posteriormente virão a se engendrar os ofícios da psicologia.

Assim, caracterizaremos o imbricamento formal da psicologia com a sociedade, no Brasil, à medida que descrevermos os meandros que sustentam seu processo de regulamentação profissional. Entretanto, podemos antecipar que tal compromisso social está emblematicamente exposto a partir de seu 3º Código de Ética Profissional. Pois, o Código de Ética Profissional do Psicólogo (CEPP) será o principal instrumento social de regulação da profissão. Será através do CEPP que se pautará a fiscalização e disciplina do exercício da profissão do psicólogo, por sua vez, visando a proteção e o asseguramento dos princípios fundamentais do tecido social brasileiro.

Quando enfatizamos que será a partir do 3º CEPP que veremos emblematicamente a composição do imbricamento formal entre a sociedade e psicologia no Brasil, é porque a partir da sua terceira versão percebemos o início da efetiva apropriação da psicologia como saber regulamentado. Passaremos por alguns dos motivos que contribuíram para o início efetivo dessa apropriação quando descrevermos os processos de elaboração dos CEPPs. Todavia, queremos antecipar que o destaque para a questão ontológica, presente desde do 3º CEPP, foi um dos pontos importantes para o amadurecimento desse saber em solo nacional,

indicando a pertinência de nossa tese se ancorar na política ontológica brasileira para caracterizar os desafios postos à psicologia nacional a partir da redemocratização do país.

Posto isso, podemos dar prosseguimento ao nosso primeiro capítulo. Assim, seguindo nossa conformação metodológica, para que possamos realizar a análise crítica do projeto comum que comungam tanto a psicologia, quanto a sociedade brasileira, a partir de 1988, de forma que a pertinência ontológica se mostre, precisamos primeiramente descrever mais claramente em que se fundamenta esse projeto e como essa articulação se constitui. Portanto, após desvelarmos a centralidade da questão ontológica para esse projeto social comum, desdobraremos a discussão nos capítulos seguintes. Dessa forma, iniciarmos pelo esclarecimento das bases da Constituição de 1988, isto é, da nova ordem social brasileira, é passo necessário.

1.1 A Constituição de 1988 e o emergir de uma nova ordem social.

1.2 O compromisso ético-político da psicologia brasileira.

Uma vez que expusemos os elementos centrais que pretendem fundamentar o que se quer construir como base do tecido social brasileiro, lançando o país em um projeto civilizatório sem precedentes a partir de 1988, agora, procuraremos apresentar de que forma o saber da psicologia se atrela a esse novo projeto civilizatório. Isto, de forma a descrevermos mais claramente o caráter de copertencimento e participação das narrativas psicológicas a essa nova construção social. O esclarecimento desse caráter de copertencimento e participação das narrativas psicológicas se faz necessário, pois, tal articulação não se esgota no que seria dada preocupação comum presente na base tanto da Constituição de 1988, quanto no saber da psicologia. Isto é, o humano em suas performances. Em verdade, no Brasil, estes se imbricam e se interpenetram a partir de um compromisso social explicitado formalmente. Nesse sentido, o processo de regulamentação da profissão do psicólogo tem muito a nos dizer.

Assim, para o que almejamos argumentar nesse trabalho, é muito importante destacar que o processo de regulamentação profissional da psicologia, ocorrido ao longo do século XX, não marca o desenvolvimento inicial das narrativas psicológicas no país. Pelo contrário, a regulamentação da profissão do psicólogo apenas reconhece a relevância, consistência e alcance que estas narrativas já haviam conquistado na sociedade brasileira. Por isso, a culminação dos ofícios da psicologia em uma formalização legislativa não é o primeiro passo deste saber no Brasil. Do mesmo modo, esse reconhecimento social não é proveniente de um

movimento único, localizável no tempo e espaço. A história dos discursos psicológicos no Brasil, tal como conhecemos hoje, tem um lastro secular.

Será desta base fundamental, portanto, que os primeiros laboratórios de psicologia surgirão nas escolas normais e hospícios, quando o país se precipitava para o século XX. Já na década de trinta, Soares (2010) nos mostra como a psicologia apresentou um movimento de expansão significativo na sociedade. As avaliações psicológicas eram utilizadas nos serviços públicos de orientação infantil no Sudeste, do mesmo modo que eram utilizadas para os processos de seleção e orientação de pessoal e organização do trabalho.

Nesse período, iniciou-se a desvinculação gradativa da psicologia em relação à psiquiatria. Isto se mostrou a partir de sua emergência como disciplina independente nos cursos de pedagogia, ciências sociais e filosofia. Uma presença e crescimento significativo de publicações de psicologia também foi se constituindo. Tudo isso de modo a, nos anos 1950, despontarem os primeiros cursos de psicologia em universidades brasileiras e os psicólogos se organizarem em associações, reivindicando também a regulamentação profissional. Esta viria a ocorrer na década seguinte, se desenvolvendo ao longo da ditadura militar e alcançando sua maioria institucional no mesmo passo do reestabelecimento da democracia no país. A marca desse processo de amadurecimento está emblematicamente exposta nos Códigos de Ética do Profissional Psicólogo (CEPP) construídos junto à reabertura democrática do país. É a partir deles que a Psicologia brasileira apresenta e sustenta seu novo projeto ético-político articulado ao também novo paradigma social que emergia.

Destarte, somente no terceiro capítulo realizaremos a análise crítica desse legado e suas implicações para o novo projeto da psicologia brasileira. Pois, entendemos que antes de esmiuçarmos os desafios concernentes à psicologia a partir da elaboração desse projeto, temos primeiramente que descrever a situação que condiciona a possibilidade de tal projeto emergir como problemático. Portanto, a elucidação dessa situação pode ser realizada ao assumirmos como fio condutor a descrição da institucionalização dos ofícios da psicologia a partir de seu processo de regulamentação profissional. O que significa dizer que, se quisermos analisar criticamente as implicações e consequências provenientes do compromisso social da psicologia brasileira, temos que explicitar como se manifesta a amarração que engaja sociedade e psicologia na contemporaneidade.

1.2.1 O processo de regulamentação profissional.

Para apontar o projeto comum que constrói mutuamente os ofícios da psicologia e a sociedade a partir da Constituição de 1988, pautar-nos-emos no processo de regulamentação profissional já que, tradicionalmente, profissões emergem das necessidades sociais presentes em determinado horizonte histórico. Portanto, são essas necessidades sociais que legitimam ou justificam a vigência de uma profissão em determinado território. Sendo assim, no Brasil, a partir de sua configuração institucional como um Estado de Direito, coube ao próprio Estado a tarefa de organizar as profissões de modo a assegurar os interesses e elementos fundamentais que dão unidade ao seu tecido social.

É por isso que, ao mesmo tempo que a Constituição Federal estabelece, entre os direitos e garantias fundamentais, o livre "exercício de qualquer trabalho, ofício ou profissão, atendidas as qualificações profissionais que a lei estabelecer" (art. 5º, inciso XIII), também entende a necessidade e licitude de restrições a determinados exercícios profissionais, quando estes possuem tamanha relevância que podem pôr em risco os fundamentos que amparam e dão contorno à sociedade. É por isso que Costa e Valente (2008) afirmam:

Dessa forma, dada a prevalência do interesse público sobre o individual, a restrição à liberdade de trabalho seria lícita apenas quando estivessem envolvidos interesses da coletividade. Com efeito, é lícito o exercício de toda e qualquer profissão, somente se admitindo excepcionar essa regra geral em casos especiais. A restrição ao exercício de qualquer profissão apenas se justifica quando o interesse público assim o exigir, pelos riscos inerentes à atividade. (p.3)

No Brasil, portanto, a regulamentação de qualquer atividade profissional, a partir do estabelecimento de restrições legislativas, apenas se justifica quando o interesse público assim o exigir. Neste caso, as restrições têm como caráter a preocupação e reconhecimento de que o livre exercício de certo ofício pode atentar ou proporcionar danos aos direitos fundamentais que sua constituição visa assegurar. Dito de outro modo, quando dado ofício, sem a formalização de determinados limites, carrega consigo “significativo potencial lesivo” (Costa e Valente, 2008, p.3) ao principal acordo social de um território. Logo, é isso que a melhor doutrina quer enfatizar quando afirma que “importa considerar a prevalência do interesse público sobre os de grupos ou de outros segmentos, criando, mais que direitos, deveres sociais de proteção à coletividade.” (Bastos, 1999, p.75-76)

Isto significa que o que está em jogo com a regulamentação profissional de certa categoria não se relaciona com a defesa dos interesses dessa categoria como segmento econômico ou profissional. Não. O que se busca é justamente a necessidade de se perpetrar deveres a esta categoria profissional em favor da sociedade que usufruirá de seus ofícios. O

objetivo é garantir a proteção ou a não exposição a nenhum dano social sério, como riscos à segurança, à integridade física, à saúde, à educação, ao patrimônio e ao bem-estar, daqueles que farão uso de suas atividades profissionais.

Destarte, foi imbuído por esse espírito institucional-jurídico que o ano de 1962 se revelou emblemático para a psicologia brasileira. Pois, justamente nesse ano, sob o governo do presidente João Goulart, houve um duplo marco para a Psicologia em nosso país: sua regulamentação profissional a partir da Lei 4.119, de agosto 1962, e seu consequente desdobramento a partir do parecer 403, de dezembro de 1962, do Conselho Federal de Educação (CFE), que fixava um currículo oficial para formação de psicólogos.

A Lei 4.119/62 que “dispõe sobre os cursos de formação em psicologia e regulamenta a profissão de psicólogo.” (BRASIL, 1962), já de saída aponta para uma estreita relação entre regulamentação profissional e cursos de formação. Isto porque, na compreensão da melhor doutrina, a exigência de qualificação dos profissionais integrantes de determinada categoria seria uma das formas de se proteger os interesses básicos da sociedade. O que significa dizer que a regulamentação de uma formação, a partir do estabelecimento de uma estrutura curricular mínima, fomentaria a atribuição de conhecimentos técnico-científicos rigorosos e específicos ao fazer do psicólogo. O que, por sua vez, afastaria a possibilidade de riscos à comunidade já que também se afastariam os profissionais desprovidos de conhecimento específico. Por este motivo, o parágrafo inicial do parecer 403/62, do Conselho Federal de Educação, se apresenta da seguinte forma:

Esta é a primeira vez que, no Brasil, se fixa oficialmente um currículo de Psicologia visando a direitos de exercício profissional. Tais direitos decorrem da Lei n.º 4 119, de 27 de agosto último, que veio inegavelmente, ao regulamentar a profissão de Psicólogo, preencher uma lacuna de que já se ressentia o quadro dos nossos trabalhadores de grau universitário. Dadas, porém, as características muito especiais da nova profissão, é preciso que desde logo se procure elevar esse curso a um nível de qualificação intelectual e de prestígio social que permita aos seus diplomados exercer os misteres do trabalho psicológico de modo eficaz e com plena responsabilidade. Para isto, é imperativo que se acentue o caráter científico dos estudos a serem realizados, que só assim há, de ser possível assegurar a Psicologia, a posição de relevo que lhe cabe no concerto das chamadas profissões liberais e, *pari passu*, evitar as improvisações que, do charlatanismo a levariam, fatalmente ao descrédito. (BRASIL, 1962)

Assim, diante das determinações do parecer 403/62 do CFE, este, uma consequência da regulamentação do exercício profissional do psicólogo, fixa-se o currículo mínimo e duração dos cursos de psicologia, abarcando os títulos de bacharel, licenciatura e formação de psicólogo. No que se refere aos dois primeiros títulos, a proposta de duração da formação, indicava quatro anos letivos, que contemplava:

Um conjunto de matérias comuns - que é ao mesmo tempo o mínimo exigido para o bacharelado e a licenciatura - e matérias específicas para a preparação do Psicólogo. A parte comum envolve conhecimentos instrumentais (Fisiologia, Estatística) e os conhecimentos de Psicologia sem os quais, a nosso ver, "ficaria comprometida uma adequada formação profissional" (Parecer nº28/62). Constam êles de Psicologia Geral e Experimental, Psicologia do Personalidade, Psicologia Social e Psicopatologia Geral.

Como indica a citação acima, no que compete à *formação de psicólogo*, além dos quatro anos de estudo dessa base comum, há o acréscimo de um ano onde se inseriria duas matérias fixas e uma variável, que contemplavam o exercício profissional concreto, além do estágio supervisionado, a saber:

São fixas as Técnicas de Exame e Aconselhamento Psicológico e a Ética Profissional. A primeira identifica-se com o trabalho mesmo do Psicólogo, expresso na análise e solução dos problemas individuais e sociais, enquanto a segunda flui da natureza desse trabalho, que tem profundas implicações éticas, por desenvolver-se num plano de relações interpessoais e atingir, não raro, as esferas mais profundas da personalidade. (BRASIL, 1962)

Assim, a partir da regulamentação profissional da Psicologia, em 1962, uma tarefa significativa se impôs a este saber, agora inscrito no país sob a batuta legislativa: descobrir como a psicologia, cujos discursos durante séculos foram exercidas livremente, ou melhor, dentro de campos profissionais e epistemológicos diversos, poderia encontrar uma unidade em si mesma, de maneira a afinar tal unidade profissional às possibilidades existenciais fundamentais que constituem o tecido social brasileiro. Motivo este para sua regulamentação.

Acreditamos ser importante destacar essa tarefa emergente na psicologia brasileira, reforçando o que o próprio parecer do Conselho Federal de Educação já compreendia como "características muito especiais da nova profissão" (BRASIL, 1962 b.), para enfatizar que tal tarefa somente poderia ser realizada ao seguirmos o curso da história. Isto é, a partir da regulamentação profissional da psicologia o que nasce não é uma profissão pronta e acabada. Não. O que nasce é justamente um novo projeto de construção desse saber que precisa continuar a se fazer, crescer e amadurecer, continuamente, lidando de frente com suas dificuldades e obstáculos em seu processo sócio-histórico, de forma a conseguir se erigir e se eleger conforme o que lhe foi destinado.

Tal destaque por si só já seria significativo, todavia, ganha ainda mais relevância quando percebemos que o desafio posto pelo reconhecimento da necessidade de impor restrições ao livre exercício do ofício do psicólogo no Brasil, proveniente da compreensão de que suas práticas poderiam inferir um significativo potencial lesivo ao interesse público se não fossem conduzidas sem determinados contornos, consolida-se com uma antecedência

de dois anos do que veio a ser considerado o regime ditatorial no Brasil. Portanto, a hercúlea tarefa, concernente à classe profissional dos psicólogos, de pensar a si mesma e a seu fazer na sociedade brasileira, agora, como unidade, em um país de dimensões continentais, com imensas diferenças culturais, sociais, econômicas, tornou-se ainda mais desafiadora diante do obscurecimento político-institucional e social que se viveria nos próximos anos.

Todavia, como exploraremos mais adiante, justamente a matéria que possibilitou à psicologia brasileira responder a tarefa imposta por seu processo de regulamentação, se deu pela elucidação do sentido presente na base das práticas existenciais e ações cotidianas durante o período da ditadura militar. Foi desse processo que veio a se desvelar o sentido que deveria dar unidade e pautar seus ofícios no país. Não obstante, se é verdade que o desvelamento de seu sentido foi forjado pelo encontro e iluminação de seu próprio solo histórico, temos que destacar que a continuidade de exigências demandadas pelo poder público contribuiu com esse processo. Nesse sentido, a compreensão da criação do Sistema Conselhos em Psicologia, leia-se, do Conselho Federal de Psicologia e dos Conselhos Regionais de Psicologia, torna-se necessária.

Isso se afirma porque podemos afirmar que os mesmos não são acréscimos desconcatenados, entulhados na máquina burocrática do Poder Público. Em verdade, tais dispositivos apresentam a contínua amarração da profissão da psicologia com o Estado, assumido como desdobramento necessário de sua regulamentação profissional. Em outras palavras, os mesmos representam a contínua exigência do Estado aos ofícios da psicologia, no que compete ao asseguramento dos termos fundamentais que sustentam a nossa sociedade.

Isto, pois, a despeito da exigência de qualificação profissional visar atenuar os riscos ou danos ao interesse público, viu-se que apenas a formação não garantiria suficientemente o interesse das coletividades. Seria preciso, ainda, a criação de dispositivos de fiscalização do exercício do psicólogo. É assim, como consequência dessa compreensão, que entram em cena o Conselho Federal de Psicologia (CFP) e os Conselhos Regionais de Psicologia (CRPs). A partir de então, podemos compreender mais claramente a assertiva de Rezende (2007) acerca do fundamento dos conselhos, “nessa perspectiva, a ação dos Conselhos Profissionais é redimensionada para além do seu aspecto normativo e fiscalizador, voltando-se para o movimento da sociedade na defesa dos direitos fundamentais do cidadão.” (ix)

1.2.2 O Sistema Conselhos em Psicologia e o dever de defesa da sociedade.

Assim, movido pelo imperativo de defesa dos interesses da sociedade, continuaram as exigências a essa nova profissão regulamentada. Em texto de 2010, Soares nos aponta que os impactos da regulamentação em 1962 não foram suficientes para uma inserção respeitada da profissão no Brasil. O autor destaca que pesava contra a psicologia uma forte tradição que menosprezava sua imagem e, quando aliada à ausência de amarrações centrais claras no interior de seu saber, fomentava, ora dificuldade de acesso e esclarecimento à sociedade civil, ora atraso para a caracterização mais consistente de seus ofícios.

Conseqüentemente, de acordo com Soares (2010), este cenário motivou os psicólogos a “se unirem em classe coesa e identificada, movidos pelo espírito da lei, que lhes oferecia direitos profissionais privativos e imagem diferenciada e típica, diante da opinião pública” (p.22). Desta forma, passado quase uma década da regulamentação profissional da Psicologia, promulgada, em 1962, por João Goulart, surge a Lei 5.766, de 20 de dezembro 1971, que cria o Sistema Conselhos de Psicologia.

Foi durante o governo do presidente Emílio G. Médice que a Lei 5.766/71 foi promulgada no país. Todavia, apenas mediante o Decreto 79.822, de 17 de junho 1977, outorgado pelo então presidente Ernesto Geisel, que a legislação do Sistema Conselhos de Psicologia passou a ser regulamentada e a vigorar definitivamente sobre os profissionais psicólogos. Ou seja, foram necessários mais de cinco anos para que a nova lei passasse a ter aplicação prática. Isto nos possibilita afirmar que, se a primeira metade do século XX foi marcada pelo ganho fundamental de contornos aos ofícios que articulavam narrativas psicológicas, a segunda metade marca o dever desses ofícios de amadurecerem a unidade em que converge a direção de seus exercícios e na definição de modos de operar na sociedade que assegurem sua vigência. Entretanto, o que queremos dizer com isso? Exatamente o que se configura a partir dessa Lei? Para tanto, recorreremos à finalidade da lei, tratada no primeiro capítulo:

Art. 1o - Ficam criados o Conselho Federal e os Conselhos Regionais de Psicologia, dotados de personalidade jurídica de direito público, autonomia administrativa e financeira, constituindo, em seu conjunto, uma autarquia, destinados a orientar, disciplinar e fiscalizar o exercício da profissão de Psicólogo e zelar pela fiel observância dos princípios de ética e disciplina da classe. (Brasil, 1977)

A partir do fragmento acima, aparece-nos explicitamente que os Conselhos são órgãos “destinados a orientar, disciplinar e fiscalizar o exercício da profissão de Psicólogo” (ibden). Como vimos, esses dispositivos decorrem da necessidade do Estado de proteger a

sociedade de danos à base formal de seu tecido social e, para isso, busca-se assegurar a qualidade dos serviços prestados à sociedade. Por um lado, se esse asseguramento se iniciou com exigência de uma formação mínima, por outro lado, entra agora em cena um órgão de regulação. O que significa dizer que, ao Sistema de Conselhos de Psicologia, compete a proteção do interesse das coletividades a partir do que Meireles (1997) define como “Poder de Polícia”. Segundo Meireles (1997), o poder de polícia “é a faculdade de que dispõe a Administração Pública para condicionar e restringir o uso e gozo de bens, atividades e direitos individuais, em benefício da coletividade ou do próprio Estado” (p.340).

Destarte, é daí que advém a atribuição dos Conselhos de Psicologia como “dotados de personalidade jurídica de direito público, autonomia administrativa e financeira, constituindo, em seu conjunto, uma autarquia”. Isto, porque, para exercer licitamente a função fiscalizadora das atividades profissionais, é necessário um órgão que tenha suas raízes dentro do próprio Poder Público. Todavia, não se pode atribuir a função autárquica do conjunto dos conselhos com a própria administração direta do Estado. Para tanto, novamente Costa e Valente (2008) têm a contribuir com nossa discussão:

O Decreto-Lei nº 200, de 25 de fevereiro de 1967, estabeleceu o perfil organizacional da Administração Federal, dividindo-a em Administração Direta e Administração Indireta. A Administração Direta compreende os serviços integrados na estrutura administrativa da Presidência da República e dos Ministérios (art. 4o, inciso I) e a Administração Indireta abrange as autarquias, empresas públicas, sociedades de economia mista e fundações públicas, todas dotadas de personalidade jurídica própria (art. 4o, inciso II). Em outro dispositivo, o mesmo Decreto-Lei no 200/67, conceituou a autarquia como o serviço autônomo, criado por lei, com personalidade jurídica, patrimônio e receita próprios, para executar atividades típicas da Administração Pública, que requeiram, para seu melhor funcionamento, gestão administrativa e financeira descentralizada (art. 5o, inciso I).

Ou seja, os conselhos são prolongamentos do Estado por exercerem uma atividade característica da Administração Pública, todavia com uma ação indireta, isto é, sem ser composto, assim como, não tendo suas ações germinadas, pelo núcleo comum do Estado. Porém, que características são essas da Administração Pública? Assim, retornamos a Meireles (1997):

Serviços próprios do Estado são aqueles que se relacionam intimamente com as atribuições do Poder Público (segurança, polícia, higiene e saúde pública etc.) e para a execução dos quais usa da sua supremacia sobre os administrados. Por esta razão, só devem ser prestados por órgãos ou entidades públicas, sem delegação a particulares. (p.299)

Diante do fragmento destacado, concernente à finalidade da lei, vemos que o Poder Público estabelece a autarquia formada pelo conjunto dos Conselhos de Psicologia, como um dispositivo auxiliar, integrante da administração pública, uma vez que seus ofícios se comprometem com as atividades atribuídas ao Poder Público. Desta maneira, no que compete ao asseguramento dos interesses coletivos, podemos compreender que o Estado dá um importante passo com a criação dos Conselhos Profissionais de Psicologia.

A gestão indireta dessas atribuições do Estado, ou melhor, a descentralização do núcleo comum do Poder Público, aliada à não subjugação por nenhum de seus pares, é um ponto importante para esta autarquia. Pois, tal configuração possibilita que o Sistema de Conselhos não seja apenas um órgão impositivo e acrítico acerca de si mesmo, do mesmo modo como não subjuga diretamente a profissão do psicólogo aos desejos do Estado. O alcance deste, apenas tem legitimação constitucional no que diz respeito à defesa dos interesses da sociedade e não no fundamento global inerente a esse saber. A independência do Sistema Conselhos em Psicologia para atuar nesse *entre* sociedade e profissionais, já que é tomado ente público indireto, mantém sempre em aberto o caminho para diálogo e pensamento entre os três envolvidos. Desta forma, a autarquia do Sistema Conselhos de Psicologia se apresenta como um ator social que visa proporcionar, ao menos em tese, uma gradual afinação da cultura profissional do psicólogo em torno da constituição fundamentalmente desejada para o tecido social brasileiro.

O que significa dizer que, a partir da edição da Lei 5.766, a profissão da psicologia responde a um ente autônomo, que compõe, auxilia e dá suporte ao exercício do Estado. O que, mais originariamente, quer dizer que responde formalmente à própria sociedade. Por isso, exige-se dos ofícios da psicologia no Brasil uma inserção mais consistente e rigorosa. Pois, ainda que responda ao Estado como instância maior, essa mesma instância atribui maiores responsabilidades aos atores psicólogos, já que o órgão que a orienta, disciplina e fiscaliza é composto por psicólogos, que têm autonomia para pensar e legislar acerca de si, ainda que considerando sempre seus compromissos com o interesse público.

Isto, por exemplo, possibilita que a própria profissão tenha espaço para assumir tanto reflexões que concernem ao Estado, quanto contemplar o próprio Estado, pensando-o, repensando-o, sugerindo ações, parcerias, tecendo críticas, tudo isso de forma a colaborar com o desenvolvimento da ordem social almejada para o país. Desta forma, torna-se explícita a grande responsabilidade social que se abre à profissão da psicologia desde os desdobramentos possíveis a partir da Lei 4.119, de agosto de 1962. Reforçando a pertinência de iniciarmos nossas reflexões a partir de suas implicações.

Uma vez que nos foi possível notar que os Conselhos Profissionais de Psicologia são como uma extensão do Estado, que atuam como “força de polícia” na defesa do interesse público, precisamos entender como sua função é exercida. Precisamos compreender onde se fundamenta a dinâmica de observação desse dispositivo. Visto isso, em um outro retorno à Lei 5.766/71, onde expõe sua finalidade, encontramos sua possibilidade de inteligibilidade. Assim, as últimas palavras do artigo primeiro trazem que essa tarefa se dará, “pela fiel observância dos princípios de ética e disciplina da classe.” Ou seja, será através da preservação de determinado compromisso ético que essa supervisão qualitativa dos Conselhos Profissionais de Psicologia se dará. Por isso Costa e Valente (2008) nos diz:

Sua razão de ser repousa na supremacia do interesse coletivo sobre o individual, resultando na imposição de condicionamentos normativos inspirados pela necessidade de harmonização da vida em sociedade. A polícia das profissões, exercida pelos conselhos profissionais, visa conferir à sociedade confiança e tranquilidade em sua relação com profissionais das mais diversas espécies. Essa confiança e tranquilidade resulta do controle ético e técnico-profissional desempenhado pelos conselhos profissionais, que devem defender a sociedade contra a falta de ética profissional e contra pessoas inabilitadas para o exercício de determinada profissão. (p.8/9)

Com efeito, o mesmo Decreto 79.822/77, que regula a criação dos Conselhos Profissionais de Psicologia, explicita essa compreensão a partir de algumas exigências a serem cumpridas pelo CFP. Assim, a forma como se legitima a função autárquica dos Conselhos de Psicologia, sustentada pelo zelo da integridade de dada compreensão ética, fica melhor explicitada na alínea VII, do artigo sexto, onde se lê “elaborar e aprovar o Código de Ética Profissional do Psicólogo” (BRASIL, Decreto 79.822 de 17 junho de 1977) e de onde se desdobra outras três alíneas:

- VII - elaborar e aprovar o Código de Ética Profissional do Psicólogo
- VIII - funcionar como tribunal superior de ética profissional;
- IX - servir de órgão consultivo em matéria de Psicologia;
- X - julgar, em última instância, os recursos das deliberações dos Conselhos Regionais;

Isto é, agora que os profissionais de psicologia são regidos por um órgão dotado de personalidade jurídica de direito público, ao mesmo tempo que os imbrica legalmente com a sociedade, exige-se desses profissionais uma definição e explicitação dos princípios ético-políticos que orientarão seu compromisso social. Ou seja, precisam dar contorno e tornar público, para sua classe e para a sociedade, os fundamentos que animarão, ou melhor, o sentido que deve iniciar todo e qualquer fazer dessa profissão de forma a proteger os fundamentos constitucionais. Por isso, princípios ético-políticos. Políticos, uma vez que se

insere como uma força atuante no modo de fomentar ou incidir nas relações humanas de nossa comunidade; e éticos, por apresentar os valores ou sentidos nos quais essas ações se sustentarão. Sendo, portanto, essa exigência que constituirá a identidade ética da profissão e sua legitimidade perante a sociedade.

Assim sendo, a regulamentação da Lei 5.766/71, a partir do Decreto 79.822/77, obriga os psicólogos brasileiros a se encontrarem uns com os outros e buscarem uma unidade, uma delimitação comum, nos fundamentos ou princípios elementares que orientarão todos seus ofícios. Desta maneira, portanto, também é esse documento que servirá como o instrumento basilar de condução e fiscalização dos exercícios profissionais em psicologia. Assim, caberá ao nosso estudo perseguir as trilhas possíveis a partir da elaboração e aprovação do Código de Ética Profissional, de modo a deixarmos claro também o sentido fundamental que serve de base para dada unidade ou compromisso concernente ao saber da psicologia na sociedade brasileira contemporânea.

1.2.3 O código de ética e o desafio ontológico.

Para tanto, os caminhos abertos a partir dos estudos de Amendola (2014) têm muito a oferecer ao nosso percurso. Pois, *A história da construção do Código de Ética Profissional do Psicólogo* nos mostra que as primeiras contribuições para um Código de Ética da Psicologia brasileira começam a ser esboçada já na década 1960. Ou seja, anteriormente à obrigatoriedade por lei da criação dos conselhos profissionais de psicologia. Amendola aponta que, já no período antecedente à formalização legislativa, a própria categoria profissional dos psicólogos sentia a necessidade de um código deontológico. Tal passo, portanto, foi iniciado nas discussões da Associação Brasileira de Psicólogos (ABP) e na Sociedade de Psicologia de São Paulo (SPSP).

Através da discussão acerca de “um conjunto de normas de ética profissional para psicólogos publicado pela *New York State Psychological Association*” (Amendola, 2014, p.665), em um esforço comum dessas entidades, um anteprojeto foi elaborado. Esse mesmo anteprojeto, posteriormente, foi enviado para outras associações de psicólogos, faculdades de filosofia – onde se realizava a formação do psicólogo – além de serviços de aplicação da psicologia e, na Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), em 1964, foi submetido a uma ampla discussão.

Uma vez que o futuro código tinha o propósito de “refletir as necessidades da psicologia na ocasião” (Amendola, 2014, p.665), uma série de observações foram feitas ao longo da Reunião Anual da SBPC. Isto, de tal forma, que foi designada uma comissão para

organizar e ponderar a pertinência de ajustes e alterações, além de apresentar um novo formato na reunião do ano seguinte. O novo documento apresentado no ano de 1965 voltou a ser discutido e seus principais pontos foram amplamente divulgados pela Associação Brasileira de Psicólogos (ABP). Finalmente, na XVIII Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), em 1966, o novo anteprojeto foi unanimemente aceito. Sua atribuição legal, como Código de Ética dos Psicólogos Brasileiros, veio após a criação do Conselho Profissional de Psicologia, em 1971, a partir da resolução do CFP nº 8, de dois de fevereiro de 1975.

Todavia, no ano de 1979, o número de psicólogos no Brasil chegou a marca de vinte mil profissionais. Isto significa que o contingente de profissionais legalmente inscritos no país alcançou um número quatro vezes maior que na época da resolução nº 08/75 do CFP. Somou-se a isso a abertura de novos campos de atuação para os psicólogos que, na época, exerciam seus ofícios hegemonicamente em “atividades liberais, privativas, de cunho clínico-curativa/terapêutica” (Amendola, 2014, p. 667). A autora ainda segue: “essa acelerada expansão, assim como as constantes transformações da sociedade fizeram-se acompanhar de um desequilíbrio frente a algumas áreas de atuação profissional” (p. 667). Ou seja, uma vez que o cenário no qual se deslocava a profissão do psicólogo era sustentada por essa conjunção de fatores, o CFP compreendeu ser necessário manter aberta as discussões acerca do Código de Ética e realizar a revisão já prevista em seu próprio regimento.

Desta maneira, a revisão do Código de Ética levou aproximadamente um ano e meio para ser realizada. Tendo sido iniciada no ano de 1978, sua aprovação final se deu em agosto de 1979, no dia em que se comemorava o centenário da psicologia. Em seu processo de revisão, tentou-se encontrar alternativas para uma das principais críticas feitas ao primeiro código, ou seja, a ausência de definição clara da problemática ética concernente ao modo mais próprio do exercício profissional dos psicólogos. Isto porque, como aponta Amendola (2014), no primeiro código havia o predomínio de um sentido mais afinado à profissão médica do que à psicologia propriamente dita. Para dar conta deste problema:

O Conselho de Ética do CFP também analisou 13 Códigos de Ética de outras profissões (serviço social, odontologia, medicina, etc.) em busca de elementos compatíveis com o exercício profissional do psicólogo. Com bases nesses dados, juntamente com os demais, o Conselho de Ética elaborou uma minuta do código de ética que foi remetida aos Conselhos regionais (CRPs) para nova apreciação. (Amendola, 2014, p.668)

A partir de então, coube aos Conselhos Regionais tecerem suas observações acerca de um novo Código de Ética. Posteriormente, esse documento foi enviado a professores de

ética dos cursos de psicologia fornecidos pelo Estado para que realizassem a mesma tarefa. Após o encerramento dessa etapa, uma segunda minuta foi produzida, apresentada e votada favoravelmente à aprovação do novo código. Entretanto, chama a atenção na formulação do 2º Código de Ética do Profissional Psicólogo como a conjuntura sócio-política já refletia nas temáticas por ele contempladas. Amendola (p.668) nos afirma, por exemplo

O CEPP de 1979 entrava em vigor, ainda no período ditatorial, porém, em um momento em que os movimentos sociais de resistência se fortaleciam. Apresentando cinco Princípios Fundamentais e 50 artigos e mais alíneas dispostas em 12 capítulos, é possível constatar que alguns temas ganharam ênfase, tais como os que versavam sobre sigilo e relações com a Justiça, enquanto outros foram excluídos, tal como alínea “h” do artigo 4º do código anterior, que versa sobre a prática de interrogatório sob ação de hipnose” (p.668)

Ou seja, a partir do fragmento acima temos indícios de como as discussões acerca do regime político-institucional que nos governava, o modo de distribuição do poder, a reinscrição dos valores de nossa sociedade, isto é, o debate sobre uma possível abertura democrática, além de germinarem com o novo Código, também já apareciam como elementos importantes para a sua confecção. Rezende (2007) nos diz que “uma sociedade só evolui a partir de sua capacidade de repensar suas regras, valores e códigos de conduta de forma plural e estruturada. Isto permite analisar o presente à luz do passado para planejar e pavimentar o futuro de forma interativa” (p. ix). Assim, parece-nos que o CFP ao despertar para necessidade de rever seu primeiro Código de Ética à luz da nova configuração político-institucional que se desenhava, deixava aparecer também seu processo de amadurecimento e compreensão de si como órgão defensor dos interesses coletivos. Nesse caso, defender os valores da sociedade brasileira era o mesmo que compreender o papel do psicólogo desde o próprio solo que sustenta seus ofícios, a partir das próprias raízes sócio-históricas de território. No período em questão, isso significava começar a compreender-se a partir uma outra estruturação e dinâmica sócio-política.

Dito de outra maneira, podemos dizer que a partir dos rumores de uma possível abertura democrática, o CFP pôde melhorar e exercitar a apropriação de si mesmo como ente público destinado a defender os interesses coletivos. Isto porque o pouco tempo de existência do Sistema de Conselhos em Psicologia impedia uma compreensão já madura do fazer desta autarquia. Todavia, juntamente com o emergir da redemocratização, o CFP deixa clara a compreensão de que para se ofertar como um agente ativo na defesa do novo sentido dessa sociedade, necessitaria rever a si mesmo para estar em conformidade com os desdobramentos atuais que visa proteger. Assim, desde a restituição do Estado Democrático de Direito, com maior maturidade acerca do lugar que deveria ocupar como ente autárquico e saber “capaz

de formular teorias, técnicas e práticas para orientar e integrar o processo de desenvolvimento demandado pela nova ordem política e social” (CFP/CRP-SP, 2013), a revisão do seu código fundamental era caminho necessário.

Em verdade, o que o CFP realizou nesse período se afinava a uma trajetória comum a outros Conselhos Profissionais também nos anos oitenta, sobretudo no campo da saúde. Isto é, de defender os interesses da sociedade estruturando seu código de ética já sob à luz do princípio democrático que se avistava cada vez mais perto. Por isso, Rezende (2007) afirma:

A trajetória dos Conselhos e Ordens, mais particularmente a partir da década de 80, vem sendo marcada pela sua inserção nas diferentes lutas da sociedade, atuando como um sujeito ativo na construção coletiva de espaços democráticos de defesa das políticas públicas, contribuindo para a institucionalização de princípios democráticos da Constituição de 88. Desde então, os diversos Conselhos têm priorizado ações que estimulam a qualificação de profissionais e trabalhadores, melhores condições de trabalho, democratização das relações profissionais, participação nos espaços de controle social, universalização das políticas sociais, garantia do direito ao acesso humanizado dos serviços públicos e estímulo à participação popular, em articulação com os vários segmentos da sociedade. (p.viii)

Logo, será justamente pela lapidação desse sentido de fortalecimento dos mecanismos de controle social, requerido em uma estrutura democrática, que o sistema de Conselhos em Psicologia seguirá sua jornada. Essa democratização, por sua vez, passará por vincular seu projeto ético-político profissional a um projeto social cada vez mais amplo. Essa vinculação de projetos - possibilitando uma ampliação do compromisso civilizatório nacional, ao menos no âmbito da psicologia - será um salto importante na defesa dos interesses gerais da sociedade, aliado à regulação dos ofícios que articulam as narrativas psicológicas.

Visto isto, temos que rememorar que as mudanças sócio-políticas não cessaram em 1979, junto à aprovação do 2º Código de Ética. Pelo contrário, nos anos 80, o que era possibilidade de abertura democrática, efetivou-se em processo de abertura democrática. Os movimentos sociais se fortaleciam gradualmente, com particular ênfase ao movimento popular das “Diretas Já”. A desigualdade econômica, que gerava um abismo social tremendo no país, era cada vez mais explícita, com grande parte da população entrando em condição de pobreza ou miséria. O crescimento desordenado dos grandes centros e o êxodo rural não cessavam. Seguindo o movimento das transformações sociais que se multiplicavam, havia também uma crítica ao 2º Código de Ética, que indicava a manutenção do traço corporativista, dando suporte ao mesmo. Assim, compreendendo a necessidade de se efetivamente acompanhar as transformações sociais, “considerando os anseios da categoria, porém, sem perder de vista os interesses da população” (Amendola, p.669), o CFP propôs uma segunda revisão do Código de Ética.

A revisão do segundo Código de Ética do Profissional Psicólogo teve início no ano de 1984 e, em 1987, quando da data de vinte e cinco anos da regulamentação profissional, a terceira versão do novo código de ética foi aprovada pelo CFP. Já embebido pela atmosfera democrática que tomava conta do país, o processo de discussão desse código foi mais extenso e robusto, assim como o próprio documento aponta:

Ele nasce de um longo estudo, de uma longa pesquisa, em que, durante 4 anos, Psicólogos de todos os Conselhos Regionais de Psicologia se envolveram, procurando fundamentar suas propostas. Foram ouvidas as necessidades e dificuldades de cada Regional; formaram-se grupos para operacionalizar este novo Código; filósofos, sociólogos, advogados, antropólogos e a categoria foram demoradamente consultados. (CFP, 1987)

Assim, Amendola (2014) nos mostra que a partir dos levantamentos iniciais, foi estabelecido que três eixos iriam guiar as propostas do novo código. O primeiro deles seria a prioridade para os interesses da comunidade. O segundo, a ascendência da ação orientadora em relação à punitiva. Já a terceira se configurava no estabelecimento da definição entre questões técnicas e questões éticas com o intuito de por fim ao que seria uma falsa dicotomia. Desde aqui, portanto, podemos ver florescer a maioridade do processo institucional da Psicologia no país. Parece-nos que, com a construção do terceiro código de ética, o processo de apropriação e amadurecimento do compromisso social da profissão, que já se desenhava com os argumentos para a edificação do segundo Código, consolida-se com os argumentos para a construção do terceiro, mais claramente a partir dos vetores que orientam a confecção do mesmo.

Tal afirmação é possível pois, a partir dos eixos orientadores, fica explícito que o CFP já sabe como deve atuar para exercer sua função e o que a orientará. Não é sem motivo que, apenas no 3º CEPP, o CFP oferece o que compreende como Ética, assim como os sete *princípios fundamentais*, que unificam essa ideia, permaneceram no que viria a se tornar o quarto Código, em 2005. Como veremos, ainda que mais tarde uma nova elaboração do Código venha a se efetivar, não será por uma compreensão ética distinta da que emerge junto ao código de 87, mas, pelo contrário, pela necessidade de melhor elaborar essas premissas com a totalidade do código. Veremos isso mais adiante, no entanto, precisamos agora esclarecer a concepção Ética na qual se ancorará os ofícios da psicologia brasileira. Para tanto, o terceiro CEPP nos diz:

Assim, nos gregos, éthos está ligada à filosofia Moral e éthos à Ciência dos Costumes. Éthos, segundo Aristóteles, expressa um modo-de-ser, uma atitude psíquica, aquilo que o homem traz dentro de si na sua relação consigo, com o outro e com o mundo. Indica as disposições do ser humano perante a vida. Ser ético é muito mais do que um problema de costumes, de normas práticas. Supõe a boa conduta das ações, a felicidade pela ação feita e o prêmio ou a beatitude da alegria

da auto-aprovação diante do bem-feito, no dizer de Aristóteles. Neste sentido, o Código deve refletir princípios gerais, pressupostos básicos que garantam à ação estes elementos de gratificação, quando esta ação corresponde a este ideal ético, que permeia como energia de vida os apelos para uma ação transformadora. É a ética, enquanto Filosofia Moral, **que impede um Código sem criticidade, que impede ética filosófica que apela para uma visão cristalizada do comportamento humano.** É esta ética filosófica que apela para uma reflexão, para uma compreensão das singularidades; é ela que faz um apelo à criatividade, à liberdade, à espontaneidade. É ela que faz o profissional ver seu cliente como pessoa, **cotas ser de relação no mundo, corre um singular à procura de uma compreensão que lhe é pertinente. É esta visão de totalidade existencial-filosófica que faz com que o profissional abra as janelas da sua mente para ver o mundo como uma realidade social, política, comunitária** e perca a mesquinhez de só ver o indivíduo no seu imediatismo, e é esta visão que o **faz transcender do indivíduo para o grupo, do momento para a história, de soluções precárias para procuras mais globais.** O Código de Ética tem que ser fiel a esta dimensão, pois esta é a dimensão da ética do homem, da pessoa e não do psicólogo. Um código será falho se fizer uma ética para o psicólogo esquecendo-se da ética do homem.

Logo, quando tomamos o fragmento acima, notamos que a compreensão ética requerida aos psicólogos brasileiros, pauta-se em uma compreensão crítica dos seus exercícios a partir de uma compreensão abrangente dos sentidos no qual estão inseridos. Isto é, a partir do 3º CEPP, estar em acordo com os fundamentos éticos da profissão não significa partir de ações determinadas previamente. Não se pode saber de antemão se dado ato se afina ou não ao sentido inicial exigido para o profissional psicólogo. Não há espaços para um fazer “cristalizado”, que resguarde em si mesmo o sentido ético profissional almejado. Isto por se considerar que o agir ético apenas pode se dar quando em presença das relações humanas e, por causa disso, sempre por se fazer, sempre em aberto, sempre se fazendo novo.

Desta maneira, por estar sempre em aberto, que não se pode engessar a conduta profissional com certa determinação prévia. Pois, à medida que as novas relações profissionais vão se estabelecendo, isto é, tornando-se novamente presentes, conflitos e contradições que não emergiram anteriormente podem vir à tona. Exigindo, portanto, que o psicólogo esteja atento e possa enxergar se está se aproximando ou se afastando do sentido fundamental que deve conduzir seu fazer. Em outras palavras, que possa ser crítico.

Todavia, essa criticidade que se ampara na ideia de assegurar “a felicidade da ação feita” para com os “apelos para uma ação transformadora” não pode se perder em uma compreensão individual e imediatista do outro no qual o psicólogo se relaciona. A compreensão ética exigida ao psicólogo brasileiro em 1987 requer deste profissional uma “visão da totalidade existencial-filosófica”, que somente se configura com a compreensão e articulação da “realidade social, política e comunitária” na qual sua relação profissional se estabelece. Desta feita, não há espaço para uma compreensão particular do humano ou do

agir profissional, mas sim, uma articulação singular dessa universalidade existencial-filosófica que sustentam tanto o humano como o exercício do psicólogo.

Esta compreensão, por sua vez, requer que o psicólogo não seja ignorante ou um escravo das determinações históricas de sentido que sustentam o seu fazer junto à sociedade. Exige uma intimidade lúcida com esses sentidos, no qual o psicólogo e os usuários de seus serviços estão imiscuídos e, por elas, se construindo. Descerra, conseqüentemente, a impossibilidade de o exercício do psicólogo ser compreendido ou se amparar em argumentos de neutralidade ou imparcialidade profissional. Pois, uma vez que há um compromisso claro nesses ofícios, é na direção de efetua-los que se deve seguir. Portanto, como toda e qualquer ação traz à reboque uma apropriação desses sentidos sociais, políticos e comunitários, seja ela consciente ou não, é fundamental ao psicólogo estar lúcido das bases que sustentam tais sentidos. Pois, diante da imensa diversidade que configura cada ação profissional, é apenas desperto para esses sentidos que pode conduzir seu fazer de forma a assegurar a manutenção dos direitos fundamentais daqueles a quem se dirige.

Logo, aqui fica mais clara a noção de “criatividade, liberdade e espontaneidade” posicionada pela terceira versão do Código. Porque quando partimos dessa compreensão ética acerca do fazer humano, toda e qualquer exercício do psicólogo se inicia pela compreensão dos fins onde se inscreve seu ofício, de forma a se esclarecer a possibilidade de contrariar seu propósito fundamental e se emancipar da mesma. Desta forma, como a compreensão ética assumida no código impossibilita uma determinação prévia das relações humanas, essa emancipação apenas pode se manifestar no jogo criativo, livre e espontâneo que se efetua na presença da relação com o outro.

Assim, é a partir dos vetores compreensivos e criativos, abertos pelo horizonte ético do terceiro código, que o psicólogo deve iniciar todo e qualquer fazer no que compete a sua profissão. É do deslocamento pela análise crítica que poderá entender e assimilar dada articulação singular do jogo de forças sociais, políticos e comunitários que atravessam seu fazer e construir relações que o libertem de qualquer dominação que impossibilitem a finalidade primeira de seu exercício. Isto é, de sempre iniciar seu exercício garantindo a preservação das bases formais do tecido social brasileiro.

Visto isto, o que se espera do ofício do psicólogo, de forma que fiquem assegurados os valores da nova sociedade brasileira, exigirá uma compreensão ética crítica, livre e criativa do horizonte sócio-político em que está inserido. Tal compreensão ética é necessária para que os *princípios fundamentais* que orientarão seu fazer possam sempre se efetuar de forma propositiva, intencional e esclarecida. O que, por sua vez, impediria que o psicólogo pudesse

ser lançado em uma dinâmica obscura no seu exercício profissional e fosse regido ou manipulado por forças distintas, que o pusessem em choque com seu compromisso ético-político.

Todavia, muito embora o 3º CEPP expusesse uma apropriação mais madura do Conselho Federal de Psicologia acerca de seu lugar e função, o mesmo ainda foi considerado pela classe como insatisfatório. A crítica, como aponta Amendola, se pautou na constatação de que ainda que houvesse uma compreensão ética e os *princípios fundamentais* afinados e pertinentes ao contexto do país, tanto à classe profissional, quanto à sociedade, os mesmos não acompanhavam o código em sua totalidade. Seus sentidos ficaram apenas em suas definições. Pois, quando se avançava no mesmo, via-se ainda um forte traço corporativista e economicista que visavam a reserva de mercado. Não tendo, conseqüentemente, alcançado radicalmente o que se esperava deste instrumento com a redemocratização no Brasil.

Assim, considerando esse cenário e buscando se articular pelo espírito democrático que tomava conta do país desde a promulgação da nova constituição em 1988, o Sistema de Conselhos de Psicologia procurou tratar da problemática junto à classe profissional abrindo uma possibilidade até então inédita na psicologia brasileira:

No período que entrou em vigor o novo CEPP, ideias e recomendações originais advieram no Sistema Conselhos, dentre elas a proposta de para tornar a eleição para o Plenário do CFP direta, a partir da candidatura de uma chapa de caráter nacional, fato que se efetivou em 1989, com o estabelecimento de um projeto de democratização interna e redução da visão corporativista que atravessava a profissão. Assim, naquele ano, mais de 65 mil psicólogos escolheram, pela primeira vez, seus representantes federais por voto direto. Também foi em 1989 que ocorreu o Congresso Unificado dos Psicólogos, um dispositivo que visava iniciar um diálogo entre CFP, sindicato e categoria a partir do compromisso assumido pelo próprio Conselho Federal em busca de diluir a concepção corporativista. (Amendola, 2014, p. 674)

Tal movimento no interior do Sistema Conselhos de Psicologia efetivamente contribuiu para a democratização do órgão. Isto porque uma série de movimentos se abriram a partir das deliberações ocorridas naquele congresso. Amendola (2014) nos mostrará que a continuação dos temas deliberados, por exemplo, motivou o Encontro Geral das Plenárias, em 1991, e, deste, a proposta de realização do Congresso Constituinte da Psicologia.

O I Congresso Nacional de Psicologia, como veio a se chamar posteriormente o Congresso Constituinte da Psicologia, consolidou-se como um marco histórico na psicologia engendrada em nosso país. Isto porque, era a primeira vez que os próprios psicólogos, a partir de proposições próprias e em âmbito amplo e democrático, apontaram a direção que a psicologia, como ciência e profissão, deveria seguir em nosso país. As discussões sobre os

rumos desse saber, isto é, seu papel, as necessidades da sociedade, assim como as aspirações da categoria, mediado pelo Sistema Conselhos de Psicologia, levou três anos. Todavia, ainda hoje ressoa, já que se decidiu manter a realização trienal desse evento para definir e aprovar as diretrizes básicas da ação política dos Conselhos de Psicologia.

Ainda assim, em 1997, em razão do I Fórum Nacional de Ética, reforçou-se a necessidade de reformulação do terceiro CEPP. Tal apontamento veio da percepção de que era necessário continuar a tarefa de aperfeiçoar o código de conduta profissional que protegesse os interesses das coletividades a partir da Constituição Cidadã. A compreensão de que o terceiro CEPP não conseguiu transferir os princípios fundamentais, que deveriam nortear as práticas psicológicas, para a estrutura geral do código se adensava. Assim, no IV Congresso Nacional de Psicologia, em 2001, o debate para reformulação do código se iniciou.

Em 2003, na realização do II Fórum Nacional de Ética, 420 propostas dos Conselhos Regionais foram acolhidas pelo evento, que tinha como objetivo elaborar “proposições sobre condutas profissionais, diretrizes de políticas do Sistema Conselhos, também voltando a atenção à redação e exatidão dos termos que viriam a ser utilizados no novo código de ética da categoria” (Amendola, 2014, p.675). Dessas propostas, algumas já carregavam temas defendidos pelos movimentos sociais. A censura às práticas de exclusão e discriminatórias e à pesquisa com seres humanos, são alguns exemplos. Isso afirmava a intenção da psicologia brasileira em buscar estreitar laços com seu compromisso social em uma sociedade democrática.

Assim sendo, será em agosto de 2005, que o quarto e ainda presente CEPP nos é apresentado. Sendo constituído pelo desenvolvimento da concepção ética e dos *princípios fundamentais* de 1987, mas burilado em “múltiplos espaços de discussão sobre a ética da profissão, suas responsabilidades e compromissos com a promoção da cidadania” (CFP, 2005, p.05), o novo código tentou ir além do seu precedente, dando maior unidade e coerência aos seus intuítos como documento que orientará, disciplinará e fiscalizará a psicologia no país. Assim, Amendola (2014) nos diz que:

Comparado aos demais, este novo código (atualmente em vigor) é bastante reduzido, tendo eliminado alguns artigos e alíneas e, por conseguinte, deixando de tratar alguns temas de forma mais específica e direta, para se tornar um instrumento com princípios mais gerais e amplos, com a finalidade de permitir a discussão e reflexão profissional como um todo. De modo geral, esta foi a intenção do código: Deixar de ser um instrumento fundamentalmente prescritivo para ser um Código que permita o exercício do pensamento, possibilitando a ética se fazer presente, enquanto associada à prática profissional. (p.676)

O texto que abre o novo código condensa os argumentos iniciais que trouxemos para explicitar o imbricamento entre a profissão do psicólogo brasileiro com sua sociedade. Isto é, o texto se inicia com um agradecimento aos psicólogos que atuaram para entrega do quarto CEPP, nas discussões do XII e XIII Plenário do Conselho Federal de Psicologia, marcando o caráter democrático possível, até então, para confecção do mesmo. Em seguida, expõe a resolução nº 10/2015, que aprova o novo código de ética. Esta, inicia-se com a evocação das atribuições legais e regimentais postas pela Lei 5.766/71 e pelo Decreto 79.822/77, para depois afirmar que está “**CONSIDERANDO** o disposto na Constituição Federal de 1988, conhecida como Constituição Cidadã, que consolida o Estado Democrático de Direito e legislações dela decorrentes.” (CFP, 2005) Todavia, a força do que expomos não termina com a resolução. Na realidade, ela ganha continuidade quando a apresentação do novo código é iniciada. Assim, nos dois primeiros parágrafos podemos ler:

Toda profissão define-se a partir de um corpo de práticas que **busca atender demandas sociais**, norteado por elevados padrões técnicos e pela existência de normas éticas que **garantam a adequada relação de cada profissional com seus pares e com a sociedade** como um todo.

Um Código de Ética profissional, **ao estabelecer padrões esperados quanto às práticas referendadas pela respectiva categoria profissional e pela sociedade**, procura fomentar a autorreflexão exigida de cada indivíduo acerca da sua práxis, de modo a responsabilizá-lo, pessoal e coletivamente, por ações e suas consequências no exercício profissional. A missão primordial de um código de ética profissional não é de normatizar a natureza técnica do trabalho, e, sim, a de **assegurar, dentro de valores relevantes para a sociedade e para as práticas desenvolvidas, um padrão de conduta que fortaleça o reconhecimento social daquela categoria.** (CFP, 2015, p.5)

Ou seja, já na abertura do novo CEPP ficam notórias as preocupações que afirmamos estar em jogo para sua elaboração. Entretanto, a ênfase mesmo na nova configuração constitucional como determinante para se pensar o lugar da psicologia no país e consequentemente a forma de defender os interesses da sociedade de qualquer prática profissional mal desenvolvida nesse campo, não cessa:

A formulação deste Código de Ética, o terceiro da profissão de psicólogo no Brasil, responde ao contexto organizativo dos psicólogos, **ao momento do país e ao estágio de desenvolvimento da Psicologia enquanto campo científico e profissional.** Este Código de Ética dos Psicólogos é **reflexo da necessidade, sentida pela categoria e suas entidades representativas, de atender à evolução do contexto institucional-legal do país, marcadamente a partir da promulgação da denominada Constituição Cidadã, em 1988, e das legislações dela decorrentes.**

Consoante com a conjuntura democrática vigente, o presente Código foi construído a partir de múltiplos espaços de discussão sobre a ética da profissão, suas responsabilidades e compromissos com a promoção da cidadania. O processo ocorreu ao longo de três anos, em todo o país, com a participação direta dos psicólogos e aberto à sociedade.

Assim, a necessidade de marcar tão incisivamente a construção do novo CEPP à luz da Constituição de 1988 não exclui a radicalidade e novidade de seus elementos para a sociedade brasileira. Parece-nos que os desafios iniciados com o Código de 1987 e continuados com o Código de 2005, indicam a ausência de diálogos ou instrumentos anteriores, próximos ao que a Constituição Cidadã intenta. Sejam eles políticos ou sociais. Todavia, para que possamos caracterizar mais propriamente os desafios postos ao saber da psicologia a partir da redemocratização nacional, precisamos apresentar os *princípios fundamentais* que acompanham a profissão do psicólogo de forma a preservar os fundamentos constitucionais a partir de então. São eles:

PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS

- I. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos.
- II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.
- III. O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural.
- IV. O psicólogo atuará com responsabilidade, por meio do contínuo aprimoramento profissional, contribuindo para o desenvolvimento da Psicologia como campo científico de conhecimento e de prática.
- V. O psicólogo contribuirá para promover a universalização do acesso da população às informações, ao conhecimento da ciência psicológica, aos serviços e aos padrões éticos da profissão.
- VI. O psicólogo zelará para que o exercício profissional seja efetuado com dignidade, rejeitando situações em que a Psicologia esteja sendo aviltada.
- VII. O psicólogo considerará as relações de poder nos contextos em que atua e os impactos dessas relações sobre as suas atividades profissionais, posicionando-se de forma crítica e em consonância com os demais princípios deste Código.

Destarte, para que possamos iluminar isto que atribuímos como os desafios contemporâneos da psicologia brasileira, em outras palavras, para que possamos esclarecer o que urge ser pensado fundamentalmente a partir do atual projeto ético-político da profissão do psicólogo, destacaremos os seguintes *princípios fundamentais*: respeito e promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano; eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão; análise crítica e histórica da realidade política, econômica, social e cultural; consideração das relações de poder nos contextos em que atua e os impactos dessas relações sobre as suas atividades profissionais. Porquanto, estes explicitam mais claramente o projeto comum entre a atual ordem social e os ofícios da psicologia.

A partir do primeiro *princípio fundamental* do 4º CEPP, vemos sua afinação aos princípios fundamentais da Constituição Federal de 1988. Isto é, será em nome da defesa dos valores de uma sociedade “livre, justa e solidária” que o CEPP abre o capítulo dos princípios fundamentais com “I. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos.”. Aqui, explicita-se tanto a promoção dos direitos fundamentais almejados pela atual Constituição, como também destaca a Declaração Universal dos Direitos Humanos que, desde o constitucionalismo, anima-a e dá-lhe forma.

Já no que concerne ao segundo princípio fundamental, isto é, “ II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão”, vemos a conformação do exercício do psicólogo ao objetivo fundamental da nova ordem social de “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. Conseqüentemente, isto é também crucial para construção e sustentação de um tecido social que se quer pacífico, ou seja, onde suas dinâmicas não tenham como tônica uma atmosfera beligerante e combativa.

Já no terceiro princípio fundamental, lemos que “o psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural”. Neste ponto podemos perceber a afinação dos princípios fundamentais da profissão do psicólogo ao caráter hermenêutico exigido com a nova Constituição. Quer dizer, como vimos, o movimento neoconstitucional, do qual deriva a Constituição brasileira de 1988, inscreve a impossibilidade dos princípios e valores, que pretende promover e proteger, estarem cristalizados em uma determinação pronta e acabada. Tais valores e princípios não se apresentam consolidados em um certo fazer específico que os resguardariam em seu modo mais puro. Ou seja, compreende que valores e princípios como “igualdade”, “dignidade”, “não violência”, não se manifestam desarticulados de uma conjuntura de fatores políticos, sociais e econômicos. Pelo contrário. Tal compreensão vigorou nas leituras anteriores ao pós-positivismo jurídico, porém, a partir dele, é estritamente necessário a compreensão ou interpretação das ações humanas a partir o próprio solo social que as sustenta. Esse solo é agora considerado como diverso em sua constituição, múltiplo em seus atravessamentos e absolutamente histórico, quer dizer, sem nenhuma possibilidade de atemporalidade ou manifestação eterna de seus sentidos. Assim, cabe também aos psicólogos alcançarem esse

horizonte hermenêutico para poderem proteger os valores sociais básicos, eleitos pela sociedade brasileira.

Por fim, o último princípio fundamental que escolhemos para nos auxiliar na caracterização dos desafios postos ao saber da psicologia no país é também o último princípio fundamental do 4º CEPP e afirma: “O psicólogo considerará as relações de poder nos contextos em que atua e os impactos dessas relações sobre as suas atividades profissionais, posicionando-se de forma crítica e em consonância com os demais princípios deste Código”. Isto é, aqui se apresenta emblematicamente a assunção do psicólogo como agente ativo de transformação social e a colocação do seu compromisso maior para com a defesa dos valores sociais que necessita proteger. Esse movimento é tão central e significativo que não há relação profissional que possibilite a subjugação desse compromisso. O que significa que, pela criticidade, tal como exigida por esse inciso, as próprias relações profissionais deverão se regular e se estabelecer de modo a executar a nova ordem social emergente com a Constituição Cidadã.

Posto isso, uma vez que pudemos destacar e apresentar alguns dos princípios que tornam público para a sociedade e para a classe dos psicólogos os termos fundamentais que devem pautar seu exercício de modo a proteger o acordo constitucional, podemos agora nos perguntar, quais desafios se abrem para a psicologia a partir de então e qual sua relação com a questão ontológica que afirmamos haver? Pois bem, para esclarecer como tais desafios andam lado a lado com a problemática ontológica seguiremos com um fragmento do atual CEPP que diz “Códigos de Ética expressam sempre uma concepção de homem e de sociedade que determina a direção das relações entre os indivíduos” (CFP, 2005, p.5). Ou seja, ontologia e sociedade tem um imbricamento necessário e fundamental no desenho social de uma comunidade. É disto que se compreende como modo de ser mais próprio ao homem que as narrativas e discursos psicológicos serão produzidos, do mesmo modo como se compreenderá o lugar e o papel do Estado na organização social.

Portanto, é justamente nesse sentido que a retomada da política ontológica vigente no Brasil se faz necessária, para averiguarmos se o que tradicionalmente produzimos como conhecimento e prática psicológica no país se afina ao que se quer construir como nova ordem social no país. Ao mesmo tempo, será esse movimento que tornará possível compreender o que será necessário para a confecção desse saber mais próximo ao compromisso social que necessita responder. Todavia, que modo de ser do humano é esse que pode contemplar a construção de uma sociedade pacífica, solidária, pluralista, que busca promover o bem de todos, sem preconceitos ou quaisquer outras formas de discriminação?

Se podemos ter uma ideia através do fundamento pós-positivista que sustenta a constituição de 1988, o CFP trata de esclarecer um pouco melhor que compreensão ontológica é essa que deve ser assumida para alcançarmos tal objetivo já em 1987:

Se o homem é um ser de relação, sujeito a contínuas mudanças na sua luta por ocupar, a cada momento, o espaço que lhe compete no mundo, e se, ao mesmo tempo, ele é o sujeito e o objeto do estudo da psicologia, segue-se que qualquer sistema ou código só será real se sujeito, também ele, a esta transitoriedade que é própria do homem à procura de seu destino e significação. (CFP, 1987).

Isto é, já desde o 3º CEPP, o Sistema Conselhos de Psicologia entende que para construir essa base social fraterna, plural, não violenta, é preciso partir de uma compreensão ontológica que alcance o modo de ser do homem como indeterminado, como impossível de se determinar cabalmente, *a priori* ou *a posteriori*. Isto é, para um tecido social com essas bases, é necessário alcançar a radicalidade do homem como liberdade, como “sujeito à complexidade de contínuas e profundas transformações” (CFP,1987). Logo, seria a partir desta compreensão ontológica que é possível se pensar uma ética reflexiva, crítica, não cristalizada e, por isso mesmo, necessariamente atenta e rigorosa à relação presente, considerando a totalidade de sentidos que atravessam o humano. Conseqüentemente, sendo possível se orientar pelos sete princípios fundamentais que direcionam e amparam sua profissão.

Tal concepção do humano, portanto, é necessária para que seja possível alcançar tanto a constituição do seu modo de ser, como os atravessamentos em sua condição existencial, por elementos materiais, econômicos, políticos, sociais e comunitários. Em outras palavras, é preciso essa compreensão para não circunscrevermos o modo de ser do humano dado em si mesmo, possuidor de uma substância que o defina ou delimite em um modo de ser único, no qual suas experiências e ações se dariam a partir de um prisma absolutamente individual, impossibilitando, de saída, os princípios fundamentais do seu código de ética e, por consequência, do acordo constitucional brasileiro.

Portanto, essa é a exata medida que possibilita apoiarmos nosso estudo na caracterização dos desafios postos à psicologia brasileira à luz da política ontológica vigente em nosso território. Se é verdade que ordem social, psicologia e ontologia comungam de uma mesma unidade, à medida que se quer edificar uma outra ordem social, temos que analisar que tradição ontológica vigora em nosso país e que ordenamento social, além de conhecimentos e práticas psicológicas, ela possibilita. Assim, posteriormente poderemos lançar mão de apontamentos mais consistentes que possibilitem a concretização ou consolidação de que se quer como nova base de nosso tecido social.

1.3 Breve recapitulação I

Como vimos anteriormente, a Constituição de 1988 inscreveu, no cerne do ordenamento social brasileiro, o Princípio de Dignidade da Pessoa Humana. Será, portanto, esta noção que deverá dirigir e nortear toda e qualquer ação em solo nacional. Tal princípio diretivo e norteador se configura pelas especificidades já discutidas da nova Constituição. Uma vez que esta se manifesta como dirigente e normativa, o princípio da *Supremacia da Constituição* se consolida, fazendo com que qualquer ação perpetrada em solo nacional seja interpretada à luz do documento constitucional.

Assim, será em nome do modelo constitucional vigente que a psicologia brasileira necessitará afinar seu próprio projeto com os novos princípios fundamentais do seu tecido social. Pois, como vimos, ainda que a Constituição preveja o livre exercício das profissões, também prevê a necessidade de se impor restrições as tais profissões quando se entender que estas alcançam tamanha dimensão e relevância que possam colocar seus fundamentos em xeque. Ou seja, sempre que uma profissão ganha proeminência na sociedade brasileira, entende-se a necessidade de se fixar diretrizes e regras que assegurem a manutenção dos fundamentos constitucionais. Esse é o denominado processo de regulamentação profissional pelo qual passou a psicologia em 1962. Desse modo, é a partir da regulamentação profissional que psicologia e sociedade comungam formalmente de um projeto comum.

Nesse sentido, no que concerne à profissão do psicólogo, expomos que sua regulamentação se constitui em dois movimentos. O primeiro deles seria a necessidade de qualificação profissional mediante a exigência de formação técnica específica. Em nome disto, instaurou-se o quadro de formação em psicologia a partir da exigência do cumprimento de um currículo mínimo. Todavia, para ser possível realizar um acompanhamento regular e sólido do profissional já formado, criou-se o Sistema Conselhos de Psicologia, composto pelo Conselho Federal de Psicologia e os dos Conselhos Regionais de Psicologia. Estes funcionam como integrantes indiretos da administração pública e tem como função proteger e assegurar os valores e princípios da sociedade, a partir da fiscalização, orientação e disciplina de sua classe profissional. É, portanto, o elemento que formaliza a constante preocupação do Estado em zelar por seu princípio diretor.

Entretanto, para que possa cumprir cabalmente sua função, o Sistema Conselhos em Psicologia necessita apresentar para sua categoria e para a sociedade de que forma se dará essa orientação, fiscalização e disciplina. Isso significa que é preciso que o Sistema Conselhos apresente quais são os princípios ético-políticos que deverão orientar o exercício

profissional do psicólogo, de modo a garantir que nenhum dano social sério possa acometer a sociedade. Daí advém a necessidade de formalização do Código de Ética Profissional do Psicólogo. Será a partir dele que todo o processo de orientação, fiscalização e disciplina se organizará. É por ele que se explicita claramente o projeto comum em que se afinam psicologia e sociedade.

Contudo, se a profissão do psicólogo já foi regulamentada tardiamente, se comparada a outros ofícios, isto é, em 1962, a vigência plena desse processo ocorrerá ainda mais tarde. Será em meio a década de 70, no auge do período ditatorial brasileiro, que haverá a formalização efetiva de todos os dispositivos requeridos para regulamentação profissional. O que significa dizer que foi em meio a um dos períodos político-institucionais mais obscuros do país que a profissão do psicólogo necessitou se estruturar formalmente em uma unidade. Muito embora o cenário social fosse truculento, parece-nos que justamente a truculência e obscuridade presente nas relações engendradas no país, nesse período, formou a matéria necessária para a profissão da psicologia se encontrar como unidade e vislumbrar seu sentido como profissão regulamentada. Vimos isso ao longo do processo de construção dos CEPPs. Também vimos que o despertar mais seguro e maduro do que seria se constituir como profissão cumpridora de seu compromisso social adveio junto com o processo de redemocratização nacional, a partir do 3º CEPP.

Todavia, se todo esse processo fez a profissão do psicólogo compreender o *que* necessitaria fomentar e exercer para se manter fiel ao compromisso com a sociedade, o *como* realizar é, em verdade, bem mais problemático. É essa problemática que procuramos apresentar quando abrimos nossa tese trazendo os casos que correm na justiça comum e que envolvem o saber psicológico. É também essa problemática que se apresenta nas críticas de alguns psicólogos ao afirmarem que o novo código é etéreo e subjetivo, que não acompanham as exigências a que estão submetidos por não ser objetivo e diretivo (Amendola, 2014).

Como indicamos anteriormente, essa problemática tem como cerne fundamental o reposicionamento ontológico requerido pelo que se entende por dignidade humana na Constituição de 1988 e que a psicologia acompanha e endossa desde então, para se constituir como saber pertinente na atual ordem social. A questão é que não se pode reinscrever uma outra concepção de humano, sem se haver radicalmente com os termos centrais e possibilidades existenciais presentes na concepção ontológica que se exauriu. Não se pode reinscrever uma outra concepção de humano sem entender onde a anterior se inicia, desenvolve e consolida. Sem compreender qual conformação social se abre a partir dela e, o que prioritariamente nos interessa, quais são os sentidos possíveis a partir dos discursos

psicológicos que dela provém. É somente dessa análise que poderemos seguir na construção de um país *democrático, fraterno, plural e sem preconceitos*, do mesmo modo como edificar uma psicologia pautada na promoção da liberdade e dignidade humana, que contribua com a eliminação de quaisquer formas de violência e opressão, atenta criticamente a sua realidade social e etc.

Dessa forma, após descrever a política ontológica fundamental que articula psicologia e a atual ordem social brasileira, para que possamos configurar os desafios postos a esse saber, no próximo capítulo teremos que descrever qual tradição ontológica hegemonicamente prevaleceu em nosso país, quais seus termos centrais e que tipo de sociedade foi propiciada a partir da mesma. Após realizar tais descrições no terceiro e quarto capítulo nos dedicaremos plenamente à análise dos sentidos possíveis tanto da sociedade, quanto dos discursos psicológicos provenientes dessa concepção vitoriosa de homem.

2 COLONIALISMO E ONTOLOGIA: A FUNDAMENTAÇÃO CRISTÃ DA REALIDADE COMO BASE DE DESENVOLVIMENTO DO TECIDO SOCIAL BRASILEIRO

Como pudemos expor no capítulo anterior, existe um copertencimento entre o que se compreende como constituição da realidade humana, a formação e organização da sociedade, junto às narrativas e discursos psicológicos. Um copertencimento tão significativo que chega a se instituir formalmente para enfatizar sua relevância. No que se refere à formação e organização da sociedade, revela-se tanto como um dos fundamentos centrais que se apoia o movimento constitucionalista, isto é, na maneira e elementos a serem considerados na defesa da dignidade da pessoa humana, quanto na imposição de deveres às profissões, pela administração pública, com o intuito de obrigar o cumprimento desse direito fundamental. Já no que se refere às narrativas e discursos psicológicos, o copertencimento se revela na obrigação dessas narrativas e discursos estarem afinados aos princípios fundamentais do CEPP, ou seja, ao instrumento prático dessa defesa e que, por sua vez, já também compartilha de dada compreensão dessa realidade.

Assim, retomando o que destacamos na introdução, por ontologia nos referimos à ciência do *real*, ao conhecimento ou estudo da *realidade humana*, ao esforço por esclarecer de forma mais originária como se constitui e articula a natureza do *real* quando tratamos do humano. Como procuramos deixar claro até então, o desvelamento desse empreendimento se faz, mais que importante, necessário para que possamos compreender uma série de embates e conflitos que se apresentam na sociedade brasileira contemporânea e que convocam o saber da psicologia a se posicionar, como ciência e profissão, como um instrumento compreensivo capaz de auxiliar no encaminhamento dessas questões. Todavia, ao realizarmos tal movimento, o que se mostra é como a própria psicologia também necessita se avir com a mesma problemática ontológica que formou nossa sociedade e se exauriu ao fim do século XX, exigindo uma outra compreensão da realidade humana após o processo de redemocratização.

Até o momento, nosso texto caminhou no sentido de esclarecer os termos dessa cooriginariedade entre ontologia, formação social e saber psicológico na contemporaneidade. Entretanto, para que possamos continuar a perseguir o intuito de nosso estudo, isto é, justamente, caracterizar os desafios da psicologia brasileira desde a problemática ontológica, à luz da redemocratização nacional, precisamos prosseguir em nossa caminhada, o que, desde nossa metodologia, implica em irmos em direção aos fatos, acontecimentos, informações

ligadas à historicidade, capazes de nos aproximar do fenômeno que almejamos caracterizar. Nesse sentido, a partir da apropriação que fizemos da metodologia de investigação sartriana, para ser possível caracterizar rigorosamente o que denominamos de problemática ontológica para a psicologia, temos que deixar aparecer os elementos fundamentais que tornam inviável a manutenção da tradição compreensiva da realidade humana que sustentou hegemonicamente o país até aquele momento. Assim, nos será possível enxergar mais claramente seus impasses para uma sociedade que passa a se querer fraterna, plural e sem preconceitos, como a tônica formal de seu tecido social.

Sendo assim, ao optarmos por esse caminho, somos de imediato levados ao ano de 1500, isto é, somos levados ao momento em que nosso território passou a ser chamado de Brasil e a compartilhar do horizonte compreensivo vitorioso engendrado na Europa. Isto se faz necessário porque, desde a chegada dos europeus portugueses ao nosso solo, operou-se a maior transformação sócio-política ocorrida desde então nas terras brasileiras. Tão forte, tão abrangente, tão significativa que nos é deveras difícil contar nossa história, compreender nossa história, entrar em nossa história, sem usar palavras europeias, sem empreender articulações europeias, sem lançar mão de metodologias próprias aos europeus. O que, em outras palavras, é o mesmo que dizer que nossa verdade, ou melhor, o modo como enxergamos a realidade humana, suas articulações e como a experienciamos junto ao mundo, hegemonicamente, parte de um sentido que não é originariamente nosso, mas sim, eurocêntrico.

De maneira geral, o termo *horizonte* emerge no pensamento social como a linha paralela em que o mar e o céu se tocam ou, melhor dizendo, se unem. Entretanto, *horizonte*, tal como aparece neste trabalho, tomará uma outra conotação semântica. Nós partimos de sua compreensão anterior, mais originária, na qual o termo *horizonte* tomará o sentido de tudo aquilo que pode ser visto, tudo aquilo que pode ser abarcado por dado campo de visão, por determinada visada. Ou seja, *horizonte* é assumido agora como o enquadramento, como moldura, como todo o campo possível de aparição dos fenômenos, circunscrito, contornado desde uma perspectiva.

Todavia, falamos aqui de um *horizonte* que é *compreensivo*. Isto é, esse *horizonte* é a condição de possibilidade para a *compreensão* do que aparece, como aparece e porque aparece de determinado modo a partir desse olhar específico. Pois, é desde a compreensão anterior dos elementos que darão contorno a dado fenômeno, que o mesmo pode se ofertar de maneira inteligível, factível, palpável. Nas palavras de Cabral (2015), seria o mesmo que compreender o *dispositivo* ontológico. Sendo assim, partir da iluminação do *horizonte*

compreensivo ou *dispositivo* ontológico europeu na chegada às terras brasileiras, nos será possível chegar mais perto, ver melhor seus elementos constituintes, de modo a fundarmos um diálogo e tecermos considerações mais rigorosas acerca de nosso problema.

O termo *rigor* aqui aparecerá, sobretudo, relacionado à noção de maior proximidade àquilo que se quer pensar, um maior alcance e penetração naquilo que se pretender ver. Nesta discussão em específico, significa que tomar a problemática da compreensão da realidade humana como central para a psicologia e ao processo de democratização em geral, é compreendê-la como uma experiência vital efetiva. Não há como se distinguir uma compreensão ontológica de uma certa modalidade vital, de certa performance existencial. O enquadramento de ação humana desde certo horizonte compreensivo forja práticas, constrói afetos, conduz o pensamento, ou seja, fornece uma perspectiva vital na qual a existência se desenrola. Portanto, o que buscamos com nossa metodologia é apresentar um caminho argumentativo que nos forneça a aparição desses fundamentos, ao mesmo tempo que apresente como este se espacializa e delimita certo modo de encaminhar o viver. Logo, indo além de um mero intelectualismo abstrato. Ainda que a evidenciação mais concreta dessa espacialização venha a se apresentar nos próximos dois capítulos, é apenas a partir do esclarecimento do fundamento ontológico, que agora elucidaremos, que os mesmos são possíveis de serem compreendidos. Portanto, o rigor que procuramos nos aproximar é o que possibilita nos chegar cada vez mais desse esclarecimento.

Visto isso, precisamos ainda esclarecer onde repousa nosso realce ao sobrepesar a assertiva acerca da influencia do horizonte compreensivo europeu nas terras brasileiras. Tal ênfase vem do próprio processo sócio-político engendrado nesse contato. Quando na chegada dos europeus portugueses ao litoral brasileiro, logo esta terra foi tomada como uma colônia dos europeus portugueses, ou seja, fomos ocupados e destituídos de autonomia política, material e cultural, sendo submetidos e administrados pela metrópole portuguesa. No caso da colonização brasileira, tal como aconteceu também em outros países, a intensidade desse processo foi mais violenta, uma vez que a colonização que vigorou por aqui era do tipo de *exploração*, diferenciando-se, por exemplo, da colonização de *povoamento*, como ocorreu com os Estados Unidos.

Nas colônias de exploração o que estava em jogo era basicamente ajustar o território colonizado às exigências econômicas da metrópole, o que, por sua vez, implica em assumir a colônia como mera provedora, como mero fundo de reserva material para interesses e necessidades que não são suas, mas externas a ela mesma. Já na colonização de povoamento o que encontramos é um sistema que se processa em função do próprio consumo interno da

colônia. Nesta, a colônia não desperta interesse econômico da metrópole, permanecendo com significativa autonomia. Um bom exemplo que ilustra a distinta dinâmica sócio-política nestas formas de colonização reside no modo de organização da produção. Quando observamos as colônias de povoamento vemos que a produção se articulava predominantemente em pequenas propriedades. Já nas colônias de exploração, essa mesma produção se estruturava em grandes propriedades escravistas.

No entanto, ao trazermos esses dados queremos destacar o pouco interesse dos europeus portugueses em instituir ou criar relações que considerassem ou valorizassem as dinâmicas sociais por aqui já estabelecidas. Uma vez que seus interesses eram expandir seus mandos para novos territórios, dominá-los e explorá-los, muito rapidamente todos os processos sociais que aqui vigoravam foram sendo encobertos, nivelados e planejados ao horizonte compreensivo do colonizador europeu. Isto, de um lado, por imposição bélica, e, por outro lado, apoiado e articulado em instrumentos intelectuais, àquele tempo, fomentado hegemonicamente pelo cristianismo.

Portanto, é exatamente nesse momento que o cristianismo aparece como ponto chave para nosso estudo. Pois, para que possamos compreender a tradição ontológica, que funda nosso tecido social desde que passamos a ser chamados de Brasil, se exaurindo no fim do século XX, faz-se necessário compreendermos o dispositivo metafísico elaborado no interior do cristianismo para compreender e articular a realidade humana. A partir daí podemos ver mais facilmente como esse dispositivo ontológico sustentou a estruturação de nossa sociedade, juntamente com as teorias do conhecimento em psicologia, e como necessita ser reinscrito para abarcar os modos de viver que a redemocratização nacional almeja.

Destarte, é muito comum surgir grande estranhamento quando apontamos a necessidade de deixar aparecer a raiz ontológica e epistemológica cristã como fundamento social brasileiro e da psicologia para se pensar os desafios que irrompem contemporaneamente a este saber. Tal estranhamento é compreensível, cinco séculos se passaram desde a derrocada do horizonte compreensivo medievo-cristão e o emergir da era moderna. Hoje, na era das *disciplinas*, era da objetividade positiva, no rescaldo da era das luzes, mencionar a noção de Deus ou de cristianismo, por exemplo, até no meio acadêmico, dos especialistas, muitas vezes é visto como uma discussão pobre de sentido ou ultrapassada, já que é assumida como superada e que pouco ou quase nada tem a nos acrescentar nas questões contemporâneas. Outras vezes, tomam-na como uma questão restrita ao campo da teologia ou da espiritualidade, isto é, que não concerne ao horizonte rigoroso das ciências sociais e humanas, que não concerne ao direito ou à psicologia, por assim dizer.

Este trabalho defende que tal encurtamento compreensivo é deveras problemático quando necessitamos pensar os desafios contemporâneos, sobretudo, quando concernentes à psicologia brasileira. O dispositivo articulador da realidade humana proveniente do horizonte cristão por muitos séculos orientou a estruturação sócio-política do *velho mundo*, sendo componente de um projeto político tão ambicioso e consistente que buscou estender-se pelo mundo afora. De modo geral, logrou êxito. Desta forma, depois de muito sangue, sofrimento e violências, o dispositivo ontológico cristão se fez hegemônico em solo brasileiro, sustentando não apenas a base fundamental que ampara os temas e discursos psicológicos desde a chegada dos europeus portugueses, como se confunde com a própria constituição do tecido social do Brasil.

Assim, temos que ter em mente que problematizar a raiz cristã que deu forma a pensamento psicológico brasileiro, não pode ser empobrecido como um enquadramento menor ou superado em psicologia, mas como um horizonte compreensivo ainda não esgotado suficientemente pela psicologia nacional, como ciência e profissão. Isto, porque quando assumimos a noção de *ciência* em seu caráter mais originário, ou seja, como compreensão, apropriação, reflexão ou conhecimento da *realidade*, precisamos resgatar que justamente esses fundamentos científicos estavam pautados pelo horizonte compreensivo cristão que fundou o que hoje é nosso país e, concomitantemente, o pensamento em psicologia no Brasil.

Desta maneira, não ter claro quais eram os termos que pautavam a constituição do real no pensamento cristão que chegou no Brasil em 1500, qual sua estrutura, assim como foi se transformando e legando novas questões até os dias atuais, faz com que não enxerguemos consistentemente nossos problemas e oscilemos no encaminhamento de passos firmes nas das questões contemporâneas. Por isso, reforçamos que o ponto de partida primordial de nosso trabalho tem que se iniciar pela discussão do dispositivo ontológico cristão legado para sociedade brasileira. Não referidos à esfera litúrgica, tarefa para qual não teríamos escopo, mas como solo básico da edificação sócio-política do nosso território. Portanto, para caracterizarmos a dimensão do desafio que convoca a psicologia brasileira na contemporaneidade, entendemos ser necessário partir do próprio projeto político medievo-cristão, que se constrói juntamente ao fortalecimento e expansão de sua compreensão da realidade humana de Roma para o mundo.

Assim, corroborando nossos argumentos, precisamos também destacar que a derrocada do cristianismo significou, em grande parte, apenas a destituição da Igreja como a grande detentora dos desígnios da humanidade, sejam eles religiosos, políticos, econômicos, científicos, morais, etc. Todavia, se a revolução burguesa do século XVI conseguiu retirar a

Igreja de um posto que assumia com propriedade por séculos, não se fez o mesmo com a estruturação fundamental da *realidade* proveniente do cristianismo. Isto é, a derrocada foi política e no campo institucional, todavia no campo ontológico e epistemológico o dispositivo metafísico cristão permaneceu e é utilizado por muitos até os dias de hoje. O uso do termo Deus efetivamente se diluiu, mas como aponta Cabral (2010) ao versar acerca de Nietzsche, a busca pelo absoluto, a necessidade de determinação da condição humana, a busca pela universalização, o distanciamento da experiência imediata, a supervalorização da racionalidade, tudo isso permanece de forma hegemônica na modernidade. Isto, e claro, todos os seus desdobramentos.

Deste modo, parece-nos que é justamente a elucidação do dispositivo metafísico que dá corpo à ontologia cristã e que está profundamente arraigado em nosso tecido social, a grande questão a ser contemplada nesse capítulo. Portanto, realizaremos agora a caracterização de seus termos e dos desdobramentos necessários exigidos quando operamos nesse registro compreensivo. Posto isso, neste capítulo realizaremos nossa tarefa com auxílio de três autores: Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Alexandre Marques Cabral.

Como Cabral (2015) afirma: “Dentre os grandes nomes que percorreram os dois caminhos da metafísica cristã, Agostinho e Tomás de Aquino aparecem como paradigmáticos. Eles fornecerão as chaves necessárias para entender a via conceitual do dispositivo metafísico cristão” (p.44) Todavia, a força de seus pensamentos também marcou saberes como a filosofia, teologia, política, ética, psicologia, direito, etc. O primeiro Doutor da Igreja, Santo Agostinho e o fundador do tomismo, São Tomás de Aquino, contribuíram sobremaneira para os encaminhamentos acerca da natureza da realidade humana e nos modos de investigação dessa realidade. Se o primeiro finca as bases ontológicas e antropológicas que orientaram hegemonicamente o cristianismo medieval, o segundo, em outra época, reinscreve essas bases desde a ênfase em certo modelo epistemológico. Sendo ainda significativo que ambos têm obras marcantes que articulam tais temas à diálogos com o poder político temporal. Portanto, ambos estão na base de nossas preocupações.

Já o diálogo com Alexandre Marques Cabral emerge do projeto em que suas obras se situam. Isto é, de pensar os desdobramentos do dispositivo metafísico cristão nas experiências contemporâneas, destacando-se, sobretudo, seus reflexos e impactos na ciência psicológica. Nesse sentido, a troca que realizaremos com seus apontamentos são de grande valia para o último momento desse capítulo, isto é, quando procuraremos caracterizar os termos e consequências necessárias quando pautados nesse dispositivo compreensivo da realidade humana.

Posto isso, podemos agora dar prosseguimento ao nosso texto. Isto significa esclarecer como se constituía o horizonte compreensivo da realidade humana cristã, isto é, os fundamentos nos quais repousavam suas articulações. Entender, portanto, qual era a compreensão ontológica, seu enquadramento epistemológico, dando ênfase às articulações possíveis com os discursos psicológicos e estruturação social, é onde mergulharemos nesse momento.

2.1 O cristianismo e o pensamento ocidental.

Em termos gerais, podemos dizer que o cristianismo nasce como uma tentativa de dar conjunto aos valores identificados nas mensagens de Jesus Cristo. No começo era uma doutrina composta basicamente por determinadas regras de conduta moral e na crença da salvação através do sacrifício de Cristo. Antes da estruturação formal da Igreja, a difusão da mensagem de Cristo era propagada por atividades missionárias realizadas pelos apóstolos e outros seguidores dessa nova religião. Em seu início, os adeptos do cristianismo eram mobilizados pela revelação divina, isto é, a aproximação inicial não costumava ser mobilizada por um sistema lógico-moral que articulava seu conjunto de ideias racionalmente, mas pela *graça* divina.

Todavia, a partir do século II, em virtude da ortodoxia de seus princípios, a estruturação do cristianismo passa a sofrer significativas transformações ao entrar em conflito com o poder romano. É nesse sentido que a *patrística*, movimento dos primeiros padres da Igreja em defesa de sua fé, se constitui. Todavia, a questão não era simples. Sendo uma doutrina ainda infante, como não ser esmagada pela força da tradição greco-romana? O caminho encontrado pela patrística foi a de argumentar em defesa de sua fé através do mesmo horizonte compreensivo largamente aceito por Roma. Isto significa que foi fundamentando seus princípios e valores desde a *metafísica* grega e seus desdobramentos até então, que os primeiros padres da Igreja lutaram em defesa do cristianismo. Em outras palavras, usando as próprias armas intelectuais romanas.

Foi mesmo procurando reinscrever o pensamento cristão desde Platão, Aristóteles e os neoplatônicos que o cristianismo pôde triunfar na Europa. Um dos principais argumentos de defesa para a doutrina cristã foi a que ela representava a expressão terminada da verdade grega. Isto porque os gregos precederam à manifestação entre os homens da *verdade encarnada*, Jesus Cristo, não sendo possível alcança-la, às últimas consequências, anteriormente a presença do *verbo* divino. Sendo assim, era exatamente a elucidação final do pensamento grego que o cristianismo viria a responder.

Na fase patrística, que tradicionalmente se assume em vigor até o fim do século VII, o compromisso foi em tecer elogios ao cristianismo e dar início à elaboração de alguns fundamentos teológicos. Isto, de modo a se apresentar congruente com as verdades racionais da metafísica europeia. Já o que encontramos na tradição escolástica, que se consolida no século XI e estende-se ao final do XV, é a radicalização desse imbricamento entre fé e razão, expressos em completos sistemas doutrinários. Sendo assim, podemos compreender que ao longo da ascensão cristã, paulatinamente o racionalismo metafísico foi posto à serviço da elucidação do único e verdadeiro Deus do cristianismo.

Levando isto a diante a grande tarefa cristã seria a de esclarecer a revelação divina por meio de articulações racionais, ou seja, as proposições do horizonte compreensivo cristão necessitavam ser demonstradas desde reflexões baseadas na experiência e pautadas pela razão. Este movimento ficou reconhecido como *teologia natural*. Assim, os pensadores cristãos buscavam reconhecer ou aperfeiçoar a identificação da verdade eterna de Deus, encontrando a adequação entre fé e razão, nas situações cotidianas.

Por sua vez, o nome mais expressivo do pensamento cristão no período da *patrística* foi Santo Agostinho. Com uma obra vasta, os argumentos de Santo Agostinho muitas vezes se sobressaiam e eram vitoriosos na defesa de Igreja contra os ataques de adversários externos e internos. Por isso Santo Agostinho é um pensador tão paradigmático no ocidente. Ele foi um dos primeiros autores latinos a professar uma visão clara acerca da ontologia e antropologia cristã, defendendo a realidade humana como uma união entre duas substâncias, o corpo e a alma.

No que se refere às narrativas psicológicas, em *Confissões* (2004) nos apresenta uma extraordinária sistematização antropológica, epistemológica e psicológica que ainda hoje é referência e tema de estudos em psicologia. Nesta obra oferece o desenvolvimento de sua doutrina de iluminação interior e reconhece a centralidade do testemunho como meio para alcançar o conhecimento humano.

Já no que se refere ao campo da estruturação social, em *Cidade de Deus* (1996), apresentou argumentos antropológicos, políticos e institucionais cabais para o crescimento do cristianismo na Europa. Nesta obra, Agostinho mostra como o poder espiritual é superior ao temporal e como a cadeia hierárquica divina deveria também se estabelecer na terra. Desta forma, para que seja possível nos aproximarmos um pouco mais do paradigma de realidade humana perpetrado pelos europeus portugueses, quando no período da colonização, temos que adentrar nas indicações de Agostinho.

2.2 Agostinho e a constituição do real.

Santo Agostinho é um dos principais fundadores de pilares centrais na tradição cristã. Dentre eles, a ideia de que tudo era proveniente de um Deus único, onisciente, onipotente e onipresente. No pensamento agostiniano, Deus é o criador de todas as coisas. Deus criou o mundo, a natureza, os animais e o homem. Tudo que se possa ver, escutar, sentir, experimentar, tocar ou intuir, é proveniente de Deus. Um Deus absoluto, atemporal, todo potencia vital e, sobretudo, Bem. Notem, Deus, aqui, não possui o Bem. O Bem, nesse caso, não é uma qualidade ou faculdade que se imputa a Deus, não é algo que *também* o constitui. Não. Na obra agostiniana, predominante no território Europeu àquela época, todo Ele é o Bem. O Bem é a matéria-prima que desde sempre o anima e se confunde com Deus. Preenche-o, encorpa-o, atravessa todo seu ser. Isso possibilita Agostinho (2004) dizer:

Assim, pois, esforçava-me por descobrir as restantes coisas, tal como já tinha descoberto que é melhor o incorruptível do que o corruptível, e, por isso, proclamava que tu, o que quer que fosses, és incorruptível. É que nenhuma alma alguma vez pôde ou poderá conceber alguma coisa que seja melhor do que tu, que és o supremo e o melhor bem. Sendo então absolutamente verdadeiro e certo que o incorruptível se deve antepor ao corruptível, tal como eu já fazia, podia já, com o pensamento, atingir alguma coisa que fosse melhor do que o meu Deus, se tu não fosses incorruptível. Por isso, ali onde eu via que o incorruptível deve ser preferido ao corruptível, aí te devia eu procurar e daí aperceber-me onde está o mal, isto é, donde tem origem a própria corrupção, pela qual a tua substância de modo algum pode ser violada. De nenhum modo, sem dúvida, a corrupção viola o nosso Deus, nem por vontade alguma, nem por necessidade alguma, nem por um acaso imprevisto, porque ele próprio é Deus e é bom aquilo que deseja para si, e ele próprio é o mesmo bem; ora, ser corrompido não é um bem. Nem podes ser obrigado ao que quer que seja contra vontade, porque a tua vontade não é maior do que o teu poder. Seria, no entanto, maior, se tu próprio fosses maior que tu próprio; com efeito, a vontade e o poder de Deus são o próprio Deus. E que coisa pode ser imprevista para ti, que conheces todas as coisas? Nenhuma natureza existe senão porque a conheces. E para que é que dizemos tantas coisas para explicar porque é que não é corruptível a substância, que é Deus, quando, se o fosse, não seria Deus? (p.175-176)

Com isto em vista, podemos compreender que a partir de Deus, um ser todo ele Bem, nada pode advir de suas ações que não reflita ou produza o Bem que Ele mesmo o é. Portanto, da criação do mundo à relação entre seus seres, do movimento das águas à respiração humana, das cores da natureza ao cantar dos pássaros, tudo é uma manifestação divina. Tudo aponta para Deus. Tudo é bem relativo já que participa do Bem. Tudo, por sua vez, é a mais pura, livre e bela expressão do Bem.

Esse destaque é fundamental, pois, para que possamos compreender o pensamento agostiniano, temos que ter claro que tudo partir de um Deus transcendente, é a condição de possibilidade de fundamentação da verdade. Logo, é o necessário, eterno e imutável que atravessa toda a vida em todas suas facetas. Sendo assim, de maneira geral, Deus, Bem e

Verdade, aparecem como sinônimos neste horizonte compreensivo apresentado por Santo Agostinho. Deus é o fundamento pleno, força total e absoluta, onisciente, onipotente, onipresente, todo Ele *Bem*, é a *Verdade*. Deus é o sentido que doa sentido, é o caminho que faz caminhar, é o que preenche a vida em sua plenitude e inteireza. Como *Verdade*, é sentido que aponta a natureza divina das coisas, ainda que não consigamos alcançá-lo em sua totalidade. Para Agostinho, ainda que Deus se revele pela experiência mística, é inefável aos entes que criou. Tal compreensão possibilita Agostinho (2004) afirmar:

E observei as restantes coisas abaixo de ti e vi que nem em absoluto são, nem em absoluto não são: na verdade, são, porque procedem de ti, mas não são, porque não são aquilo que tu és. Porque existe verdadeiramente aquilo que permanece imutavelmente. Mas *para mim é bom estar unido a Deus*, porque, se não permanecer nele, nem em mim poderei permanecer. Mas ele, *permanecendo em si mesmo, renova todas as coisas; e tu és o meu Deus, porque não precisas dos meus bens.* (p.186-187)

Todavia, há desdobramentos do pensamento agostiniano acerca da criação divina que muito nos interessa. Pois, Deus, quando criou o mundo, criou cada elemento, cada ente, à luz de um sentido próprio aos mesmos, entretanto, amarrados a um sentido único que articula esses elementos. Ou seja, o projeto vital divino pressupõe que cada elemento do mundo é dotado de qualidades inerentes, de especificidades em seu modo de ser, contudo, não basta se deslocarem seguindo as próprias diretrizes para que possam vigorar em sua plenitude. É preciso que estejam afinados, uns aos outros. É preciso que operem em uma mesma cadência, em uma mesma harmonia. Isto, sim, garante que Deus vigore em todo seu esplendor. Isto quer dizer que para o *Bem* se expressar, para que a *Verdade* se manifeste, é necessário que se transcenda determinada relação particular dos entes consigo mesmo, indo ao encontro dos outros entes criados por Deus. Logo, podemos depreender que a revelação da *Verdade*, ou melhor, a expressão maior do encontro com Deus, manifesta-se unicamente mediante uma cadência própria dos entes que, em relação com os outros entes, expresse a completa harmonia e regência divina.

Em um primeiro momento, nada do que se apresenta na ontologia de Santo Agostinho nos causa grande estranhamento. De inúmeros modos fomos e somos expostos a ideia de existência prévia de uma lei criadora que estrutura o mundo e o modo de ser dos entes. Esse grande criador tudo sabe, tudo pode e está em tudo. É atemporal, isto é, não experimenta relação com o tempo, é infinito, não cessa, não possui início, meio e fim. O Deus cristão mais que imenso e poderoso, é absoluto e único. Tudo rege. Tudo ordena. Não há nada que esteja acima, ao seu lado, ou abaixo. Sendo constituído de Bem, isto é, sendo todo ele Bem, toda sua criação, todas as suas criaturas expressam, revelam o Bem de seu criador. Entretanto,

diante disto, uma pergunta espontânea, que os cristãos por anos se esmeraram em edificar e lapidar a resposta, emerge quase sempre. Isto é, se todo Ele é Bem, se tudo é sua criação, se Ele está em tudo, se tudo Ele determina e rege, como pode haver mal no mundo?

Efetivamente há mal no mundo, não se pode negar que há rasgos na criação divina que fende a cobertura de Deus, que interrompe o fluxo do Bem. Não se vive experimentando o sagrado constantemente, mas, como isso seria possível? Definitivamente não por uma insuficiência divina, e sim, por causa de um conjunto de qualidades inerentes e específicas de um ente deveras especial da criação de Deus, o ente humano. Nesse sentido, Santo Agostinho tem muito a nos dizer. De acordo com o primeiro doutor da Igreja, é mesmo por sua condição ontológica que a realidade humana carrega consigo uma especificidade absolutamente única dentre os entes da criação. Por ter sido feito à imagem e semelhança do seu criador, é uma criatura privilegiada na hierarquia da criação. Como explicita Pessanha (2004), quando Agostinho se refere “à imagem e semelhança de seu criador”, significa que essa realidade carrega consigo características da Santa Trindade:

As expressões dessa correspondência encontram-se nas três faculdades da alma. A memória, enquanto persistência de imagens produzidas pela percepção sensível, corresponde à essência (Deus Pai), aquilo que é e nunca deixa de ser; a inteligência seria o correlato do verbo, razão ou verdade (filho); finalmente, a vontade constituiria a expressão humana do amor (Espírito Santo), responsável pela criação do mundo. (Pessanha, 2004, p.20)

Dentre as faculdades, justamente a da vontade se impõe significativamente dentre as outras, pois, se por um lado, tal como qualquer outro ente, o humano é determinado e preenchido pelas leis divinas, por outro lado, ele é o único ente passível de não as seguir, de não se deixar guiar pelas mesmas. Ou seja, dentre todos os elementos da criação, o único ser que é dotado da qualidade de se escolher tal qual designios divinos ou não, é o humano. Isso é o que possibilita Agostinho (2004) asseverar:

E esforçava-me por compreender o que ouvia: que o livre arbítrio da vontade é a causa de praticarmos o mal e o teu recto juízo a de o sofrermos, mas não conseguia compreender essa causa com clareza. E assim, tentando arrancar do abismo o olhar do meu espírito, afundava-me de novo, e muitas vezes tentava e me afundava uma e outra vez. Na verdade, elevava-me para a tua luz o facto tanto de saber que tinha uma vontade como o de saber que vivia. Por isso, quando queria ou não queria alguma coisa, tinha absoluta certeza de que quem queria ou não queria não era outro senão eu. E via, cada vez mais, que aí estava a causa do meu pecado. E aquilo que fazia contra vontade via que era mais padecer do que fazer, e julgava que isso não era culpa, mas castigo, pelo qual, como eu logo confessava, considerando-te justo, era castigado não injustamente. Mas de novo dizia: ‘Quem me fez? Porventura não foi o meu Deus, que é não apenas bom, mas o próprio bem? Donde me vem então o querer o mal e o não querer o bem? Será para haver um motivo para que eu seja castigado justamente? Quem colocou isto em mim, e plantou em mim este viveiro de amargura, embora todo eu tenha sido feito por um Deus tão doce? Se o autor é o diabo, donde veio o mesmo diabo? Mas se também ele, por uma vontade perversa, de anjo bom se tornou diabo, donde lhe veio, também a ele,

a má vontade pela qual se tornaria diabo, quando o anjo, na sua totalidade, tinha sido criado por um criador sumamente bom?’ De novo me deixava abater e sufocar com estes pensamentos, mas não me deixava arrastar até àquele inferno do erro, onde ninguém te confessa, quando se julga que és tu a padecer o mal, e não o homem que o pratica. (p.174-175)

Desta maneira, tendo resguardado ontologicamente a possibilidade de arbitrar, decidir, deliberar ou escolher a si mesmo, possível por desejo de Deus, cabe também ao humano a capacidade de decidir pelos desígnios do Bem e da plenitude harmônica do mundo. Isto, porque, como vimos, para o Bem pairar sobre o mundo é necessário que todos os entes da criação cumpram as leis divinas, tanto no trato consigo, como na relação com os outros entes.

Assim sendo, se apenas ao homem é cedida a possibilidade de não seguir as determinações divinas, isto é, se apenas ao homem é resguardada a possibilidade de se escolher de acordo as leis de Deus ou não, é também apenas através do homem que o mal moral pode se instaurar no mundo. Apenas o homem pode fazer com que o Bem não prevaleça e domine na terra. Pois o mal, no pensamento Agostiniano, não é uma qualidade outra, não é um dado bruto, à parte, fechado em si mesmo, para além do Bem. O mal, na compreensão hegemônica medievo-cristã inaugurada por Santo Agostinho, nada mais é que privação do Bem. Expondo sua apropriação do neoplatonismo de Plotino, onde o mal não tem substancialidade, é privação de bem. Nas palavras de Agostinho (2004)

E soube, por experiência, que não é para admirar que, ao paladar não saudável, seja causa de sofrimento até o pão, que é agradável para o paladar saudável, e que, para os olhos doentes, seja odiosa a luz, que é aprazível para os olhos sãos. E a tua justiça desagrada aos iníquos, e muito mais a víbora e o verme, que tu criaste como coisas boas, adequadas às partes inferiores da tua criação, às quais também os próprios iníquos são adequados, quanto mais dissemelhantes são de ti, mas, por outro lado, são adequados às partes superiores, quanto mais se tornam semelhantes a ti. E indaguei o que seria a iniquidade, e não encontrei que fosse uma substância, mas sim a perversidade de uma vontade, que se desvia da suprema substância, de ti, que és Deus, para as coisas ínfimas, e que lança de si o que tem no seu íntimo e entumece por fora.(p 190)

Portanto, a transgressão da lei divina, possibilitada pelo livre-arbítrio, é a essência do pecado na doutrina agostiniana. É nesse sentido que podemos entender a dualidade e os embates entre o corpo e a alma no pensamento agostiniano. De acordo com Agostinho, Deus atribuiu alma ao homem para que ela, mais próxima de Deus, pudesse conduzir o corpo no caminho da verdade. À medida que a mesma não consegue se manter elevada, isto é, uma vez que é o corpo que passa a conduzir a alma, o humano recai na ignorância e não pode mais encontrar a iluminação divina. Decaída, a alma não pode se salvar por si mesma, precisará, portanto, que Deus traga a luz novamente através da graça divina. Apenas Ele pode escolher

os dignos da mesma. Isto quer dizer que uma vez em pecado já não basta querer se escolher de acordo com a lei divina, há que esperar pela intercedência de Deus. Por isso, Agostinho (2004) assevera:

Ao verem que, pelo nome de Cristo, os homens se libertavam do jugo infernal dessas potestades imundas e da sua comunidade de castigo, ao verem que os homens passavam da perniciosíssima noite da impiedade para a luz salutar da piedade, — os iníquos e ingratos, profunda e enraizadamente possuídos por esses espíritos nefastos, lastimam-se e murmuram.

E isto porque as multidões afluem às igrejas: formam uma casta assembleia com uma separação honesta de sexos; ali aprendem como se deve viver virtuosamente no tempo para, depois da morte, se merecer a felicidade na eternidade; ali, na presença de todos e de um lugar elevado se proclamava a Santa Escritura; os que a não cumprem, ouvem-na para castigo. Se por acaso, ali acorrem alguns zombadores de tais preceitos, toda a sua petulância em repentina mudança se desvanece ou é reprimida pelo temor e pelo respeito. Efectivamente, ali nada de vergonhoso, nada de vicioso é proposto para ser visto ou para ser imitado; ali se inculcam os preceitos e se contam os milagres do verdadeiro Deus; ali se louvam os seus dons ou se solicitam as suas graças. (p.277)

Consequentemente, os desdobramentos dessa compreensão são nefastos para o humano. Porque significa que é somente pelo homem que o sagrado não reina no mundo, é apenas pelo homem que o divino não se mostra em cada encontro, é uma questão unicamente humana a vida não ser perpetuamente plena de dádivas. O humano é, portanto, um livre produtor do mal, responsável pelas mazelas, dores, sofrimentos, carências ou, dito de outra forma, por tudo que não se manifeste como sagrado. Consequentemente, será mesmo pelo modo de se compreender a realidade humana que essa mesma realidade será posta como problemática central nas reflexões e configurações sócio-políticas na Europa Medieval.

Isto se mostra a nós, pois, diante desse horizonte compreensivo, o que está em jogo para o avanço e crescimento saudável da humanidade, para que dado território esteja unguído com às bênçãos divinas, distante das pragas, das doenças, das guerras, da precariedade, da pobreza, é o necessário acompanhamento e vigilância de cada humano. Isto, inclusive, deve se refletir até em certa estrutura sócio-política. É exatamente nesse sentido que há o imbricamento entre fundamentos do cristianismo e os sistemas políticos na Idade Média. Voltaremos a isso mais adiante, por hora nos interessa destacar que também aqui se manifesta de modo mais consistente a ênfase na noção de interioridade humana, de individualidade, da cisão das expressões humanas, do mundo que possibilita seu deslocamento. Pois, como se poderia garantir que a humanidade cumpriria fielmente a ordenação divina se não fosse pelo resguardo e cuidado de cada homem com as mesmas, desde si mesmo? Portanto, será daqui também que veremos nascer as epistemologias e ciências com caráter corretivo, ou seja, com o intuito de manter a proximidade com a verdade divina.

Sendo assim, antes seria preciso conhecer as verdades atemporais de Deus. Desta forma, foi inspirado na *Alegoria da Caverna* de Platão que Agostinho edifica a doutrina da iluminação divina. Pessanha (2004) nos mostra que a grande admiração que Agostinho tinha pelos neoplatônicos é que ensinavam que “o principio espiritual de todas as coisas é, ao mesmo tempo, causa de sua própria existência, luz de seu próprio conhecimento, regra de sua vida”, ou seja, a inteligibilidade de algo é possível porque, às últimas consequências, esse algo já lhe constitui. Logo, a possibilidade de a alma conhecer, se dá pela já presente manifestação de Deus em nós. Todavia, uma vez que Deus é sempre inefável para suas criaturas, não é propriamente a luz divina que é vista, mas as ideias por ela sustentadas. Desta forma, o intelecto humano, quando orientado pela luz da razão que emana de Deus, pode pensar e encontrar a ideia da verdade, em virtude da ordenação natural estabelecida pelo criador. Logo, é pela iluminação divina que o homem pode olhar ao seu redor e “contemplar as ideias e arquétipos eternos de toda a realidade” (Pessanha, p.17), mas, sobretudo, a partir do olhar sobre sua própria experiência.

Destarte, voltar-se para dentro, examinar nosso interior, observar e contemplar ao máximo o que nos atravessava, motivava e movia, passou a ser a ordem de uma época que ressoa implacavelmente até os dias atuais. Era preciso tomar conta de cada passo do humano, pois, cada vez que a plenitude existencial não se apresentasse, isto é, que o mal se instalasse no mundo, era porque as leis divinas não estavam sendo cumpridas. Nesse sentido, isto era problema não apenas daquele que infringia as regras, como também do restante da humanidade, pois, uma pessoa que não estivesse afinada à orquestração divina, descompassava toda a obra. Por isso mesmo a alma, onde a razão faz sua morada, deveria prevalecer sobre o corpo.

Todavia, Agostinho nos dirá que como há conhecimentos que são instáveis, isto é, sensações que se mostram e depois desaparecem quando dadas à percepção. Estas, devemos excluir pois são impossíveis de revelar a verdade de Deus. A noção geral manifestada pela iluminação divina, apenas reside naquilo que se mostra estável e permanente. Somente aí o conhecimento verdadeiro será adquirido. Desta forma, conhecer algo verdadeiramente não é a simples captação perceptível de algo, mas a descoberta de regras imutáveis ou princípios éticos que perpetuem a manutenção do Bem. De um modo ou de outro, o conhecimento verdadeiro sempre nos levará ao plano metafísico, para além da sensível, aproximando-nos da esfera elevada de Deus, revelando-o pela sua necessidade, eternidade e imutabilidade.

Desse modo, é inserido no campo epistemológico que compreendemos melhor o que o pensamento racional coloca em jogo para Santo Agostinho. Como vimos, para o primeiro

doutor da Igreja, o conhecimento é algo próprio ao humano. Isto, porque a absoluta determinação dos outros entes ou, em outras palavras, a ausência de livre-arbítrio no modo de ser dos outros seres, faz com que a conhecimento não seja uma questão para os mesmos. Apenas pode *conhecer* aquele ser no qual o fundamento ainda que sempre presente, pode não se realizar. Assim sendo, é um problema concernente somente ao humano. Desta maneira, desde Santo Agostinho, é preciso conhecer as leis divinas em todas suas formas de manifestação, pois as leis divinas estão atuando por detrás de cada expressão do mundo, de forma a realizar o plano do criador. Portanto, esclarecendo essas leis absolutas, poderíamos alcançar a ordem a ser mantida e discernir com rigor o modo correto de agir no mundo, de forma a preservar e zelar o estado de graça resguardado à vida pelo Criador.

Todavia, em Santo Agostinho, algo como uma epistemologia rigorosa apenas se daria se limpa, se não contaminada por nenhum desejo humano mundano. Sua ênfase nisso, existe por acreditar ser muito fácil nos desviarmos do caminho da verdade e deturpá-la ou nos distrairmos pela tentação da carne. Aqui, a apreensão sensível da existência se mostra como problemática, uma vez que nos distancia, nos cega, nos aliena das máximas divinas que deveriam vigor absolutamente. Por isso, Santo Agostinho encontrou na razão o fundamento que deveria guiar de forma segura o conhecimento, pautando, por sua vez, as condutas que preservam a relação com o sagrado e manutenção do Bem na terra.

Posto isso, percebemos que já desde o cristianismo primitivo o pensamento racional é destacado e ofertado como maneira privilegiada para tomarmos nossas experiências. A racionalidade se mostra como um modo de apreensão superior do conhecimento. Essa superioridade é tão significativa que pode se desgarrar dos outros modos de experimentação da vida, isto é, pode ser assumida como autônoma, devendo subjugar as experiências sensíveis, quando não, anulá-las em processos reflexivos. Portanto, o privilégio da razão, ou seja, a necessidade de convocar mais imediatamente as articulações racionais para dar conta do que irrompe na existência de modo a sempre estarmos afinados com a cadência divina, nos fornece o último elemento fundamental para dar contorno ao que compõe a realidade humana ou que denominamos de ontologia cristã. Assim, se a plenitude é a obediência a leis de Deus, a felicidade é o desdobramento necessário desse movimento. Nesse sentido, a compreensão agostiniana tem como cerne o encontro da felicidade desde a reflexão e encontro com as verdades de Deus. Esse é o único propósito dado para o pensamento, isto é, o pensar atrelado unicamente a descoberta e manutenção das leis inabaláveis de Deus.

Já no que compõe o campo da estruturação social, a noção da graça também é central na doutrina agostiniana. Porquanto, é desde a graça divina que há alguns humanos que são

eleitos ou predestinados para guiar outros no caminho da bem-aventurança. Esta ideia se fará presente em *Cidade de Deus* (1996), obra que ajudou a unificar os poderes políticos na própria Igreja Católica, quando da derrocada do Império Romano. Em *Cidade de Deus* (1996), Agostinho precisava responder aos que acusavam o cristianismo pela situação de Romana desde o Grande Saque de Roma, no final do século IV. Sendo assim, defendendo os interesses daquele que representava, Agostinho apresenta nesta obra a História como produto do pecado original. Os que vivem em pecado constroem a cidade dos homens, onde as mazelas não cessão de acontecer.

Por outro lado, aqueles que foram abençoados pela graça divina, constroem a cidade de Deus e vivem em estado de felicidade. A edificação da cidade de Deus é algo em perpétuo movimento desde a queda original. Assim, tal divisão é argumento para justificar que a história trazia sempre marca da providência divina. Deste modo, os grandes desastres, misérias e derrotas, competiam à cidade dos homens. Já, as grandes conquistas, à cidade de Deus. Desta forma, à medida que Roma caía e a Igreja permanecia, o recado de Agostinho estava mais que claro. Sobre as propriedades das duas cidades, diz Agostinho (1996):

Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus — a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si — a celeste. Aquela glorifica-se em si própria — esta no Senhor; aquela solicita dos homens a glória — a maior glória desta consiste em ter Deus como testemunha da sua consciência; aquela na sua glória levanta a cabeça — esta diz ao seu Deus: *Tu és a minha glória, tu levantas a minha cabeça* ; aquela nos seus príncipes ou nas nações que subjuga, e dominada pela paixão de dominar — nesta servem mutuamente na caridade: os chefes dirigindo, os súbditos obedecendo; aquela ama a sua própria força nos seus potentados — esta diz ao seu Deus: *Amar-te-ei, Senhor, minha fortaleza*; por isso, naquela, os sábios vivem como ao homem apraz ao procurarem os bens do corpo, ou da alma, ou dos dois: e os que puderam conhecer a Deus *não o glorificaram como Deus, nem lhe prestaram graças, mas perderam-se nos seus vãos pensamentos e obscureceram o seu coração insensato. Gabaram-se de serem sábios* (isto é, exaltandò-se na sua sabedoria sob o império do orgulho) *tomaram-se loucos — e substituíram a glória de Deus incorruptível por imagens representando o homem corruptível, aves, quadrúpedes e serpentes*, (porque à adoração de tais ídolos conduziram os povos ou nisso os seguiram) *e veneraram e prestaram culto a criaturas em vez de ao Criador que é bendito para sempre*, — mas nesta só há uma sabedoria no homem: a piedade que presta ao verdadeiro Deus o culto que lhe é devido e que espera, como recompensa na sociedade dos santos (tanto dos homens como dos anjos), *que Deus seja tudo em todos.* (p.1319-1320)

De diversas formas essa compreensão agostiniana foi se infiltrando na sociedade Europeia, do mesmo modo que, de diversas formas, os intelectuais da Igreja foram se tornando figuras-chave nas camadas sociais e políticas da Europa. O motivo para tal imbricamento já não nos é estranho. Sendo tudo dado e determinado por Deus, sendo tais humanos escolhidos pelo próprio Deus para dedicar suas vidas compreender e revelar seus mistérios, o lugar desses humanos mais que importante, eram necessários. Pois a verdade

divina era a salvação da humanidade e a partir dessas pessoas era possível segui-las de forma confiável e segura. A própria caracterização do que seria uma *Guerra Justa*, realizada por Santo Agostinho (1996), apresenta emblematicamente a imbricação formal da ontologia cristã com a estruturação social. Em um dos fragmentos nos quais comenta acerca da *Guerra Justa*, diz:

O sábio, acrescentam, há de travar guerras justas. Como se o sábio, cômico de ser homem, não sentirá muito mais ver-se obrigado a declarar guerras justas, pois, se não fossem justas, não devia declará-las e, portanto, para ele não haveria guerras justas! A injustiça do inimigo é a causa de o sábio declarar guerras justas. Semelhante injustiça, embora não acompanhada de guerra, simplesmente por ser tara humana, deve deplorá-la o homem. É evidente, por conseguinte, que neles reconhece a miséria quem quer que considere com dor males tão enormes, tão horrendos e inumanos. Quem tolera e considera sem dor é muito mais miserável ao julgar-se, porque perdeu o sentimento humano (p. 341)

Portanto, foi justamente a propriedade acerca do discurso de Deus e sua paulatina inserção nas determinações políticas formais e saberes europeus que possibilitaram à Igreja forjar o cerne fundamental do destino do homem ocidental há pouco mais de dois mil anos. Desta forma, estava nas mãos da Igreja, mais propriamente, nas mãos de alguns pensadores cristãos o modo como esse envio se daria e a propriedade acerca do destino e salvação da humanidade. Santo Agostinho, apresenta-se emblematicamente, pois, como dissemos, edifica as primeiras bases ontológicas desse horizonte compreensivo. Apresentando a ideia da determinação absoluta da vida, a noção de livre-arbítrio, do humano como livre produtor do mal, e apresenta outra característica com implicações epistemológicas que ainda hoje nos é muito caro: a noção de privilégio da razão.

Assim, desde o horizonte compreensivo agostiniano podemos ver as raízes do legado que impôs, até os dias de hoje, o desafio cabal do humano vigiar a si próprio, de controlar a si mesmo. A não revisão radical dos termos que caracterizam a realidade humana cristã e põe o homem como livre produtor do mal, sempre desconfiado de si e dos outros, que defendem uma compreensão de uma realidade humana determinada, do absolutismo das verdades e sua atemporalidade e imutabilidade, é que às últimas consequências não pode mais ser sustentado no Brasil a partir de 1988.

Visto isso, podemos agora ter mais claro o fundamento ontológico que norteou as narrativas psicológicas e formação de nossa sociedade desde que essa terra passou a ser chamada de Brasil. O humano, assim como os outros entes, são criação de um Deus absoluto, onisciente, onipresente e onipotente. Nesse sentido, todos os entes carregam em sua essência a ordenação divina que possibilitam o emergir do sagrado ou do Bem no viger da vida. Todavia, ao ente humano é resguardado uma situação privilegiada em detrimento dos outros

entes. Isto, porque somente ao humano é possível alcançar e conhecer os desígnios de Deus uma vez que este é dotado da razão, faculdade na qual a alma se descerra. É desse horizonte compreensivo, amplamente difundido e cultuado na Europa até o fim do século XV, que os europeus portugueses começam a explorar as terras brasileiras.

Todavia, como nesse horizonte compreensivo somente as práticas religiosas poderiam conduzir à eternidade, como somente a Igreja tinha propriedade acerca dos intentos humanos, como a Igreja Católica era a única intermediária entre Deus e os humanos, o lugar que suas determinações vêm ocupar no destino europeu ocidental, desdobrando-se nos países colonizados, caso do Brasil, afeta de maneira cabal as relações políticas formais e epistêmicas nesses territórios. Assim, ainda antes de pensarmos o solo brasileiro no qual tais políticas e gnosiologias se desdobraram, precisamos compreender o modelo posterior dado pela escolástica.

2.3 Tomás de Aquino: o legado ontológico agostiniano como um problema racional aristotélico.

A força dos argumentos da retórica e da lógica, que afirmavam que uma verdade evidente para o humano era superior e mais poderosa que uma inclinação autoritária, sempre andaram lado a lado com o cristianismo e não foi esquecida nesse período. Pelo contrário, a partir do século VIII, as determinações epistemológicas, usadas como instrumento para defender as prerrogativas e ações da Igreja, paulatinamente ganharam ares e contornos extremamente sofisticados. Isto, de modo tão profundo que ainda reverbera e se vale na contemporaneidade. Vejamos como.

Após a queda de Roma e a expansão da Igreja no território Europeu, muitas tensões e embates foram se instaurando com as elites europeias. Isto, de tal maneira, que uma nova escola de pensamento se apresentava como necessária. As exigências àquela instituição que resguardava a unidade da Europa, seus valores morais, espirituais, disputando também a unidade política e econômica, clamavam severamente por maior consistência. Os propósitos e argumentos da escola patrística já estavam esgarçados e a necessidade de manutenção do domínio das narrativas cristãs como possibilidade de desvelamento da realidade, diante da nova configuração, já não eram possíveis de se propagar pautados apenas na espontaneidade da iluminação divina. Agora, era necessário acelerar a elucidação dos mistérios da fé, mediante a provocação da realidade, de forma a desvelar mais radicalmente os fundamentos que constituíam a mesma. Logo, provocar e descobrir novas camadas do real, apresentando-

as com maior densidade, apoiando-se além da experimentação da revelação divina pessoal ou da possibilidade desta, foi tarefa da escolástica.

Desta maneira, a partir do século IX, a escolástica foi a escola do pensamento crítico e de aprendizagem ocidental que, articulada às doutrinas cristãs, dominou as escolas monásticas até o fim do período medieval. Defendendo que o rigor necessário adviria de um sistema de pensamento racional, apropriado, sobretudo, da filosofia grega, a escolástica apregoava o modelo dialético para encaminhar problemáticas, expandir o conhecimento e se aproximar do real por inferência. Suas bases já estavam em gênese desde o século V, quando a comunidade eclesiástica compreendeu as possibilidades de alcance do cristianismo. A partir das obras filosóficas de tradição clássica e helenista, acessíveis somente à determinados membros da Igreja, noções fundamentais do cristianismo como a Criação, Revelação e Providência divina, puderam ser imiscuídas a tal tradição do pensamento. Assim, reinscritos em novos termos, a estruturação dessa nova corrente de pensamento se apresentou com mais pertinência no mesmo século que procurava se efetivar a Reforma Gregoriana.

Dado que tinha o intuito principal de legitimar a autoridade dos discursos e desígnios sócio-políticos da Igreja, a tarefa da escolástica passava pela tentativa de elucidar radicalmente as fontes fundamentais que apoiavam a compreensão da realidade nas narrativas cristãs. Tais fontes eram basicamente os textos sagrados da bíblia e as compreensões passadas pelos padres da Igreja e autores dos primeiros séculos do cristianismo. Deste modo, mantendo a ideia de difícil superação argumentativa de uma verdade quando evidenciada, a própria compreensão da teologia natural, já presente em Santo Agostinho, foi um caminho determinante.

Como vimos, a teologia natural preconizava o desvelamento dos atributos divinos pautado em articulações lógico-rationais que explicitassem a averiguação e fidelidade dessas premissas a partir da experiência ou com o mínimo de recurso ou apelo à elementos sobrenaturais ou místicos. Desta forma, buscando levar às últimas consequências tal base metodológica, a tradição escolástica se lançava na busca de unidade entre a fé e a razão.

O maior expoente dessa escola de pensamento é São Tomás de Aquino (1225-1274). Levando adiante uma serie de temáticas presentes, sobretudo, em Santo Agostinho, influenciou de maneira cabal o pensamento ocidental, alcançando desdobramentos que chegaram de forma consiste até a modernidade. Ideias no campo da ética, metafísica, lei natural, teoria política, epistemologia, dentre outros, desenvolveram-se a partir de seus elementos ou em oposição aos mesmos. Compreendendo as necessidades de seu tempo, Aquino contrariou as correntes hegemônicas que repousavam suas articulações

principalmente desde a metafísica neoplatônica. Ainda que elementos neoplatônicos atravessem sua obra, é desde uma forte aproximação com a metafísica aristotélica que Aquino reposiciona o horizonte compreensivo dos princípios do cristianismo, fundando o que se denominou por tomismo.

O tomismo é um conjunto de doutrinas que pode se caracterizar justamente pela tentativa de integração da metafísica aristotélica ao neoplatonismo da doutrina cristã, resultando, por sua vez, em uma filosofia do Ser pautada na teologia natural cristã. Em outras palavras, como nos indica Faitanin (2005), poderíamos dizer que o tomismo se afirma e se caracteriza como uma crítica que valoriza a orientação do pensamento platônico-agostiniano em direção ao racionalismo aristotélico.

No concílio de Trento (1545-1563), o pensamento de Aquino ganhou lugar de honra. Com o papa Leão XIII (1878-1903) o tomismo foi oficializado como umas das correntes principais da Igreja Católica. Outros autores consideram o pensamento de Aquino como o início da filosofia no pensamento cristão e, por conseguinte, do pensamento moderno, uma vez que procura se edificar como uma construção autônoma e crítica da razão humana. Fato é, que desde Tomás de Aquino, a história do ocidente ganha outros contornos.

O texto símbolo da escolástica é também a obra-prima de São Tomás de Aquino. A *Suma Teológica* foi escrita entre os anos de 1265 e 1273 e buscava contemplar questões como a natureza de Deus, do homem e de Jesus Cristo. Dividida em três partes, a primeira se subdivide em duas e versa acerca da criação, existência e natureza de Deus e da natureza do homem. A Segunda recai em discussões sobre a moral e qualidades da existência. Já a terceira recai em Cristo e os sacramentos da doutrina. Cada parte ainda se subdivide em temas ou perguntas nas quais faz diversas observações, objeções e conclusões, guiadas por raciocínio lógico, por onde pretende esclarecer a verdade da doutrina cristã. Isto porque não deveria haver contradição entre as verdades da fé que a revelação divina proporciona e a razão humana. Desta maneira, a partir da metodologia empregada na *Suma Teológica*, Aquino se lança no desencobrimento da constante, imutável e eterna verdade de Deus.

A base que se constituirá como esteio fundamental para desenvolver as transformações compreensivas na doutrina tradicional ainda permanecem ligadas a metafísica neoplatônica. Isso significa que já na primeira parte da obra, Aquino, tal como Agostinho, posiciona Deus como o único ser que não se realiza por qualquer determinação, que nada precede a Ele mesmo. O que quer dizer que Deus é o primeiro, único e grande *necessário*. A partir de então, estabelece uma distinção entre *ser* e *essência*. Isto porque entende que ao *ser* não cabe realização, não necessita se realizar para constituir-se. O *ser*, em

si mesmo, *é*. Um ato puro dotado da mais plena completude. Logo, apenas o que *é necessário* se constitui assim. Desta maneira, apenas Deus *é ser*. Por isso, Aquino (2001) diz:

SOLUÇÃO. — A denominação — Aquele que *é* — por excelência *é* própria de Deus, por três razões.

Primeira, pela sua significação, pois não significa nenhuma forma, mas, o próprio ser. Ora, sendo em Deus a existência idêntica à essência, o que não se dá com nenhum outro ser, como já demonstramos, *é* manifesto que, entre outras, a denominação de que se trata *é* a que convém a Deus, por excelência; pois, um ser *é* denominado pela sua forma.

Segunda, por causa da sua universalidade. Pois, todos os outros nomes são menos gerais, ou, se são equivalentes à denominação vertente, contudo, acrescentam-lhe algo, racionalmente, e de certo modo informam-na e a determinam. Ora, o nosso intelecto não pode, nesta vida, conhecer a essência mesma de Deus, tal como ela em si *é*; por onde, seja qual for o modo por que determinamos o que inteligimos de Deus, não poderemos nunca compreender o que Deus em si mesmo *é*. E, portanto, quanto menos determinados e quanto mais gerais e absolutos forem certos nomes, tanto mais propriamente nós os atribuiremos a Deus. E por isso, diz Damasceno, quede todos os nomes atribuídos a Deus, *é* o principal — Aquele que *é*; pois, compreendendo tudo em si, exprime o ser mesmo, como uma espécie de pélagos infinito e indeterminado da substância. Ao passo que qualquer outro nome determina apenas um aspecto da substância da coisa designada, a denominação — Aquele que *é* — não determina nenhum modo de ser, porque se comporta indeterminadamente em relação a todos e, portanto, designa o pélagos mesmo infinito da substância.

Terceira, pelo que está incluído na sua significação mesma, que *é* o ser presente, que se atribui a Deus por excelência, cujo ser não conhece pretérito nem futuro, como diz Agostinho. (213-214)

Todavia, justamente o *ser* *é* a condição de possibilidade que doa sentido para que os entes venham a se realizar como entes. Uma vez que as criaturas não são *necessárias*, mas *contingentes*, não têm seu fundamento em si mesmo. Assim, necessitamos compreender a essência dessas criaturas como parte do grande *ser*, como manifestação do que *é necessário*. A Realização de uma criatura nada mais *é* que a manifestação de Deus. Consequentemente, aponta um dos caminhos para o encontro com o sentido maior que o sustenta ao se realizar. Assim, Deus *é* o fundamento, *é* o real que permite aos entes se realizarem como essência de si mesmo. Todavia, uma questão permanece, como provar a existência de Deus?

Em Suma Teológica (2001), São Tomás também afirma que embora a verdade divina se evidencie por si mesma, há limitações em nosso modo de ser que não possibilita que o alcancemos com tamanha propriedade. Há alguns elementos da revelação divina que podemos conhecer, a estes ele denomina de *preâmbulos da fé*. Entretanto, há outros que não podemos alcançar, sendo assim denominados de *mistérios da fé*. Desta forma, se pudermos esclarecer a evidência do primeiro, por inferência ou dedução, *é* razoável que aceitemos também o segundo. Assim, a tarefa de elucidar os *preâmbulos da fé* *é* necessária para que possamos nos aproximar o máximo possível do real, ou seja, Deus. Seguindo esse raciocínio,

São Tomás esclarece que a existência de Deus é uma dessas evidências que podem ser demonstradas seguindo esse mesmo raciocínio.

Primeiro ele parte da ideia de que a verdade pode se revelar de dois modos. O primeiro modo são as verdades que se insinuam imediatamente a nós. Essas verdades, por serem evidentes, não necessitam de demonstração. A plenitude de seu aparecer configura a força e obviedade de si como verdade. Todavia, há outras verdades que se mostram, mas não de maneira imediatamente evidente. Estas, podem ser evidenciadas pela articulação de outras verdades evidentes. São dessas articulações que poderíamos depreender a verdade divina do que não se insinua de imediato a nós. Assim, se recorrermos às revelações divinas passíveis de conhecimento podemos alcançar a aproximação com Deus. Em outras palavras, o que Aquino defende é que, ainda que não consigamos apreender a existência de Deus, podemos alcançá-la ao menos por seus efeitos. Nessa direção, apresenta cinco vias para provar a existência de Deus.

A primeira via se dá pela compreensão do movimento. Argumenta que os entes no mundo mudam, entretanto, as mudanças nos entes não podem ser causadas por si mesmos. É necessário, portanto, receber uma força que não está em si mesmo. Como não há uma cadeia infinita de causas que proporcione determinado movimento, há um movimento anterior que inicia os outros movimentos. Seguindo esse raciocínio, há de chegarmos a um movimento que emerge de si próprio, isto é, há um movimento que emerge sem ser movido por nada anterior. Este seria Deus.

A segunda via recai sobre a ideia geral de causalidade. Seguindo o raciocínio lógico anterior, São Tomás parte que todas as coisas ou são causa ou são efeito. Nada é causa e efeito de si mesmo simultaneamente. Nada foi forjado por si mesmo para se manifestar de tal ou tal forma. Assim, todo ente deve ter uma causa externa que recai sobre seu movimento. Como assumir que há uma infinidade de causas não seria suficiente para explicar a relação causal, é necessário admitir uma causa primeira que emerge de si mesma. Essa causa é Deus. Nas palavras de Aquino (2001):

A segunda via procede da natureza da causa eficiente. Pois, descobrimos que há certa ordem das causas eficientes nos seres sensíveis; porém, não concebemos, nem é possível que uma coisa seja causa eficiente de si própria, pois seria anterior a si mesma; o que não pode ser. Mas, é impossível, nas causas eficientes, proceder-se até o infinito; pois, em todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é causa da média e esta, da última, sejam as médias muitas ou uma só; e como, removida a causa, removido fica o efeito, se nas causas eficientes não houver primeira, não haverá média nem última. Procedendo-se ao infinito, não haverá primeira causa eficiente, nem efeito último, nem causas eficientes médias, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário admitir uma causa eficiente primeira, à qual todos dão o nome de Deus. (p.129)

Já a terceira via contempla os conceitos de necessários e possíveis. Desta forma, parte-se da ideia de que as relações no mundo estão em constante transformação. No entanto, há relações que podem ou não se dar. Justamente por se mostrarem como possíveis, isto é, como contingentes ou não necessárias, essas relações não têm força o suficiente para existir por si só. Logo, se no mundo existissem apenas relações possíveis, não haveríamos de encontrar densidade no mundo. Todavia, para que o possível exista é preciso que haja relações que têm absoluta necessidade de ser, que são relações ou ações estritamente necessárias e que possibilitam que as outras se mostrem como possíveis. Como não existe infinitas causas necessárias, há um primeiro e absoluto necessário que é condição de possibilidade para que tudo mais exista. Esse necessário é Deus.

A quarta via de São Tomás é a da gradação hierárquica de perfeição observada nas coisas. Com uma veia fortemente platônica, Aquino argumenta que é possível hierarquizar ou graduar as coisas na existência. Isto é, há o maior e o menor, há o melhor e o pior, há o mais quente e o menos quente, há níveis de verdade, bondade e etc. Sendo assim, todo e qualquer nivelamento pressupõe um termo pleno e perfeito que serve como derivação primeira para todas essas hierarquias ou gradações, um ser absoluto de gradação. Esse ser é Deus. Isso pode ser visto no seguinte fragmento de Aquino (2001)

A quarta via procede dos graus que se encontram nas coisas. — Assim, nelas se encontram em proporção maior e menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes. Ora, o mais e o menos se dizem de diversos atributos enquanto se aproximam de um máximo, diversamente; assim, o mais cálido é o que mais se aproxima do maximamente cálido. Há, portanto, algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, por conseqüente, maximamente ser; pois, as coisas maximamente verdadeiras são maximamente seres, como diz o Filósofo. Ora, o que é maximamente tal, em um gênero, é causa de tudo o que esse gênero compreende; assim o fogo, maximamente cálido, é causa de todos os cálidos, como no mesmo lugar se diz. Logo, há um ser, causa do ser, e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo quanto existe, e chama-se Deus. (p.129)

Por fim, a quinta e última via, são as tendências ordenadas da natureza. Argumenta que é possível compreender que para todos os corpos governados pelas leis da natureza há uma direção que os dirige para o cumprimento de uma finalidade. Até os entes desprovidos de consciência, isto é, os entes não humanos, são guiados por esta tendência. Se, até os corpos que não são guiados pelo intelecto, realizam regularmente esse movimento, temos que admitir que essa finalidade é proposital e desejada. Tal tendência ordenada para se cumprir um fim parte então de uma inteligência primeira que a projeta. Esse projeto soberano, portanto, é elaborado por Deus.

É, portanto, imbuído destes preceitos, que Aquino consegue amarrar mais consistentemente a compreensão agostiniana do Deus criador e fundamento de todas as

existências contingentes de sua perfeição. Ao provar aristotelicamente que apenas em Deus a diferença ontológica é suprimida, isto é, que apenas Nele há o comum pertencimento entre essência e existência, Aquino consegue radicalizar um Deus pleno. É simples, isto é, não comporta qualquer possibilidade de composição em partes. É perfeito, ou seja, absolutamente nada lhe falta. É infinito, quer dizer, não há início, meio fim ou começo. Deus é eterno e simples. Por sua vez, é justamente por isso que não devemos confundir Deus com os seus atributos ou uma modalidade qualquer do ser. Ser Bem, uno, eterno ou necessário, por exemplo, não conferem nada a Deus. Pelo contrário, é por serem o próprio Deus que podem se exprimir desta maneira como essências dos entes.

É também na continuidade do ajustamento da ontologia neoplatônica agostiniana ao positivismo das premissas lógico-rationais aristotélicas que São Tomás reinscreve em outros termos o desdobrar da compreensão da realidade humana. Isto, porque ao estabelecer a diferença ontológica entre essência e existência, São Tomás pode resolver algumas problematizações de seu tempo acerca da hierarquia das criaturas e ampliação das verdades evidentes desde a noção do intelecto ativo que o humano possui.

No que se refere à hierarquia das criaturas, pode explicitar que os anjos eram criaturas contingentes e que as formas puras das quais a Bíblia dizia que eram dotados, eram em verdade, possíveis desde atribuição de Deus que assim os quis. Logo, embora donos do mais alto grau de perfeição e incorpóreos, tal essência nada mais era que um desígnio de Deus que lhes atribuiu algum dos atributos de seu ser. Assim sendo, nunca se confundindo com o próprio Deus, reforçando apenas a ideia do encontro de fragmentos doados por Deus, de seu ser aos entes. Dentre os próprios anjos há uma hierarquia específica, denotada pelas espécies inteligíveis ou quinhão compreensível da iluminação divina que cada um alcançava e poderia atribuir ao imediatamente inferior.

Assim, logo abaixo dos anjos emergem os humanos com um traço essencial para lá de particular. Por ser dotado de alma, o humano pertence a ordem seres imateriais, todavia, por ser dotado de corporeidade, não possuem uma inteligência limpa ou pura como a dos seres angelicais. Deste modo, transita entre os entes do mundo, como parte mesmo dele, todavia, junto ao horizonte espiritual e superior que dá totalidade e alimenta aquele. Ou seja, o humano é o ente no qual se encontram o mundo material e espiritual. Por isso mesmo que o homem é dotado dessa dupla natureza. Por ter alma, pode conhecer e acessar a iluminação de Deus, entretanto, por estar ligado ao corpo, sua possibilidade de conhecimento da luz divina é limitada por características próprias à matéria.

Esta ideia é o que possibilita a radicalização da teologia natural de Agostinho. Pois, Aquino apresenta a configuração onde esclarece que é em virtude de sua própria natureza que o conhecimento humano parte sempre dos sentidos. É somente por meio dos sentidos que os entes se revelam concretamente e singularmente. Assim, também temos certo apaziguamento da relação entre corpo e alma dos escritos de Agostinho. Isto, porque desde o tomismo, parece que corpo e alma aparecem com certa unidade substancial, como elementos menos antagônicos como em Santo Agostinho. Alma e corpo são incompletos um sem o outro. Ainda que a condução pelos caminhos da bem-aventurança tenha que se dar pela inteligibilidade da luz divina, é apenas pelo corpo, isto é, pelos sentidos humanos que poderíamos alcançá-lo.

Consequentemente, Aquino reposiciona uma outra compreensão do pensamento de Agostinho, acerca do livre-arbítrio, que se distinguiu da tradição que vigorava no seu tempo. Tal afirmativa se dá pois, em Aquino, não apenas é uma possibilidade à compreensão intelectual prevalecer mais determinantemente sobre o voluntarismo, em detrimento das convocações do corpo, como parece ser um dever tê-lo como guia. O conhecimento por estar mais próximo a Deus, é mais perfeito, logo, o caminho para a bem-aventurança deve se pautar na visão beatífica da essência divina de forma mais significativa que o gozo afetivo da revelação de Deus.

Assim, defende que é possível ao humano se aproximar da verdade divina desde a elaboração de conceitos universais, por meio do conhecimento intelectual proveniente dos sentidos. Esse é o movimento que reposiciona a compreensão agostiniana de livre-arbítrio. Pois, se em Agostinho a compreensão intelectual da iluminação divina se dá na espontaneidade dos momentos da revelação, a consciência humana fica refém desses momentos, é passiva, tem que aguardar para receber e registrar a verdade impressa no sentido nos momentos da revelação. Já em São Tomás, a consciência deve buscar e provocar intelectualmente essa verdade.

Então, desde a inscrição da metafísica aristotélica na compreensão da realidade humana neoplatônica, sobretudo, agostiniana, Aquino possibilita a inserção da abstração e especulação como possibilidade positiva de compreensão rigorosa da verdade. Para além disso, Aquino também inaugura uma compreensão do exercício intelectual ativo, que busca, interpela, provoca, escava a realidade de modo que a verdade se ofereça a partir de conceitos abstratos e universais. Assim, podemos considerar que desde a epistemologia tomista, ainda que o conhecimento parta da experiência, ou seja, dos sentidos que captam e decodificam a materialidade que emerge, a mesma apenas serve como alavanca para sua finalidade última,

alcançar a universalidade da inteligibilidade espiritual. Dito de outro modo, quer dizer que as experiências de onde parte o conhecimento, nada mais são que meios que nos levam a alguma compreensão abstrata, imutável, infinita, que, em última instância, é Deus, de modo a atualizar e aperfeiçoar o conhecimento que dele temos e nos orientar melhor no caminho e manutenção de sua verdade, ou seja, da bem-aventurança.

A bem-aventurança humana, por sua vez, é o que almeja o conjunto de doutrinas da filosofia tomista. É preciso enfatizar consistentemente que a concepção Agostiniana do homem como livre-produtor do mal, proveniente da ideia de pecado original é um legado que ainda hoje persiste com densidade, seja em perspectivas religiosas ou não, e é onde se pauta todo a argumentação e reivindicação de poder da Igreja Católica no período da Idade Média. A necessidade de trazer à luz a verdade do único e absoluto Deus para que realizássemos o fiel cumprimento de seus desígnios, era prerrogativa necessária para que o Bem se estabelecesse e justificava a necessidade de controle dos entes humanos. Sendo assim, a igreja como única intermediária entre o humano e Deus, única capaz de conduzir o homem à eternidade, necessitava reforçar e sofisticar essas narrativas de modo a estreitar sua presença junta às massas, junto ao poder político institucional e junto às ciências, de modo a aperfeiçoar o único ente capaz de introduzir o mal no mundo.

Foi exatamente com o intuito de reforçar e estreitar, à época, a centralização do poder católico pautado na ideia do homem como livre-produtor do mal, que a obra de Aquino pôde ocupar tamanha centralidade no ocidente. Sustentado por essas narrativas, o propósito final havia de ser a garantia do caminho da bem-aventurança. Sendo assim, o existir humano não poderia se dar ao acaso, ele deveria seguir à risca o seu propósito divino, conhecendo desde seu interior a verdade doada por Deus à sua essência e seguir um compromisso de virtude e felicidade. São tais compromissos que oferecem o Norte para a alma humana. É ela quem dá os indícios da prosperidade do encontro com a verdade divina. Todavia, o encontro com essa verdade não é um lugar que conquistamos, isto é, que chegamos e desde aí fazemos nossa morada. Não. O caminho da boa-venturança é, por nossa natureza, um estado e, para buscarmos ou prorrogarmos, devemos seguir as leis de Deus que descobrimos por intermédio do intelecto.

Destarte, se o aperfeiçoamento humano significa o encontro com a verdade divina que não se encontra no mundo material, mas para além dele, a finalidade das ações humanas deveria transcender as próprias experiências, justificando o quer que derivem delas à luz de uma vontade suprema que desconhecemos, mas, os escolhidos para a conhecer e possuir, naquele tempo vinculados à Igreja, poderiam indicar e nos conduzir.

Assim a proteção e manutenção da bem-aventurança deve ser o *ajustamento* ou *adequação* da vontade “à norma moral que se encontra nos humanos como reflexo da lei eterna da vontade divina” (Mattos, 2004, p.13). No entanto, como este não pode alcançar a plenitude das mesma graças à sua materialidade “deve limitar-se a obedecer aos ditames da lei natural, entendida como lei da consciência humana” (Mattos, 2004, p13). Por sua vez, é justamente a partir daqui que a dogmática e doutrina cristã se imiscui e constitui como força política e epistemológica bem estruturada, com base analítica e força lógico-racional, respondendo, em favor da Igreja, aos conflitos entre os poderes temporal e espiritual que clamavam por respostas desde o século IX.

Na *Súmula Teológica*, São Tomás (2001) versará sobre política desde a distinção de quatro tipos de lei que deveriam dirigir o homem no caminho da bem-aventurança. A primeira delas é a *lei eterna*. Esta, pode ser compreendida como o próprio Deus. Refere-se à ordem primeira que comanda instituiu e governa toda a criação. Ao ser que comporta e que todos os seres contingentes obedecem. “É a lei suprema e não pode ser compreendida senão como algo imutável e eterno.” (p.1522) É por isso Aquino (2001) diz:

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1 ad 2; a. 3, a. 4), a lei não é mais do que um ditame da razão prática, do chefe que governa uma comunidade perfeita. Ora, supondo que o mundo seja governado pela Divina Providência, como estabelecemos na Primeira Parte (q. 22, a. 1, a. 2), é manifesto que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Por onde, a razão mesma do governo das coisas, em Deus, que é o regedor do universo, tem a natureza de lei. E como a razão divina nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno, conforme a Escritura (Pr 8, 23), é forçoso dar a essa lei a denominação de eterna. (p.1509)

Já a segunda é denomina de *lei natural*. Ela incide na premissa de que o bem deve ser promovido e o mal evitado, logo, discorre sobre o lugar da participação humana, descoberto pela razão, na *lei eterna*. É dela que todos os demais preceitos deverão partir, pois, já que sustentada nos princípios primeiros da criação, é fonte originária de tudo que podemos alcançar. Assim, versará acerca do desejo de verdade, educação, procriação, conservação da vida e etc. Diz Aquino (2001):

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1), sendo a lei regra e medida, pode de dois modos estar num sujeito: como no que regula e mede, e como no regulado e medido; pois, na medida em que um ser participa da regra ou da medida, nessa mesma é regulado ou medido. Ora, todas as coisas sujeitas à Divina Providência são reguladas e medidas pela lei eterna, como do sobredito resulta (a. 1). Por onde é manifesto, que todas participam, de certo modo, da lei eterna, enquanto que por estarem impregnadas dela se inclinam para os próprios atos e fins. Ora, entre todas as criaturas, a racional está sujeita à Divina Providência de modo mais excelente, por participar ela própria da providência, provendo a si mesma e às demais. Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural. (p. 1510)

A terceira lei foi chamada de *lei humana ou positiva*. As *leis humanas ou positivas* nada mais são do que os desdobramentos da lei natural, de suas consequências lógicas aplicadas à utilidade comum. Ou seja, recaem sobre as questões e dinâmicas da sociedade e sobre os governos. Aquino (2001) nos diz:

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1 ad 2), a lei é um ditame da razão prática. Ora, dá-se que o modo de proceder da razão prática é semelhante ao da especulativa, pois ambas procedem de certos princípios para certas conclusões, como antes ficou estabelecido. Por onde devemos concluir que, assim como a razão especulativa, de princípios indemonstráveis e evidentes tira as conclusões das diversas ciências, cujo conhecimento não existe em nós naturalmente, mas são descobertos por indústria da razão; assim também, dos preceitos da lei natural, como de princípios gerais e indemonstráveis, necessariamente a razão humana há de proceder a certas disposições mais particulares. E estas disposições particulares, descobertas pela razão humana, observadas as outras condições pertencentes à essência da lei, chamam-se leis humanas como já dissemos (q. 90, a. 2, a. 3, a. 4). (p. 1511)

Por fim, apresenta a lei divina, quarta e última lei de sua estruturação. As leis divinas são as leis ofertadas e reveladas pelas escrituras sagradas, isto é, a Bíblia. Quando as leis humanas e naturais não se adequam completamente sozinhas, é necessário que alguma força com respaldo divino possa conduzir o comportamento humano. É nessa direção que as leis divinas expressas na Bíblia emergem como vetores que harmonizam os impasses.

Deste modo, ainda que reforçando e legitimando a autoridade da Igreja, o tomismo também serviu para apaziguar os conflitos políticos entre os reinos e a comunidade eclesiástica. Com sua elaboração sistemática e narrativa bem articulada, afastando-se de argumentos impositivos ou bélicos, pautando todo seu raciocínio sobretudo em uma linguagem demonstrativa lógico-racional, Aquino conseguiu contemplar os argumentos das elites europeias, reinscrevendo-os em sua lógica, de modo a apresentar que o papel dos dois poderes perseguia o mesmo fim.

Ou seja, ambos estavam interessados em promover e assegurar consistentemente o bem comum. Se a força política institucional do poder temporal recaia nas relações materiais, a força política do poder espiritual recaia sobre as almas. Ainda que ambos os poderes recaíssem em um mesmo ente, deveriam atuar juntos na perseguição da boa-venturança. Logo, o poder temporal não deveria se sujeitar ao poder da Igreja como um poder superior do qual era debitário. Deveria sujeitar-se apenas no estrito limiar em que os poderes naturais ou materiais se subordinam a ordem divina ou espiritual, à medida que este aperfeiçoaria aquele. Portanto, seguindo a mesma articulação do pensamento em que afirmava que as ciências e a filosofia eram modos diferentes de se debruçar sobre o mesmo objeto da teologia,

isto é, sobre o divino, que São Tomás de Aquino pode afirmar e defender os propósitos da Igreja também no campo político.

Seja no campo político, seja no campo epistemológico, a efetuação do nivelamento executado por São Tomás de Aquino, do horizonte compreensivo ocidental à realidade humana cristã, na Suma Teológica, também acentuou as perseguições àqueles que não coadunassem com esse mesmo registro, tanto dentro quanto fora do regime cristão. No interior do cristianismo, houve a inserção daqueles que não partissem da distinção ontológica tomista entre essência e existência ao campo das heresias. Isso, iniciou uma perseguição às vertentes nestoriana e de Eutiques. Para fora do cristianismo, seus comentários acerca da Guerra Justa, não especificados e analisados com a mesma precisão utilizada hegemonicamente nos outros termos debatidos na Suma Teológica, possibilitou uma ampla compreensão desses critérios que foram cabais para intensificar ainda mais a perseguição aos hereges. Acerca destes Aquino diz:

SOLUÇÃO. – Os heréticos devem ser considerados à dupla luz: em si mesmos e em relação à Igreja.

Em si mesmos, estão em estado de pecado, pelo que merecem ser separados por excomunhão, não só da Igreja, mas também, do mundo, pela morte. Pois, é muito mais grave perverter a fé, vida da alma, do que falsificar o dinheiro, ajuda da vida temporal. Ora, se os príncipes seculares logo condenam justamente à morte os falsificadores de moedas ou outros malfeitores, com maior razão os heréticos, desde que são convencidos de heresia, podem logo ser, não só excomungados, mas também justamente condenados à morte.

A Igreja porém usa de misericórdia, para obter a conversão dos errados. Por isso, não condena imediatamente, senão só depois da primeira e segunda correção; como ensina o Apóstolo. Se porém depois disso, permanecer o herético pertinaz, a Igreja, não mais lhe esperando a conversão, provê à salvação dos outros, separando-o do seu grêmio por sentença de excomunhão. E ulteriormente, abandona-o ao juízo secular para exterminá-lo do mundo pela morte. (p. 1810-1811)

2.4 Caracterização da raiz ontológica brasileira.

Posto isso, podemos agora caracterizar mais propriamente o *dispositivo* ontológico que articulou a formação do tecido social brasileiro a partir do período colonial. Portanto, foi se amparando no dispositivo metafísico, tal como empreendida pelo cristianismo, que os europeus portugueses legitimaram as práticas forjadas em nosso território. Na compreensão metafísica cristã, o fundamento do real se dá em um plano distinto da experiência imediatamente efetiva, constitui-se em um plano distinto da concretude fática da experiência. Isto, de modo que a experiência imediata apenas serve como passagem, como canal ou manifestação última de um fundamento anterior que a possibilita e condiciona. Assim, fazendo-se necessário ir para além da experiência imediata para que seja possível encontrar a base que doa sentido a qualquer manifestação da realidade humana.

Nesse sentido, a fundamentação metafísica propagada pela ontologia cristã realiza o que Bastos, Cabral e Resende (2010) denominam como duplicação da realidade, na qual a efetividade das ações humanas nada mais é que o polo de chegada, um pretexto necessário para a manifestação de uma realidade que se encontra anteriormente a experiência. Ao duplicar essa realidade, o horizonte compreensivo imposto pelos europeus no território brasileiro também atribui uma diferença qualitativa à essa duplicação. Isto é, se a facticidade das experiências humanas nada mais é que a manifestação de uma verdade anterior que a possibilita e condiciona, a relevância desta é superior àquela. Ou seja, a efetividade da experiência imediata é inferior a realidade abstrata que a sustenta.

A partir dessas premissas, conseqüentemente, nasce um destaque que acaba por deslocar a importância e pertinência do que deve se ater o conhecimento, da facticidade da experiência humana para o polo primeiro que a constitui e está sempre submetida, em outras palavras, a Deus. Isto porque Deus será fundamento do real. É Deus o elemento supremo que constitui e estrutura o mundo, portanto, é em direção a Ele que devemos seguir para desvelarmos a realidade humana propriamente dita. Assim, à medida que Deus é tomado como o polo significativo, há, conseqüentemente, um rebaixamento compreensivo da experiência existencial fática. A concretude das experiências humanas passa a apresentar menor relevância, menor significatividade, reduzindo-se apenas a explicitação de sua insuficiência e deficiência diante do fundamento absoluto do real.

Em outras palavras: o mundo passa a cindir-se em dois planos qualitativamente distintos: o do imediatamente efetivo e o profundo. O profundo torna-se fundamento, pois sem ele não há como explicar a superfície do mundo. Sendo fundamento, ele é a base estruturadora do plano superficial. Por ser estruturador, o profundo é a causa explicativa do outro plano do mundo. Disto se segue, como conclusão necessária, que o fundamento estruturador do plano superficial possui “mais sentido”. A superfície passa a ser caracterizada como relativa e o fundamento como absoluto. Se o relativo existe em função do absoluto, em si mesmo, o relativo não possui sentido. Seu sentido é emprestado da estrutura que o fundamenta. Se compararmos ambos os planos do real, a superfície passa a ter menos sentido ou nenhum sentido, se for deslocada de seu fundamento. (Bastos, Cabral e Resende, 2010, p.190)

Sendo assim, cabe-nos perguntar, por que a experiência humana explicita apenas sua deficiência ou insuficiência desde esse horizonte compreensivo? Para que possamos responder a isso, cabe tematizarmos o que os autores cristãos que elegemos compreendem como Deus. Nesse sentido, Cabral (2018) nos ajuda a esclarecer essa concepção de Deus ao nos dizer que “‘Deus’ é o conceito-metáfora da identidade suprema sustentadora do mundo, lugar-tenente da produção e manutenção das identidades hegemônicas das ipseidades estruturadas metafisicamente pela tradição ocidental” (p.14). A partir da elucidação de Cabral podemos vislumbrar que Deus se refere a uma ideia, uma noção geral e abstrata, certa unidade

semântica, por isso conceito, que representa, que substitui, que pode ocupar o lugar, por isso metáfora, de tudo aquilo que produza ou mantenha as identidades metafisicamente estruturadas. Como vimos, essas identidades se caracterizam e se articulam mediante a estruturação de discursos que se pretendem imutáveis, universais e atemporais, em outras palavras, absolutos. É exatamente essa a ipseidade de “Deus”. Quer dizer, o que caracteriza mais propriamente Deus, o que o particulariza, o que apresenta sua absoluta singularidade é, portanto, exatamente a possibilidade de sustentação do absoluto, de ser o polo que sustenta e condiciona a vida, a partir da atribuição de identidades que se traduzem nos discursos imutáveis, universais e atemporais.

Portanto, a partir de Cabral (2018) podemos nos afastar de qualquer apreensão romântica ou subjetiva acerca de Deus e enxergarmos frontalmente o cerne fundamental de tal compreensão. Assim, Deus, o real, a verdade, desde o horizonte compreensivo cristão, metafisicamente estruturado, nada mais é que sinônimo de tudo aquilo que possa se apresentar como perpetuamente permanente, como máxima sustentadora de identidades. Desta maneira, antes de configurarmos o meio através do qual seria possível caracterizar o perpetuamente permanente, isto é, as epistemologias dentro desse horizonte compreensivo, precisamos ainda responder a nossa última pergunta, já que, às últimas consequências, tal caracterização não está a parte de nossa indagação.

Sendo assim, por que a experiência humana apenas pode apresentar sua insuficiência ou deficiência, determinando, por sua vez, sua inferioridade ou subjugação ao perpetuamente permanente? Essa consequência compreensiva acerca da experiência humana se determina no horizonte cristão pelo próprio reconhecimento ontológico da impossibilidade da realidade humana se constituir como perpetuamente constante, como não transitória, como imutável. Justamente pela sua particularidade ontológica de não necessariamente se mover tal qual os designios divinos, isto é, por poder engendrar performances distintas de sua conformação identitária, as experiências humanas são sempre assumidas como deficientes ou insuficientes para o alcance de Deus, em outras palavras, da verdade, para o desvelamento último do real.

Isto significa que desde 1500, desde a chegada dos europeus portugueses no que veio a se tornar o Brasil, a compreensão da realidade humana que se instituiu hegemonicamente, formando nosso tecido social e desembocando na necessidade de uma constituição como a de 1988, não compreendia, não abarcava ou tolerava manifestações humanas plurais. Tudo o que se apresenta como distinto de certa ordem absoluta, tudo que emerge sem coadunar ou propagar determinada compreensão imutável, universal e atemporal, mostra-se como problemática, revela-se como modalidade vital desqualificada, decaída, empobrecida. Logo,

necessita ser corrigida para se elevar as modalidades de ser e performances existenciais convencionadas, cabíveis a identidade humana.

A partir desse prisma, a realidade não se oferta como relação a ser construída criativamente, livremente, espontaneamente tal como os últimos CEPP desejam, mas como coisa, como dado em si mesmo a ser repetido e reatualizada de diferentes modos em todos seus termos. É por isso que Santo Agostinho entende o problema do mal como uma questão imanente ao humano. Pois, se a tradição cristã que ajudou a edificar, chegando ao Brasil aperfeiçoada por São Tomás de Aquino, nega ou recusa o caráter finito, transitório e aberto do modo de ser do humano como meio para efetivação da bem-aventurança, o mal apenas pode advir dessa condição ontológica e, portanto, é a questão a ser combatida. É com isso em bojo que Bastos, Cabral e Resende (2010) apontam:

A pluralidade, o devir e alteridade passam a ser controlados por uma instancia que fornece o sentido absoluto da existência. A verdade passa a ser a posse desse sentido absoluto. Todo devir, toda alteridade e toda pluralidade devem se render aos poderes do em si. Essa rendição se manifesta ao preço da reificação dos entes. Os entes passam a ser concebidos como coisas prontas, que relacionam entre si acidentalmente e que obedecem às leis absolutas presentes no plano em si da realidade. Essa compreensão da realidade fornece total estabilidade, pois, em um mundo das coisas dadas, toda mudança e toda alteridade já estão controlados por um plano absoluto. Tudo está regulado, controlado e normatizado. (p.136)

Nesse sentido, é ao controle do humano que deve se dirigir toda a estruturação social. É em torno do cerceamento das pluralidades que uma sociedade deve se organizar e, conseqüentemente, os saberes que a compõe compartilham de modelos onde há “a produção e manutenção das identidades hegemônicas das ipseidade estruturadas metafisicamente.” Afirmamos isso, pois, como dissemos, ainda que a Igreja tenha perdido seu lugar central como detentora do poder, logo, como bússola do ocidente, o legado de seu dispositivo para caracterização do real se perpetuou consistentemente em nosso território e ainda se apresenta com força na atualidade. A ação popular 1011189-79.2017.4.01.3400 da qual partimos na introdução é exemplo disto. Por isso iniciamos o presente capítulo afirmando que buscávamos no horizonte compreensivo cristão tão somente o desvelar do seu dispositivo ontológico para, desde aí, percorremos os interesses de nossa tese, isto é, caracterizar os desafios postos à psicologia brasileira desde o novo projeto civilizatório de 1988, à luz da tradição ontológica que formou nosso país.

Portanto, queríamos justamente elucidar a caracterização dessa reinscrição da metafísica grega, em um polo representacional abstrato absoluto, tal como engendrada pelos pensadores cristãos por nós elencados, como um dos processos desse trabalho, uma vez que é dela que nasce e se desenvolve a formação social de nosso território, tal como conhecemos hoje. Todavia, não podemos encerrar essa caracterização por aqui. Pois, como vimos, se tal compreensão da realidade humana não permite uma estruturação social que contemple pluralidades, isso significa a impossibilidade da construção de um tecido social pautado no reconhecimento e contemplação de alteridades quando sob esse prisma ontológico. Nessa exata medida também encontramos um outro problema proveniente dessa mesma raiz ontológica, profundamente fincada na história de nosso território, ou seja, o problema da violência.

Através de Machado (1967), podemos ver que, etimologicamente, o termo violência provém do latim *violentia*, grafado a primeira vez no século XV, referindo-se à “caráter violento, arrebatado, força violenta” (p. 2311) de algo. Todavia, a raiz do termo violência, provém da expressão latina *violare*, que quer dizer violar, grafada pela primeira vez em 1448, que denota “violar; devastar; danificar um território; profanar, ultrajar; alterar uma *clr*” (p.2311) Dessa forma, seguindo nosso caminho junto à Bastos, Cabral e Resende (2010), poderemos ver que o mesmo está embebido dessa mesma atmosfera ao pensar a concepção de violência:

Com isso, vale lembrar que o verbo violentar significa originariamente violar. Violência é violação. Violar quer dizer: tornar o outro digno de ser obstruído ou aniquilado. Toda violência é um tipo de relação em que o outro aparece como digno de ser oprimido, aniquilado ou rebaixado (p.32)

Atentamos para isso, pois, a partir do fragmento acima, parece-nos que a questão da violência não pode ser compreendida à parte do horizonte compreensivo ontológico que funda e forma a configuração social de nosso território desde o período de colonização. Posto isso, precisamos esclarecer melhor nossa assertiva. Todo horizonte compreensivo metafisicamente estruturado, pautado em representações absolutas - isto é, que não suportam mudanças e contradições, que não abarcam singularidades, que não alcançam qualquer dimensão histórica - compreende que o bem-estar tanto individual, quanto coletivo, reside na perpetuação de certas identidades. A força-motora de tal horizonte compreensivo, portanto, reside no reconhecimento, manutenção, adequação e correção dos modos de ser às identidades metafísicas para eles estabelecidas.

Consequentemente, dentro desse horizonte compreensivo, as mazelas de uma sociedade são compreendidas através do afastamento de certas modalidades existenciais de

suas identidades. Dito de outro modo, por meios de performances existenciais que não reatualizam sua verdade primeira. Assim, toda ideia de correção, adequação, reificação ou similares, reside no sentido de reaproximar os modos de ser que se distanciam de sua identidade, já que o único meio para o reestabelecimento do bem-estar reside no reestabelecimento da perpetuação dessas identidades.

Por isso, indivíduos, saberes ou sociedades, que se pautam por dispositivos ontológicos metafísicos, acabam deslocando-se, fundamentalmente, através da manutenção ou correção de modos de ser desviantes de suas identidades originárias, metafisicamente estabelecidas. Pois, entendem que “a verdade não diz somente o que a realidade é, mas, sobretudo, o que ela deve sempre ser” (Bastos, Cabral e Resende, 2010, p.123) Assim, esses indivíduos, saberes ou sociedades acabam por se deslocar sempre se projetando em direção a manutenção das identidades que garantiriam a estabilidade do real. Dessa forma, controlar, adequar e corrigir qualquer modo de ser que se afaste da identidade estabilizadora e doadora de sentido vital, é assumido como defesa do bem-estar e bem-aventurança. Mas, como isso se relaciona com a ideia de violência?

Como expusemos anteriormente, assumimos por violência a compreensão de Bastos, Cabral e Resende (2010), em que violência é toda e qualquer relação na qual a alteridade se apresenta como digna de ser violada simplesmente por engendrar um outro modo próprio de ser. Ou seja, violência é quando o outro se apresenta para mim como passível de opressão, rebaixamento, desqualificação ou alienação, por engendrar determinada performance que não se identifique com princípios gerais que eu sustento. Dessa forma, à aniquilação dessa performance aparece como necessária, do mesmo modo que seu nivelamento e conformação às modalidades vitais identitárias que eu sustento.

Destarte, se o horizonte ontológico metafísico compreende, fundamentalmente, que o bem-estar e bem-aventurança se manifestam unicamente em presença da plena propagação de seu fundamento-verdade nos modos de ser- isto é, na adequação das performances existenciais às suas identidades- e, se qualquer modo de ser que se afaste desta identidade é tomado como um problema a ser corrigido, já que avilta ou subtrai a densidade desse fundamento-verdade que estabiliza o mundo, é mesmo pela propagação de violências que tal horizonte compreensivo opera. Ainda que em nome do bem-estar, bem-aventurança, amor, ou qualquer outra noção afim.

Desta forma, a violência se faz presente e necessária aos indivíduos, saberes ou sociedades que se estruturam por meio de esteios representacionais absolutos. Porquanto, compreendem a não plenitude da existência como o descumprimento ou afastamento das

performances humanas de seus esteios identitários. Posto que tais performances colocam em xeque a estabilidade e harmonia vital, uma vez que aparecerem como inferiores ou menos qualificadas, já que se afastam da *verdade*. Isto faz com que sejam consideradas um perigo, apresentando-se como dignas de violação para que voltemos a se experimentar a estabilidade e harmonia da existencial.

A violência, portanto, aparece como necessária para o reestabelecimento ou reconquista da plenitude da vida. Se o que é pleno são as identidades constituídas sob elementos imutáveis, universais e atemporais que estabilizariam a existência - na época do cristianismo alcunhado como Deus e, na modernidade, se dispersando em tantos outros nomes que almejam produzir determinações últimas -, a relação entre ontologia metafísica e violência se sustenta, em última instância, na necessidade de reduzir e corrigir tudo que emerge como alteridade à essas identidades. Nesse sentido, nos diz Bastos, Cabral e Rezende (2010):

A alteridade deve ser reduzida à mesmidade, ou seja, a diferença deve identificar-se com um modelo próprio de existência, para que possa ser aceita como tal. Nada do que não reforce a estabilidade vital conquistada é tolerado. Por isso, à medida que a alteridade “da às caras”, ela é violada. Para isso, ela tem que ser rebaixada ao estado de simples coisa. Porquanto, em latim a palavra coisa se chama *res*, o processo de redução da alteridade ao estado de coisa chama-se reificação. Esse processo é o motor da violência. Violência é violação porque a violação refere-se ao rebaixamento da alteridade ao estado de coisa. É esse estado que torna tudo manipulável ou descartável. Por isso, na experiência de violência, o outro (humano ou não) reduz-se a uma peça que me serve como meio para reforçar a estabilidade vital que é a minha ou como um obstáculo a ser dizimado para que minha estabilidade vital não seja colocada em jogo. (p.135)

Entretanto, inúmeras vezes essas violências se manifestam veladamente. Como estão “sob a máscara da correção e reapropriação da ordem” (Bastos, Cabral e Rezende, 2010, p.125) tais práticas violentas não são reconhecidas ou não são consideradas como tais. Por conseguinte, juntamente à propagação desse discurso, atrelou-se certo sentido de que tudo vale em nome do bem-estar, tudo vale em nome da melhor performance, tudo vale em nome da maior produtividade, como tudo já valeu em nome de Deus. Pois, às últimas consequências, é o destino da própria sociedade que está em jogo quando a identidade estabilizadora da vida não é reatualizada.

Sendo assim, podemos dizer que muito pouco passou a se enxergar em detrimento do medo da desordem. Nesse sentido, não se pode negar que mesmo que um indivíduo, um saber ou uma sociedade não queira mitigar o outro, esmorecer alteridades ou tentar estabelecer uma relação de correção, adequação, reificação das diferenças, se estiver amparado por uma estrutura ontológica metafísica, é através de um dispositivo violento que se desloca.

Todavia, podemos afirmar que contribui decisivamente para a negação ou não reconhecimento dessas práticas como violentas, as teorias do conhecimento requeridas para desvelar o real dentro desse horizonte ontológico. Em outras palavras, a maneira com a qual a razão é operacionalizada, a restrição e encurtamento da razão à uma visada específica, é outro movimento que necessita ser contemplado para enxergarmos com mais clareza o obscurecimento das dinâmicas violentas. Pois, uma vez que essa especificidade no uso da razão é exigida, torna-se demasiadamente difícil reconhecer como violentas as práticas por tais epistemologias legitimadas. Isto porque seus argumentos, articulados à estrutura ontológica metafísica, faz com que as mesmas apareçam, não como violação do outro, mas como práticas de salvação, purificação, redenção, cura e afins. A própria dor ou sofrimento emerge como uma catarse necessária para elevação daquela pessoa, fenômeno ou sociedade.

Portanto, tais teorias do conhecimento, que se guiam pela atribuição de privilégio à razão para a construção de realidades estáveis, acabam sendo o motor que obscurece, legitima, fomenta, e dissemina as práticas de violência. Assim, ainda que uma iluminação mais consistente venha se dar no quarto capítulo, a caracterização sucinta das implicações epistemológicas hegemônicas na formação social brasileira desde o período colonial, estabelecida em nosso estudo, sobretudo, a partir de São Tomás de Aquino, será importante para o fechamento desse capítulo.

Nesse sentido, precisamos lembrar que uma estruturação da realidade humana constituída dentro de um horizonte metafísico identitário, necessita abdicar de qualquer elemento que se mostre como transitório e buscar o que há de constante, universal e atemporal na vida. É nesse sentido que necessitam tomar a experiência humana apenas como lugar de saída, como passagem necessária para o que há de mais significativo, a verdade primeira e absoluta. Tal movimento se faz necessário, pois, é no encontro dessa verdade que vislumbramos as normas que possibilitariam o viger pleno do Bem na existência, que vislumbramos as leis que as constituem. Assim, diante dessa verdade, seria possível a uniformização das condutas humanas a partir de certa identidade, isto é, funcionalizar e normatizar a existência humana, de forma a impedir ou afastar o aparecimento de mazelas de qualquer sorte.

Todavia, como a própria experiência humana é carente da possibilidade de se fazer imutável, universal e atemporal, é apenas em um plano para além da experiência que o absoluto pode ser representado. Desta forma, é aqui que a razão aparece como a guia das condutas humanas para sua proteção ou salvação. Pois, é apenas no plano de uma razão lógica que podemos abdicar do carácter múltiplo e contraditório das relações humanas e as

aprisionar em uma relação específica com determinado absoluto necessário. Apenas restrito ao plano da razão lógica é possível nos afastarmos das inúmeras maneiras com as quais apreendemos as experiências concretas e construirmos alguma abstração que represente alguma estabilidade na vida. Sendo assim, é apenas através de uma razão lógica que podemos encontrar e estabelecer as identidades que darão segurança à vida. Por isso que Bastos, Cabral e Rezende (2010), ao explicar acerca do pensamento tomista, afirmam:

A verdade, conseqüentemente, está relacionada a uma perspectiva ontológica. É que o ente demarca o campo de realização da verdade. A verdade encontra na identidade do ente a sua medida. O que é o ente é definido pela sua essência (quidade) e pelo ato de ser que atualiza a referida essência (quodidade). A verdade do ente refere-se, sobretudo, à essência em questão. Mas, se a verdade convergisse com o ente, ela não se manifestaria, caso não houvesse um ente inteligente capaz de captá-la. Tendo em vista que o ente humano é caracterizado por possuir alma intelectual, ele está apto a conhecer a verdade. Seu intelecto, para usar uma expressão de Aristóteles, “de certo modo é todas as coisas”. Isto significa que o intelecto humano é passível de conformar-se à essência dos entes. (p.118-119)

É por isso que a razão lógica ocupa lugar central na estruturação e manutenção das ontologias metafísicas identitárias. Pois, é unicamente através da razão lógica que se pode atribuir e encontrar essas “essências” como máximas absolutas, ou seja, que se pode encontrar verdade que necessita ser preservada para perpetuação de certo modo de ver, lidar e compreender a vida. Dessa forma, a atribuição de privilégio à razão é uma condição necessária para um horizonte compreensivo que se desloca atrelado a uma identidade abstrata que representa uma verdade imutável, universal e eterna. Uma vez que apenas pela razão lógica é possível nos aproximarmos, destrincharmos e esquematizarmos esse absoluto, será também por ela que relacionaremos os modos de ser à essa verdade, deixando aparecer o que deve ser reproduzido ou suprimido. Desta maneira, é assim que a razão, verdade e violência se imiscuem em uma tradição ontológica orientada por um modelo metafísico identitário.

O modo problemático como a razão é operacionalizada desde esse paradigma reside na impossibilidade de contemplar como digno o caráter transitório da realidade humana. À medida que necessita ignorar ou desqualificar essa condição, apenas pode se dirigir ao que é imutável, universal e ahistórico, sustentando o desvelamento de certa compreensão de verdade e, em seu nome, legitimando uma série de violações às alteridades. Isto é, legitimando a destruição daquilo ou daqueles que não se enquadrem em seu horizonte compreensivo.

Já que todo modo de ser tem que ser iluminado à luz de certo fundamento último metafisicamente convencionalizado, a singularidade humana aparece como uma deformação dessa verdade, já que às últimas consequências não é capaz de comportar todos seus termos. Assim, é por essa articulação específica, possibilitada pela razão lógica, que outras relações

ou distintas apropriações da realidade aparecem mesmo como “outras”, como alteridades. Do mesmo modo, por aparecem a essa maneira de empreender a razão como alteridades, logo, como distantes da verdade que necessitariam perpetuar, precisam ser anuladas em suas diferenças e niveladas à identidade que estabiliza a vida.

Assim, desde esse horizonte compreensivo, a razão é instrumentalizada para servir como dispositivo revelador e controlador da verdade, como “mecanismo de ampliação e perpetuação de um certo tipo de compreensão da realidade” (Bastos, Cabral e Rezende, 2010, p.118). A razão lógica torna-se, portanto, um modo de garantir objetivamente a plena vigência dessa verdade que se quer imutável, universal e atemporal. É a razão que possibilita o conhecimento dessa verdade e o controle que necessita ser permanentemente engendrado pelo humano para nos resguardar de qualquer mal.

Por seu turno, essa articulação específica da razão é força motriz desse horizonte ontológico compreensivo que se perpetua propagando violências e não as reconhecendo como tal. Pois, se pela articulação que lhe é própria, o mal já está definido previamente de forma objetiva, não é possível reconhecer qualquer prática que emergja de si como violenta, já que tal premissa estabelecida como dada não encontra força crítica para se rever a partir de suas próprias determinações.

2.4 Breve recapitulação II.

Posto o que foi apresentado e discutido até aqui, acreditamos termos caracterizado os elementos básicos que nos possibilitam iniciar o desfecho da presente discussão. Assim, entendemos que uma breve recapitulação do presente capítulo pode servir de auxílio para retomarmos o fio condutor de nosso trabalho e preparar melhor o terreno para os próximos movimentos da tese.

Dessa forma, precisamos lembrar que na abertura de nosso estudo trouxemos da ação popular 1011189-79.2017.4.01.3400, que alcança o Superior Tribunal Federal (STF) e que têm discursos e práticas psicológicas como cerne desses conflitos. Ao trazermos esse exemplo em nossa introdução, buscamos, já de saída, apresentar o campo extremamente concreto e complexo em que se situa a problemática de nossa tese, isto é, o de pensar os desafios postos à psicologia nacional no que compete à compreensão da realidade humana, ou seja, em relação à sua fundamentação ontológica, desde o processo de redemocratização do Brasil.

Ressaltamos a importância dessa problemática por entendermos ser exatamente esse imbróglio que está em jogo em meio à ação julgada pelo STF, assim como em todo o rebuliço social que girou em torno do mesmo. Todavia, até mesmo para nós, psicólogos, circular, compreender e nos apropriar dessas questões é um exercício demasiado complicado. Muitos são os percalços e atravessamentos que compõem as mesmas, do mesmo modo que tais questões não são ressaltadas e problematizadas radicalmente em nossa formação profissional.

Desta forma, entendemos que em nosso primeiro capítulo precisávamos justamente elucidar de que maneira esses três elementos, quer dizer, ontologia, estruturação social e psicologia, se coadunam e interpenetram na sociedade brasileira contemporânea. Buscamos, por sua vez, assinalar esse copertencimento desde a retomada de momentos e elementos históricos, conceitos norteadores, fundamentos legais e administrativos, etc. Assim, seria possível deixar aparecer com maior clareza o que as narrativas e discursos psicológicos não podem ferir quanto à compreensão e articulação da realidade humana, dando-nos os contornos dentro dos quais caracterizamos nosso problema de tese.

Destarte, a partir de nossa metodologia de pesquisa, entendemos ser necessário, no segundo capítulo, distinguirmos o cerne da tradição ontológica que fundamentou hegemonicamente o tecido social brasileiro até o momento de reabertura democrática. Isso porque ao compreendermos onde e como essa tradição do pensamento se sustenta essencialmente, como consequência, enxergamos de forma mais nítida as implicações por ela legadas até o fim do século XX, quando uma constituição como a de 1988, que visa inaugurar formalmente outros elementos de base para nossa sociedade, é exigida.

Sendo assim, esse movimento nos levou à caracterização da realidade humana tal como empreendida pelos pensadores cristãos Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Como expusemos, a escolha por esses autores não foi arbitrária. Ambos são amplamente assumidos como paradigmas no pensamento da Europa central, logo, também centrais na história do território brasileiro. E, como bem ressaltamos, isto se deve ao processo de colonização a que nosso país foi submetido. Uma vez que a configuração social atual deriva diretamente da transformação sócio-política imposta pelos colonizadores europeus no início do século XVI, foi através da compreensão ontológica vitoriosa no velho mundo que passamos a estruturar as dinâmicas sociais e saberes que aqui se desenvolveram.

Porquanto, vimos que o saber que trata da realidade humana nesses autores cristãos, e as epistemologias que dela derivam, estruturam-se e se organizam metafisicamente, ou seja, continuando a tradição greco-romana de articulação do pensamento, muito forte na Europa central. Todavia, essa apropriação não foi mera reprodução. Ainda que a ontologia cristã se

desenvolva metafisicamente, ela reinscreve a tradição grega em termos próprios, de modo a comungar com seus princípios, e, fundamentalmente, com a ideia de um Deus criador. O apoio do real na figura de um Deus uno, necessário e inefável, marca seu distanciamento dos sistemas metafísicos mais originários. Pois, como vimos em nosso diálogo com Alexandre Marques Cabral, o Deus cristão é um conceito-metáfora que simboliza dada identidade suprema como condição de possibilidade para manutenção e produção de identidades derivadas hegemônicas, que orientam e sustentam a vida. Operando, por sua vez, em um registro compreensivo distinto do platonismo e neoplatonismo.

Nesse sentido, como Cabral (2018) nos mostrou, o dispositivo ontológico fundamental legado pelo cristianismo à nossa sociedade, se configura pela necessidade considerar a realidade sempre à luz de uma ordem anterior, metafisicamente estruturada, que possibilite à atribuição de identidades determinadas aos entes. Deste modo, no que se refere à realidade humana, sua identidade comporta noções como primazia da razão e soberania da vontade, que atribui a identidade humana particular relevância dentre os outros entes. Assim, diante desse prisma compreensivo, tanto as realizações existenciais, quanto a própria História, à grosso modo, reduzem-se à aproximação ou afastamento da identidade suprema, metafisicamente estabelecida, que estabiliza o mundo e suas dinâmicas. Portanto, sendo essa identidade suprema condição necessária e inquestionável de qualquer compreensão e estruturação da realidade.

Visto isso, ainda por intermédio de Cabral, expusemos que essa compreensão metafísica identitária, por necessitar duplicar a realidade em dois polos, isto é, o polo da experiência efetiva e o polo representacional que a condiciona, rebaixa a experiência imediatamente efetiva como polo significativo de compreensão do real. Pois, uma vez que e as experiências concretas são muitas vezes mutáveis, singulares e situadas historicamente, não são suficientes para sustentar radicalmente a imutabilidade, universalidade e atemporalidade do absoluto necessário. Servindo, portanto, apenas para iniciar o caminho de elucidação do mais elevado, ou seja, da identidade suprema.

É desta maneira que o primado da razão é condição necessária de ser assumida pelas epistemologias que operam por ontologias metafísicas identitárias. Pois, a partir do dispositivo ou horizonte compreensivo cristão, apenas pela razão conseguimos encontrar, revelar e estruturar essas máximas absolutas e nos aproximarmos de Deus. Devendo, inclusive, subjugar ou anularmos outros modos de experimentação da realidade que, incapazes de se constituir identitariamente de modo constante e perpétuo, nos distanciam da

estabilidade do mundo. Entretanto, ainda cabe recapitular, porque a estabilidade é tão necessária.

Pois bem, ao partirmos dessa forma de articular o pensamento, toda a estruturação do mundo obedece a uma lógica própria, anterior à sua manifestação. Esta estruturação, quando atuando harmonicamente e em sua cadência própria, possibilita a plenitude do viver. Nesse sentido, o mal se revela como o desordenamento ou descumprimento dessa lógica anterior que estrutura o mundo. Como apenas pelo humano, graças ao livre-arbítrio, é possível se instaurar o descumprimento ou desordenamento da lógica da criação, a lembrança, a busca e afirmação dessa estabilidade é condição necessária para haver bem-aventurança no viver. Por isso a busca por essa estabilidade é tão almejada quando se opera nesse registro compreensivo da realidade, pois a manutenção e repetição de determinado modo de viver é condição necessária e única para o bem-estar pessoal e coletivo. Tal compreensão da realidade humana, portanto, seja no que compete à organização social, seja à tarefa dos saberes psicológicos que se pautam nesse prisma compreensivo, acaba por impor determinada função normativa e corretiva.

No que se refere à organização social, há um modo essencial de compreender e operacionalizar a sociedade desde a instauração de práticas de controle, cerceamento e correção de modalidades ou performances existências, que se distanciem da identidade suprema convencional. Nesse sentido, essa compreensão e operacionalização se conforma de maneira geral a partir de diretrizes determinadas por indivíduos ou segmentos sociais que, por diversos motivos, são considerados mais próximos ou apropriados dessa identidade suprema estruturadora do mundo. Uma vez que aparecem como embebidos dessas máximas, são tomados como mais gabaritados para gerir e zelar pelo bem social. Isso, é claro, a partir da promoção de violências, isto é, de práticas que legitimam a violação daquilo que se mostra como alteridade à identidade suprema. E é aqui que o saber psicológico se insere.

Fazemos essa afirmação, pois, no que compete aos saberes psicológicos que operam pelo horizonte compreensivo metafísico identitário, sua função essencial acaba por ser instrumentalizar os dispositivos de controle, cerceamento e correção, necessários para que a organização social se desenvolva plenamente. Nesse sentido, seus exercícios recaem sobretudo em endossar e sofisticar a prevalência dessa identidade suprema, ao mesmo tempo que procuram oferecer práticas de correção aos que dela se afastam, promovendo o que Cabral (2018) denominará como *práticas ortopédicas* do viver.

Posto isso, como nosso estudo não busca repousar apenas em certa análise crítica da *história das ideias*, nos próximos dois capítulos iremos apresentar como essa compreensão

da realidade humana se espacializa, isto é, como se configura e desenvolve existencialmente, de maneira concreta, efetiva e hegemônica na sociedade brasileira até o fim do século XX. Isso ainda que os segmentos sociais que assumiram seus desígnios tenham mudado desde o domínio cristão e, em alguns momentos, até buscassem se afastar do mesmo.

Ao realizar este movimento, cremos que possamos deixar aparecer consistentemente como o dispositivo ontológico metafísico identitário impossibilita a construção de uma sociedade *fraterna, plural e sem preconceitos*, pautada em noções *democráticas*; assim como também traçarmos os desafios postos à psicologia, que desde então procura empreender uma outra maneira de compreender como a realidade humana se compõe e articula, isto é, sem perpetrar violências e discriminação. Desta forma, no terceiro capítulo apresentaremos o tipo de organização social que chega e se desenvolve no Brasil, desde o período colonial, para, por fim, no quarto e último capítulo, apresentarmos como a psicologia engendrada em nosso território hegemonicamente reproduz uma tradição corretiva, que anula o que se mostra distinto do desejado, que dissemina preconceitos e discriminações.

3 ONTOLOGIAS IDENTITÁRIAS E A FORMALIZAÇÃO DA POLÍTICA SOCIAL DE VIOLÊNCIA E EXCLUSÃO.

O percurso realizado até o presente momento nos possibilitou, respectivamente, elucidar de que maneira estruturação social, política ontológica e Psicologia se vinculam, sobretudo, a partir do processo de redemocratização brasileira, além de caracterizar o dispositivo ontológico vitorioso na formação de base do que hoje é a sociedade brasileira. Como vimos, a execução de tal percurso se deu por uma exigência metodológica. Ou seja, a maneira pela qual decidimos percorrer nosso caminho de pesquisa exige, primeiro, que a nossa problemática seja descrita de forma a reavermos sua singularidade. Esta é a etapa de descrição fenomenológica. Em um segundo momento, exige que ultrapassemos tal problemática em direção aos elementos, acontecimentos e informações ligados à sua historicidade, proporcionando-nos uma primeira aproximação do vir-a-ser de nosso problema. Este é o momento analítico-regressivo.

Deste modo, junto ao início de nosso terceiro capítulo, começaremos também a terceira fase metodológica, isto é, a etapa progressiva-sintética. Quer dizer, a partir de agora procuraremos iluminar o desenvolvimento histórico-genético do nosso problema de estudo, de forma que seus impasses possam se insinuar mais consistentemente, dando-nos algumas direções para repensarmos os mesmos. Em outras palavras, se afirmamos existir uma cooriginariedade entre ontologia, estruturação social e psicologia, e, se asseveramos que a manutenção do cerne da tradição ontológica imposta por nossos colonizadores é o que coloca desafios à vigente democracia no país, em nosso caso, fundamentalmente pelo viés da psicologia, temos que apresentar de que forma isso se desenrolou historicamente.

Assim, o objetivo do presente capítulo é apresentar a estruturação social dos territórios pautados no dispositivo cristão de compreensão da realidade humana ou, dito de outro modo, em um horizonte ontológico metafísico identitário. Ou seja, no presente capítulo, procuraremos apresentar de que forma tal horizonte compreensivo foi se espacializando, isto é, como foi ganhando materialidade em um espaço histórico, de forma a ser possível enxergarmos características sócio-políticas e o caráter principal de suas dinâmicas sociais. Deste modo, compreenderemos o que tal exigência estrutural nos lega, e, como se faz problemática para uma sociedade que se quer pensada e construída pelo povo, fraterna, plural e sem preconceitos, tal como promulgado através da Constituição de 1988.

Portanto, para que possamos caracterizar os desafios postos ao saber psicológico brasileiro, na contemporaneidade, temos que nos aproximar do projeto ético-político da Era

Medieval-Cristã. Porquanto, tal projeto se expande e consolida em conjunto ao fortalecimento do horizonte ontológico cristão, de Roma para o mundo. Em outras palavras, é ao iluminarmos as especificidades das práticas sócio-políticas dominantes na Europa – com a ascensão do cristianismo e trazido ao nosso país pelas caravelas portuguesas – que visualizaremos melhor os impasses desse dispositivo compreensivo para nossa atual democracia.

Para tanto, desdobraremos nosso capítulo em três partes. A primeira seguirá as indicações de Marvin Perry, em *Civilização ocidental: uma história concisa* (2015) e *Civilização ocidental: ideias, políticas e sociedade* (2015b), e apresentará brevemente as práticas sócio-políticas exitosas na Europa, quando o cristianismo ainda estava em sua fase embrionária. Porquanto, o êxito dos princípios ontológicos do cristianismo em muito se encontra na confluência de seu dispositivo metafísico com as práticas sócio-políticas do período de maior ascensão de Roma. Consequentemente, será a partir da organização *autocrática* do Estado, do caráter político de *expansão-controle-exploração*, e sob a ideia de *Pax Romana*, que o dispositivo metafísico cristão encontrará elementos sócio-políticos férteis que possibilitam seu ressoar.

Já na segunda parte, apresentaremos a maneira como a compreensão da realidade cristã vai se adensando junto às políticas institucionais formais, constituindo a base de tessitura das práticas sociais da Europa central. Nesse sentido, a partir de textos e documentos medievais, traduzidos por Maria Guadalupe Pedrero-Sanchez (2000), em *História da Idade Média: textos e documentos*, buscaremos apresentar como as manifestações políticas formais foram se desenvolvendo desde que passaram a atuar em nome do “conceito-metáfora Deus” (Cabral, 2018), de forma a caracterizarmos o sentido de suas ações. Será desse movimento que perceberemos a exigência de alta hierarquização da estruturação social, além de práticas de cerceamento, controle e punição de qualquer forma de alteridade. Ou seja, como vimos anteriormente, da exigência da propagação formal de violências no bojo formal do tecido social.

Por fim, apresentaremos como o *dispositivo* ontológico cristão se espacializa no Brasil e quais seus desdobramentos para o problema que nossa tese deseja pensar. Nesse sentido, travaremos um diálogo com Marilena Chauí em “Brasil: mito fundador e sociedade autoritária” (2000), onde a autora pensa a violência e autoritarismo do tecido social brasileiro à luz da representação da realidade cristã. A partir de Chauí, veremos que a elucidação profunda dos termos que compõe o mito fundador do Brasil é necessária para compreendermos a naturalização da violência na sociedade brasileira. Dinâmica tão

profundamente arraigada em nosso povo, que a naturalização das desigualdades muitas vezes não é reconhecida como tal.

Deste modo, ao percorrermos as três partes previstas para o presente capítulo, esperamos dar a ver o desenvolvimento dessa espacialização possível a partir do esteio metafísico indentitário, cerne da ontologia cristã. Além disso, como esse mesmo dispositivo estrutura o tecido social brasileiro, iluminando elementos suficientes para a caracterização da inviabilidade deste horizonte ontológico para consecução do projeto ético-político da redemocratização brasileira. Exposto isto, podemos seguir no desenvolvimento desse percurso.

3.1 Roma e o cristianismo.

Desta forma, lembrar que a ascensão do horizonte compreensivo cristão na Europa, sobretudo, em Roma, não se deu por nenhuma revolução armada, irá nos ajudar na compreensão geral de nossos propósitos. Não foi uma imposição bélica, que levou o enquadramento da realidade cristã ao poder. Isso é deveras significativo, pois, num período em que guerras sangrentas era lugar comum na troca de forças do jogo político, quando remontamos à ascensão do cristianismo, vemos o surgimento de outro movimento. A batalha cristã com os romanos e, posteriormente com as outras nações, teve como trunfo a narrativa. Ou seja, foi, justamente, pela grande destreza na articulação dos fundamentos discursivos do solo europeu, que o cristianismo transcendeu todas as forças políticas, vistas até aquele momento.

Compreendendo isto, alcançaremos grande parte do que nossa tese entende como fundamental para nos darmos conta do problema ontológico, que tradicionalmente fundamentou a sociedade brasileira, diante de seu compromisso junto à retomada do Estado Democrático de Direito. Também entenderemos a operacionalização fundamental de naturalizações, hierarquizações, correções e violações, de tudo e todos, a uma mesma linguagem, a um mesmo horizonte compreensivo, a uma única verdade, elaborada e familiar à segmentos sociais sempre muito específicos. Desta maneira, tão importante quanto apresentarmos a estruturação do dispositivo metafísico cristão – tal fizemos no capítulo anterior-, é compreendermos as dinâmicas sociais que lhe dá vida e sustenta.

O dispositivo metafísico cristão funda-se, desenvolve-se, caracteriza-se e consolida-se no interior dos domínios romanos. Isso a partir de uma apropriação e recharacterização dos próprios termos do Império. Roma - tendo um extraordinário poderio militar, político e

econômico - chegou a obter sob seus domínios territoriais mais da metade do continente europeu, além de parte da África e Ásia. As determinações formais romanas no seu período de maior expansão, entre 27 a.C e 476 d.C, exerceram influência em mais de setenta milhões de pessoas, o que, à época, correspondia a mais de vinte por cento da população mundial. Neste mesmo momento, à Política institucional romana, foi associada a ideia de *Pax Romana*, isto é, estar sob a batuta do império, era sinal de paz e prosperidade.

A caracterização da política institucional romana, desde a dinâmica *expansão-controle-exploração*, do tino dominador de Roma, começou a se edificar entre os anos 264 a.C e 146 a.C, durante as Guerras Púnicas, confrontos dos quais saiu vitoriosa. Os louros dessa vitória foram fundamentais, pois, mais que a derrota de um inimigo, os romanos conseguiram obter o controle hegemônico do perímetro do Mar Mediterrâneo. A partir de então as conquistas avançaram da Península Ibérica à Germânia Renana, Anatólia e Gália. No ano de 44 a.C, a bacia do Mediterrâneo estava praticamente subjugada ao Estado Romano. A conclusão do domínio se deu no século II, juntamente com a tomada da província Britânica das regiões Danúbias, e se estenderam até a Mesopotâmia.

Destarte, à medida que lograva êxito com sua política de dominação, as tensões e conflitos em seu território se expandiam. Marcado por constantes e longevas guerras civis e pela instabilidade política, decorrente de diversos conflitos internos, a fase republicana do Estado Romano entrou em crise. Com a morte de Júlio Cesar, nomeado ditador perpétuo da República Romana, e a posterior vitória de Otávio sobre Marco Antônio, na Batalha de Áccio, em 31a.C, uma outra perspectiva pairou sob Roma. Após a vitória, Otávio ganhou notável autoridade junto à elite romana. Em virtude disto, em 27a.C, recebeu do senado romano o título de *Augusto*, ganhando, assim, poderes absolutos e marcando tradicionalmente o fim da republica romana e o início do período imperial.

Os dois primeiros séculos do governo imperial não apenas mantiveram a perspectiva política, de *expansão-controle-exploração*, como a sofisticaram. Nesse momento, o crescimento territorial, econômico e a estabilidade política se efetuaram de modo nunca visto naqueles domínios, sendo conhecido, por sua vez, sob a ideia de *Pax Romana*. Dessa forma, por *Pax Romana* podemos considerar o período de redução explícita, ao menos no âmbito macrossocial, dos conflitos na Europa. Sob o signo da segurança, ordem e prosperidade, a *Pax Romana* sustentava aqueles povos que se submetessem à Roma com a reelaboração da política institucional; fomentando a paz armada e o autoritarismo imperial, atrelado à certas dinâmicas diplomáticas, como tentativa de estabilizar conflitos.

Com a ascensão de Augusto ao poder, agora em um regime autocrático, uma série de revitalizações e reformas sócio-políticas se deram. No que se refere à política de dominação romana - considerando a ausência de recursos de comunicação em massa, carência de poderio bélico e de força humana capacitada -, o uso das relações políticas foi uma preciosa arma para o império Romano impor seus comandos. Assim, muitas vezes, em troca de lealdade à Roma, as elites do Estado dominado cooperavam com o recolhimento de impostos, a construção de redes de informações e a manutenção do estado de ordem. Por vezes, o êxito em tais tarefas possibilitava a permanência de suas leis e parte de suas práticas sociais. Isto, desde que não ferissem as leis centrais de Roma. Desta forma, em troca de privilégios jurídicos, econômicos e relativa independência, Roma conseguia a contribuição e esforço dos novos povos de maneira não bélica.

Sendo assim, ao passo que as legiões romanas transmitiam elementos de sua cultura, língua e religião em sua chegada, também toleravam certa assimilação das identidades culturais dos distintos povos integrados ao Império. Como consequência desta dinâmica, a política de dominação romana possibilitava uma grande capacidade de coesão, capaz de criar uma noção de identidade comum, resguardando, ao mesmo tempo, significativa estabilidade de seu governo. A aposta nessa nova política, emergente com o império, foi enfatizada com preocupação romana em criar espaços comunitários e construção de monumentos públicos, que contemplassem essa diversidade. Assim, os anfiteatros, as termas, os fóruns, os circos, fomentavam a ampliação da noção de uma identidade romana e, por consequência, o êxito nesse período, imiscuído na ideia de *Pax Romana*.

A estratégia política, de assimilação de novas culturas, não se restringia apenas ao campo social e ao jurídico, mas também ao âmbito religioso. Os romanos eram profundamente religiosos, atribuindo sua prosperidade econômica e militar à boa relação com os deuses. Para se ter ideia da pluralidade religiosa, havia, de modo lícito e popular, três correntes religiosas principais: as religiões tradicionais greco-romanas, as várias religiões de mistério e o culto imperial. A partir do culto imperial, podemos vislumbrar mais claramente o imbricamento religioso nas façanhas ou tragédias do Império.

Em Roma, nesse período, o modo de compreensão social dominante não concebia uma cisão entre Estado e Religião. Havia um lugar comum, onde ambos se pertenciam e penetravam. Temos, como exemplo, os cargos políticos, que muitas vezes eram preenchidos por pessoas com cargos sacerdotais nas religiões romanas. Também havia a possibilidade de um imperador se tornar uma divindade sagrada do Estado a partir de um movimento legal, isto é, com a aprovação do senado romano. Aqui, o imperador era reconhecido tanto como

suprema autoridade política do império, com inviolável autoridade sobre o poder civil, sobre exércitos do Império e com controle do senado, quanto era reconhecido como autoridade religiosa, sendo considerado como o pontífice máximo, posição de mais alto prestígio e poder no âmbito religioso romano.

Augusto, por conseguinte, através das reformas políticas, se fez valer de modo contundente do enlaçamento do religioso com a política institucional. Assim, como continuidade do movimento de centralização de poder, instaurou, por exemplo, o Culto Imperial. Este, por sua vez, deixou marcações decisivas para o acirramento desse comum pertencimento. De forma geral, podemos inferir que o Culto imperial consistia no deslocamento dos votos públicos de prosperidade, vitória e bons agouros à república das divindades religiosas para o apelo de proteção à figura do imperador. A progressão e alcance paulatino dessa determinação fez com que, rapidamente, a compreensão dos limites e possibilidades efetivas do poder do imperador fossem se obscurecendo. Desde esse movimento, o imperador foi ganhando ares cada vez mais consistentes de um Deus, que tudo pode e do qual todos dependem. Todavia, importa-nos destacar que esta passou a ser uma medida central do Império, ou seja, com caráter necessário, não apenas em Roma, mas em qualquer província do império.

Assim, ainda que de maneira abrangente, o destaque de tais características sócio-políticas, no período que Roma dominou autocraticamente a Europa, nos serve para dar o tom dos elementos fundamentais que o cristianismo precisou ressignificar para emergir como nova potência política no ocidente. O sentimento comum de certa identidade ou cultura ocidental, forjado pelas possibilidades compreensivas advindas do cristianismo, nascem com o sucesso e consolidação da política institucional do Império Romano. Foi pautado na radicalização do regime autocrático, da política de *expansão-controle-exploração*, do argumento da *Pax Romana*, e apoiado na mesma estrutura jurídica do Império que o cristianismo pôde ir muito além de Constantino I ou Teodósio I.

Assim, não foi apenas por sua extensão temporal, penetração social e imenso peso de sua influência política que os instrumentos romanos marcaram, de modo significativo, a história do ocidente. Foi, sobretudo, por terem sido levados adiante pelos Cristãos às sociedades que lhe seguiram, tanto na herança linguística, filosófica, jurídica, quanto em formas de estruturação social e governo dos Estados. Inicialmente, isso se manifesta com atribuição de caráter *universal* à Igreja Católica, sobretudo, no século V. Posteriormente, com as cruzadas e, mais tarde, com o movimento da expansão colonial europeu, contribuindo com

a ampliação dos princípios romanos para outras partes do mundo, sendo, por sua vez, fundamentais na construção da contemporaneidade brasileira.

3.2 Ascensão do cristianismo sua formalização política.

O cristianismo se expandiu e se estabeleceu, inicialmente, em importantes cidades romanas. Antioquia, Alexandria, Constantinopla, Jerusalém e Roma são alguns exemplos dos primeiros territórios que serviram de base para o crescimento do pensamento cristão. A observação dos primeiros rituais de conversão nos ajuda a compreender isto. Porque, em seus movimentos expansivos iniciais, as conversões ao cristianismo se deram hegemonicamente em meio a esses grandes centros. Marca emblemática da consolidação inicial do cristianismo nos grandes centros urbanos provém do próprio termo *pagão*, derivado do latim *paganus*, que designa camponês. Isso, no auge da expansão cristã, aponta para a presença relevante dos não-convertidos fora desses mesmos sítios.

Tal concentração de forças, em importantes centros sócio-políticos do Império, foi de fundamental importância para a institucionalização da Igreja Católica. Pois, com a posição social mais privilegiada, que alguns de seus seguidores possuíam, era possível ter certo trânsito com pessoas influentes no jogo social e político romano. Isto favorecia não apenas a possibilidade de diálogos envolvendo seus interesses, mas, também, o conhecimento e compreensão, quase imediata, de desígnios significativos dos rumos de Roma.

Em um primeiro momento, o cristianismo emerge como uma ramificação do judaísmo, pois foram os judeus, ou gentios convertidos ao judaísmo, que iniciaram a elaboração de seus discursos. Os termos que levaram à cabo sua caracterização mais própria, quer dizer, sua compreensão distinta do judaísmo, começam a se dar no fim do século I, justamente no período que vigorava a noção de *Pax Romana* (28 a.C – 180 d.C).

Sendo elaborado ao longo do período da *Pax Romana*, o cristianismo foi muito beneficiado pela política de tolerância religiosa presente naquela época. Pois, em comparação com as religiões mais populares, os judeus não possuíam seguidores expressivos e, além disso, estavam dispersos dentro do território romano. Todavia, por atuarem predominantemente no setor econômico, conseguiram, aliados ao período político mais estável, alguns privilégios e compreensão do Império.

Contudo, os privilégios e a atmosfera de tolerância - concedidos por Roma - existiam somente à medida que o Império compreendia a submissão daqueles à manutenção da segurança de sua política de domínio. Desta forma, com o início de uma elaboração teórica

mais consistente, proveniente do movimento dos primeiros padres da Igreja - como vimos, a *patrística* -, o pensamento cristão foi chamando a atenção por sua contundência.

Com um discurso bem articulado e se dirigindo diretamente às problemáticas que ocupavam aquele território, o cristianismo tomou as necessidades sociais de forma distinta, e com uma proximidade dos cidadãos até então pouco comum, sobretudo, desde a fragilização do Império Romano. Isto contribuiu muito para a dilatação do seu alcance e para a velocidade de sua popularização. Consequentemente, com o desdobramento de suas narrativas se expandindo na sociedade, os judeus-cristãos ou já somente cristãos, passaram a acirrar seus termos de negociação com Roma, incomodando as elites tradicionais.

O problema se configurava com o ganho de densidade do monoteísmo judaico-cristão, ou seja, com a compreensão de um único, absoluto e verdadeiro Deus, do qual adviria toda a Verdade, e que, por vezes, conturbava a política de assimilação e tolerância religiosa romana. Pois, fundamentados desde esta máxima, os cristãos - em franca ascensão nos domínios romanos - recusavam-se a adorar os deuses que, tradicionalmente, ocupavam os territórios romanos; estabelecendo, então, um mal-estar significativo e pondo em xeque uma série de relações de poder, que se amparavam na manutenção desse movimento.

Entretanto, o problema mais significativo era a recusa na participação do Culto ao Imperador. A não adoração da figura central de toda política autocrática romana, a quem foi atribuído a possibilidade do estabelecimento da *Pax Romana*, afetava mais diretamente o jogo de poder. O cristianismo se envolveu em maiores conflitos ao tocar diretamente a figura do Augusto, considerado como a pessoa escolhida pelos deuses do Império, assim reconhecido pelo senado, responsável por conduzir a luz romana de paz e prosperidade ao mundo.

Os cristãos passaram, portanto, a sofrer algumas perseguições, sobretudo, nos governos de Nero (54-68), Décio (249-251) e Dioclesiano (284-305). Foram acusados de atentar contra a supremacia romana, desacatar a figura divina do imperador, sendo tomados como perturbadores da ordem e uma ameaça à *Pax Romana*. O abandono paulatino das práticas antigas aparecia como argumento à medida que Roma caía em desgraça, pois compreendiam que os deuses antigos, que abençoavam e protegiam Roma, estavam sendo renegados pela nova corrente religiosa.

Entretanto, o cristianismo não pereceu. Com uma estrutura narrativa sólida e com uma vivaz circulação no jogo de influências na política formal romana, o discurso cristão foi capaz, não apenas de contemplar as pressões e críticas a ele dirigidas, como também de penetrar no âmago dessas problematizações, apropriar-se das mesmas e reinscrevê-las à luz

de seu propósito. A concordância com o escamoteamento da estrutura social - propiciada durante a *Pax Romana* -, os excessos políticos do império e as mazelas ascendentes nos Estados dominados por Roma, possibilitaram a aproximação dos cristãos para construção de diálogos. Além disto, estava sempre presente sua categórica compreensão ontológica, que se dirigia de modo mais objetivo e palpável do que as correntes tradicionais hegemônicas, apresentando-se de modo cada vez mais atraente ao povo romano.

Paralelamente ao trabalho da comunidade eclesial em meio à população, havia também o trabalho junto à esfera política formal. O período entre os séculos II e III foi particularmente problemático para o cristianismo. Isto porque as perseguições existentes até então vigoravam, principalmente, em âmbito local. Ou seja, ainda que vigendo de modo ilícito, não havia uma caracterização formal do Império nas perseguições aos cristãos. Elas ocorriam em esfera menor, no interior de territórios específicos, sob aceitação dos governantes locais. Todavia, com o findar do século primeiro, houve uma mudança nesta configuração. Decretos oficiais e éditos expedidos por seguidos imperadores romanos, ainda que não levados à cabo por todos os territórios de Roma, deram um contorno mais abrangente à repressão às comunidades cristãs. Somente no governo de Galério (253d.C – 268d.C), um Édito de tolerância parcial foi anunciado e a Igreja obteve alguma trégua, podendo se desdobrar - ainda que em caráter restrito. Entretanto, neste período a conquista política mais expressiva do cristianismo, que tradicionalmente marca sua virada no continente Europeu, ocorreu devido a seu alinhamento com Constantino I (306 a.C – 337 a.C) e a promulgação do Édito de Milão. O Édito diz:

Eu, Constantino Augusto e eu também, Licínio Augusto, reunidos felizmente em Milão para tratar de todos os problemas que se relacionam com a segurança e o bem público, cremos ser o nosso dever tratar junto com outros assuntos, que merecem a nossa atenção para o bem da maioria, tratar também daqueles assuntos nos quais se funda o respeito à divindade, a fim de conceder tanto aos cristãos quanto a todos os demais a faculdade de seguirem livremente a religião que cada um desejar, de maneira que toda a classe de divindade que habita a morada celeste seja propícia a nós e a todos os que estão sob nossa autoridade. Assim temos tomado esta saudável e retíssima determinação de que ninguém seja negada a faculdade de seguir livremente a religião que tem escolhido para o seu espírito, seja a cristã ou qualquer outra que achar mais conveniente; a fim de que a suprema divindade a cuja religião prestamos esta livre homenagem possa nos conceder o seu favor e benevolência. Por isso é conveniente que vossa excelência saiba que temos resolvido anular completamente as disposições que lhe foram enviadas anteriormente com relação ao nome dos cristãos, por encontrá-las hostis e pouco apropriadas à nossa Clemência, e temos resolvido permitir a todos os que queiram observar a religião cristã, de agora em diante, que o façam livremente sem ter que sofrer nenhuma inquietação ou moléstia. Assim, pois, acreditamos ser o nosso dever dar a conhecer com clareza estas decisões à vossa solicitude, para que saiba que temos concedido aos cristãos a plena e livre facilidade de praticar sua religião... Levou-nos a agir assim o desejo de não aparecer como responsáveis por diminuir em nada qualquer religião ou culto... E além disso, no que diz respeito aos cristãos, decidimos que lhes sejam devolvidos os locais onde anteriormente se reuniam,

sejam eles propriedades de nosso fisco, ou tenham sido comprados por particulares, e que os cristãos não tenham de pagar por eles nenhuma classe de indenização... E como consta que os cristãos possuíam não só locais de reunião habitual, mas também outros pertencentes à sua comunidade... ordenamos que lhes sejam devolvidos sem nenhum tipo de equívoco nem de oposição... Em todo dito anteriormente (vossa excelência) deverá prestar o apoio mais eficiente à comunidade dos cristãos, para que nossas ordens sejam cumpridas o mais depressa possível e para que também neste assunto a nossa Clemência vele pela tranquilidade pública. Desta maneira, como já temos dito anteriormente, o favor divino que em tantas e tão importante ocasiões nos tem sido propício, continuará ao nosso lado constantemente, para o êxito de nossas empresas e para a prosperidade do bem público... (Pedrero-Sánchez, 2000, p.28).

O primeiro imperador Romano a professar o cristianismo foi Constantino I. Tendo sua conversão comumente atrelada a uma manifestação sagrada em sonho, na noite anterior à Batalha de Mílvia, da qual sairia vitorioso, atuou de forma consistente em favor da legitimidade do pensamento cristão em solo romano. Constantino I, até então Imperador de Roma Ocidental, após derrotar Magêncio, assinou em conjunto com Licínio, imperador de Roma Oriental, o Édito de Milão, em 313. Tal documento legalizava todas as religiões no domínio romano, tornando lícito o cristianismo e destituindo as correntes tradicionais romanas, como religiões oficiais do Império.

Esse Édito pode ser considerado como um dos primeiros documentos a marcar certa separação entre Estado e Igreja na história da civilização europeia. Ali, podemos encontrar a determinação de que o Império seria neutro, no que se refere ao credo religioso de seu povo, dando especial destaque ao cristianismo. Esta proclamação Imperial tinha o intuito de acabar oficialmente com toda perseguição direcionada aos cristãos, ou seja, concedia aos cristãos liberdade para exercer suas crenças sem a perseguição do governo romano, permitindo, por sua vez, a possibilidade de expressão do culto e liturgia cristã, em sua plenitude, na esfera pública. Além disso, o Édito de Milão contemplava ações como a devolução das propriedades e bens da Igreja, confiscadas no período repressivo.

Outra marca significativa se dá, na Igreja Católica, ainda no governo de Constantino I, após a unificação dos impérios romanos do ocidente e oriente, depois de sua vitória sob Licínio. Em 325 aconteceu o I Concílio de Nicéia. Este contou com a participação de importantes líderes da Igreja Católica e tinha, como um dos objetivos principais, estabelecer e formalizar de maneira clara a estruturação técnica, institucional e política comum da Igreja. Quer dizer, buscava-se determinar uma unidade doutrinária, que guiaria o conjunto de crenças, definindo os desdobramentos do cristianismo. Este primeiro concílio, além de apontar a possibilidade, até então inédita, da Igreja se organizar de modo mais objetivo e contundente, no que se refere ao seu projeto político-institucional, serviu de base para todos

os concílios gerais posteriores, marcando até os dias atuais a estruturação da Igreja. Contudo, se o governo de Constantino I marcou uma virada significativa no destino do cristianismo, a determinação cabal adveio em 380, sob os auspícios de Teodósio I (379 – 395) e o Édito de Tessalônica. Este dizia:

Os imperadores Graciano Valentiniano e Teodósio Augustus: édito ao povo da cidade de Constantinopla.

É a nossa vontade que todos os povos regidos pela administração de nossa Clemência pratique a religião que o divino apóstolo Pedro transmitiu aos romanos, na medida em que a religião por ele introduzida tem prosperado até os nossos dias. É evidente que esta é a religião que professam também o pontífice Dâmaso, e Pedro, bispo de Alexandria, homem de apostólica santidade; isto é que de acordo com a disciplina apostólica e a doutrina evangélica, devemos acreditar na divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo com igualdade de majestade e sob (a noção) da Santa Trindade.

Ordenamos que todas aquelas pessoas que seguem esta norma tomem o nome de cristãos católicos. Porém, o resto, aos quais consideramos dementes e insensatos, assumirão a infâmia dos dogmas heréticos, os lugares de suas reuniões não receberam o nome de igrejas e serão castigados em primeiro lugar pela dívida vingança, e, depois, também, (por justo castigo) pela nossa própria iniciativa, que providenciaremos de acordo com o juízo divino.

Dado no terceiro dia das calendas de março, no ano do quinto consulado de Graciano e do primeiro consulado de Teodósio Augusto (28 de fevereiro de 380). (Pedrero-Sánchez, 2000, p.28).

Teodósio I, foi o último Imperador romano a governar o território romano em sua totalidade. Conseguiu unificar a gestão de forças em si, depois de nova fragmentação imposta ao Império Romano, após regime de Constantino I e, desde sua queda, a cisão do império prevaleceu de modo definitivo. O grande marco de seu governo se deu pela instituição do Édito de Tessalônica, no qual assumiu o cristianismo da Igreja Católica, isto é, a compreensão cristã vitoriosa no I Concílio de Niceia, como a religião oficial do Império e a única religião lícita no império. Ou seja, o Édito de Tessalônica marca não apenas a elevação e o imbricamento formal sócio-político do cristianismo com a política institucional romana, como também extingue o apoio às religiões tradicionais romanas, tornando ilegal a adoração pública dos antigos deuses e iniciando a perseguição a seus seguidores.

É preciso destacar que a perseguição formal às religiões tradicionais romanas, tomadas genericamente pelo cristianismo como religiões pagãs, inicia-se com Constâncio II (337 – 361). Em seu governo já era possível notar o fechamento de templos, a criação de leis que prescreviam punições a quem realizasse sacrifícios de sangue ou adorasse os deuses antigos, havendo inclusive a remoção do Altar da Vitória do senado romano. Documentos também indicam certa frequência de atos de vandalismo em túmulos, monumentos e templos não cristãos, perpetrados por seguidores do cristianismo. Todavia, a intensidade e abrangência formal ganha outro carácter com Teodósio I. Além de reforçar as proibições aos

sacrifícios sagrados das religiões tradicionais romanas, proibiu outras práticas comuns, como a atividade divinatória, e decretou a criminalização e punição dos magistrados que não aplicassem as leis anti-paganismo. Os Templos foram fechados, e alguns, destruídos. Datas festivas pagãs do calendário romano foram abolidas. Toda a tentativa de negociação política pelos direitos pagãos, feita por autoridades imperiais, foram vetadas. A proibição dos rituais pagãos se estendeu aos interiores das residências comuns.

O cristianismo se mostrava como um movimento em franca ascensão, desde o século II; resistindo firmemente na imposição soberana da política, proveniente de sua doutrina ontológica; vencendo e adquirindo novos territórios - inclusive nos governos tolerantes às religiões tradicionais romanas, que vigoraram entre Constâncio II e Teodósio I. Assim, o cristianismo se consolidou decisivamente sobre o ocidente no fim do século IV. Com a morte de Teodósio I, e o início do processo de derrocada definitivo do império romano, o poder das narrativas cristãs se expandiu e prevaleceu, atrelado à estrutura sócio-política europeia, de modo consistente, até o período da chegada de Pedro Alvarez Cabral ao Brasil. Do século V até o fim do Século XV, o poder da Igreja prevalece sob todos os desígnios sócio-políticos da Europa, sendo o período no qual tradicionalmente denominamos como Idade Média.

3.3 A estruturação do tecido social cristão.

Foi assim, levando adiante uma série de marcas sócio-políticas do império romano, que o cristianismo seguiu adiante. A Igreja propagando com maior ênfase sua face *católica*, denominação presente desde o século I, reinscreveu seu próprio discurso e modo de articulação política. O termo católico provém do grego *Katholikos*, *Kata* (junto) e *holos* (todos) e significa *universal*. No momento em que assumiram tal termo, a Igreja buscava passar a ideia de que seus valores atingiam a todos que quisessem compartilhar de seus princípios, demonstrando não estarem fechados em uma seita secreta. Contudo, com a ruptura definitiva do domínio político romano, percebeu-se a necessidade de marcarem seu lugar de poder, desatrelado de qualquer autoridade temporal. Ou seja, atribuindo outra conotação ao termo *católica*, a Igreja buscou afirmar seu poder de forma independente à legitimação de qualquer império. Assim, a ideia de uma Igreja universal, substitui a noção de um Império universal.

Nesse sentido, a compreensão presente na *Pax romana*, ou seja, de que a paz, prosperidade e segurança aos povos, se dariam pela presença e propagação das determinações romanas, é retomada e apropriada agora pela Igreja. Assim, desse instante em diante a luz da

paz e prosperidade romana passou a ser carregada pelo cristianismo, com todas as implicações concernentes ao termo. Isso possibilita que Perry (2015b) afirme:

Ser membro de uma igreja universal substitui a cidadania em um império universal. Por toda a Europa, da Itália à Irlanda, uma nova sociedade centrada no cristianismo, estava se formando. Consequentemente, a Igreja ocidental passou a enfatizar o termo “católica” em sua identidade, como uma afirmação de sua universalidade.” (p.213)

Desta maneira, a despeito do declínio do Império romano, a expansão do cristianismo no ocidente permaneceu. No século V, alcança os irlandeses e francos; no final do século VI, chega aos ingleses e aos visigodos arianos e da Espanha. Lutando firmemente para fazer valer a exclusividade de suas narrativas, no mesmo compasso que sofisticavam as mesmas, a Igreja Católica paulatinamente ascende às suas conquistas na Europa. Durante a Idade Média, regulava formalmente, as relações sociais, políticas e econômicas do continente. Enquanto o alto clero, isto é, bispos, arcebispos e cardeais, dedicavam-se às questões políticas e econômicas, junto às elites sociais, o baixo clero atuava com as massas populares, disseminando e executando os fundamentos do cristianismo.

Durante a Idade Média, se consolidaram regimes econômicos distintos do horizonte romano, todavia, as riquezas ainda provinham do que se gerava com o cultivo e exploração das terras. Ou seja, a posse de terras era sinônimo de poder econômico e, justamente nesse período, a Igreja chegou a ser proprietária de aproximadamente dois terços do solo europeu. Também nesse período, a Igreja mediava os casamentos, as doações de feudo, estabelecia condutas morais, quer dizer, não apenas estava presente nas ações forjadas pelo povo, como era determinante no estabelecimento das dinâmicas sociais.

Isto pode ser compreendido ao vislumbramos que sua força, na esfera política, não se instituiu apenas pelo atravessamento de massas populares, mas, principalmente, por agora se consolidar como poderoso agente junto às elites. Os membros do alto clero da Igreja viviam como nobres. Bispos, arcebispos e abades tinham prestígio de barões, duques e condes. Prática comum ao período, era o envio de um dos filhos das famílias de autoridades e elites sociais para estudar e seguir a carreira eclesiástica. Tal cenário possibilitava intervenções e pressões nas decisões políticas e determinações legais dos reinos, contribuindo de modo determinante para sua entrada junto ao poder político institucional e no âmbito jurídico desses territórios. Para que possamos ilustrar de modo mais significativo a força representativa das narrativas cristãs, na estrutura sócio-política do território europeu no período da Idade Média, discorreremos brevemente sobre o que se conheceu por Reforma Gregoriana.

Com o transcorrer do período medievo-cristão e com as novas configurações econômicas, que caracterizavam o feudalismo, as tensões entre os poderes da Igreja e as elites locais cresceram consistentemente. Já no século IX, com os senhores feudais cada vez mais hostis aos desígnios e determinações da Igreja - por ser esta uma ameaça à autonomia e ao crescimento de seu aporte econômico -, a Igreja Católica foi perdendo espaço e influência para defender seus interesses no jogo político. Assim, com o intuito de retomar a hegemonia de seu controle naquele território, a reforma gregoriana apareceu como possível resposta.

Com o alto clero da Igreja preocupado com a situação que se desenhava, buscou-se empreender uma manobra política que reinserisse a Igreja em uma posição mais privilegiada nesse jogo de interesses e disputa de forças. Assim, uma Reforma pautada na obra *Dictatus Papae*, de autoria de São Gregório Magno I, publicado no século IX, foi o caminho encontrado para perseguir seus intuitos. De modo sucinto, a obra de São Gregório reunia proposições e axiomas que tratavam da competência, autoridade e poder do papa. Esse conjunto de valores considerava que o poder espiritual era superior ao poder temporal, de modo que este deveria estar subjugado ao poder superior.

Isso significava que o papa, como chefe supremo da Igreja, símbolo da própria encarnação do poder espiritual, tinha palavra incontestável entre os cristãos. Portanto, em um território no qual ser cristão era uma prerrogativa necessária - diante das constantes perseguições aos contrários à doutrina -, vigendo como tônica entre os estados e suas camadas sociais; desde *Dictatus Papae*, ficou determinado que os próprios reis e senhores feudais deveriam se submeter às determinações papais. Com a Reforma Gregoriana, a Igreja procurou reter sobre si poderes ilimitados, uma vez que o papa era inferior somente ao próprio Deus.

Para se ter uma ideia da dimensão do poder que a Igreja buscava reter, a Reforma se pautou em um dos dogmas mais conhecidos da obra de São Gregório Magno I, alcunhado de *Infalibilidade Papal*. Essa máxima esclarece que as definições e deliberações do papa, seja sobre questões temporais, seja sobre questões espirituais, por estarem sempre amparadas pela assistência do espírito santo, o isenta de qualquer possibilidade de erro. Quer dizer, a partir do dogma da infalibilidade papal, um papa nunca errou e nunca errará, ou seja, não se deve questionar uma autoridade divina. Desta maneira, suas afirmações deveriam ser obedecidas de forma irrevogável.

Portanto, a Igreja apoiada em sua força sócio-política, que se expandia e aprofundava desde o século II, viu com a Reforma Gregoriana não apenas uma oportunidade de lançar mão de suas narrativas para angariar forças de negociação, como percebeu a chance de,

definitivamente, assumir o controle do território europeu através das mesmas. A reforma também se aproveitou para endurecer a perseguição aos contrários à doutrina. Assim, todos os argumentos pró-reforma contemplavam, também, a punição às práticas de heresia.

O movimento reformista, mais uma vez, enfatizou o discurso acerca do problema do mal, derivado de seu horizonte ontológico. Ampliou o alcance do movimento para além das elites sociais, envolvendo também as massas, aumentando, portanto, sua influência e pressão sobre os outros poderes influentes. Embebeu-se da máxima de levar a luz ao mundo, que tomou da ideia de Pax Romana, e, por sua vez, conclamou a necessidade de voltar a recair sobre a Europa os tempos de Cristo, apontando como movimento da Reforma certo retorno à lógica do cristianismo primitivo.

Ainda que tenha encontrado resistência nas regiões que adotaram a reforma, podemos dizer que a mesma obteve importantes desdobramentos. No século XI, por exemplo, os senhores feudais já não podiam nomear bispos em sua região, isso competia tão somente à ordem eclesiástica. Do mesmo modo que a não proteção às riquezas da Igreja, o comércio de bens e cargos religiosos, além do não celibato clerical, foram determinadas como heresias a ser profundamente combatidas. Também daí se inspira os movimentos das cruzadas, no século XI, com a expansão do cristianismo para novos mundos.

Ainda no século XI, as narrativas da Igreja eram hegemônicas em todas as áreas de produção de conhecimento, sobretudo, nas que se concentravam nas universidades medievais. Pautando-se não mais no conjunto doutrinário da patrística, mas, em seu desdobramento, a escolástica. Substituindo paulatinamente o movimento anterior, a partir do século VIII, a escolástica tentava dar maiores subsídios às problemáticas concernentes àquele tempo, com certa atualização epistemológica da política de *controle-exploração-expansão*, tomada do Império Romano. Foi, também, advindo da escolástica que o cristianismo pôde atribuir legitimidade argumentativa para um dos movimentos violentos da Idade Média, isto é, o Tribunal do Santo Ofício, fundado pelo Papa Gregório IX, que passaria a vigor a partir do século XIII.

Uma vez que as investidas iniciadas no século IX possibilitaram o efetivo reposicionamento privilegiado da Igreja, como polo disparador das articulações sócio-políticas europeias, o Tribunal do Santo Ofício viria a se mostrar como máxima autoritária e a maior demonstração de força alcançada pela Igreja desde seus primórdios. Nascendo com o intuito de asfixiar, impossibilitar ou destruir qualquer compreensão de mundo distinto de seu conjunto doutrinário. O argumento do tribunal era proteger os povos de qualquer alastramento do mal, provenientes de indivíduos não apoiados na verdade divina. Ou seja, o

Tribunal do Santo Ofício tinha como intuito perseguir e punir toda e qualquer ação, social ou intelectual, que divergisse de seu horizonte compreensivo. Em outras palavras: caçava o que denominava por hereges.

Assim, o Tribunal do Santo Ofício era literalmente tribunais, que julgavam aqueles que ameaçavam os discursos provenientes da doutrina ontológica cristã, elaboradas, agora, pelos pensadores escolásticos. Ainda que o acesso ao conhecimento passasse a ser menos restrito do que o era, no início da Idade Média, formulações acerca de Deus, da natureza e do homem concentravam-se absolutamente sob a égide da dogmática cristã vitoriosa. Portanto, detentora da verdade sobre todos os assuntos, a Igreja impunha a prevalência de suas narrativas sobre a política formal, o direito, a filosofia e a ciência. Ou seja, todos os saberes eram submissos à teologia, e eram operacionalizados para afirmá-lo como tal. Todos esses saberes, deveriam girar em torno da afirmação da verdade divina católica, e qualquer manifestação plural, divergente ou distinta era veementemente cerceada.

As pessoas consideradas suspeitas eram fortemente perseguidas e discriminadas. Aqueles, julgados como culpados, eram condenados à penas, que transitavam entre prisão temporária, perpétua, tortura ou morte na fogueira. Os sentenciados à morte, como medida educativa, eram executados em espaços públicos, isto é, servindo como exemplo, do sentido maléfico de não afirmar a única identidade divina. É, portanto, neste contexto que as raízes da ciência moderna brotam. Isto é, submetidas a ameaças e punições da autoridade e autoritarismo da Igreja. O Santo Ofício chegou a condenar nomes emblemáticos para a constituição do mundo moderno, como Galileu Galilei, Giordano Bruno e René Descartes.

Não se restringindo ao século XIII, o tribunal do Santo Ofício seguiu firmemente seu propósito repressor, até mesmo após o que tradicionalmente se assume como marco final da Idade Média. Nos territórios onde a Igreja católica tinha força, sua prática foi perpetuada, atravessando até mesmo as barreiras da Europa. Há registros do levante das tribunais inquisitoriais no Brasil, por exemplo. Durante o período colonial, ainda que sem a força existente na Europa, casos de heresia foram julgados, principalmente no Nordeste brasileiro, analisando certas performances do povo e adeptos do judaísmo.

Considerando a preponderância proveniente das ações políticas institucionais dos Estados autocráticos europeus, no período medieval, podemos notar que estas em nada coadunam com a assunção ou acolhimento de liberdades, como o Brasil e a psicologia brasileira almejam contemplar desde 1988. Em nada dialogam com qualquer noção de pluralidade, assim como não toleram algo distinto ou divergente do que assumem como uma verdade natural. A radicalidade em asseverar, o que apenas um pequeno grupo determina, é

tão significativa, que a própria criticidade - mais do que a possibilidade de aproximação do que se busca pensar -, era assumido como crime, podendo ser punido com a própria morte.

Em verdade, o que percebemos é que as práticas Estatais europeias desse período, o que corresponde às mesmas práticas propagadas e exercidas pela coroa portuguesa na época da invasão ao Brasil, buscam a planificação de tudo, uma única compreensão reinante, o que proporciona a tentativa por adequar todas as pessoas a uma única performance existencial. A produção de preconceitos, sofrimentos, humilhações, exclusões, invisibilidades e violências perpetradas pelo Estado, mais que problemáticos, eram bem-vindos, pois era a partir desses atos que o controle humano e manutenção do bem-estar estariam resguardados. Importa-nos destacar tais elementos, pois, foi essa compreensão, reproduzida pelas instituições portuguesas, que vigorou predominantemente no período colonial de nosso país, e que deixou profundas marcas nas configurações formais da sociedade brasileira, em seu período imperial e republicano. Simbolizando, emblematicamente, o que buscamos nos afastar ao fim do século XX.

3.4 Colonização, cristianismo e estruturação social brasileira.

Posto isso, para ampliar a força e densidade de nossos argumentos, será de grande valia continuarmos nosso percurso dialogando com Marilena Chauí. Porquanto, em “Brasil: mito fundador e sociedade autoritária” (2013), Chauí tematiza os contrastes da sociedade brasileira, à época dos 500 anos do Brasil, expondo uma linha argumentativa que, resguardado os interesses e metodologias próprios de seu estudo, parece em muito se afinar com nosso trabalho.

Em sua obra, Chauí (2013) se propõe a refletir acerca das disparidades entre as narrativas e discursos dominantes no Brasil e as experiências existenciais concretas hegemônicas no território brasileiro. O que chama a atenção da pensadora brasileira é, justamente, o distanciamento, obscurecimento ou invisibilização produzida por essas narrativas e discursos, da iluminação efetiva dos interesses, conflitos e violências presentes em nosso tecido social.

Chauí (2013) compreende que esse fenômeno se revela através da incapacidade dessas narrativas e discursos alcançarem o cerne dessas problemáticas, já que, pelo modo como compreendem a representação da realidade, isto é, ontologicamente, tais problemáticas se apresentam muito bem resolvidas. Assim, Chauí (2013) nos indica a necessidade de remontar o mito fundador do Brasil, pois, é desde aí que as raízes desse problema estão

arraigadas. Desta maneira, justamente aqui se explicita a afinação dos argumentos de Chauí (2013) com os argumentos defendidos em nossa tese. A ver:

O mito fundador oferece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna (isto é, qual o elemento principal que comanda os outros) como da ampliação de seu sentido (isto é, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo). Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente.

Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo. (p.151-152)

Destarte, Chauí (2013) deixará aparecer que o mito fundador do Brasil é uma “*invenção histórica e construção cultural*” (p.193), que nasce junto ao processo de conquista do território brasileiro pelos europeus portugueses. Desta forma, edificado através dos discursos provenientes da ontologia cristã, o mito fundador se organiza sob a forma de três operações divinas, a saber, como “obra divina, isto é, a Natureza, a palavra de Deus, isto é, a História, e a vontade de Deus, isto é, o Estado.” (p.194)

No que se trata da operação divina pela Natureza, é o discurso de fundação do território brasileiro conformado à sagração cristã do paraíso, como a visão do Jardim do Éden, ou seja, como território preservado tal como no dia da criação. No que se refere à História, correrá paralelamente duas compreensões. A primeira é a elaborada pela ortodoxia cristã e propagada pelos segmentos sociais dominantes, na qual as terras brasileiras se fundam como fruto da providência divina. Já a segunda, presente nos segmentos populares, a fundação do Brasil é compreendida pela história profética herética cristã, mais precisamente pelo milenarismo de Joaquim de Fiori. Já quando fala do Estado, ou melhor, da operação pela vontade de Deus, Chauí (2013) quer indicar a fundação de nosso território anuído pela “*elaboração jurídica-teocêntrica da figura do governante como rei pela graça de Deus*” (p.194). Cabe o destaque que todas as três formas de elaboração divina são legitimadas pela teoria medieval do direito Natural objetivo e subjetivo, tal como elaborado pelos teólogos e juristas de Coimbra. Assim, para compreendermos melhor em que se pauta o mito fundador do Brasil, vamos destrinchar melhor esses termos.

Quando nos aproximamos dos argumentos que convalidaram as grandes navegações, as conquistas dos europeus, a colonização, é importante lembrar que as cartografias ou os mapas, no período inicial das expansões ultramarinas, eram instrumentos que tratavam da distinção entre o real e o lendário, mágico ou fabuloso. Assim, para além dos interesses da

expansão comercial, havia o interesse de alargamento europeu das fronteiras do visível, para se chegar às regiões, à época, consideradas impossíveis. Deste modo, junto das novas mercadorias vinham também novos conhecimentos, novos saberes e se construíam novos símbolos sociais mobilizadores. É desta maneira que se configura mais solidamente a busca do Novo Mundo, tal como a Bíblia e os escritos da Idade Média tratavam. Isto é, para além dos interesses econômicos, políticos e sociais, a busca pelo Mundo Novo era também uma tônica que adensava o movimento expansionista europeu.

Nesse sentido, Chauí (2013) nos dirá que, para ser possível compreender o lugar que o mito fundador do Brasil ocupa, no âmbito da sacração da natureza, temos que ter em mente dois elementos presentes aos europeus portugueses no período da invasão. O primeiro se refere ao mito das Ilhas Bem-Afortunadas. Estas, consagradas pelos escritos medievais, apontavam para a existência de um “lugar abençoado, onde reinam primavera eterna e juventude eterna, e onde homens e animais convivem em paz.” (p.195) De acordo com a tradição irlandesa e fenícia, essa ilha se encontrava ao oeste do mundo conhecido pela Europa e os mapas a colocaram ao sul de Açores. Denominada pelos primeiros como *Hy Brazil* e pelos segundos de *Braaz*, foi a *Insulla de Brazil* ou *Insola de Brazil*, esse território místico, que Pero Vaz de Caminha descreve ao Rei quando comunica o encontro do Brasil.

Já o segundo elemento se refere a conotação do termo *Oriente*. Se, por um lado, *Oriente* se refere ao território japonês, chinês e indiano, com o qual se procurava estabelecer relações comerciais e diplomáticas, “mas sobretudo, se possível, uma dominação militar e política pelo ocidente” (p.196), por outro lado, também carregava o simbolismo de Jardim do Éden. Isto porque no Livro de Gênesis, a Bíblia afirma a existência de um paraíso terrestre localizado no Oriente. Desta maneira, principalmente a partir das grandes profecias, existia uma série de descrições desse lugar sagrado, promessa de bem-aventurança e redenção, preservado como no dia da criação. Posto isso, podemos dizer sucintamente que, *Oriente* também significava “o reencontro com a origem perdida e o retorno a ela” (p.197)

Dessa forma, com base nos textos proféticos e textos latinos clássicos, a descrição e localização desse paraíso na terra acabou por se tornar um tema literário do cristianismo medieval, retomado com peso no período da Renascença, impactando principalmente nas correntes cristãs milenaristas e proféticas. Assim, no período da Renascença, junto ao sentimento de declínio do velho mundo, os Jardins do Éden, o paraíso na terra, o jardim perfeito, simbolizavam também a esperança de alcançar as dádivas sagradas ao se reencontrar a origem divina. Será dessa forma, portanto, que o Brasil, descrito através de textos dos

navegantes, recheados de imagens que remetiam aos signos paradisíacos dos séculos XVI e XVII, logo aparecerá como o Novo Mundo.

Todavia, Chauí (2013) destaca que a ênfase no aparecer dos termos *novo* e *outro* mundo se dá de modo distinto do que costumeiramente atribuímos. Quer dizer, o sentido do termo *novo* não reside no pleno ineditismo do que fora encontrado em terras brasileiras aos olhos europeus, assim como o termo *outro* não se pauta em absoluta distinção do que havia na Europa. Não. O novo mundo encontrado no Brasil é *novo* porque remete ao retorno à perfeição originária da criação. Da mesma maneira que é *outro* por apresentar uma constituição anterior à queda originária do homem. Dessa forma, Chauí (2013) nos diz:

Essa “visão do paraíso”, o *tópos* do Oriente como jardim do Éden, essa *Insulla* de Brazil ou *Isola* de Brazil, são constitutivos da produção da imagem mítica fundadora do Brasil e é ela que reencontramos na obra de Rocha Pita, que afirma explicitamente ser aqui o Paraíso Terrestre redescoberto, no livro de conde Afonso Celso, nas poesias nativistas românticas, na letra do Hino Nacional, na explicação escolar da bandeira brasileira e nas poesias cívicas escolares, como as de Olavo Bilac. Compreendemos agora o sentido mítico auriverde pendão nacional. De fato, sabemos que, desde a Revolução Francesa, as bandeiras revolucionárias tendem a ser tricolores e são insígnias das lutas políticas por liberdade, igualdade e fraternidade. A bandeira brasileira é quadricolor e não exprime o político nem narra a história do país. É um símbolo da Natureza. É o Brasil-jardim, o Brasil-paraíso. (p.198)

Visto isso, Chauí nos expõe que a sagração da Natureza, tal como presente no mito fundador, joga a estruturação do nosso tecido social para fora da História. Porquanto, aqui, a compreensão de Natureza é distinta daquela que emerge no século XVII e exige a necessidade do estado civil através do pacto social e da formalização do poder político. Pois, se para Thomas Hobbes prevalece o conflito generalizado nas relações inter-humanas, no “estado de natureza paradisíaco em que nos encontramos, há apenas nós – pacíficos e ordeiros – e Deus, que, olhando por nós, nos deu o melhor de Sua obra e nos dá o melhor de Sua vontade” (p.199)

Logo, muitas narrativas e discursos pautados na operação divina da Natureza serão evocados para legitimar uma série de práticas em nossa sociedade que, desde o mito fundador emergente no período colonial, ocultará uma série de violências conformadoras do tecido social brasileiro. A escravidão é uma dessas práticas que explicitamente se dão aos nossos olhos e a mesma é justificada pelo paradigma da Natureza. Para que isso possa ser compreensível temos que reforçar que, quando falamos de Natureza, referimo-nos à compreensão de Natureza tal como elaborada pela ontologia cristã. No caso brasileiro, em específico, Chauí (2013) ainda refina: “segundo as teorias desenvolvidas pelos teólogos da

Contrarreforma, na Universidade de Coimbra, inspiradas nas ideias de direito natural objetivo e subjetivo” (p.199)

Como apresentamos anteriormente, o direito natural objetivo se pautará na ideia de Deus como condição de possibilidade jurídica para tudo que houve, há e haverá. É o legislador supremo que institui uma ordem hierárquica natural aos entes, de acordo com seu grau de proximidade ou afastamento da perfeição e poder que Ele é. Assim, necessariamente funda relações de mando e obediência determinadas por essa escala hierárquica. Ou seja, há um ente naturalmente superior que subordina e comanda um ente inferior que, naturalmente, lhe deve obediência. Já no que compete ao direito natural subjetivo, por assumir que o humano é uma criatura divina dotada de razão e vontade, seria inerente ao seu ser a inteligibilidade ou sentimento de bem e do mal. Esse sentimento, inerente à natureza humana, é o próprio fundamento do direito natural subjetivo. Assim, é por sua própria natureza que o humano conhece a sociabilidade natural.

Destarte, de acordo com as teorias do direito natural, o estado de Natureza paradisíaco é o estado de inocência do primeiro homem e da primeira mulher antes da queda do paraíso. Tal estado de inocência, em virtude do pecado original, corre sempre o risco de ser corrompido e recair em um estado de mazelas e tiranias. Todavia, como legislador supremo, Deus procura evitar essa situação ao enviar à algum indivíduo eleito por Sua vontade, a lei. Este indivíduo eleito, ao atuar e fazer valer as leis divinas do direito natural, manterá a ordem originária, estabelecendo o estado Natural paradisíaco da sociedade. Por sua vez, dessa ordem hierárquica que se inicia em Deus, passando pelo indivíduo eleito por Ele, se desdobrando em uma cadeia maior de hierarquias posteriores, toda ela organizada pelo ordenamento natural divino de perfeição e poder, se configurará a cadeia natural na qual os humanos subordinarão uns aos outros. Dos diversos desdobramentos dessa compreensão, podemos tomar como exemplo o fenômeno da escravidão em nosso país. Pois, será pela articulação dessas premissas, que a escravidão no paraíso se constituirá e ganhará legitimidade.

Diversos documentos históricos apontam a compreensão dos europeus portugueses como seres superiores aos povos originários de nosso território, seja nos primeiros escritos de Pero Vaz de Caminha, seja em escritos posteriores. O discurso acerca do caráter de salvação dos povos originários, pelos europeus portugueses, foi uma tecla tocada repetidas vezes nos escritos da época. Todavia, Chauí (2013) nos diz que um simples termo atribuído aos povos originários brasileiros já deixava explícito para os europeus portugueses a inferioridade natural daqueles, a saber, a expressão *nação*.

Dentre as características que configuravam a Idade Média, o estabelecimento paulatino do latim, língua oficial da Igreja, foi um dos seus principais elementos. Chauí (2013) destaca isso, pois, originariamente o termo *nação* provém do verbo latino *nascor* e do substantivo *natio* derivado desse mesmo verbo. O primeiro, significa nascer, já o segundo, significa parto de uma ninhada. Com o passar do tempo, o termo *nação* se dilatou, passando a também significar indivíduos nascidos em um mesmo lugar ou de uma mesma mãe.

A Igreja, diante de sua ascensão no território europeu, passou então a usar o termo *nação* dirigido àquelas comunidades que não comungavam de seus princípios, fossem elas estrangeiras ou não, diferenciando-as daquelas que seguiam a doutrina da Igreja. A estas, referia-se como *populos dei*, ou seja, povo de Deus. Em outras palavras, aos indivíduos organizados institucionalmente sob sua batuta, isto é, que se estruturavam sob as leis, regras e normas cristãs o termo evocado era *povo*. Todavia, àqueles indivíduos de comum descendência, mas que não comungavam do cristianismo, assim como os grupamentos de indivíduos que não possuíam formalmente um estatuto civil e político, a Igreja alcunhava de *nação*. Sendo assim: “povo, portanto, era um conceito jurídico-político, enquanto *nação* era um conceito biológico.” (Chauí, 2013, p.156)

Logo, é assim que a compreensão de inferioridade natural dos povos originários brasileiros aparece imediatamente aos europeus portugueses no período da colonização. Uma vez que a expressão *nação* era a alcunha utilizada para se referir aos nativos, rapidamente se fazia presente a noção de um grupamento de indivíduos de comum descendência, sem estatuto civil ou político. Consequentemente, no seio social europeu, eram assumidos como pessoas sem lei, sem fé e sem rei. Dito de outro modo, naturalmente subordinados aos seus colonizadores.

Assim, em conformidade com as teorias do direito natural objetivo e subjetivo, a subordinação e o cativeiro dos índios serão considerados consequência espontânea da ordem natural decretada por Deus. De fato, pela teoria da ordem jurídica natural, os nativos são juridicamente inferiores e devem ser comandados pelos superiores naturais, o conquistador-colonizador. Por outro lado, graças à teoria do direito de Natureza subjetivo, diz-se que alguém é sujeito de direito quando está na plena posse da vontade, da razão e dos bens necessários à vida – seu corpo, suas propriedades móveis e imóveis e sua liberdade. Modernizado, esse direito subjetivo natural consagra a ideia de propriedade privada incondicional ou absoluta, tal como definida pelo antigo direito romano. Em outras palavras, a vida, o corpo, a liberdade são concebidos como propriedades naturais que pertencem ao sujeito de direito racional e voluntário. Ora, dizem os teóricos, considerando-se o estado selvagem (ou de brutos que não exercem a razão), os índios não podem ser tidos como sujeitos de direito e, como tais, são *escravos naturais*. (Chauí, 2000, p.200)

Todavia, existe uma outra noção que procura obscurecer ou mascarar a violência presente quando a representação da realidade cristã possibilita esse tipo de prática social, a

saber, o conceito de *servidão voluntária*. Como no cristianismo o humano é ontologicamente livre para escolher, ou seja, assume-se que sua vontade é soberana, é uma possibilidade escolher não se escolher. Ou seja, é concebido a possibilidade de exercer ou não sua liberdade volitiva. Assim, o direito Natural subjetivo entende que, nesses casos em que o indivíduo escolhe não deliberar por si mesmo, espontaneamente ou por vontade, opta pela servidão. Em outras palavras, escolhe voluntariamente a servidão.

No entanto, no caso dos povos originários brasileiros, Chauí (2013) mostra que a noção de servidão voluntária foi insuficiente: “Ao que tudo indica, os índios decidiram usar a faculdade da vontade e recusar a servidão voluntária. Será preciso que a natureza ofereça nova solução” (p.201) Nesse sentido, passou-se a afirmar a natural *indisposição* dos povos originários para a lavoura e surge a escravidão dos negros africanos como reposta laboral, uma vez que os mesmos tinham *afeição natural* para esse trabalho.

A resposta encontrada novamente se pautou no direito da Natureza objetivo e subjetivo. No que se trata do direito Natural objetivo, seus argumentos seguem o mesmo compasso usado para os povos originários, ou seja, a natural inferioridade do humano negro ou das *nações* africanas, que, distantes de Deus, com uma estruturação civil e política distinta da Europa cristã, naturalmente apontam para a superioridade do humano branco europeu.

Entretanto, no que se refere ao direito de Natureza subjetivo, os argumentos não se sustentam desde a *servidão voluntária*, mas, sim, pela natural disposição servil dos vencidos de guerra. Isto é, escorados na assertiva de que, por vontade de Deus, os vencedores poderiam dispor dos perdedores das batalhas - sendo esta vontade divina transposta também para compreensão das guerras entre tribos africanas e entre os europeus e africanos - tal naturalização mascarou e legitimou a barbaridade de séculos do tráfico negreiro e escravidão negra no Brasil. Acerca disto, Chauí (2013) assevera:

Dada a “afeição natural” dos negros para a lavoura, era também natural que os vencidos de guerra fossem escravos naturais para o trabalho da terra. A naturalização da escravidão africana (por afeição à lavoura e por direito natural dos vencedores), evidentemente, ocultava o principal, isto é, o *tráfico negreiro* abria um novo e importante setor do comércio colonial. (p.202)

Contudo, a escravidão foi apenas uma das diversas práticas sociais de violência naturalizadas no território brasileiro. Convém lembrar que, quando pensamos em práticas sociais naturalizadas, estamos falando na exigência dessas práticas serem compreendidas como necessárias, isto é, que não devem se apresentar de outro modo. Desta maneira, tal como a escravidão, muitos outros processos sociais, bem como as próprias produções de identidades, foram naturalizados.

Isso nos ajuda a entender porque tradicionalmente a sociedade brasileira tem dificuldade no reconhecimento da violência ou em buscar outros modos de operação social. Pois, à medida que compreendem tais manifestações como necessárias, o sentido, os instrumentos e seus propósitos próprios, que possibilitam mesmo que se apresentem como naturais, camuflam a radicalidade da violência que essas expressões carregam. Além disso, ao tomar essas expressões como naturais, invisibiliza-se a radicalidade histórica de seu surgimento, obscurecendo que tal horizonte compreensivo responde interessadamente à determinado segmento social, que disputa forças no jogo ético-político de seu território.

Ainda afinado à operação divina da natureza, cabe marcar brevemente alguns de seus atravessamentos no desenvolvimento constitucional brasileiro. No caso das mulheres, por exemplo, a possibilidade de se fazerem representadas explicitamente, isto é, de terem seu direito ao voto garantido formalmente, dar-se-á apenas em 1932, durante o segundo Governo Provisório da República, pelo decreto n. 21076, quando o voto feminino foi previsto pelo Código Eleitoral recém instituído. Entretanto, sua constitucionalização se deu há apenas 86 anos, após 434 anos da invasão portuguesa, junto à promulgação da terceira Constituição nacional. No que compete à escravidão, esta foi abolida somente 13 de maio de 1888, através da Lei Aurea. Há apenas 132 anos e após 388 de escravidão legalizada no país. Destacando que o Brasil foi o último país da América Latina a abolir a escravidão. Outro exemplo está na Constituição de 1946. Ainda que, em tese, buscasse reafirmar a democracia no país, proíbe voto aos analfabetos, maior parte da população àquele tempo, e conserva a discriminação racial e das mulheres, presentes nos códigos Civil e Penal. Apontando outros reflexos da violência provocados pela naturalização das expressões humanas no desenvolvimento do tecido social brasileiro, Chauí (2013) ainda diz:

A desigualdade salarial entre homens e mulheres, entre brancos e negros, a existência de milhões de crianças sem infância e a exploração do trabalho do idoso são considerados normais. A existência dos sem-terra, dos sem-teto, dos milhões de desempregados é atribuída à ignorância, à preguiça e a incompetência dos miseráveis. A existência de crianças sem infância é vista como tendência natural dos pobres à vadiagem, mendicância e criminalidade. Os acidentes de trabalho imputados à incompetência e ignorância dos trabalhadores. As mulheres que trabalham fora, se não forem professoras, enfermeiras, ou assistente sociais, são consideradas prostitutas em potencial e as prostitutas, degeneradas, perversas e criminosas, embora, infelizmente, indispensáveis para conservar a santidade da família. (p.230)

É assim que há séculos a sociedade brasileira abarca a violência como expressão tônica de suas relações, pois, não percebem que é através da propagação de violências que tradicionalmente se deslocam. Ao não nos desfazermos radicalmente do paradigma da natureza, desconhecemos ou, sobretudo, negamos que nossas assimetrias e diferenças são

transformadas em desigualdades. Que essas desigualdades são transformadas em relações hierárquicas. Que essas hierarquias legitimam dinâmicas de subjugação. Que essas dinâmicas de subjugação constroem uma rede de violências. A expressão tônica é a violência porque “o outro jamais é visto como sujeito nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade [...] quando a desigualdade é muito marcada, a relação social assume a forma nua de opressão física e/ ou psíquica.” (Chauí, 2013, p.226)

Portanto, a partir da sagração da Natureza, componente do mito fundador do Brasil, vemos um dos distintos argumentos que apontam à impossibilidade de enlaçamento dos horizontes metafísicos identitários como base discursiva da redemocratização brasileira. Pois, apoiado nele, há a produção de naturezas ou identidades que se dispõem hierarquicamente. Da cadeia hierárquica, há a impossibilidade da sustentação de pluralidades ou igualdades assimétricas. Da impossibilidade de sustentação da pluralidade, há a promoção de discriminações e preconceitos. Consequentemente, há a impossibilidade de relações fraternais. Por sua vez, o que há é a necessidade de conformação das alteridades, de verticalização das relações e instauração de relações de subjugação.

À rigor, será justamente o lugar dos discursos psicológicos brasileiros na promoção dessas naturezas, ou, usando outros termos, na produção dessas identidades, que nos ocuparemos em nosso próximo e último capítulo. Efetivamente, é a caracterização e problematização dos dispositivos em psicologia que promovem expressões necessárias que iremos nos debruçar logo adiante. No entanto, ainda precisamos findar a análise das outras duas operações que sustentam o mito fundador do Brasil.

Deste modo, quando Chauí (2013) trata da formação do mito fundador do Brasil, através da operação divina pela palavra, ou seja, pela História, nos rememora que História, aqui, se trata da realização do plano de Deus, do cumprimento da vontade divina. Ou seja, quando pensamos na questão da História, no horizonte compreensivo cristão, temos que lembrar que se trata da história teológica, da história providencialista. A partir disso, nos lembra que a História pensada à luz do cristianismo, diferentemente do tempo cósmico ou tempo épico da antiguidade, é caracterizada pela dramaticidade do afastamento do homem de Deus e da possibilidade de reconciliação de ambos pela vontade divina. Quer dizer, a História, nesse horizonte compreensivo, não apenas é sagrada como também dramática. Não se exprime em ciclos de retornos perpétuos ou é orientada por feitos e atos humanos. Diz respeito a relação do humano com Deus:

É esse caráter dramático do tempo judaico que dará forma e sentido à ideia cristã de História, na qual o drama reúne homem e Deus, tanto porque o homem é o ponto mais alto do primeiro momento do tempo, isto é, a Criação, quanto porque o

homem é a forma escolhida por Deus para cumprir a Promessa de salvação, isto é, a Encarnação. (Chauí, 2000, p. 207)

Desta forma, Deus elege algumas pessoas e lhes dá a capacidade de decifrar o tempo, presenteando-os com dom da profecia. O que significa que tanto o tempo, quanto o plano divino, podem ser desvendados por essas pessoas escolhidas. Conseqüentemente, dois desdobramentos compreensivos se oferecem a nós. O primeiro é a possibilidade de o humano decifrar o passado e o futuro por meio de sinais divinos no presente. Já o segundo desdobramento é a compreensão de que o tempo é “passagem rumo a um fim que lhe dá sentido e orienta *seu* sentido, sua direção” (Chauí, 2013, p.207), ou seja, a História é constantemente a realização de uma promessa de Deus, por isso, fechada, finalizada e messiânica.

Contudo, a completude da história sempre foi um fator de conflito dentro do cristianismo, refletindo, sobretudo, nos embates da ortodoxia e da heresia. Para os ortodoxos, a história se completou com o Advento do Messias, seu cumprimento da Promessa de salvação e iminência do fim dos tempos. Já para os hereges ou, em nosso caso específico, os milenaristas, quando o mundo não acabou após a ressurreição de Cristo, o Novo Testamento foi interpretado sob a possibilidade de um Segundo Advento, e a história se concluirá junto ao novo regresso do Messias. De qualquer modo, para ratificar, tanto para os ortodoxos, quanto para os milenaristas, o fim dos tempos se dará com a completude da história.

Todavia, importa-nos destacar que para decifrar os sinais do tempo e compreender a aproximação do fim da História, os cristãos se aproximaram dos textos dos profetas Daniel e Isaías e alguns evangelhos que tematizavam o apocalipse. De Isaías surge a noção do Dia do Senhor, quando se dará o Juízo Final. De Daniel advém a ideia que a história se completará após a queda de quatro monarquias e o surgimento do último reino, a Quinta Monarquia, sob a tutela do Messias. Já dos evangelhos tiram os sinais que apontam a proximidade do grande fim, os chamados de cavaleiros do apocalipse, isto é, a guerra, a fome, a peste, e a morte. Também é dos evangelhos que provém a Babilônia ou reino do Anticristo, a batalha final e o Reino de Mil Anos de abundância e felicidade anteriores ao Juízo Final, quando os justos e santos entrarão na Jerusalém Celeste.

Assim, durante a queda do Império Romano e a consolidação institucional da Igreja na Europa, logo os ortodoxos condenaram a interpretação milenarista. Para afirmar seu poder, a instituição eclesiástica se autoproclamou como o Reino dos Mil Anos e enfatizou que “a revelação divina estava concluída com a encarnação de Jesus, que a história universal estava terminada nos evangelhos e a salvação se encontrava na Igreja.” (Chauí, 2013, p.209) Assim,

pela interpretação institucional da Igreja, não há mais nada para acontecer. Haverá apenas a difusão da Igreja por toda parte para guiar as almas humanas na direção de Deus.

De acordo com Chauí (2013), essa é a compreensão dos segmentos sociais dominantes no período da conquista e colonização do Brasil. Assim, para estes, a História de nosso país já estaria dada pela vontade divina, faltaria apenas o ator que deveria materializá-la e concluí-la no tempo. Para a pensadora brasileira é exatamente essa imagem que conduz a abertura no Hino Nacional brasileiro, na qual, em um instante, os herdeiros da coroa portuguesa surgem como um povo heroico, cortam o tempo, instituem a pátria e completam a história. Porém, diz ainda:

Na vertente da História eclesiástica providencialista, afirma-se que, se o Brasil é “terra abençoada por Deus”, se é o Paraíso reencontrado, então somos o berço do mundo, pois somos o mundo originário e original. E se o país está “deitado eternamente em berço esplêndido” é porque fazemos parte do plano providencial de Deus. Pero Vaz julgou que Nosso Senhor não os trouxera aqui “sem causa” e Afonso Celso escreveu que “há uma lógica imanente: de tantas premissas de grandeza só sairá grandiosa conclusão”, pois Deus “não nos outorgaria dádivas tão preciosas para que desperdiçássemos esterilmente[...] Se aquinhoo o Brasil de modo especialmente magnânimo, é porque lhe reserva alevantados destinos”. Nosso passado assegura nosso futuro num *continuum* temporal porque vai da origem ao porvir e se somos, como sempre dizemos, “Brasil, país do futuro”, é porque Deus nos ofereceu os signos para conhecer-nos nosso destino: o Cruzeiro do Sul, que nos protege e orienta, e a Natureza-Paraíso, mãe gentil. (p.211-212)

Entretanto, a interpretação milenarista também chega ao Brasil de forma consistente e se tornará hegemônica nos segmentos sociais populares. Isto se deve à prevalência, entre os navegantes portugueses e evangelizadores, da História profética milenarista do abade Joaquim Fiori, escrita no século XII. Retomando a pergunta acerca do que se passa entre o Primeiro e o Segundo Advento de Jesus e, diferenciando-se da tradição ortodoxa da Igreja que separa o tempo profano do tempo sagrado, os milenaristas colocam esse intervalo como centro de suas preocupações, afirmando que a História ainda não se completou. Seria nesse intervalo que a preparação para o fim dos tempos se daria, isto é, ainda haveria revelações por vir.

Para os milenaristas, uma vez que, após o Primeiro Advento, o mal continuou a se alastrar pelo mundo, a desordem era algo que pesava sobre o cristianismo e seu sentido precisava ser decifrado. Justamente essa compreensão faz com que seja necessário reabrir a discussão acerca da temporalidade, para se descobrir e interpretar os planos divinos e completar a História.

De acordo com Chauí (2013), Joaquim Fiori apresentará uma compressão do tempo no qual o tempo sagrado aparece composto por três fios, ou seja, tempo do pai, o antigo

testamento, o tempo do filho, os evangelhos, e o tempo do Espírito Santo, o evangelho eterno. Fiori também defende que estes fios tecem o tempo profano, portanto, a *ordem do tempo* se dá progressivamente aos acontecimentos simbólicos presentes na Bíblia. Por sua vez, a plenitude do tempo se realizará tal como Daniel decifrou, pelo aumento do conhecimento no mundo e pela instituição do Quinto Império. Do mesmo modo, como também profetizado por Isaías, isto é, um só rebanho e um só pastor, são a condição para realização do futuro.

Tal interpretação ganha força no Brasil, sobretudo, graças aos esforços de Padre Antônio Vieira. Este se esforçava cuidadosamente em demonstrar que Portugal viria realizar tais profecias e fundaria a Quinta Monarquia do mundo, acreditando que logo à frente viria um último rei, reencarnando a magnitude do El Rei Dom Sebastião. Chauí (2013) ao comentar acerca do empenho de padre Vieira nos diz:

Para padre Antônio Vieira, as profecias de Daniel, se somadas às de Isaías, permitem recolher sinais de que estão sendo cumpridas as condições para a Quinta Monarquia ou o Quinto Império e a chegada do Reino de Mil Anos: a aparição de uma “nação desconhecida” ou de um Mundo Novo, a dispersão do Povo Eleito (no caso, a Igreja) na direção dos quatro ventos, e a descoberta de uma “nova gente” à espera de “anjos velozes”.

Para provar que Portugal é o sujeito e o objeto de grandes profecias, Vieira terá que mostrar qual o lugar do Brasil no plano de Deus. Ele o faz, provando que o Brasil foi profetizado por Isaías como feito português. (p.213-214)

Contudo, Chauí (2013) ainda deixa aparecer que o mito fundador do Brasil tem efeitos sociais distintos quando remontamos a sagração da história sob a articulação da sagração do governante que, à frente, tematizaremos. Pois, para os segmentos dominantes, o mito fundador do Brasil, sob esses termos, é operacionalizado para produzir e legitimar a naturalidade de seus direitos ao poder. O que, em outras palavras, significa que defendem a posse do poder como condição necessária. No decorrer da história nacional, a pensadora brasileira nos dirá que tal compreensão se desdobrará ou será reatualizará “por meio do ufanismo nacionalista, da ideologia desenvolvimentista e da ideologia da modernização, que são expressões laicizadas da teologia da História providencialista e do governo pela graça de Deus.” (p223)

Também podemos ver seus reflexos no campo político formal. Quando, na primeira constituição brasileira - a Constituição Política do Império, de 1824 e de maior duração até os dias de hoje -, o governo era monárquico e hereditário; senadores tinham cargos vitalícios; o direito a votar e ser votado - isto é, o modo como se distribuía o poder político - baseava-se em dadas condições econômico-financeiras; e as eleições para o legislativo eram indiretas. Aparece na segunda constituição brasileira, de 1934, com a *representação classista*, instaurando também o voto indireto para o legislativo. Manifesta-se na terceira Constituição

brasileira, de 1937, que previa o Presidente da República como autoridade suprema do Estado, na eleição do legislativo mediante sufrágio indireto, somados à colaboração do Conselho da Economia Nacional, que tinham membros nomeados pelo Presidente da República. Também podemos notar seus ecos na quinta Constituição nacional, de 1967, após a Emenda Constitucional, nº.1, de 1969, que constitucionaliza o Atos Institucionais expedidos pelo presidente desde 1967, mantendo a disposição de eleição indireta para Presidência da república.

Todavia, quando o mito fundador do Brasil, articulando a sagração da História e a sagração do governante, aparece para os segmentos dominados, sua operacionalização tende a se constituir com a visão milenarista do governante que, por sua vez, produz uma dualidade do mesmo. De um lado, a compreensão transcendental do governante como salvador, como representante da luz e do bem. Quando não, emerge satanizado, como representante das trevas e do mal. Constitucionalmente, isto pode ser observado quando notamos que o espaço deixado pela soberania do poder político sagrado cristão é ocupado pela soberania do poder político econômico.

Nesse sentido, são as diferentes compreensões de política econômica, sobretudo, as posições do *capitalismo* e *comunismo*, opostas entre si, que se digladiarão na alternância de suas disposições entre os polos dicotômicos do Bem e do Mal. Isso fica visível quando relembremos que tal argumento foi uma das condições de possibilidade para imposição autoritária de Constituição 1937, vigente na Ditadura do Estado Novo e na constituição de 1967/EC 1.69, vigente na Ditadura civil-militar. Destaca-se que tal dinâmica discursiva se faz muito presente até os tempos atuais, sendo reiteradamente retomado pelo atual poder executivo brasileiro.

Deste modo, no que se refere ao mito fundador do Brasil, concernente à operação divina através da História, seja pela via ortodoxa, presente nos segmentos sociais dominantes, seja pela via herética, presente nos segmentos sociais populares, o país nasce como fruto da vontade divina. Em uma concepção de História que não comporta abertura, novas inserções, transformações espontâneas e etc. Ele aparece e deve se desenrolar, desde essa perspectiva, como destino ou envio de Deus, como História pronta e acabada, onde aguarda apenas seu escolhido para descerrá-la. Todavia, esse descerrar não é algo como se fazer ou construir. Não é inaugurar ou promover, mas, sim, permitir que o já sempre dado se revele. Distanciando-se, assim - também pela operação pela História -, do projeto da Constituição de 1988. Cabe-nos agora compreender quem são estes escolhidos para entreabrir o tempo e realizar a história, para nós, já escrita.

Quando Chauí (2013) tematiza o mito fundador do Brasil, a partir da sagração do governante, ela nos dá um aviso. Afirma-nos que é de grande valia trazer à luz as profecias de Daniel e Isaías. Deste, quando nos remete à imagem de um só rebanho e um só pastor como constituintes do Quinto Império. Daquele, quando afirma que o Quinto Império se instituirá quando todos os reinos se reunirem em um só cetro, em uma só cabeça suprema. Será também desta discussão que entenderemos melhor o sentido de nossa fala, no início do capítulo, quando dissemos que o êxito do cristianismo em muito se encontrava na confluência de seus princípios ontológicos com as práticas sócio-políticas romanas. Pois, é através da monarquia absoluta, legitimada pelo direito divino do rei, o cristianismo encontrou no poder secular a possibilidade de representação do poder espiritual.

Mais originariamente, a consolidação da monarquia absoluta visava resolver as crises instauradas no mundo feudal. Diversas revoltas camponesas surgiram na Europa, com o enfraquecimento da economia forjada no trabalho servil e a consequente perda do poder arbitrário dos senhores das terras sobre o destino de seus servos. Com os poderes regionais se percebendo impotentes diante deste cenário, viram na monarquia absoluta uma forma de assegurar a manutenção de privilégios à nobreza.

A monarquia absoluta representava uma forte verticalização do poder político. Porquanto, instituía ao poder régio a centralização do poder político, jurídico e militar. Ou seja, instituía um Estado absolutista. Ao monarca, caberia executar fundamentalmente duas funções: a permanente manutenção das massas rurais, isto é, camponeses e plebeus, na base da hierarquia social, além de ajustar os interesses da burguesia mercantil ao poder aristocrático. Nas palavras de Chauí (2013), isto significa que “a monarquia absoluta surge, portanto, determinada pelo reagrupamento feudal contra o campesinato e sobredeterminada pela ascensão da burguesia urbana ou pressão do capital mercantil” (p.217)

Deste modo, o absolutismo monárquico emerge da ascensão do capitalismo mercantil, que corroía as bases do mundo feudal, favorecendo a nova configuração socioeconômica. Todavia, por manter a antiga estrutura estamental da sociedade medieval, seus benefícios eram ainda mais significativos. Pois, em uma dinâmica de baixa mobilidade social, o desenvolvimento da política mercantil era favorecido pela concentração de forças em um único ente. Sobretudo, no que concerne à catalisação e organização de recursos internos e externos.

Contudo, contribuiu ainda mais para o mercantilismo medieval, a coação explícita, realizada pelo monarca, para que as casas senhoriais se lançassem em empreendimentos comerciais marítimos, além de novas atividades industriais. Isso, inclusive, foi um dos

principais motivos para Portugal logo iniciar as expansões ultramarinas. Pois, como foi um dos primeiros territórios europeus a centralizar o poder, desde cedo buscou o mercantilismo para solucionar as crises feudais.

Assim, para que possamos compreender onde se sustenta a legitimação discursiva da monarquia absoluta, temos que recorrer à teoria divina dos direitos dos reis. Esta tem como fundamento para o poder uno, único e indivisível, o direito Natural objetivo. Isto é, apenas alcançaremos a força mobilizadora da nova teoria do Estado, quando entendermos que seu esteio está na ordem jurídica divina natural, ou seja, na ordem que “afirma que o poder político vem diretamente de Deus” (Chauí, 2013, p.219). Tal formulação, contudo, consolida-se a partir de outras duas formulações complementares.

A primeira formulação assevera que o humano perdeu todos os direitos após o pecado original. Isto, conseqüentemente, incluiu o direito ao poder. Apenas Deus, em caráter exclusivo, possui o poder. Por esse motivo, somente Deus, por motivos inefáveis, pode conceder o poder ao humano. Isso significa que a origem do poder humano está em Deus. É ele que distribui aos seus escolhidos o direito ao poder.

Entretanto, a doação divina do poder é concedida como forma de favor ou pela graça de Deus. Isto é, Deus não atribui poder ao seu eleito arbitrariamente. Ele doa o poder para que os escolhidos sejam Seus representantes na terra. Quer dizer, aquele que recebe o poder divino é seu representante direto, trabalha diretamente em Seu nome. Isto é, o governante não representa os governados. O governante “representa Deus, origem transcendente de todo poder. Representante de Deus, o governante age como Seu mandatário supremo e governar é realizar ou distribuir favores.” (Chauí, 2013, p.220)

Desta perspectiva, compreendemos que é em nome de Deus que o governante falará, e, também, que o sentido fundamental de um governo “é realizar ou distribuir favores”. Deste modo, a ação do governante não necessita obedecer nenhuma formalização institucional ou afim. Ele se calcará fundamentalmente em sua própria vontade. Será assim, por exemplo, que se dará a escolha do corpo auxiliar do governante divinamente eleito. Portanto, o eleito por Deus agraciará outros, por critérios pessoais também inefáveis, com o poder divino recebido. Os escolhidos do rei estarão escalonados logo abaixo do monarca e levarão a diante essa dinâmica de distribuição de poder, desencadeando toda uma cadeia hierárquica. Como veremos, tal compreensão marcará decisivamente a compreensão que temos de *representação política*.

Já a segunda formulação, soma-se à primeira, afirmando que o governante representa Deus, pois, assim como Jesus Cristo, possui uma natureza mista. Quer dizer, o governante

comporta consigo uma natureza humana mortal e uma natureza divina eterna. Ou seja, ao mesmo passo que carrega um corpo físico perecível, é também dotado de um corpo político imortal e divino. Assim, Chauí (2013) nos diz que no momento da coroação vemos a explicitação da sagração do poder. Ao receber o cetro, ganha o poder para dirigir. Ao receber a coroa, ganha o poder para decidir. Ao receber o manto, ganha a proteção divina que se estenderá aos seus súditos. Ao receber a espada, ganha o poder para promover a paz e a guerra. Ao receber o anel, formaliza o matrimônio com o patrimônio, quer dizer, a terra.

Portanto, estas são as premissas que fundamentalmente dão base para a teoria do Estado absoluto monárquico. É assim que, por ser a representação de Deus na terra, o monarca detém um poder uno, único e indivisível. Desta maneira, ele é o pastor que deve conduzir e cuidar de seu rebanho, o povo. Como representante de Deus, sua vontade pessoal absoluta representa a vontade divina. Disto, vale destacarmos um importante desdobramento. Desta compreensão, passar-se-á a compreender o rei posicionado acima da lei que deve zelar. Pois, como sua vontade confunde-se com a vontade divina, apenas Deus pode julgá-lo.

Um outro termo que merece destaque é o matrimônio com o patrimônio. Ou seja, como há uma união formal do rei com a terra, ou seja, tanto os territórios herdados ou conquistados, quanto o que nele se produz ou se encontra, passam a ser de total posse e domínio do rei. Dessa forma, a terra pode ser herdada por seus descendentes ou distribuída, em parte, como forma de favor. Chauí (2013) complementa:

Essa terra patrimonial é, em sentido rigoroso, à pátria (cujo sentido vimos anteriormente) e é ela que os exércitos juram defender quando juram “morrer pela pátria”. A concepção patrimonial se ajusta perfeitamente à ideia de monopólio exclusivo da Coroa sobre os produtos do território metropolitano e colonial, monopólio que é um dos pilares da monarquia absolutista do período mercantilista. (p.221)

Contudo, além da teoria do direito divino dos reis e seus desdobramentos, tiveram contribuição decisiva para a instauração do absolutismo monárquico a articulação de outros dois desdobramentos, a saber: o legado do direito romano e a burocratização dos funcionários. No que se refere à contribuição do legado jurídico romano, sua adoção pelas monarquias modernas pôde possibilitar uma passagem paulatina do sistema feudal de vassalagem, para o reconhecimento da autoridade suprema do monarca. Isto, porque o direito romano se subdividia em duas faces: o direito civil, que versava sobre a propriedade privada e regia a relação entre particulares; e o direito público, que discorria acerca das relações políticas entre o Estado e seus cidadãos. Assim, à medida que o novo sistema político ganhava corpo, para evitar choques entre a propriedade privada - base da sociedade - e a

autoridade pública, os governantes passaram a evocar as teses que seus desejos eram, em verdade, desejos divinos, e que o rei vivia em matrimônio com a terra. Favorecidos, portanto, por um tecido social que juridicamente já comportava termos para se pensar essa unificação territorial, seu processo pode ser minimamente amenizado.

Entretanto, tais teses, que determinaram a espinha dorsal do Estado absolutista, não ganhavam corpo espontaneamente. Elas eram “obras dos burocratas, funcionários do Estado, versados no direito romano: os *letrados*, de Portugal e Espanha, os *maîtres de requêtes*, da França, os *doctores*, da Alemanha.” (Chauí, 2013, p.218) Os burocratas compunham o estamento ligado aos interesses do rei. Estavam incumbidos tanto da imposição das teses jurídicas, como também do funcionamento do sistema fiscal e civil. Seus serviços eram possíveis desde que atribuídos à determinado *cargo*. Estes *cargos*, por sua vez, eram adquiridos por compra ou oferecidos como um favor do rei.

De maneira geral, os burocratas eram burgueses. Motivo pelo qual a política fiscal quase não tributava a burguesia. Como a nobreza e o clero não eram tributados, “o peso dos impostos recaía sobre as massas pobres, não sendo casual que os coletores de impostos viessem acompanhados de mosqueteiros e revoltas populares espocassem em toda parte.” (Chauí, 2013, p.218) Entretanto, os burocratas não eram os únicos a prestar serviços ao monarca. Por haver um princípio jurídico que determinava a convocação dos estamentos dominantes para aprovação de políticas fiscais de grande impacto, no caso de Portugal, das *Cortes*, além dos burgueses, nobres e religiosos ocupavam também a função de prestadores de serviço.

Como Chauí (2013) aponta, ainda que na prática fossem pouco convocados, tal possibilidade foi suficiente para que os potenciais estamentos prestadores de serviços abrissem um campo de disputa na máquina estatal. Como consequência disso, nasciam redes rivais de “apadrinhamentos” no seio do Estado. Contudo, a tese do direito divino dos reis e seus desdobramentos legais resguardavam e sobrelevavam o monarca:

Para exercer o pleno controle sobre essa rede intrincada de privilégios e poderes estamentais, essa teia de clientes e favores, corrupção e venalidade, a monarquia absoluta precisará de uma teoria da soberania com que possa livrar o monarca desses mandos intermediários que se interpõe entre ele e o seu próprio poder. Essa teoria será o direito divino do rei, graças à qual o poder político conserva estamentos (clero e nobreza) e gera estamentos (os *letrados* e funcionários vindos da burguesia), mas os limita, sobrepujando-os como instância que dá origem à lei e se situa acima da lei porque obedece apenas à lei divina, da qual o rei é o representante, e o *único* representante. (Chauí, 2013, p.219)

Visto isso, podemos agora nos aproximar dos ecos da sagração do governante, tal como presente no mito fundador do Brasil, no desenvolvimento de nossa organização social.

Portanto, cabe-nos retomar que o Brasil viu seu tecido social ser organizado formalmente pelo regime monárquico absoluto a partir do processo de colonização. A base legal do Estado absoluto, por exemplo, foi que legitimou a distribuição das capitanias hereditárias e sesmarias. Isto é, foi pela teoria do favor que houve a distribuição inicial das terras brasileiras. Por isso, o rei foi mantido como senhor absoluto das terras brasileiras. “A capitania é um *dom* do rei, e seus senhores são *donatários*.” (Chauí, 2013, p.221).

Nessa configuração, com o território brasileiro passando a fazer parte do sistema capitalista mercantil, o poder do monarca se manifestava através da coleta de impostos, da imposição da lei e pela resolução dos conflitos que se perdiam no emaranhado dos poderes regionais. Quanto à organização social na colônia brasileira, a estruturação por estamentos foi mantida na dinâmica formal da política. Já no que concerne ao plano econômico de produção e comércio, obedecia a lógica das classes sociais. Estas, compostas pelos senhores das terras e os escravos. Nessa organização, são os estamentos que dirigem os desígnios das classes sociais. A competência para dirigir, poderia advir através de três meios. O primeiro meio, era a própria origem nobre do dirigente, isto é, viria de berço sua qualidade de homem bom ou *fidalgo*. O segundo meio, era pela compra da qualidade de homem bom, ou seja, um plebeu poderia comprar um título de nobreza, ganhando o direito de exercer sua fidalguia. Já o terceiro meio, era a compra de um cargo na burocracia estatal. Assim, o letrado poderia se tornar um intermediário entre a metrópole e a colônia, conquistando o direito ao mando através do aparelho do Estado. Disto, Chauí (2013) assevera:

A sociedade é inteiramente vertical ou hierárquica, a divisão social fundamental entre senhores e escravos é sobredeterminada pela horizontalidade intraestamental e verticalidade interestamental, formando uma rede intrincada de relações na qual os negros aprenderão a se movimentar, não se reduzindo à condição de vítimas, antes pondo-se como agentes nas relações sociais, e na qual os homens livres, pobres, mulatos e mestiços, não conseguirão se mover porque não tinham lugar, sua utilidade estando em servir de figuração da vadiagem com que se podia deixar invisível a base da hierarquia social, dando-lhes apenas visibilidade negativa. Disso resulta que as relações sociais realizam-se sob a forma de mando-obediência e do favor, tornando indiscerníveis o público e o privado, estruturalmente já confundidos porque a doação, o arrendamento e as compras de terras da Coroa garantem aos proprietários privilégios senhoriais com que agem no plano público ou administrativo. (p. 222)

Portanto, é pautado também nas teses do direito natural objetivo e subjetivo que se funda a estruturação social no Brasil colonial. Ou seja, é da atribuição de poder como algo transcendental e natural, de sua necessária hierarquia ou verticalização, assim como das vontades senhoriais como sinônimo de lei, posicionando-os acima dela, que nos conformamos como sociedade com a chegada dos europeus portugueses. Nesse sentido, tal

fundamentação social, derivada da compreensão da realidade cristã, reforça a percepção do poder como algo transcendente. Enfatiza a compreensão de sua distribuição como forma de favor ou privilégio. Tudo isso sendo possível graças a assunção de que todo o poder parte de uma identidade originária absoluta e suprema.

Portanto, ao partirmos de uma compreensão identitária da realidade, forjamos uma estruturação social que procura se realizar pela evitação de mediações políticas institucionais, isto é, de partidos políticos, de organizações da sociedade civil, da organização tripartite do Poderes, etc. Estes, por sua vez, são pilares necessários das repúblicas democráticas contemporâneas. Assim, quando as relações entre governantes e governados, em nosso tecido social, tendem à uma relação direta entre si, um complexo arranjo de mediações pessoais se formam, afastando-nos das pretensões democráticas.

Não é gratuito, portanto, que no Brasil o clientelismo tenha se instaurado como tônica em nossas relações sócio-políticas. Pois, desde esta compreensão, o detentor do poder pode agir volitivamente em nome do poder já que é seu proprietário natural. No entanto, não apenas agir. Junto à posse natural, vem à reboque a propriedade natural do significado do poder e o que dele se sabe. Deste modo, o clientelismo se instaura como prática à medida que o não possuidor do poder, isto é, ignorante do poder e sem o direito de exercê-lo, necessita ser tutelado por aquele que o possui. Desta maneira, as relações de poder instauradas em nosso tecido social são tomadas como transcendentais, ao mesmo tempo que imanentes:

Isto é, o governante se apresenta como estando fora e acima da sociedade, transcendendo-a, na medida em que é o detentor do poder, do saber e da lei; mas, ao mesmo tempo, só consegue realizar sua ação se também fizer parte do todo social, já que opera sem recorrer a mediações institucionais. Essa é exatamente a posição ocupada pelo governante pela graça de Deus, que transcende a sociedade, produzindo-a pela lei que exprime sua vontade, mas permanecendo também imanente a ela porque é o pai dos governados. (Chauí, 2013, p.224-225)

Além disto, a partir do horizonte ontológico metafísico indentitário, torna-se muito difícil distinguir, nas práticas sociais, o poder daquele que o possui. Porquanto, o detentor do poder não é eleito a partir de mediações sociais ou institucionais. Não. O poder, nesta perspectiva, se exprime pelo saber e pelo favor, isto é, pela própria vontade daquele que o possui. Dito de outro modo, está encarnado em sua pessoa. É por isso que, ancorados nesses termos, dificilmente nos afastamos de dinâmicas de subserviência. Na verdade, elas se alastram já que as relações sócio-políticas são rapidamente tomadas e postas sob uma organização personalista e hierarquizada. No plano político formal, isso se exprime por meio de regimes autocráticos e/ou autoritários, que não cessam de aparecer em nossa história.

Por isso, é nossa tarefa marcar como o legado da sagração do governante, que articulou formalmente a organização da sociedade brasileira por 324 anos, não se encerra com fim do período colonial. Na verdade, ela se perpetuou de muitos outros modos até chegar na segunda metade do século XX. Para essa visualização, basta darmos um breve sobrevoo nas constituições nacionais após o término formal da colonização de nosso país.

Assim, quando observamos a Constituição Política do Império do Brasil, de 1824, notamos uma forma unitária de Estado, marcado por uma forte centralização político-administrativa, tendo em vista a presença da figura constitucionalizada do poder moderador. Como já mencionamos, o governo era monárquico, hereditário, constitucional e representativo. As capitanias hereditárias foram reinscritas sob a forma de províncias e com possibilidade de subdivisão. No entanto, as províncias estavam subordinadas ao Poder Central, e seus *presidentes*, nomeados pelo Imperador, poderiam ser destituídos pelo mesmo a qualquer momento. Isto, sob a tese de provisão do bom serviço do Estado.

No que se refere ao cristianismo propriamente dito, a primeira Constituição brasileira insere o Catolicismo Apostólico Romano como religião oficial do Império. Todas as outras religiões eram permitidas apenas em culto doméstico ou particular, sendo vedada qualquer manifestação pública. Com isso, teremos a presença cristã marcada nitidamente por quase quatrocentos anos em solo brasileiro, além de vermos a ênfase nos preceitos da Igreja Ocidental destacados por nós no capítulo anterior.

Quando mencionamos a forte centralização político-administrativa, referimo-nos ao acréscimo do Poder Moderador às outras três divisões dos Poderes, isto é, Legislativo, Executivo e Judiciário. O Poder Moderador competia somente ao Imperador e se sobrepunha aos outros três Poderes. Sua vigência ganhou legitimidade sob o argumento de ser necessária a existência de um Poder superior, capaz de harmonizar os outros quando um impasse se instaurar entre eles. Como se compreendia que principalmente o Imperador deveria zelar pela Constituição, determinou-se que a tarefa de resolução de conflitos nos outros Poderes caberia ao chefe supremo da nação. Deste modo, não se diferindo do mesmo papel do monarca no período colonial. No art. 98 podemos ler:

O Poder Moderador é a chave de toda a organização política e é delegado privativamente ao imperador, como chefe supremo da nação e seu primeiro representante, para que incessantemente vele sobre a manutenção da independência, equilíbrio e harmonia dos demais poderes políticos. (Brasil, 1824)

Assim, não é fortuito que o Imperador, àquele tempo, fosse tratado como “Majestade imperial”. Porquanto, sua pessoa também era assumida como inviolável e sagrada, além de

não lhe caber responder pelos critérios legais que deveria zelar. Na prática, em posse do Poder Moderador, o Imperador nomeava os senadores, convocava assembleias extraordinárias, determinava as proposições do Legislativo e poderia dissolver e convocar outra formação para a Câmara dos Deputados. No Poder Executivo, nomeava e destituía livremente os ministros do Estado. Já no Judiciário, ainda que aos juízes de direito fossem assegurados a vitaliciedade, não eram inamovíveis. Ou seja, poderiam perder seu lugar por sentença do Imperador.

Já em sua forma republicana, isto é, após a reinscrição das Províncias do Brasil sob o laço federativo, abandonou-se o unitarismo e o regime monárquico foi substituído pelo presidencialista. Contudo, não necessariamente o modo de compreensão e articulação do poder foi também abandonado ou substituído. Quando observamos as Constituições que buscaram afastar-se do modo de sagração do governante, tal como possibilitada pela ontologia cristã, notamos a pouca longevidade das mesmas.

A Constituição de 1891, por exemplo, ainda que tenha se estendido até 1930, quatro anos antes já havia sofrido uma reforma “marcada por uma conotação nitidamente racionalista, autoritária, introduzindo alterações no instituto da intervenção da União nos Estados, no Poder Legislativo, no processo legislativo, no fortalecimento do Executivo, nos direitos e garantias individuais e na Justiça Federal” (Bastos, 2002, p.110)

Já a Constituição de 1934, quando estabelece a *representação classista* ou *representação corporativa* no âmbito do Poder Legislativo, mantém a possibilidade de centralização do poder. Do mesmo modo, embora tenha mantido a laicidade constitucional, iniciada na Constituição da República Velha, ameniza seus traços ao admitir o casamento religioso com efeitos civis, facultando o ensino religioso das escolas e destacando a previsão de Deus no preâmbulo. Esta previsão, por sinal, se manterá em todas as Constituições subsequentes. É importante salientar que a Lei Maior de 1934 perdurou por somente três anos.

Já as práticas sócio-políticas engendradas no período de ditadura do Estado Novo retomam o sentido vertical e autoritário de organização do tecido social, tal como vivido no período colonial brasileiro. Ainda que sua Constituição, outorgada em 1937, previsse que o poder político emanasse do povo e fosse exercido em seu interesse, além de prever a manutenção do pacto federativo, o que se viu foi a redução das autonomias estaduais, havendo a constante assunção de interventores federais nos assuntos do governo estadual. Fora isso, não era incomum a nomeação de prefeitos e vereadores pelos interventores de seus respectivos estados.

Por sua vez, também houve um significativo esvaziamento do Poder Legislativo e Judiciário, ainda que formalmente houvesse a previsão da clássica tripartição de Poderes. Nos termos do art. 178, enquanto se aguardava eleições para o novo Parlamento, foram dissolvidos a Câmara dos Deputados, o Senado Federal, Assembleias Legislativas estaduais e Câmaras municipais. Durante esse período, o Presidente da República tinha o poder de expedir decretos-leis acerca de qualquer matéria legislativa competente à União. Salientamos que o Legislativo, na prática, não chegou a se instalar.

No que compete ao Judiciário, graças ao art. 96, por exemplo, ou, ao art. 170, regressa-se a antiga lógica do monarca decidindo impasses legais e isento de responsabilidades. No art. 170, prevê-se que durante estado de guerra ou de emergência os atos praticados, em nome deles, não poderiam ser conhecidos por nenhum Juiz ou Tribunal. Já no art. 96, se o presidente entendesse que uma lei declarada inconstitucional fosse necessária para o bem-estar do povo ou defesa do interesse nacional, poderia submetê-la à nova apreciação do parlamento. Em caso de 2/3 de votos favoráveis, em qualquer uma das câmaras, a decisão do Tribunal perderia seu valor.

Além disso, o art. 122, n. 15, alínea “a”, previa censura prévia. Já a alínea “b” do mesmo segmento, obrigava que jornais publicassem comunicados do Governo nas dimensões taxadas na lei. Nos termos do art. 177, o Governo poderia aposentar ou reformar funcionários civis ou militares, por juízo exclusivo do Governo, se compreendessem que viria a atender os interesses do serviço público. Já pela previsão do art. 139, houve a proibição de greves. Ou seja, também os direitos individuais foram escamoteados, ampliando a hierarquização do poder.

Já a Constituição de 1946, em tese, tratou de redemocratizar o país e buscava se afastar de uma formalização autoritária e vertical da estruturação social. Ela continha, por exemplo, a previsão de eleição diretas para presidente. Pelo art. 141, §4, ficou consagrado a inafastabilidade do controle jurisdicional do Poder Judiciário. Já pelo §13, do mesmo artigo, efetivou-se a constitucionalização dos partidos políticos, vedando-se apenas programas que contrariassem o regime democrático. No §31, vedou-se a pena de morte, salvo as disposições militares em tempo de guerra, as penas de banimento, de confisco e as de caráter perpétuo, possíveis na Constituição anterior, denotando certo caráter humanitário desta Carta Constitucional.

Todavia, vinte e um anos depois da promulgação desta Constituição, após novo golpe de Estado, o tecido social brasileiro passa a ser regido pela Constituição de 1967. No mesmo tom da Constituição de 1937, a Carta de 1967 concentrou o poder na esfera federal. Isso

conferia grandes poderes ao Presidente da república, ao mesmo passo que esvaziava os Estados e Municípios. Por mais que o art.1 instituísse nosso país como uma República Federativa, com regime representativo, união indissolúvel dos Estados, do Distrito Federal e dos territórios, na prática, aproximou-se mais de um Estado unitário centralizado.

No que cabe ao Poder Executivo, sua eleição se dava de modo indireto, por voto do colégio eleitoral, composto pelos membros do Congresso Nacional e Delegados indicados pelas Assembleias Legislativas dos Estados. O presidente da República legislava por decretos-lei, e, estes, resguardando alguns critérios, poderiam ser editados em casos de *interesse público relevante* ou *urgência*. Por meio do art. 60, algumas matérias eram de iniciativa exclusiva do Presidente da República, quer dizer, apenas ele poderia dar início à determinados processos legislativos. Além disso, por meio do art.58, estabeleceu-se a aprovação por decurso de prazo dos decretos-lei. Ou seja, os decretos-lei expedidos pelo Presidente da República tinha vigência imediata. A partir de sua publicação, o Congresso Nacional tinha 60 dias para aprová-lo ou rejeitá-lo. Caso não houvesse deliberação nesse prazo, o texto era tido como aprovado.

Em termos do Poder Judiciário da União, o Supremo Tribunal Federal dividia função com distintos outros Tribunais e Juízes. Isso desidratou parte de sua competência e contribuía para a centralização política. Em 1968, após o Ato Institucional n. 5(AI-5), a radicalidade dessa centralização se explicitou. Como alguns exemplos: estabeleceu-se que, sob argumento do interesse nacional, o Presidente da República poderia intervir em Estados e Municípios, sem responder aos impeditivos constitucionais. Direitos políticos dos cidadãos poderiam ser suspensos por 10 anos. Da mesma forma, poderiam ser cassados os mandatos eletivos das esferas federais, estaduais e municipais. O presidente da República poderia decretar estado de sítio e o prorrogar por qualquer motivo expreso na Constituição. Suspendeu-se a garantia de *habeas corpus* nos casos de abrangente compreensão como crimes políticos, contra a segurança nacional, a ordem econômica e social e a economia popular. Instituiu-se que o Presidente da República poderia decretar recesso do Congresso Nacional, Assembleias Legislativas e Câmaras dos vereadores – eleitos, em tese, por sufrágio direto do povo –, voltando a funcionar apenas por convocação do Presidente da República². Por fim, como último exemplo, em seu art. 11, estabelece que qualquer ato praticado de acordo com o AI-5 e seus Atos Complementares, bem como seus efeitos, são excluídos de qualquer apreciação jurídica.

² Ressaltamos que no mesmo dia de vigência do AI-5, o Congresso Nacional foi fechado. Essa situação se estendeu por mais de 10 meses

Já no ano de 1969 foi subscrita a Emenda Constitucional n.1. Tal feito, não realizado pelo Presidente da República, assim como, não pelo seu Vice-Presidente³. Com base no AI.12, baixado nesse mesmo ano, foi permitido que se estabelecesse uma Junta Militar para governar o país na ausência do Presidente. Nessa data, como o Congresso estava fechado, Ministros da Marinha de Guerra, do Exército e da Aeronáutica, baixaram a EC nº. 1/69. Acerca da EC nº.1/69, Lenza (2012) nos diz:

Sem dúvida, dado o seu caráter revolucionário, podemos considerar a EC n. 1/69 como manifestação de um novo poder constituinte originário, outorgando uma nova Carta, que “constitucionalizava” a utilização de Atos Institucionais. Nos termos de seu art. 182, manteve em vigor o AI-5 e todos os demais atos baixados. O mandato do Presidente foi aumentado para 5 anos, continuando a eleição a ser indireta. (p.124)

Por fim, como último registro na atribuição de forças aos nossos apontamentos, destacaremos o Pacote de Abril de 1977. Baixado pelo Presidente Ernesto Geisel, o Pacote Abril possibilitou que o Congresso Nacional fosse novamente dissolvido. Além disso, 14 emendas, mais 6 decretos foram estabelecidos. Destes, destacaremos o aumento do mandato do Presidente da República para seis anos, a redução do *quórum* para aprovação de Emendas Constitucionais e a determinação da eleição de 1/3 dos senadores por meio das Assembleias Legislativas estaduais.

3.5 Breve recapitulação III

Desta maneira, portanto, podemos inferir o legado da ontologia cristã, até a segunda metade do século XX, marcadamente presente como base formal de nossa estruturação social. Através das teses dos pensadores de Coimbra, trazidas por nossos colonizadores, o horizonte compreensivo cristão se instaurou em nosso tecido social e, embora tenha sofrido modificações até chegar à modernidade, os novos discursos de organização do Estado mantiveram o cerne de seu sentido fundamental.

Posto isso, agora podemos compreender melhor nossa ênfase na necessidade de caracterizar os desafios emergentes com a Constituição de 1988, desde o horizonte compreensivo cristão da realidade. Pois, para alcançarmos alguma proximidade de execução do projeto ético-político nascido com a Constituição Cidadã, não podemos ignorar o sentido do horizonte ontológico que, por séculos, dominou na base de nossa sociedade. Por ela, conseguimos compreender a linha básica que costura nossa sociedade colonial escravista. Do

³ O Presidente da República, por motivos de saúde. Já seu vice, um civil, por determinações ainda inconsistentes.

mesmo modo, que é por ela que podemos compreender a cultura senhorial que conforma até hoje as relações sociais e intersubjetivas no país.

As dificuldades de construção de um país efetivamente democrático, plural, fraterno e sem preconceitos se dão à medida que estamos profundamente arraigados em uma compreensão da realidade humana que prolifera subjugações e violências, hierarquias e discriminações, naturezas e desigualdades. Através deste primado ontológico, a sociedade brasileira se forjou em meio às relações personalistas, pautadas pelo viés do favor e da tutela, sendo, agora, mais visível nossa dificuldade de operar com direitos civis e com políticas públicas não discriminatórias. Porquanto, pela verticalização ou hierarquização de identidades de poder, não é possível operar “contra formas de opressão social e econômica: para os grandes, a lei é um privilégio; para as camadas populares, repressão” (Chauí, 2013, p.227)

Ainda assim, precisamos destacar que as violências naturalizadas em nosso tecido social - logo, muitas vezes não reconhecida como tal - não são produtos da institucionalização formal da política, quer dizer, do Estado. Pelo contrário. Mais originariamente, isto é, anteriormente a formação de qualquer Estado, há um modo de compreender e articular a realidade humana que possibilita que o mesmo se conforme como violento. Usando outras palavras, porque mais originariamente a sociedade brasileira assume a violência como condição de possibilidade para compreender e articular a realidade humana, algo como um Estado autoritário pode se fazer presente.

É, nesse sentido, portanto, que nos encontraremos novamente com a psicologia. Pois, como saber consolidado no país, cabe a ela a tarefa de se dedicar à compreensão do comportamento humano e tecer considerações que nos aproxime, como sociedade, da execução do projeto ético-político nascido com a redemocratização de 1988. Entretanto, como veremos no próximo capítulo, por tender a operar pelo prisma identitário da ontologia cristã, carrega consigo marcas e traços de autoritarismo e violência concernentes à este fundamento ontológico. Assim, talvez, possamos fornecer instrumentos que nos aproximem da execução do projeto ético-político que nasce com a redemocratização nacional, conseqüentemente, afastando-nos de considerações em que:

As divisões sociais são naturalizadas em desigualdades postas como inferioridade natural (no caso das mulheres, dos trabalhadores, dos negros, índios, imigrantes, migrantes e idosos) e as diferenças, também naturalizadas, tendem a aparecer ora como desvio da norma (no caso das diferenças étnicas e de gênero), ora como perversão ou monstruosidade (nos casos dos homossexuais, por exemplo). (Chauí, 2013, p.227)

Desta forma, em nosso próximo capítulo, procuraremos apresentar como tradicionalmente as narrativas e discursos psicológicos brasileiros, até a segunda metade do século XX, “esvazia a gênese histórica da desigualdade e da diferença, permite a naturalização de todas as formas visíveis e invisíveis de violência, pois estas não são percebidas como tal” (Chauí, 2013, p. 227). Sendo assim, nosso último movimento antes de concluirmos a presente tese, passará pela caracterização que fundamenta essas narrativas e discursos psicológicos, além da descrição de sua espacialização no território brasileiro até o momento de promulgação da Constituição de 1988.

4 O SABER PSICOLÓGICO COMO INSTRUMENTO DE CONSTRUÇÃO DE UM BRASIL VIOLENTO.

Enfim, chegamos no último capítulo de nosso estudo. Se, em um primeiro momento, descrevemos o atual compromisso do saber psicológico brasileiro, junto à sociedade, deixando aparecer como ambos se imbricam numa política ontológica; em um segundo momento, buscamos elucidar que tradição ontológica que tivemos até o despontar da reabertura democrática. A partir daí nos deparamos com certo dispositivo metafísico de interpretação da realidade humana, elaborado no interior do pensamento cristão, que perpassa as compreensões ontológicas dominantes no Brasil, mesmo com a derrocada da Igreja.

Deste movimento, percebemos que, quando operacionalizado, o dispositivo ontológico identitário engendra uma série de problemas ao que atualmente se requer como base da dinâmica social brasileira. Isto é, fomenta hierarquias, desigualdades, naturalizações, preconceitos e outras violências. Isso pode ser visto no terceiro capítulo de nossa tese, onde apresentamos a espacialização desse dispositivo ontológico, à luz de nossa constituição social formal. Contudo, vamos agora acompanhar o legado desse dispositivo no interior dos discursos psicológicos. Isso significa que iremos repetir a etapa *progressiva-sintética* também em nosso quarto capítulo. Isto é, procuraremos apresentar de que maneira os discursos psicológicos brasileiros foram se desenvolvendo em nosso território, de maneira a contribuir significativamente para a construção de uma sociedade preconceituosa, autoritária e violenta.

Tal afirmação, por sua vez, não é arbitrária. Ela pode ser feita, pois, desde a colonização do país, o saber psicológico ganhou importância cada vez maior na sociedade brasileira. Contudo, como pudemos ver nos capítulos anteriores, o ineditismo dos sentidos orientadores da constituição de 1988, além da compreensão ontológica exigida para que seus valores operem integralmente, atribuem um imenso desafio ao saber da psicologia brasileira. Pois, a compreensão de um tecido social fraterno, plural e sem preconceitos, não foi algo já visto no Brasil. Nem formal, nem informalmente. Do mesmo modo que um horizonte ontológico, que assuma a realidade humana como aberta, conformada por uma pluralidade de forças, tendo que ser compreendida em sua singularidade situacional, também nos é uma novidade. Soma-se a isso a necessidade de se considerar a longa e profunda tradição ontológica identitária que possibilita uma dinâmica social oposta. Esta, atrelada ao desenvolvimento tecnológico contemporâneo, dissemina novas problemáticas em nosso país e catalisa as já antigas. Assim, é em um horizonte compreensivo bastante distinto que a

psicologia necessitará se constituir na atualidade para pensar questões como: desemprego, exclusão social, analfabetismo, racismo, sexismo, xenofobia, homofobia, machismo, capitalismo, miséria e outras tantas violências.

Portanto, diante dessa conjuntura, necessitamos retomar os sentidos históricos presentes nas articulações entre o pensamento psicológico brasileiro e nossa sociedade. Pois, daí, podemos apontar como esse registro compreensivo operou em favor dos segmentos sociais dominantes, produzindo uma série de estigmas, violências e perpetuando uma estruturação social que a Constituição de 1988 procura reposicionar.

Assim, para compreender o processo de construção histórica do saber psicológico em nosso território, tomaremos como guia, principalmente, três obras. Inicialmente, dialogaremos com Marina Massimi (1990), em *História da Psicologia Brasileira: da época colonial até 1934*; Mitsuko Antunes (2005), em *A Psicologia no Brasil: leitura histórica de sua constituição*; e Cecília Coimbra (1995), em *Guardiães da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “milagre”*. No que se trata das duas primeiras autoras, procuraremos apresentar como os dispositivos identitários em psicologia operaram do período colonial até o primeiro terço do século XX. Já em nosso diálogo com Coimbra (1995), buscaremos mostrar como os mesmo dispositivos identitários em psicologia foram agenciados para compactuar com Ditadura Civil-Militar brasileira e outras violências. Percorrido esse percurso, entendemos que nos será possível, enfim, tecer algumas considerações conclusivas acerca da caracterização dos desafios da psicologia brasileira à luz da redemocratização nacional.

4.1 No período colonial.

Os discursos psicológicos, tal como conhecemos hoje, e a construção do território brasileiro andam de mãos dadas desde à época que Pedro Álvares Cabral aportou no litoral brasileiro, tomando para si aquilo que acreditava ser dele. Ora, uma vez que encontrara algo que desconhecia, mas tinha convicção de seu pertencimento, precisou, o quanto antes, deixar tudo à sua cara e ao seu gosto. Isto, porque foi também com o intuito de nos trazer a verdade, nos orientar para o caminho da ordem, logo, do Bem, que Pedro Álvares Cabral exportou para o Brasil toda a conjunção ontológica e epistêmica produzida pelas configurações sócio-políticas vitoriosas na Europa e que, ainda hoje, ressoam em terras brasileiras.

Tal conjunção não é privilégio apenas dos discursos psicológicos, porém, recaem sobretudo neles. Isso, não somente porque a eles iremos nos deter em nosso estudo, mas,

também, pela centralidade que o saber psicológico tem na construção do território brasileiro, em todas as suas configurações sócio-políticas: seja no período colonial, seja período imperial ou no atual período republicano. Aqui, falamos em discursos psicológicos porque, como vimos no primeiro capítulo, apenas muito recentemente podemos falar de psicologia como um saber autônomo. Assim, para destacar que não nos ateremos apenas ao período em que a psicologia adquiriu independência em nosso país, mas, sim, desde que se apresentam em nosso território temas e questões que hoje são da ciência psicológica, optamos pela expressão *discursos psicológicos*, seguindo os passos de Massimi (1990).

Desse modo, denominamos por discurso psicológico qualquer discurso ou elaboração conceitual que se refira à ordem mental, comportamental, antropológica ou se refiram a ciência da *alma*. Dito de outro modo, iniciaremos nosso trabalho no período que Pessotti (1988) veio a chamar de *pré-institucional* da psicologia. Ou seja, quando o saber psicológico não era produzido por nenhuma instituição específica, quando tais discursos estavam disseminados em diferentes áreas do saber, dentro de outras ciências já independentes.

Assim, o desenvolvimento do presente capítulo partirá do período colonial brasileiro, quando a preocupação com os fenômenos psicológicos, de diversas formas, faz-se presente. Quer dizer, de acordo com Massimi (1990), mais que presente, os discursos psicológicos foram relativamente fecundos neste período. Como veremos, pautados na compreensão identitária da realidade cristã, os discursos psicológicos aparecem em diversos escritos da época e, mais tarde, alcançam as produções realizadas por escolas, seminários, faculdades de medicina e hospícios. Isto é, chegam até o período *institucional* da psicologia (Pessotti, 1988). Será, portanto, através da ontologia identitária cristã que o saber psicológico brasileiro penetrará no seio social brasileiro e, por meio dela também se desenvolverá para alcançar sua autonomia, já no século XX.

Quando observamos o estudo de Massimi (1990), vemos que os textos no período colonial, que versam sobre as questões psicológicas, apresentam questões sobre o “controle e a terapia do comportamento, a influência das determinações ambientais sobre a subjetividade, a necessidade de se estabelecerem condições metodológicas para garantir a objetividade do saber sobre o sujeito, os estudos dos papéis sociais, entre outros” (p.27). Portanto, no período colonial brasileiro - ainda que se manifestando de maneira difusa - percebemos as bases que estabeleceram as raízes do pensamento psicológico brasileiro, seja no que concerne à definição de seu objeto, seja no que se refere aos fundamentos epistemológicos e metodológicos. Como Massimi (1990) bem destaca, as áreas que

comportam os discursos psicológicos advêm sobretudo da teologia, moral, política, pedagogia, medicina e arquitetura. Referindo-se, “de um lado, à estruturação conceitual e metodológica da psicologia e, de outro, à descrição dos papéis sociais, do ponto de vista psicológico.” (p.5).

Um dos motivos, que fizeram com que os discursos psicológicos aparecessem de maneira difusa no Brasil colonial, reside no próprio fundamento do processo de colonização brasileira. Este, como vimos no capítulo anterior, tinha como objetivo principal atender à nova política mercantil que se estabelecera em Portugal. Assim, o interesse dos europeus portugueses residia no estabelecimento do território brasileiro como apoio da expansão econômica portuguesa. Ou seja, era o objetivo primordial da colonização brasileira dominar nosso território para anexá-lo ao território português. Assim, o Brasil serviria meramente como fundo de mercadorias ou produtos, disposto para abastecer a metrópole portuguesa. Por esse motivo, a metrópole decidia o que deveria ser produzido na colônia e a forma de realizar tal produção. Isso é o que caracteriza nosso processo de colonização como de *exploração*.

Sendo assim, o Brasil, enquanto colônia de exploração, não despertava qualquer interesse em seus colonizadores que concernisse ao seu desenvolvimento social. Isso significa que os europeus portugueses não trouxeram e não criaram instituições que propiciassem estudos sistemáticos de qualquer ordem em sua colônia. As únicas instituições trazidas pela metrópole eram de origem eclesiástica, sendo estas, além de poucas, com a finalidade exclusiva de capacitação do clero. Nesse sentido, os jesuítas da Companhia de Jesus tiveram papel destacado, marcando decisivamente a orientação de nosso território, mesmo após a sua expulsão⁴, em meados do século XVIII. Por isso, Antunes (2005) assevera:

Essa situação exigiu a organização de um forte aparelho repressivo de um lado e, de outro, um sólido aparato ideológico, sustentado principalmente pela Igreja Católica, cuja função precípua era transmitir e manter uma ideologia que, em última instância, legitimasse a exploração da colônia. (p.21)

Todavia, não foi somente a ação *in loco* dos colonizadores portugueses que contribuiu para a propagação dos discursos psicológicos, derivados do horizonte ontológico vitorioso na Europa. Pois, a maioria dos autores que tiveram papel significativo, no campo cultural e político do Brasil colônia, nasceram aqui. Tais autores, vindo de segmentos sociais abastados, muitas vezes completavam sua formação cultural na Europa. Desse modo, contribuindo

⁴ No século XVIII, visando diminuir o poder e influência da Companhia de Jesus, uma das medidas adotadas pelo Marquês de Pombal, no que ficou conhecido como *Reformas Pombalinas*, foi a expulsão da Companhia de Jesus dos domínios portugueses.

decisivamente para a disseminação das doutrinas inicialmente escolásticas e, posteriormente, iluministas e empiristas, dominantes nos discursos psicológicos brasileiros. Antunes (2005) prossegue da seguinte maneira:

Os autores são brasileiros, com exceção de alguns que, embora tenham nascido em Portugal, aqui passaram a maior parte de suas vidas. Em geral, tiveram formação jesuítica e cursaram universidade europeias, particularmente a Universidade de Coimbra. A maioria desses autores exercia função religiosa – eram preponderantemente jesuítas – ou política, tendo vários deles ocupado importantes cargos na colônia e na metrópole. (p.18)

Aqui, percebemos que tais autores são mesmo os *letrados*, aos quais Chauí (2000) se refere, quando tematizamos os fundamentos da autocracia monárquica absoluta, discutida no capítulo anterior. É preciso lembrar que os *letrados* são um dos componentes do corpo burocrático do Estado absoluto português e que, no período colonial – ainda que não somente-, prestavam serviço ao rei. É preciso também destacar que a formação desses autores ou, se preferirmos, dos *letrados*, pelos quais aparecem inicialmente os discursos psicológicos brasileiros, deu-se, particularmente, na Universidade de Coimbra. Mesma instituição que nos abasteceu com as teses de direito Natural objetivo e subjetivo, e conformaram a estruturação social do Brasil naquele momento. Cabe-nos ainda salientar que, como ainda não havia imprensa no período colonial, as obras dos autores em questão são impressas na Europa, sobretudo, em Portugal.

Nestas obras, os temas psicológicos, ainda que se relacionem diretamente entre si, relacionam-se com interesses da autocracia portuguesa de maneiras distintas. Aqui, ressaltaremos três. A primeira compete ao campo pedagógico. Para ampliar a eficácia das etapas de dominação e exploração, presentes no tripé que estrutura a política de colonização, os colonizadores portugueses compreenderam a importância da disseminação de seu horizonte compreensivo aliado à forte repressão bélica. Deste modo, as preocupações com a educação se perpetuavam em dois sentidos. De um lado, junto aos segmentos sociais dominantes com o objetivo de “formação de quadros destinados à organização da empresa colonial” (Antunes, 2005, p.15). Por outro lado, junto aos segmentos sociais de pouca expressão política, na “difusão da ideologia dominante.” (Antunes, 2005, p.15)

Uma segunda forma de notarmos os interesses da Coroa portuguesa nas obras psicológicas é observando a grande preocupação desses textos “com o controle ou ‘cura’ das emoções” (Antunes, 2005, p.15). Porquanto, é particularmente presente a ideia de que muitos dos problemas enfrentados na colônia, provém das emoções desmedidas dos habitantes brasileiros. Isso, por sua vez, aliado à política colonial constituída sobre o paradigma

ontológico cristão, muito rapidamente dirigiu o diagnóstico desses problemas como desvios de ordem moral de nossos habitantes.

Por fim, uma terceira maneira de notarmos as articulações entre o Estado absoluto português e os discursos psicológicos está na preocupação que muitas dessas obras tinham com os povos originários brasileiros. Os textos versavam principalmente sobre a implementação do trabalho, ou dificuldade desta implementação, nos povos indígenas. Além disso, também tratavam sobre políticas e práticas de aculturação desses povos para que se adaptassem mais rápido ao horizonte compreensivo europeu. Dessa maneira, Massimi (1990) nos mostra que o escopo dos discursos psicológicos, no período colonial, diversificava-se principalmente nos seguintes temas: trabalho, aculturação, diferenças raciais, controle político, controle e persuasão de “selvagens”, adaptação ao ambiente, educação de crianças e jovens, características do sexo feminino, autoconhecimento, aplicação do conhecimento psicológico à prática médica, processos psicológicos, emoções e sentidos.

4.1.1 Psicopedagogia

Quando nos aproximamos da obra de Massimi (1990), notamos a forte presença do horizonte compreensivo cristão, como base epistemológica dos discursos psicológicos. No campo pedagógico, por exemplo, sobretudo, nos séculos XVII e XVIII, as obras dos jesuítas teciam uma série de considerações psicológicas, principalmente no campo da teologia moral e da catequese. No que se refere ao conhecimento e formação infantil, aparecerá a necessidade de se definir mais claramente o que determina a infância. Na época, esta mesma ideia ainda se imiscuía ao que na modernidade veio a se denominar por adolescência. Todavia, é emblemática a definição de Alexandre Gusmão, em 1685, que caracteriza a criança como o indivíduo que em si mesmo não tem *ação racional* e que necessita de socorro alheio para viver. Aqui, como vimos no segundo capítulo, é particularmente significativo notar o posicionamento da razão, tão caro ao horizonte ontológico e epistemológico cristão, como medida que distingue a infância da *maioridade*.

A manutenção do apelo à razão, tal como já feito por Agostinho e, depois, reinscrito por Tomás de Aquino, ainda está na compreensão de que apenas ao humano a razão está resguardada. Todavia, sua valorização na formação infantil se dá pela percepção de que sua “potencialidade é mais facilmente desenvolvida nos primeiros anos de vida” (Massimi, 1990, p.15). Por isso a razão é tomada como amarração central a ser valorizada entre práticas pedagógicas e desenvolvimento infantil.

É particularmente significativo destacar a forte presença da estruturação vertical e hierárquica, presente na educação. Os discursos psicológicos, no período colonial, denotavam toda responsabilidade sobre o processo de aprendizagem aos pais e, principalmente, aos educadores. Massimi (1990) nos mostra que o bem da criança se determinava pela boa escolha dos conteúdos e pela metodologia de ensino dos mesmos. Dito de outro modo, “os frutos que serão colhidos no futuro dependerão da ciência do educador” (p.16). Ainda assim, aos pais era possível alguma isenção. Como Alexandre Gusmão exorta, os pais que não estivessem obtendo sucesso em forjar seus filhos da maneira corretamente prevista, não deveriam desanimar e nem culpabilizar a personalidade da criança. Deveriam, pois, buscar os especialistas em assuntos pedagógicos. Nos termos de Gusmão, deveriam buscar “os políticos previstos nessa matéria” (Gusmão, 1685, p.139, apud Massimi, 1990, p. 16)

Ainda no que concerne à formação infantil, chama a atenção a ênfase na visão determinista do desenvolvimento humano. Nesse sentido, o sobrepeso no controle e nas medidas corretivas do comportamento infantil são destacadas e postas como necessárias para o desenvolvimento saudável. Esta é a compreensão que, em 1722, Manoel de Andrade Figueiredo quer passar ao afirmar que “a boa doutrina emenda a má natureza” (Figueiredo, 1722, p.2, apud Massimi, 1990, p.15). E, anteriormente, Alexandre Gusmão também já propagava ao afirmar que “nenhum minino ha de tam ruim condiçam, que nam possa ser corregivel e domesticavel.” (Gusmão,1685, p.138 apud Massimi, 1990, p.15) Nesse sentido, práticas corretivas apareciam com finalidade educativa, sendo os castigos largamente recomendados como meio de correção dos comportamentos infantis desviantes. Sobre isso, Massimi (1990) nos diz:

Com efeito, a prática do castigo e sua teorização são fenômenos característicos da pedagogia dos Séculos XV e XVI, na medida que se afirma uma visão absolutista do Estado como instância de controle total sobre a vida dos indivíduos. A função da punição não é mais de natureza teológica e moral, mas social, pois permite a normalização do comportamento, penalizando tudo que não é conforme às regras sociais. (p.17)

Nesse fragmento, Massimi (1990) deixa aparecer uma das formas com que o legado ontológico cristão é passado como base das epistemologias e práticas sociais subsequentes à Idade Média. Ou seja, aqui, já começa a se insinuar a permanência do horizonte compreensivo da realidade cristã, ainda que a Igreja já estivesse perdendo seu lugar político privilegiado diante de outros segmentos sociais. Todavia, dentro da mesma temática, o estudo de Massimi (1990) ainda nos mostra mais desse imbricamento. Por exemplo, a partir de sua obra, vemos que se os castigos físicos se restringiam inicialmente às crianças pequenas, ao

longo do século XVI, já não se reduziam às mesmas. Pois, tais punições físicas se alastraram como prática corretiva para toda comunidade escolar. Destaca, inclusive, uma postura punitiva inovadora, introduzida por José Anchieta, no colégio São Paulo. Com corpo discente da instituição sendo preenchido também por crianças indígenas, José Anchieta privilegiava punições morais em detrimento dos castigos corporais. Quer dizer, Anchieta dava preferência às punições que induziam o sentimento de vergonha e culpa como possibilidade de retificação do comportamento. Assim, desde a introjeção do comportamento e controle de si, fomentava o comportamento correto a ser atuado pelo indivíduo desviante.

4.1.2 Conhecimento de si mesmo e terapêutica das emoções.

É também no período colonial brasileiro, mais precisamente em meados do século XVII e XVIII, que surgem os discursos psicológicos que discorrem sobre o conhecimento interior, ou conhecimento de si mesmo, e sobre as terapêuticas das emoções. Elaborado em meio ao horizonte compreensivo cristão, tais discursos psicológicos defendiam a necessidade de vigília, atenção e controle da própria subjetividade, com um duplo objetivo. No que se refere ao conhecimento de si mesmo, sua orientação era claramente educativa e ética, com finalidade catequética. Já no que se trata da terapêutica das emoções, seus propósitos eram de cunho prático. Em ambos os casos “o próprio indivíduo é instruído na busca do equilíbrio, no exercício do controle e na possibilidade de modificar seu estado psíquico e seu comportamento expressivo.” (Massimi, 1990, p.22)

Os discursos psicológicos acerca do conhecimento interior e terapêutica das emoções estavam presentes, sobretudo, nos *Sermões* e nos *Tratados de Teologia Moral*. Os *Sermões*, eram escritos que tinham o intuito de compor a educação religiosa da sociedade, e se dirigiam a um universo social muito amplo, isto é, deveriam tocar da corte régia aos segmentos sociais mais pobres. Já os *Tratados de Teologia Moral*, serviam para as práticas confessionais e orientação dos fiéis.

Em conformidade ao que vimos no segundo capítulo, os discursos psicológicos apresentados nesses textos assumem a condição humana a partir da relação entre o corpo e o espírito. Assim, pela peculiaridade atribuída por Deus, inerente à criatura humana, não seria possível alcançarmos a compreensão total do humano se cindirmos estes termos e reduzirmos nossa compreensão a apenas um ou outro. Pois, é sempre como unidade que o humano se expressa. Ou seja, a inteligibilidade humana é apenas possível quando a assumimos como integração total da relação matéria-espírito. Desse modo, a integração de suas dimensões

específicas, ou, “o lugar em que a experiência humana se apercebe na sua totalidade chama-se ‘alma’, ou consciência.” (Massimi, 1990, p.20)

Desta forma, os discursos psicológicos acerca do saber sobre si mesmo, tinham um propósito muito claro. Buscavam estimular a elevação da alma, a ascese da consciência, a partir do “controle sobre as próprias ações” (Massimi, 1990, p.19). Isso, de forma que o espírito prevalecesse e dominasse a matéria. Portanto, através dos discursos psicológicos acerca do conhecimento de si mesmo, passa a ser possível não apenas apresentar certa configuração individual da subjetividade, como a chave para sua interpretação era o autoconhecimento.

Nesse momento, vemos concretizada a indicação que Agostinho havia nos dado séculos atrás. Isto é, que deveríamos nos voltar para dentro, para a interioridade humana, se quiséssemos extirpar o mal do mundo. Porém, do bispo de Hipona, não é apenas a noção individual de subjetividade humana que se apresenta consolidada nesses discursos. Pois, também como defendia Agostinho, o valor que a fala sobre a própria experiência interior tinha adquirido se mostrava bastante solidificado nesta época. Tal apontamento pode ser visto na obra de Dom Mateus da Encarnação Pinna (1711-1751) que, por exemplo, compreendia que as palavras tinham como fonte os afetos e paixões do coração humano. Pinna entendia que as experiências interiores deveriam ser guiadas pela razão para que, nas palavras, encontrassem a objetividade necessária que as situaria no mundo. A comunicação da própria experiência interior, através da fala, portanto, constituía a possibilidade de expressão objetiva desse fenômeno. Deste modo, Pinna, tal como Agostinho afirmava, corrobora com a noção de que o conhecimento dos fenômenos considerados internos e sua comunicação eram muito valiosos para os processos de elevação da alma. Pois, ao elaborar essas experiências em palavras, uma transformação no modo de ser do indivíduo pode ser instituída de modo ativo.

Também, a partir de Pinna, podemos notar a herança metodológica da tradição escolástica. Porquanto, para defender a validade da objetivação dos relatos pessoais, o bispo brasileiro defendia que durante o relato, o indivíduo sai de si mesmo, apreendendo-se como objeto. Tal possibilidade é a condição que permite ao indivíduo se dispor diante de si mesmo, em uma distância segura, de modo a enxergar com clareza e nitidez a experiência-objeto que descreve. Ao considerar a possibilidade desse distanciamento, Pinna reestabelece a relação epistemológica entre sujeito e objeto, apresentando uma resposta característica da filosofia natural escolástica.

A questão metodológica, atrelada a uma realidade humana composta pela relação corpo-espírito, revela-se, à época, particularmente importante para se pensar o adoecimento

pelas *paixões* e seus *remédios*. Assunto relevante na literatura da época, Massimi (1990) nos mostra que os estudos sobre as emoções se caracterizavam pela “descrição dos efeitos comportamentais das paixões e a identificação de meios para o controle e modificação delas” (p.20). Além disso, tais estudos tinham uma pretensão mais prática do que de fundamentação teórica. Nesse sentido, em sua compreensão teórica geral, “as paixões são consideradas fenômenos de origem física tendo correlatos fisiológicos, expressivos, comportamentais e subjetivos.” (p.20-21). No que se trata dos correlatos das paixões, a maior preocupação estava nos adoecimentos que as mesmas poderiam causar. Isso, porque os discursos psicológicos, que tratavam das mesmas, compreendiam que a manifestação intensa das paixões afetava o equilíbrio humano e se transformava em enfermidades. Nesse sentido, Massimi (1990), nos apresenta um sermão emblemático escrito por pe. Antônio Vieira, em 1654, na cidade de São Luís do Maranhão, onde trata da *tristeza*. Nele, Vieira apresenta a *tristeza* como a doença mais universal que acomete os humanos e que, quando acumulada em excesso no coração, torna-se um veneno mortal que se espalha pelo corpo todo:

Ferem a cabeça, e perfurando o cérebro, lhe confundem o juízo; ferem os ouvidos, e lhes fazem dissonante a harmonia das vozes; ferem o gosto, e lhe tornam amarga a doçura dos sabores; ferem os olhos e lhes escurecem a vista; ferem a língua, e lhe emudecem a fala; ferem os braços, e os quebrantam; ferem as mãos e os pés, e os entorpecem; e ferindo todos os membros do corpo, nenhum há que não adoça d’aquelle mal, que maior moléstia lhe pode causar, e maior pena e não pode tardar muito matar. (Vieira, 1951, v.5, p.296, apud Massimi, 1990, p. 21)

O pe. Antônio Vieira também abordou questões concernentes ao caráter do brasileiro e de adaptação ao ambiente. Conforme Antunes (2005) nos apresenta, Vieira considerava que o clima brasileiro favorecia o ócio e a dissimulação. Coadunando com seus argumentos, temos os escritos de Mello Franco, “para quem a natureza dispensa o homem da luta, levando-o ao ócio.” (p.20) Logo, como podemos ver, o ócio era um elemento bastante significativo nos discursos psicológicos do período colonial, e se relacionava às problemáticas concernentes ao trabalho:

É recorrente a condenação do ócio, especialmente nas suas relações com o vício, ao qual o trabalho se contrapõe. Nessa questão, o indígena é especialmente considerado, sendo visto como preguiçoso e ocioso e, por isso, propenso ao pecado; nesta perspectiva, o trabalho é visto como meio de cura e instrumento para sua “civilização”. São discutidas questões sobre: adaptação ao trabalho, importância do trabalho para a criança, controle sobre a atividade produtiva e trabalho como instrumento de controle. (Antunes, 2005, p.20).

4.1.3 Medicina e o iluminismo francês.

Como pudemos notar, durante o período colonial, mais precisamente até o início do século XVIII, os discursos psicológicos brasileiros, fundados na tradição ontológica cristã, deixam aparecer uma imprecisa distinção entre as dimensões física, psicológica e moral da realidade humana. Isso, porque a cisão dualista, tradicionalmente caracterizada na obra de René Descartes, ainda não havia aflorado na Europa. Todavia, deste século em diante, as doutrinas iluministas e a comoção pelo cientificismo se tornam a maior referência de tais discursos.

Com os discursos psicológicos brasileiros passando a se situar em um paradigma distinto, isto é, suprimindo a questão religiosa, mas, prontificando-se a radicalizar as dinâmicas de controle, objetividade e determinação da realidade humana, levam adiante o legado cristão, desenvolvendo outras narrativas para o psiquismo e para suas enfermidades. Assim, a questão moral, que outrora era privilégio da Igreja, no século XVIII passa paulatinamente a ser de domínio da medicina, campo de saber que hegemonicamente produziu discursos psicológicos neste século.

A formação cultural dos autores brasileiros continuava a se realizar principalmente na Europa, o que possibilitou a permanência da rápida e eficiente assimilação do horizonte compreensivo europeu pelo intelectualismo brasileiro. Entretanto, não apenas assimilação. Porquanto, tal processo de formação cultural dos segmentos dominantes da sociedade brasileira também continuou a nos manter dependentes das lentes culturais emergentes no velho mundo. Estas, surgindo junto com o adensamento da revolução burguesa, apesar de críticas ao modelo anterior vigente, ainda se referiam a um território e a uma formação social bastante distinta do que aqui se encontrava. Além disso, as premissas por elas inauguradas não repensavam radicalmente outra representação da realidade, ou seja, continuavam a se deslocar por um prisma identitário e suas consequências. Por fim, com a consolidação e aperfeiçoamento do capitalismo mercantil, tinham ainda mais interesse na manutenção de ideologias de subjugação dos territórios colonizados. Portanto, essa é a nova, ainda que antiga, atmosfera que situa os discursos psicológicos brasileiros no século XVIII.

Posto isso, podemos retornar à reflexão do dispositivo metafísico dominante na compreensão científica do último século do Brasil colônia. Isto é, podemos retornar à necessidade de radicalização de um saber objetivo acerca da realidade humana. Porquanto, com o intuito de se aproximar de seu objetivo fundamental, os discursos psicológicos foram reduzindo as considerações sobre o psíquico, ao que o organismo biológico poderia dizer. Dito de outro modo, para alcançar essa objetividade, viram-se tendo que colocar o psiquismo à disposição das leis da natureza. Desse modo, aproximando-se de articulações que já se

mostrava útil à física e à biologia, os discursos psicológicos se apropriaram do dispositivo metafísico concernente à ciência moderna.

Com a implementação dos discursos psicológicos sob esta perspectiva científica, o próprio saber acerca da realidade humana foi alterado, pois, ele também foi reduzido. A realidade humana, compreendida desde tais princípios e modalidades investigativas, passou a ser tomada como um objeto dentre tantos outros, entregue ao mundo da natureza. Todavia, nesse momento, o sentido de natureza representa uma precarização do sentido de natureza do cristianismo. Pois, neste, há ainda algum espaço para o inefável, para o desconhecido, para o que não se vê, na natureza humana. Isto, em último caso, era o próprio Deus. No entanto, na compreensão de natureza humana, proveniente do paradigma científico que ali nascia, não há espaço para o mistério, não há lugar para o que não se vê. Tudo deve ser iluminado, tudo deve ser comportado em um modo objetivo de aparecer e se pensar.

Assim sendo, os discursos psicológicos brasileiros do século XVIII buscaram se afastar ao máximo das explicações dos fenômenos humanos sob prismas ontológicos metafísicos, fossem eles teológicos ou filosóficos. É sob o aspecto das dinâmicas causais que a realidade humana terá que se restringir. Logo, existe a exigência de que se renuncie à toda hipótese especulativa, a qualquer postura meramente contemplativa, e adotar uma postura pragmática, baseada na observação e no experimento, para que a verdade sob o psíquico se revele.

Esse é o motivo, por exemplo, que leva Mathias Aires Ramos da Silva Eça (1705-1770) a defender o método científico como caminho a ser adotado pelos pensadores brasileiros. Pois, somente “experimentos certos, invariáveis e constantes” (Eça, apud Massimi, ano, p.24) podem levar ao sucesso de uma pesquisa. Por sinal, como vimos no segundo capítulo, é o mesmo argumento identitário defendido pelas doutrinas tomistas que versam sobre o rigor da ciência. O médico mineiro Francisco de Mello Franco (1752-1822) também compartilha da perspectiva em que o conhecimento deve advir da observação constante e do experimento, afastando-se, deste modo, do pensamento especulativo. Notamos isso em seus estudos sobre o sono, quando afirma uma análise precisa do seu objeto “não he tirada do conhecimento íntimo... mas sim do que diariamente observamos” (Franco, 1823, p. 325, apud Massimi, 1990, p.25).

Francisco Mello Franco também defende outros postulados do modelo científico, a saber: o determinismo e o reducionismo. Este significa que o domínio das causas, às últimas consequências, pode ser reduzida à esfera da matéria. Já aquele, trata-se da defesa de uma relação estreita entre as causas e os efeitos dos fenômenos. “Em outras palavras, os estados

físicos do organismo determinam os fenômenos do ‘espírito’... Dessa forma, os distúrbios psíquicos, podem ser reconhecidos causalmente, prevenidos e tratados, modificando as variáveis determinantes, através de remédios físicos e normas higiênicas” (Massimi, 1990, p.25). Com efeito, esses postulados acabam por fundar as bases através das quais a psicologia científica virá a se desenvolver no século XIX. A adoção dessa perspectiva também possibilitará levar adiante o enfrentamento da problemática epistemológica que as narrativas psicológicas anteriores começaram a responder. Todavia, como aponta Massimi (1990), autores anteriores, como o próprio Dom Mateus da Encanação Pinna, reconheciam nas paixões certa tendência à fuga das lembranças e, até mesmo, de serem conhecidas pelo próprio indivíduo. Notamos essa transformação quando observamos os princípios terapêuticos desse período. Em *Medicina theologica* (1794), Mello Franco não mais vê o indivíduo com a capacidade de lidar ativamente com sua enfermidade, tal como via Pe. Vieira ou Dom Pinna. Em seu trabalho, Mello Franco restringe a capacidade do enfermo em dar indícios do que lhe acomete, através do relato de sua experiência. Deste momento em diante, o processo terapêutico é entregue ao especialista no organismo humano. Este, prescreverá e direcionará seu processo de cura. “A eficácia da terapia é atribuída inteiramente à força das determinações objetivas, sobretudo dos remédios físicos” (Massimi, 1990, p.26). Tal compreensão de Mello Franco fica emblematicamente exposta na seguinte passagem: “Descobrimo-se na confissão, as chagas todas do coração humano facilmente são conhecidas e podem ser inteiramente curadas pelos Médicos, que as observarão e examinarão em segredo” (Franco, 1794, p.2, apud Massimi, 1990, p.26). Esta passagem também deixa aparecer a clara alteração política do domínio dos discursos psicológicos. Ou seja, se anteriormente à revolução burguesa europeia era o estamento religioso que comandava o desígnio desses discursos, após a mesma, os burgueses passaram a dominar. Isso, por sua vez, significa que os médicos passaram a substituir a figura do confessor. Porquanto, “o saber sobre o sujeito que ele elabora não é apenas fruto da intuição e da compreensão, como no caso do sacerdote-confessor, mas é resultado de uma análise causal, e por isso, é objetivo.” (Massimi, 1990, p.26) Assim, era o médico que possuía o conhecimento causal e objetivo do organismo. Como o psiquismo, nesse período, tinha que estar submetido ao orgânico, era também o médico quem conhecia a causa das enfermidades da alma e quem podia proporcionar terapêuticas.

Dessa forma, os tratados tradicionais de teologia moral e de edificação religiosa, ao longo do Brasil colonial do século XVIII, são substituídos por tratados de higiene elaborados pelo segmento médico. Compreensões éticas como *culpa* e *castigo* são ultrapassadas, por

exemplo, pela terminologia técnica de *infração* e *distúrbio*. As *regras morais* são substituídas por *normas gerais de higiene*. Ideias como *felicidade* e *salvação* se reinscrevem a partir da manutenção do sistema natural do corpo. Isto é, dependem da boa regulação ou equilíbrio do organismo. Tudo isso faz com que Massimi (1990) se aproxime de Foucault (1985) para afirmar que os discursos psicológicos brasileiros desse período fazem funcionar práticas de confissão com o intuito de formar um discurso científico regular.

Sendo assim, as bases do processo de mudança cultural que farão surgir a psicologia científica no século XIX, mesmo que operando por uma outra linguagem científica, ainda procura forjar uma determinação da identidade humana. Ainda busca a definição objetiva de verdade humana. Tal como no paradigma ontológico cristão, isto acontece porque a elaboração de seus discursos repousa em um sistema identitário de compreensão da realidade. Ou seja, tudo parte ou é produto de uma identidade suprema estabilizadora do mundo. Se antes falávamos de Deus, neste período, fala-se em organismo. Na realidade, mais que o horizonte cristão, tais premissas são levadas às últimas consequências. Isto, como veremos adiante, fará com que também haja o aumento formal do autoritarismo e violência. Com que haja a acentuação da procura pela manutenção de um modo de ser específico. Fará com que haja a intensificação de práticas de controle e correção do que se afasta dessa identidade suprema.

Todavia, ainda antes de apresentar os desdobramentos dessas ideias no período imperial brasileiro, ou seja, durante o século XIX, gostaríamos de salientar algumas observações acerca dos discursos psicológicos, no período colonial, acerca dos povos originários brasileiros. Ainda que a relevância dessas observações venha a ser fundamentada e melhor explicitada em nossos passos conclusivos, acreditamos que, como recorte, nos servirá como disparador de tal reflexão.

4.1.4 Outras considerações coloniais.

Desta forma, Massimi (1990) assevera que os documentos, que tratam dos discursos psicológicos dos povos originários brasileiros, são tomados, principalmente, dos relatos de missionários e viajantes em terras brasileiras. De maneira geral, estes relatos dizem respeito ao campo psicopedagógico. Ou seja, se destacam nos relatos sobre os povos originários do período colonial os discursos psicológicos sobre o conhecimento e formação humana.

Nesse sentido, os relatos de Fernão Cardim, em 1625, têm muito a nos dizer sob o ponto de vista psicológico. No âmbito da relação disciplinar entre pais e filhos, por exemplo,

Cardim nos apresenta uma dinâmica disciplinar que não comporta nenhum tipo de castigo. Isto é, nenhuma punição corporal ou moral na instrução dos pais aos seus filhos. Cardim destaca que as crianças indígenas “são obedientíssimas a seus pais e mãis, e todos muito amáveis e aprazíveis” (Cardim, 1625, p. 153, apud Massimi, 1990, p. 10)

Cardim também nos fala de uma relação educativa na qual as normas e leis da vida social, são aprendidas pela própria experiência em comunidade, e não dadas impositivamente, mediante norma externa. Isso seria possível por não haver uma cisão efetiva entre a vida infantil e a vida adulta, possibilitando uma formação pautada “na participação e introdução gradativa em uma realidade maior que o próprio eu.” (Massimi, 1990, p.11). É destacado por Cardim, também, que as crianças indígenas eram muito mais festivas e alegres que as crianças portuguesas. Chama a sua atenção tamanha criatividade e sociabilidade dos pequenos indígenas. Entretanto, queremos dar particular ênfase à constatação de Cardim, de não ser comum discussões, queixas ou palavras ofensivas entre as crianças indígenas, além do fato de raramente brigarem fisicamente. Esse mesmo fenômeno é apontado quando trata do relacionamento entre parceiros. Cardim relata que os homens indígenas costumam tratar bem as mulheres, sendo muito raro que as maltratassem ou brigassem com elas.

No que se refere, mais especificamente, às mulheres dos povos originários que retratou, Cardim aponta para a relevância de suas funções sociais e comportamentais para a vida da comunidade. Muitas vezes, as mulheres eram as responsáveis pela memória da aldeia e pela tarefa de comunicar essa memória. Ou, como Massimi (1990) escreve, “ela detém a memória da história e o poder de reevocá-la como cultura e expressão de identidade da aldeia” (p.12). É preciso também destacar a relativa liberdade e participação social das mulheres indígenas, retratadas por Cardim, quando comparado “com o enclausuramento e o estigma de inferioridade que definem a condição da portuguesa da época.” (Massimi, 1990, p.12) Como exemplo disto, há os relatos que apontam para a participação ativa das mulheres indígenas, junto aos homens, em rituais, festas, danças e trabalhos da comunidade.

Por fim, acerca da função social da mulher, ainda que não se refira aos povos originários, os estudos de Massimi deixam aparecer a existência de certos discursos psicológicos que as posicionavam em uma condição distinta da hegemônica, no período colonial. A exemplo disto, temos a obra de Feliciano de Souza Nunes, que refutava as teses de inferioridade mental natural das mulheres, difundida largamente pela opinião pública. Do mesmo modo que, em um período em que a escolarização feminina era proibida pelo Estado

absolutista português, havia alguns educadores como Manoel da Nóbrega, Antônio Vieira e Alexandre Gusmão, que defendiam a instrução feminina.

Mais tardiamente, de forma emblemática, marcando a intolerância política, a impossibilidade de inclusão social feminina, a sustentação da desigualdade e a manutenção da falta de valor em relações hierarquizadas veremos o destino de Azeredo Coutinho. Nas palavras de Antunes, Coutinho “desenvolve uma metodologia específica para a instrução feminina, nos ‘Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória’, primeiro colégio feminino brasileiro, fundando em 1802 e que custou a seu idealizador a retirada compulsória para Portugal” (Antunes, 2005, p.20).

Portanto, de modos distintos, o que esses textos e documentos do período colonial nos permitem ver, acerca dos costumes e cultura dos povos originários brasileiros, é que estes se deslocam através de um outro registro ontológico, de uma outra fundamentação da realidade. Seus princípios, hábitos e práticas, apontam para uma outra relação social, para uma outra experiência de mundo. Relação esta, muito mais próxima do que é almejado como base de nosso tecido social contemporâneo, do que a compreensão ontológica europeia. Nesse sentido, a configuração das identidades psicossociais ali sustentadas, do mesmo modo que as possíveis práticas psicológicas, pressupõe conhecimentos acerca da subjetividade humana que muito nos interessa para pensar e edificar o sentido ético-político forjado pela Constituição Cidadã e exigido pelo CEPP.

Como dissemos anteriormente, ainda não será nesse momento que amarraremos tais apontamentos de forma sólida, apenas em nossa conclusão essa ideia retornará, entretanto, é interessante deixarmos como uma primeira sinalização. Como também citamos brevemente, não apenas os documentos que versam sobre os povos originários são interessantes para nossa presente configuração política, como também alguns argumentos e práticas psicopedagógicos empreendidas nesse período. Nas palavras de Massimi (1990) isso se dá porque:

Fica evidente, na leitura dos documentos citados, a riqueza e a originalidade da psicopedagogia jesuítica, não apenas na dimensão teórica mas também no plano prático, podendo ser aplicada com sucesso num contexto tão diferente do europeu como era a realidade indígena no Brasil da época colonial. A experiência das reduções muitas vezes injustamente censurada ou não suficientemente estudada pela historiografia oficial, é o documento claro da potencialidade criativa e da capacidade de valorização da cultura indígena própria de tal abordagem. As reformas pombalinas dos estudos secundários e da Universidade e a expulsão da Companhia de Jesus dos territórios portugueses e brasileiros (1759) significaram o fim dessa experiência no campo educacional e a destruição do sistema escolar a partir dessa estruturação, produzindo, segundo a afirmação de concorde de muitos historiadores, uma enorme perda no plano cultural e um atraso notável no desenvolvimento da instrução no Brasil. (p.18)

4.1.5 Conclusão Brasil colônia.

Visto isso, podemos agora nos dirigir para as considerações conclusivas acerca dos discursos e práticas psicológicas dominantes no Brasil colonial. Assim, depois desse breve sobrevoo, podemos perceber que os discursos psicológicos brasileiros, nos 308 anos que se seguiram à invasão portuguesa, trataram de constituir e disseminar os interesses da metrópole sobre a colônia brasileira. Embebido inicialmente dispositivo ontológico indentitário cristão, tais discursos e práticas ratificavam a necessidade de controle e subjugação da nação brasileira ao povo de Deus, ou seja, aos europeus portugueses.

Assim, atrelado à forte e violenta repressão física imposta pela metrópole, os discursos psicológicos derivados da compreensão da realidade cristã se fizeram hegemônicos por dois meios. O primeiro, junto aos segmentos sociais abastados ou com forte influência política. Com estes, os discursos psicológicos eram imiscuídos à certa necessidade de organização e estruturação específica da sociedade colonial. Isso significa a propagação do direito divino dos reis, a consequente aceitação do regime monárquico absoluto e toda a escala hierárquica que ela supõe. Tal meio de implementação da ontologia cristã se dava tanto no Brasil, com o trabalho realizado pelo clero junto aos ricos e influentes, como pela formação cultural dos jovens brasileiros ricos que costumeiramente concluíam suas formações na Europa. Já o segundo meio, dava-se pelo trabalho realizado pelos catequizadores. Estes, ao trabalharem em meio ao povo, necessitavam educar os indivíduos nas palavras e valores de Deus. Assim, em um trabalho amplo e intenso junto às comunidades que tinham acesso, espalhavam os discursos psicológicos, dando força aos mesmos.

Como pudemos ver, tais discursos partem da compreensão do humano tal como apresentado por nós no segundo capítulo, isto é, uma compreensão humana identitária, forjada metafisicamente a partir de uma referência absoluta. Esta compreensão denota o humano como determinado, tendo o privilégio da razão, à qual deve ser enfatizada para sua boa orientação, e a soberania da vontade. Essa é também a compreensão que hierarquiza modalidades de ser e performances, que constrói naturezas e subjuga umas às outras. É uma compreensão de humano que legitima e justifica violências e não tolera diversidade. Assim, tal como visto no capítulo anterior, é o tipo de discurso psicológico que não apenas é necessário para compor um Estado autocrático, mas, em verdade, para dar-lhe vida e sustentá-lo.

Entretanto, no século XVIII, ainda sob o regime colonial, após a revolução burguesa europeia, vemos a formação de um outro discurso psicológico no território brasileiro. Este distancia-se da ideia de Deus ou do sagrado para pensar os acometimentos psicológicos, reduzindo-os somente às manifestações orgânicas. Esse novo paradigma possibilitará mais a frente, no século XIX, a edificação de psicologia científica e seu processo de independência como saber. Todavia, importa-nos destacar que, apesar de utilizar uma outra linguagem, a produção e apropriação da metrópole portuguesa por esses discursos, do mesmo modo que seu fundamento ontológico, permanecem os mesmos. Ou seja, no que diz respeito à metrópole, seus propósitos ainda recaiam na legitimação de seu poder sobre a colônia. A disseminação e domínio dos discursos psicológicos apenas mudou de segmento social. Se antes os discursos psicológicos provinham do estamento religioso, agora, com o declínio do poder da Igreja, passou para os segmentos burgueses. Era dentro da comunidade médica que os discursos psicológicos eram germinados. No que se refere à sua disseminação, também pouco mudou. Os dois meios anteriores permaneciam como hegemônicos, a mudança se dá apenas nos atores que os articulavam. Se antes seus principais articuladores eram da comunidade eclesiástica, agora, estão no corpo médico. Isso é o que permite Cabral afirmar:

O que há em comum nessas variações é o fato delas serem correlatas de “Deus”. O homem é a contraparte de Deus. Isso não tem a ver tão-somente com o universo judaico-cristão, onde o ser humano aparece à imagem e semelhança de Deus. Antes disso, a presença de qualquer plano metaempírico de fundamentação do mundo lastreia o ser humano de tal modo, que também ele é compreendido como dotado de algum aspecto ou natureza metaempíricas. Em outros termos, a tradição ocidental sempre compreendeu metafisicamente o ser humano, de tal forma que este ou bem aparecia como fenômeno derivado de alguma transcendência metafísica, ou bem ele mesmo, nele mesmo, era considerado possuidor de algum elemento metaempírico que fundamentaria um sistema metafísico. Daí a sôfrega busca por definições da natureza ou essência humana. Daí o pensamento corrente, segundo o qual já nascemos dotados de propriedades, como razão, vontade, imaginação, alma, corpo; caracteres essenciais, como sociabilização, desejo por conhecimento, abertura à transcendência divina; ou derivação da transcendência metafísica, como ser criatura de Deus ou conforme a imagem de Deus (Imago Dei). O fato de sermos entes metafísicos assinala sobretudo uma pré-compreensão identitária de quem somos. Desde o momento em que somos, já somos metafisicamente estruturados por um conjunto de propriedades que definitivamente nos definem. (p.20-21)

Quando dissemos que o dispositivo ontológico permanece o mesmo na virada para a compreensão científica, é porque os discursos psicológicos ainda se deslocam por uma compreensão identitária da realidade humana, sendo sustentado por um elemento supremo que estabiliza e organiza a vida. Essa manutenção é o que possibilita as mesmas práticas autoritárias e violentas, apoiadas por esses discursos. Pois, por ela, a compreensão da realidade que diferencia e hierarquiza pessoas e modos de ser se dá como condição necessária. Ou seja, apesar de existir uma linguagem completamente distinta, e o elemento

supremo se amparar em uma outra noção, o sentido de seus discursos e a formação social por ela encorajada permanecem as mesmas: hierárquico, violento, intolerante, discriminatório e preconceituoso.

Essas, portanto, são as raízes de nossos discursos e práticas psicológicas. A compreensão de seus elementos fundamentais é, assim, essencial para os desafios que irrompem a nós, psicólogos, na contemporaneidade. Enxergarmos que a construção histórica da psicologia brasileira, ao menos por 308 anos, seguiu uma direção contrária à que buscamos na atual democracia, faz com que nos situemos de maneira distinta diante desse saber, e repensemos os problemas que a nós se impõem a partir de então. Todavia, precisamos ainda examinar outros 181 anos de história da psicologia para termos um diagnóstico menos precário. Assim, nesse momento vamos nos debruçar sobre os discursos psicológicos do Brasil império.

4..2 No Brasil Império.

O século XIX trouxe relevantes transformações ao território brasileiro. Ainda que se mantendo sob o poder da monarquia portuguesa, o Brasil deixou sua condição de colônia para se constituir formalmente como império. Desta forma, a independência do Brasil, junto à uma estruturação política formal visando os moldes de uma nação moderna, trouxeram uma significativa alteração no plano cultural, social e político de nosso país.

Porquanto, com a transposição da monarquia portuguesa para o Brasil, em 1808, viu-se a necessidade de uma nova “formação de quadros para os aparatos repressivos e administrativos do governo, demandando uma maior preocupação com a Educação e com o ensino” (Antunes, 2005, p.24) Nesse sentido, as mudanças que se seguiram no campo da saúde, educação, da moral, além de outros âmbitos da experiência pessoal do cidadão brasileiro, respondiam ao anseio de maior controle ou gerenciamento dessas experiências pelo aparelho estatal.

Desta forma, no século XIX, é possível vermos uma relação mais precisa entre o papel social desempenhado pelo indivíduo, e o lugar desse papel na estruturação social brasileira. Ou seja, há um estreitamento da compreensão do cidadão brasileiro como produto da organização social e, por isso, devendo operar em função da mesma. Este, portanto, será o motivo que faz com o que *saber* seja tomado como instrumento fundamental do poder político. De acordo com Massimi (1990):

Com o objetivo de criar uma ideologia e tecnologias apropriadas para garantir a unidade do corpo social e a adesão dos seus membros à lógica hegemônica. A

criação de órgãos oficiais de transmissão e elaboração do conhecimento, como escolas, faculdades, academias, sociedades científicas, revistas, bibliotecas, responde a tal finalidade. (p.29)

Assim sendo, podemos dizer que é dentro desse movimento que vemos surgir as escolas normais, seminários, colégios de instrução secundária, as faculdades de direito de São Paulo e Olinda, além das faculdades de Medicina de Salvador e do Rio de Janeiro. Vale destacar que algumas instituições de origem eclesiástica são transformadas ou anexadas em escolas estatais. Temos, como exemplo disso, o seminário São Joaquim, que veio a se tornar o Colégio Pedro II. Além dele, o Colégio do Convento dos Franciscanos, que se tornou Colégio São Paulo, e cujos prédio e biblioteca passaram também a compor a Faculdade de Direito.

Diante disto, vemos que, através dos seminários e dessas novas escolas estatais, a influência da tradição cristã permanece viva no período imperial, continuando a dar corpo ao pensamento intelectual brasileiro. Neste mesmo âmbito, Antunes (2005) também assevera que a presença nos segmentos educacionais de grupos e congregações protestantes norte-americanas foi significativamente relevante para introdução da psicologia científica em nosso país.

No que se refere aos cursos superiores do país, Antunes (2005) destaca que os mesmos ofereciam uma formação quase que exclusivamente voltada para o desenvolvimento profissional. Quer dizer, essas instituições não tinham suas preocupações voltadas para a produção de conhecimento em nosso território. O mais significativo, nesse período, era a reprodução do ofício profissional já consolidado na Europa.

Além disso, durante o Brasil império, há o despontar de jornais e revistas de instrução científica, com a finalidade de divulgar conhecimentos e ideias entre a população instruída, sobretudo, a classe média. Elas poderiam ter o caráter generalista e de cunho meramente informativo, ou, poderiam ser periódicas, com ênfase em uma determinada especialidade, como no caso do *Arquivo Médico Brasileiro*.

No que se trata especificamente da produção dos discursos psicológicos, podemos dizer que a principal distinção diante da organização sócio-política anterior, isto é, do período colonial brasileiro, é sua vinculação a essas novas instituições. Ainda produzido dentro de outras áreas de conhecimento, os discursos psicológicos se mostram como objeto de estudo da filosofia, direito, teologia moral e, principalmente, da pedagogia e medicina, mantendo a tendência do período anterior. Somente no final do século XIX, com base em postulados positivistas, a psicologia se afirmará como ciência autônoma.

Desse modo, é em meio aos manuais para uso escolar dessas disciplinas que os discursos psicológicos serão propagados no Brasil imperial. Assim, desde os estudos de Massimi (1990), vemos que esses manuais têm seções inteiramente dedicadas à “psychologia”, abordando-a de dois modos. De um lado, como propedêutica à teoria do conhecimento. Por outro lado, como parte fundamental dos estudos antropológicos. Destarte, a função e o significado que o conhecimento da subjetividade humana terá no período imperial dependerá da variedade de referências teóricas e filosóficas de cada disciplina. Estas, por vezes, calcadas em perspectivas naturalistas. Por outras, por perspectivas metafísicas. Ainda assim, tanto uma perspectiva quanto outra, buscando a determinação objetiva da humanidade e todos os seus desdobramentos.

Essa variedade de referências, para embasar os discursos psicológicos, será possível pela queda da Igreja como detentora central do saber universal. Isto, por sua vez, abriu caminho para uma proliferação de correntes de pensamento na Europa. Como o pensamento intelectual brasileiro do século XIX continua profundamente atrelado às diretrizes do velho mundo, Massimi (1990) nos mostra que o modelo sociocultural que respaldou o estudo e atuação civil da educação nacional sofreu influência do liberalismo político, do mecanicismo iluminista, do humanismo filantrópico e do espiritualismo eclético. Antunes (2005) ainda complementa, “embora houvesse ainda, no pensamento filosófico, forte presença do tomismo e do empirismo, além de influência do idealismo alemão.” (Antunes, 2005, p.24) Tais influências se apresentam não apenas como uma tendência geral, mas, constituindo-se mesmo como conteúdos relacionados à natureza psicológica.

4.2.1 Nas faculdades de direito e seminários.

Na Faculdade de Direito de São Paulo, por exemplo, os discursos psicológicos se estruturaram em três fases principais, alterando-se de acordo com as orientações doutrinárias dominantes ao longo do século XIX. Desta forma, o problema da subjetividade foi considerado como propedêutico à teoria e prática jurídica, seguindo a mesma compreensão jurídica do período colonial, e estreitando a relação entre psicologia, sociedade e ontologia. Nas primeiras três décadas do século em questão, Massimi (1990) nos mostra que foram as correntes com inclinação ao sensualismo francês e ao empirismo moderado que apresentavam maior força. O primeiro compreendia a psicologia como uma parte mais abrangente da *ciência do homem*, cujo fundamento está na fisiologia ou *física da natureza humana*. A obra de referência era o manual escolar *Princípios do Direito Natural* (1829),

escrito por J.M. Avellar Brotero. Nela encontramos uma orientação materialista, advinda da filosofia médica francesa e que fornecia os pressupostos da ética natural e da jurisprudência:

Com efeito, segundo Avellar Brotero, o conhecimento da “ciência do homem” permite ao legislador discernir a respeito da igualdade das ações humanas, das modificações do comportamento, das diferenças individuais; “a ciência do homem” fornece esclarecimentos a respeito da origem e da função de ideias, sensações e paixões, que são fatores determinantes dos atos individuais e sociais. Por fim, tal estudo põe em evidência as condições interiores e exteriores da conduta humana. (p.31)

Já o empirismo moderado, mostrar-se-á, principalmente, a partir do pensamento do italiano Antônio Genovesi. As obras de referência são *Instituições de Metaphysica* (1743) e *Lições de Lógica* (1773), onde Genovesi iguala a alma ao pensamento, deixando aparecer o peso do dualismo cartesiano em seu pensamento. Nestas obras, também defende que o estudo da psicologia contribui para o estudo da lógica: “pois ela permite identificar as causas subjetivas dos erros de raciocínio (tais como: fantasia, sentidos, temperamentos), e é útil para se precaver dos mesmos.” (Massimi, 1990, p.31) Seguindo as determinações das reformas pombalinas, essas obras eram utilizadas na instrução de escolas secundárias e superiores no país.

A segunda fase pode ser atribuída a partir de 1840. Nesse momento, é o ecletismo espiritualista que domina os discursos psicológicos. Introduzido no Brasil pelo frei Francisco de Mont’Alverne, tal corrente se mostrava como uma síntese das doutrinas anteriores, baseando-se principalmente no pensamento dos franceses Cousin, Maine de Biran e Royer-Collard. Assim, a principal novidade era a superação da tendência epistemológica exclusivista, característico das correntes anteriores. A psicologia, por seu turno, era tomada como fundamento das ciências filosóficas. Como são as ciências filosóficas a bases das doutrinas jurídicas, o estudo da psicologia era justificado. Por fim, no que concerne à relação entre ecletismo espiritualista e psicologia, Massimi assevera:

O ecletismo espiritualista propõe uma psicologia introspectiva, baseada na observação e na descrição dos fenômenos interiores. Define-se a consciência de si, ou senso íntimo, como instrumento de indagação, e o eu, como objeto. As faculdades, ou operação do eu, são analisadas em sua especificidade (inteligência, sensibilidade e vontade). Estudam-se também os fenômenos psíquicos produzidos por essas faculdades (p.32).

A última fase em que se estrutura os discursos psicológicos, no período imperial, na Faculdade de Direito de São Paulo, dá-se a partir de 1867, pela obra de C.M. Galvão Bueno. Apoiado na corrente de pensamento de Krause, Galvão Bueno apresenta um discurso pautado no idealismo clássico alemão, “embebido de ideais sociais e políticos humanitários

maçônicos.” (Massimi, 1990, p.32) Sendo assim, em *Noções de Filosofia* (1877), obra de referência do autor, Galvão Bueno considera a psicologia como parte da antropologia e a classifica como *psychologia experimental*, ou *histórica* e *psychologia racional*, ou *especulativa*.

Já no que concerne aos seminários, isto é, nas escolas de formação religiosa, os discursos psicológicos compunham parte dos estudos de metafísica, mais especificamente, da Pneumatologia ou estudo dos espíritos. Entretanto, também poderiam compor os estudos de teologia moral, como conhecimento prático do comportamento humano. Através dos estudos de Massimi, vemos que tais discursos estavam embebidos na tradição escolástica tomista e, em alguns casos, no espiritualismo francês. Destarte, os discursos psicológicos propagados nos seminários, de um lado, são considerados como propedêuticos ao ensino da metafísica e se estruturam em meio à psicologia racional. Isto é, aparecem como produto dos estudos que têm a alma humana e suas propriedades essenciais como objeto central. Já por outro lado, em meio à psicologia empírica ou experimental, na qual os discursos psicológicos são produtos de estudos das faculdades e fenômenos psíquicos. No primeiro caso, a metodologia de investigação é lógico-dedutivo. No segundo, baseia-se na observação interna.

4.2.2 Na pedagogia.

Para além dos conteúdos de ensino, questões de âmbito pedagógico também foram solo fértil para o saber psicológico do período em questão. Pois, durante o Brasil império, o valor político e social da educação é reinscrito e enfatizado em termos significativamente distintos. Nesse período, paulatinamente, o processo educativo deixou de valorizar ou disseminar princípios universais, em vista da realização pessoal do indivíduo, deslocando-se para a adaptação do mesmo à sociedade. Nesse sentido, Massimi (1990) nos diz:

A escola é considerada um laboratório de produção de cidadãos exemplares. A mudança do ideal pedagógico tem consequências enormes no plano cultural: os objetivos do processo educacional não são mais valores universais e absolutos, patrimônio comum da humanidade, mas são determinados pelo ambiente social. Nesse contexto, a função da experiência educativa não é mais a transmissão desses princípios e da verificação de sua verdade ao longo da evolução da pessoa, mas se tornam, antes de mais nada, ensinar o indivíduo a adaptar-se às circunstâncias ambientais, assumindo valores relativos como normas para seu comportamento. A psicologia parece, então, um recurso apropriado para captar a dinâmica evolutiva do ser humano e estabelecer novos princípios pedagógicos funcionais à visão do homem enquanto produto e peça do organismo social. (p.36).

Desta maneira, não é estranho que a relação entre psicologia e pedagogia se reflita nas metodologias de ensino e aprendizagem. Uma vez que a proposta e avaliação crítica desse processo passa a envolver a dinâmica psíquica do conhecimento, a fundamentação dos métodos pedagógicos dependerá do discurso psicológico em que se apoia. Nesse sentido, são os discursos psicológicos mecanicistas e tecnicistas que predominarão nos sistemas de instrução público brasileiro. Em vista disto, temos a seguinte passagem de Massimi (1990):

Sendo o objetivo da pedagogia definido, na época, como direção e educação das faculdades da alma, é evidente sua dependência da psicologia, entendida então como conhecimento filosófico da natureza e do funcionamento de tais faculdades. A psicologia se ocupa das leis objetivas e gerais do desenvolvimento humano, através das quais é possível deduzir as normas e os princípios pedagógicos. Na proposta da pedagogia da época, por exemplo, a divisão da educação em física, intelectual e moral, depende da existência de três faculdades psíquicas: a sensibilidade, a inteligência e a vontade. Enquanto a tarefa da psicologia é a de definir o significado, a função, as características e a dinâmica evolutiva das faculdades psíquicas, a pedagogia se ocupa dos meios e dos métodos para o desenvolvimento delas. (p.55)

Neste cenário, a partir da segunda metade do século XIX, surgem as *escolas normais* em várias cidades brasileiras. Estas tinham como objetivo formar um corpo docente competente e adequado às necessidades do novo sistema brasileiro de educação. Assim, inspirado por modelos europeus e estadunidense, haverá uma preocupação crescente na relação entre os métodos de ensino e os fenômenos psíquicos. Por sua vez, ganhará particular importância a disciplina *Methodica e Pedagogia*. Nela, os principais temas giravam em torno da “atividade sensorial e motora, a inteligência e suas operações, a sensibilidade moral e a vontade, os hábitos, os métodos didáticos e de aprendizagem” (p.36).

Em nome desse processo, portanto, uma diversidade de discursos psicológicos é encontrada no campo da pedagogia no Brasil imperial. Pois, acirrou-se a ideia de que o educador deveria dominar tanto a realidade externa, quanto a realidade interna do educando, para produzir uma ação pedagógica eficiente. Tais discussões, inclusive, estavam expressas em programas da disciplina Pedagogia, ofertada nas escolas normais, “os quais tratam geralmente questões como: educação das faculdades psíquicas, aprendizagem e utilização de recompensas e castigos como instrumentos educativos.” (Antunes, 2005, p.25).

Deste modo, é visando garantir a eficácia da empreitada educacional, na época, entendido como educadores e educandos formados sob métodos e critérios mais objetivos o possível, que a pedagogia se valerá dos discursos psicológicos. Mais especificamente, recorre aos modelos e técnicas do saber psicológico pautado nas ciências naturais. Assim, autores brasileiros, corroborando com a compreensão política que enfatiza a utilidade da educação

para o avanço do país, encontrarão no método científico e no saber psicológico a base para a educação nacional.

As relações entre os discursos psicológicos e a pedagogia podem ser verificados já em meados do século XIX. Massimi (1990) nos mostra que no programa de ensino do Lyceu Paulistano, escola fundada em 1849, o diretor Joaquim Russell já afirmava que o método de ensino seguirá um “methodo racional, fundado sobre o acurado estudo das faculdades mentais e seu progressivo desenvolvimento” (1849, p.1, apud Massimi, 1990, p.54). Ainda nas escolas normais paulistas, entre 1875 e 1876, temos programas pedagógicos com tópicos de psicologia e provas que enfatizam a necessidade de estudo das faculdades mentais e morais do homem “não apenas debaixo do ponto de vista pedagógico, como também psychologico” (Soares, 1876, p.1, apud Massimi, 1990, p.55)

No fim do século XIX, em detrimento do modelo pedagógico estadunidense, haverá uma mudança na relação entre os discursos psicológicos e pedagógicos nas escolas normais. Isso porque o campo da educação será tomado pela psicologia experimental, nova corrente em psicologia, surgida nos Estados Unidos. Diante de suas premissas, veremos ocorrer uma radicalização da tradição pedagógica anterior, explicitada por uma visão mais enfática da educação como adaptação ao meio e o indivíduo considerado como dependente da coletividade social. Entretanto, cabe-nos asseverar que a premissa elementar que amarra os discursos psicológicos e pedagógicos, no território brasileiro, permanecerá a mesma. Ou seja, em última instância, o que se busca é a eficácia da assimilação dos conteúdos determinados pelos governantes, que assegurariam a evolução do povo, logo, da sociedade brasileira. De acordo com Massimi (1990), é mesmo essa premissa que justifica o entusiasmo dos professores normalistas com a psicopedagogia norte-americana.

Por seu turno, o imbricamento e a preocupação com os discursos psicológicos empreendidos pela pedagogia, no século XIX, ainda darão o tom para o que veremos nesse campo no século seguinte. Dito de outra maneira, em termos pedagógicos, o que encontraremos no Brasil na fase em que transita para o modelo republicano, não rompe com a sistematização anterior. Em verdade, o que veremos é uma evolução, um maior aprofundamento e rigor metodológico, de um movimento já presente no Brasil império.

Vale ainda destacar a presença dos discursos psicológicos no Colégio Pedro II. Situado na cidade do Rio de Janeiro, esta instituição de ensino foi a escola-modelo do Império. Fundada no ano de 1838, os discursos psicológicos se faziam presentes nos manuais de ensino, nos programas do curso e até nos concursos para professores. Geralmente compondo as discussões referentes à filosofia, os discursos psicológicos eram tomados como

propedêutica a essa disciplina. A compreensão hegemônica que fundamentava tais discursos era o espiritualismo eclético francês, mais especificamente, o manual do jesuíta francês E. Barbe, *Cours elementaire de philosophie* (1852). Sobre o a manual, Massimi afirma (1990):

Nesse manual, o estudo das faculdades da alma e das diversas operações do entendimento faz parte da lógica, enquanto que o conhecimento do “Eu”, das operações da sensibilidade e vontade, das relações entre corpo e alma e da natureza desta, é objeto da metafísica. (p.37)

4.2.3 Na medicina.

Culturalmente, no Brasil Império, as faculdades de medicina são instituições que produzem discursos psicológicos. Quer dizer, indo além da produção, inclui-os ainda em seus currículos de formação. Tendo suas origens em 1808, nas Cadeira de *Cirurgia*, em Salvador e de *Cirurgia e Anatomia*, no Rio de Janeiro, as Faculdades de Medicina da Bahia e do Rio de Janeiro, foram criadas em 1832. Nesse período, a cultura médica era um relevante instrumento de poder e controle do Estado que, à época, organizava um ambicioso projeto de higiene social do país. Conseqüentemente, os discursos psicológicos aparecerão à medicina, hegemonicamente, nesse sentido. Isto é, possibilitando enquadramentos patológicos de modos de ser, individuais ou de populações, que não compartilhasse das compreensões desejadas pelo governo e na elaboração de estratégias que sofisticassem os meios de controle social. Nestas instituições, para que o aluno recebesse o título de doutor, deveria defender publicamente uma tese de doutoramento. Destas teses, muitas tematizavam questões psicológicas. Tratados médicos sobre medicina social, higiene, medicina legal, psiquiatria, neurologia e nefrologia, podem ser encontrados desde 1836. Inclusive, antecedendo de modo significativo a criação, em 1881, da cátedra *Clínica das Moléstias Mentais*, que formalizava o trato de questões de ordem psicológica. Denominada como “doenças em que nosso espírito não pode combinar ideias” (Carvalho, 1813, apud Massimi, 1990, p.38) ou de “doenças nervosas” (Amaral 1827; Bontempo 1815, apud Massimi, 1990, p.38):

Em tais trabalhos, os temas específicos mais debatidos são: a psicologia da mulher, as doenças relacionadas à sexualidade, os aspectos psicossociais do casamento e da relação familiar; a higiene do desenvolvimento infantil, da puberdade e da terceira idade; a higiene das diversas condições sociais (escravos, presos, mendigos, prostitutas) e das instituições (em particular, colégios e prisões); a alienação mental, suas diferenças e analogias com o estado de saúde psíquico, o suicídio como forma de doença mental, as emoções e os afetos; as influências do estado moral do homem sobre o físico, e vice-versa; a frenologia; a “terapia moral”. É muito acentuada a tendência de encarar o homem na sua totalidade, atribuindo-se ao médico a tarefa de direcionar convenientemente o estado físico e as faculdades morais do paciente. Dessa forma, o humanitarismo médico se substitui à antropologia e à ética de matriz religiosa da cultura colonial. (Massimi, 1990, p.38-39)

Na abordagem médica dos discursos psicológicos do Brasil Império, o fundamento mais influente consistia no materialismo francês. Assim, os fenômenos psíquicos foram retirados do domínio da moral e da metafísica, e considerados simplesmente como resultado da *economia animal*. Uma vez que a realidade psíquica saiu do prisma religioso, pôde entrar no paradigma da higiene social médica. Nesse sentido, a saúde ou o bem-estar passa a estar associado à plena integração do indivíduo ao organismo social.

Destarte, ao coincidir com a ascensão do Estado Nacional e com a necessidade deste em consolidar a ordem individual e social através de estratégias oportunas, o desenvolvimento dos discursos psicológicos pela medicina pôde sistematizar processos e instrumentos poderosos de controle social de duas maneiras: de um lado, pelo viés da higiene social - quer dizer, atuando por meio da prevenção e controle dos indivíduos, de forma a promover o bem-estar -; por outro, pela redução da subjetividade ao conhecimento objetivo. Daí, estabelecendo a possibilidade de criar patologias, ou enquadrar como patológicos comportamentos que não perpetuassem com as compreensões dos segmentos dominantes componente do Estado. Dentre as patologias em voga naquele momento, a loucura ou alienação mental era a mais conhecida. Ao que concerne à loucura no século XIX, muitas teses são desenvolvidas no Brasil acerca do tema. Todavia, quando situamos tal interesse em seu aspecto social mais amplo, vemos sua relação mais estreita com o projeto do social do Estado brasileiro. Sobre isto, Massimi (1990) assevera:

Ao mesmo tempo, a tendência de analisar os fenômenos psíquicos de maneira extremamente detalhada e rigorosa, segundo os cânones da medicina experimental, evidente em tais trabalhos médicos, responde à exigência de tornar visível à consciência pública tudo o que tinha ficado até agora sob o domínio exclusivo do indivíduo. A essa consciência pública, encarnada no Estado e representada pelo saber médico, é reconhecido na época o poder de julgar o comportamento humano do ponto de vista de sua racionalidade e moralidade (p.49).

A terminologia utilizada pelos médicos brasileiros para os assuntos de cunho psicológico é diversificada. Mais comumente encontramos *medicina moral*, *therapeutica moral*, *direção do espírito* e *medicina philosophica*. Por seu turno, o interesse neste campo da medicina também tem intenções diversas. De maneira geral, a aproximação da *medicina moral* costuma contemplar o desejo de elencar o conhecimento da subjetividade humana do modo mais objetivo o possível como, por exemplo, a partir de expressões faciais ou movimentos do corpo, até a finalidade prática de dirigir de maneira adequada a conduta humana saudável, isto é, conduzir corretamente as faculdades intelectuais, afetivas e morais da pessoa.

Para que o estudo da subjetividade seja possível nesses termos, os médicos elaboraram “técnicas de investigação semelhantes aos interrogatórios policiais, propondo ao sujeito perguntas acerca de diversos assuntos, e modalidades de observação continuada de hábitos, movimentos, expressões, sinais fisiológicos por ele manifestados” (Massimi, 190, p.50). Em outros casos, deve usar a *inquirição*, quer dizer, técnica que visa reconstruir a história de vida da pessoa, “através de depoimentos de parentes, amigos, vizinhos e conhecidos.” (Massimi, 190, p.50).

A tese do médico baiano, Eduardo Ferreira França, em 1834, é um bom exemplo disso. Nela, França refina tal compreensão metodológica de investigação da subjetividade ao afirmar que o estudo do homem moral deve se basear na observação e experimentação do homem normal e do homem alienado. Assim, a partir da análise de todas as modificações às quais esses indivíduos foram submetidos, nas diferentes circunstâncias da vida, na relação com o organismo físico e com os estímulos recebidos, se tem um panorama relevante no qual o estudo da subjetividade deve se dar. Já outros autores levaram a adoção da perspectiva científica para o estudo da subjetividade, reduzindo-a absolutamente ao fisiológico. É a partir daí que a frenologia ganha particular relevância. Tal disciplina, compreendida como a ciência que trata das faculdades psíquicas, a partir da análise dos órgãos físicos com que estão relacionadas - mais particularmente, o cérebro -, é considerada como a única base segura capaz de proporcionar uma psicologia científica.

No que concerne ao tratamento moral proporcionado pela medicina brasileira, Massimi (1990) nos mostrará que houve uma mudança conceitual. Em um primeiro momento, o tratamento moral implicava uma variedade de meios físicos, químicos e psicológicos. Todavia, mais adiante, a expressão tratamento moral concernia a métodos terapêuticos exclusivamente psicológicos, para quadros psicopatológicos de alienação mental e, muitas vezes, restrito ao âmbito hospitalar.

Por volta de 1830, é reconhecida a realidade própria da alienação mental, afirma-se a peculiaridade do tratamento moral e a *medicina moral* ganha autonomia dentro da medicina. Ao mesmo tempo, a loucura que antes era tomada como uma doença nervosa ou doença do cérebro, começa a ser considerada como uma desestruturação mórbida das faculdades intelectuais e morais. Estabelecendo-se, por sua vez, uma relação entre distúrbio cerebral e função mental. É aí que a loucura passa a se chamar de alienação mental e se amplia à etiologia:

Inclui-se causas predisponentes – tais como o clima, a sexualidade, a idade, o temperamento, a profissão e o modo de vida – e causas determinantes, ou seja, fatores físicos (componentes hereditários de distúrbios patológicos) e emocionais

(devido a problemas da vida familiar e às condições da sociedade moderna). São particularmente estudadas as doenças mentais relacionadas a sexualidade (exemplo: ninfomania, histeria...) e às de origem social (em particular suicídio e nostalgia). (Massimi, 1990, p.51).

Cabe destacar que muitos autores enfatizam a origem social da alienação mental. Compreende-se que indivíduos que não conseguem acompanhar os movimentos rápidos de progresso da sociedade, principalmente, nas sociedades industrializadas, são mais sujeitos à doença. Assim, para a situação brasileira, que desejava entrar em outro panorama civilizatório diante do quadro mundial, o desenvolvimento de uma ação preventiva e terapêutica era bastante indicado. Nesse sentido, as palavras do doutor Lapa (1847) são bastante emblemáticas: “A mendicância e a alienação mental são duas úlceras sociais que por incúria tomam nossas grandes cidades tal caráter, que é já tempo de cuidar em lhes aplicar o remédio” (1847, p.26, apud Massimi, 1990, p.52).

Muitos médicos brasileiros seguiram o modelo francês na lida com a alienação mental, a saber, a internação do paciente. Nesse sentido, a instituição de recolhimento é assumida como um modelo artificial da sociedade, através da qual será operada a reinserção paulatina do indivíduo adoecido. A necessidade de isolamento do indivíduo era uma situação necessária. Nesse caso, dividiam-se os recolhidos por critérios que supõem a causa da enfermidade e por julgar a necessidade da atmosfera controlada da internação para a cura.

Os discursos psicológicos da medicina brasileira no século XIX consideram as paixões o centro do estado moral. Por isso, há a possibilidade de vinculação entre os fenômenos subjetivos e orgânicos. Nesse sentido, a função social das paixões é enfatizada, pois, se bem direcionadas, contribuem para o bem-estar do indivíduo e da sociedade. Todavia, se forem excessivos, produzem efeitos negativos e patológicos. Assim, a higiene das paixões assume um papel muito relevante na época. Como se considera a alma a sede das paixões, e esta se estabelece, como vimos, dualistamente, o controle das questões tanto internas quanto externas serão enfatizados nesse momento.

4.2.4 Nos projetos políticos.

Vale ainda ressaltar mais uma instituição que, através da articulação de discursos psicológicos, em muito contribuiu para a caracterização desse saber no Brasil Império. Isto é, o próprio Estado. Afirmamos isso, pois, os discursos psicológicos se dispuseram como importante instrumento de poder estatal “com finalidades declaradamente política, [...] voltados a transformar os indivíduos em cidadãos submetidos ao Estado.” (Massimi, 1990,

p.40). Esse imbricamento é notado quando percebemos que são discursos psicológicos, representados pelas técnicas de aculturação, que explicitamente sustentam argumentos de projetos legislativos e da fundação ou reformas de agências sociais. O fundamento que ampara esses discursos psicológicos é herdado do iluminismo. Pois, é a filosofia mecanicista francesa, principalmente a produzida no campo da medicina, que serve de base para tais discursos. Portanto, é desta tradição do pensamento que o saber psicológico pôde elaborar categorias conceituais que justificassem políticas públicas de controle e aculturação, do indivíduo ou populações, além do desenvolvimento de técnicas e dispositivos que operassem nesse intuito.

Temos um excelente exemplo desses elementos em 1823, quando surge o texto *Apontamentos para Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*, de José Bonifácio de Andrada e Silva. Com caráter explicitamente político, o documento produzido por Andrada e Silva foi elaborado para leitura e discussão na Assembleia Geral Constituinte e Legislativa. Nele, José Bonifácio se propõe a realizar uma análise que estabeleça fundamentalmente quatro termos: a causa da resistência dos povos originários brasileiros ou, do “homem no estado selvagem.” (Silva, apud Massimi, 1990, p.40), ao processo de aculturação; uma compreensão teórica que possibilite a mudança de seu comportamento; uma avaliação crítica das falhas legislativas e administrativas do período colonial a esse respeito; e um anteprojeto para a eficiente civilização dos povos indígenas. O que animava a dedicação de Andrade e Silva na viabilização desse projeto, era a crença no desenvolvimento da economia brasileira, caso os povos originários brasileiros se adequassem à lógica de mercado europeia. Porquanto, entendia que, se os povos indígenas passassem a operar no registro compreensivo que ocupavam desde o prisma europeu, o país estaria servido de mão de obra organizada e barata, de forma a “equilibrar, nas Províncias, a cultura e a fábrica do açúcar.”. Sendo, por isso, que “nas atuais circunstâncias do Brasil e da política europeia, a civilização dos índios bravos é objetivo de sumo interesse e importância para nós” (Silva, 1823, p.15 apud Massimi, 1990, p. 40).

Portanto, a finalidade última do texto de José Bonifácio era a sujeição dos povos indígenas ao trabalho nas lavouras. Para que isso pudesse se dar, um projeto consistente de aculturação deveria ser realizado. É aqui que os discursos psicológicos se inserem. Eles servem como fundamento, como justificativa e como instrumentos, que viabilizam esse projeto. Esta passagem de Massimi (1990) deixa aparecer o sentido dos discursos psicológicos enquanto fundamento do projeto de Andrada e Silva:

Isso implica, de um lado, estimular os índios no processo de emulação com relação ao poder, à riqueza, às comodidades e aos prestígios sociais de que goza o homem ocidental; de outro lado, significa desenraizá-lo de seus costumes e modo de vida, privando-o de algumas fontes naturais de sustento (como a caça, ou a pesca), de seus hábitos alimentares, de vestiário, de moradia. (p.41)

Desta forma, a justificativa que encorpa o projeto de Andrada e Silva advirá da compreensão mecanicista francesa da realidade humana. Pautado por esse prisma compreensivo, José Bonifácio pôde vislumbrar a êxito de seu projeto a partir da impossibilidade de reconhecimento, pelo indivíduo indígena, de uma conformidade cultural própria. Essa impossibilidade, por sua vez, se daria através da modificação das contingências ambientais e da criação de dispositivos de reforço dessas alterações. Logo, tendo que se reinscrever em um espaço que os aproximasse da lógica europeia, paulatinamente, o processo de aculturação se adensaria. A passagem, “que não se estabeleçam em país de muita caça ou peixe, para que os novos colonos não se entreguem somente nas mãos da natureza, antes pelo contrário, sejam forçados a ganhar e segurar o seu sustento à custa dos trabalhos rústicos.” (Silva, 1823, p.19, apud Massimi, 1990, p.41), explicita bem essa ideia.

Todavia, parece-nos ser importante também apresentar as causas, no texto de José Bonifácio, identificadas por Massimi (1990), da resistência dos povos indígenas brasileiros em compartilharem da compreensão europeia. Sendo assim, a autora brasileira nos apresenta cinco pontos nos quais reside a *preguiça* do indígena brasileiro:

1. Ele tem poucas necessidades;
2. Seus hábitos nômades lhe permitem desfrutar continuamente de terrenos abundantes de caça, pesca e frutos silvestres;
3. Devido ao clima tropical e à total integração no habitat natural, o índio não precisa nem de casas confortáveis, nem de vestidos cômodos, nem de objetos de luxo;
4. Ele não tem a ideia de propriedade nem de desejos de prestígio, honras sociais, instintos de competição, que, pelo contrário, são as molas do comportamento do ‘homem civilizado’;
5. A razão do indígena carece de exercício, pois atenção está desperta apenas por tudo o que interessa imediatamente à sobrevivência, ele não precisa aprender o cálculo e as ideias abstratas de quantidade e número. (p.41)

Nesse sentido, os instrumentos que os discursos psicológicos oferecem, podem ser caracterizados a partir das técnicas e estratégias de aculturação. Dentre elas, podemos destacar a introdução do conceito de propriedade individual, proposições de modelos políticos, epistemológicos e econômicos advindos da Europa central, além da introjeção da inferioridade cultural. Nesse cenário, assume grande relevância a educação de crianças e jovens nesses novos paradigmas, pois, como vimos anteriormente, a pedagogia da época já os compreendiam mais facilmente ajustáveis que os adultos. Massimi (1990) ainda nos fornece mais elementos:

A organização do tempo de lazer, a introdução de novos hábitos de alimentação, moradia e trabalho, a adaptação a disciplina militar e o uso de técnicas de punição e recompensa, o controle absoluto da vida de cada sujeito através de registros elaborados pelos responsáveis da aldeia são outros meios sugeridos para conseguir-se a adaptação dos índios sem recorrer à força militar e, sim, pela modificação da própria subjetividade indígena (p.42)

O documento elaborado pelo ministro e diplomata baiano, Miguel Calmon du Pin e Almeida, em 1825, também apresenta a amarração explícita entre os discursos psicológicos e os projetos de políticas públicas. De acordo com Almeida, a reforma da instituição penal deve visar a reforma do preso. Isto é, deve ter como objetivo a alteração do comportamento humano. Tal mudança, pode ser induzida pela repetição de bons atos, estimulado ou reforçado por distintas formas. Nas palavras de Almeida isto significa que:

Todo homem pode ser induzido a esta constante práticas dos actos bons, ou pelo prêmio, se os praticar, ou pelo castigo, se não os praticar. Pelo que toca aos actos maos, estes podem ser reprimidos pelo castigo, ou prevenidos tirando ao preso todo o meio de os praticar. (p.41)

Destarte, Almeida afirma que um meio eficaz, para a alteração do comportamento do preso, é o hábito do trabalho. Este, por sua vez, pode ser induzido pelo estímulo da retribuição. Pelo reconhecimento e valorização da retribuição, o indivíduo aprende que pode adquirir o que necessita. Desta maneira, Almeida defende o estabelecimento de uma relação necessária entre trabalho e satisfação pessoal, de tal forma que “introjeção no indivíduo de necessidades continuamente criadas pela própria sociedade, determina uma dependência ininterrupta entre o comportamento individual e a máquina social” (Massimi, 1990, p.42). Assim, ainda que o trabalho não seja imediatamente útil enquanto obra produtiva, é relevante quanto ao estabelecimento de uma mecânica humana saudável.

Também em *Suplemento à Constituição Moral*, texto de José da Silva Lisboa, escrito em 1825, o deputado e desembargador apresenta uma proposição psicológica mecanicista para conceituar o trabalho. De acordo com Lisboa, a constituição física do homem obedece a mesma *lei da inércia* que controla o mundo físico. Entretanto, quando esta se manifesta em excesso, se apresenta sob a forma da indolência e da preguiça. É, inclusive, causa de atraso da civilização e de males como a guerra, a miséria e a escravidão. O trabalho, portanto, se apresenta como força contrária, como contrapeso que disputa forças com a inércia.

Lisboa compreende o liberalismo econômico como o sistema mais apropriado para estímulo da atividade humana produtiva e ordenada. Assim, o trabalho é considerado como uma contribuição decisiva para conservação e progresso da nação, ao mesmo tempo que é a

condição de sua participação na vida civil. Nesse sentido, indica a submissão humana à certa quantidade regular de trabalho, para que a sociedade progrida constantemente.

Posto isso, podemos notar como também em meio às políticas públicas no Brasil Império os discursos psicológicos brasileiros são trabalhados para conformar indivíduos e violar alteridades. Pois, é como justificativa de práticas político-econômicas que vemos o saber da psicologia amparando determinada concepção de formação social, onde os indivíduos devem ser bem adaptados aos projetos civilizatórios propostos pelos governantes e atuantes como peças do maquinário civil. Cabe também destacar que essa compreensão se apresenta como necessidade cultural e social nas sociedades modernas, e fomentará o surgimento da psicologia científica, no fim do século XIX.

4.2.5 Em revistas brasileiras.

Por fim, cabe destacarmos brevemente o lugar ocupado pelos discursos psicológicos na imprensa nacional brasileira, no período imperial. Criada 1808, Massimi (1990) nos faz ver que a imprensa brasileira foi um importante instrumento de controle e formação da opinião pública nacional. Assim, diferentemente das instituições escolares, cujo alcance é restrito a uma elite social bastante selecionada, “o objetivo da imprensa é o de proporcionar uma ‘educação popular’, destinando-se principalmente à classe média” (p.39).

Sendo assim, tem-se no Brasil a propagação de jornais e revistas com interesses e alcances variados: científicos, literários, artísticos, políticos, entretenimento, dentre outros. Nesse sentido, os próprios discursos psicológicos se manifestam de maneiras diversas. Massimi (1990) nos mostrará que os temas do saber psicológico abarcados pela imprensa brasileira irão abarcar questões concernentes à higiene mental, psicopatologia e parapsicologia, passando por personalidade feminina, chegando até comportamento animal. De maneira geral, enfatiza-se a necessidade de o indivíduo estudar a si mesmo, para compreender seu “íntimo mundo espiritual.” (Carvalho 1844, p.227, apud Massimi, 1990, p. 39). Uma síntese das ideias centrais presente nos discursos psicológicos da imprensa brasileira no Brasil Império pode ser observado pelo seguinte fragmento:

O estudo da psicologia se apresenta como expressão de um humanismo intelectualizado e antimaterialista. Ao mesmo tempo, ele promete oferecer uma explicação e uma metodologia científicas para enfrentar aspectos desconhecidos, ou contraditórios, da vida cotidiana individual e social, tornando-se assim fonte de autoridade quanto à higiene pública e privada e garantia de objetividade e segurança frente a fenômenos misteriosos ou enganadores. (Massimi, 1990, p.39)

Assim, no período imperial brasileiro, é também por meio da imprensa que os discursos psicológicos são elaborados e disseminados. Tal movimento acabou por mostrar grande relevância para a compreensão dos discursos psicológicos brasileiros e para a consolidação de horizontes compreensivos hegemônicos relativos a este saber. Isto porque a popularização da linguagem de tais discursos, juntamente com o seu alcance massivo, contribuiu para o adensamento do projeto sócio-político de formação do cidadão brasileiro e a transformação do país em termos próximos aos dos Estados tidos como moderno no século seguinte.

4.2.6 Conclusão Brasil império.

As transformações operadas no território brasileiro em sua fase imperial, isto é, durante quase a totalidade do século XIX, juntamente com o desenvolvimento do pensamento europeu, são elementos fundamentais para a compreensão dos discursos psicológicos brasileiros do período. Concordamos com a compreensão de Antunes (2005), de que “o desenvolvimento do pensamento psicológico no Brasil, no século XIX, não pode ser visto porém apenas na sua dimensão local.” (p.32). É necessário considerar que a preocupação com os fenômenos psicológicos, no cenário intelectual e formal do Brasil, continua, explícita e fundamentalmente, articulados aos postulados da Europa central.

Todavia, esses postulados europeus não somente apresentavam a possibilidade de uma outra visada epistemológica das tradições anteriores, quer dizer, metafísica e empirismo, mas, antes disto, apresentam-se como instrumentos que visam consolidar um novo registro sócio-político europeu iniciado no século anterior. Por isso Antunes (2005) segue:

Esse período não apenas sintetizou e aprofundou o conhecimento a respeito dos fenômenos psicológicos, mas, mais que isso, as mudanças ocorridas na Europa do século XVIII criaram desafios e necessidades que precisavam ser respondidas pelo conhecimento produzido no século XIX. Aparece aqui também a problemática do incremento do processo de urbanização decorrente, na Europa, do avanço do modo de produção capitalista. (p.32-33)

Assim, com a chegada da corte real portuguesa, e o fim do período colonial brasileiro, no início de século XIX, iniciou-se o desenvolvimento de um conjunto de instâncias de formação social. Isto é, instituições formais, já consolidadas na Europa, começaram a se instaurar no Brasil. Dentre elas, incluem-se as de âmbito cultural. Ou seja, escolas e colégios, seminários, cursos superiores e a própria criação da imprensa, são alguns exemplos. Todos, de certa forma, buscando compreender e dar caminhos para as problemáticas brasileiras, e ajudando a forjar uma certa conformidade cultural.

Dentre as preocupações, as questões concernentes à saúde e educação se destacavam para os intelectuais da época. Assim, com o Brasil não mais tendo que responder à Portugal, ou melhor, por ter despontado como nação independente, os autores brasileiros valeram-se de distintas correntes do pensamento europeu central para enfrentar seus desafios. Em alguns casos, via-se originalidade na elaboração teórica e conceitual do discurso psicológico brasileiros. Todavia, hegemonicamente, víamos a repetição de um conhecimento formulado no exterior.

Assim, pode-se dizer que, de modo semelhante ao que acontece em outras áreas do saber, o conhecimento psicológico no Brasil do século XIX consiste na transmissão e interpretação, mais ou menos fiel, de doutrinas elaboradas na Europa (principalmente na França e na Inglaterra) e nos Estados Unidos – esta última influência sendo mais evidente a partir da segunda metade do século XIX, sobretudo através da criação de instituições educacionais por grupos protestantes americanos. (Massimi, 1990, p.58).

Com efeito, os discursos psicológicos, principalmente, no campo político da saúde e da educação, acabaram por se ofertar como base teórica e prática de importantes instituições do país. Assim, por um lado, com a sociedade encarando problemas estruturais no campo da saúde, da educação, do saneamento, da habitação, dentre outros, e, de outro, com o Estado em busca, não apenas do controle das mazelas e adoecimentos, como também o controle dos próprios cidadãos, foi o saber da psicologia se mostrou como instrumento capaz de responder ambos.

Deste modo, a função ocupada pelo saber psicológico, dentro de um projeto civilizatório mais amplo da nação brasileira, deveu-se à riqueza e impacto que suas considerações tiveram em instituições fundamentais do país. Até o período imperial, aparecendo como área específica dentro de outros saberes. Entretanto, no período republicano, como veremos, se adensando como saber independente. O que nos importa destacar é que foi pela relevância do estudo da subjetividade como objeto de saber da medicina, da pedagogia, das instituições de formação jurídicas e de formação de cidadãos, que os discursos psicológicos emergiram como instrumento institucional de poder social e político.

Destarte, durante a fase imperial, os poderes dominantes - já não mais a Igreja, e sim, os burgueses – procuravam estruturar a sociedade brasileira aos moldes de uma nação ocidental moderna. Isto é, de uma sociedade que se desenvolve sob um específico fundamento econômico, político e cultural. Nesse sentido, a importância dos discursos psicológicos, frente à especificidade desses três âmbitos, está na estruturação de certa

configuração desses campos como necessária. Ou seja, está em sua exigência, como condição de possibilidade, que tais campos se determinem de uma forma específica.

Isso fez com que a ideologia burguesa fosse o esteio predominante através do qual se deslocavam os discursos psicológicos. Como vimos, a ideologia burguesa basicamente suprimiu o elemento religioso presente no horizonte ontológico cristão, todavia, mantendo a sustentação de todo o conjunto compreensivo da realidade humana eclesiástica. Assim, como consequência apenas da supressão de Deus, o que vemos na tradição do pensamento europeu, reinscrita pelos burgueses, é a radicalização do isolamento da subjetividade, a radicalização da objetivação e determinação do modo de ser humano, a radicalização da a-historicidade humana. É, portanto, a radicalização da noção de indivíduo que veremos aflorar e dominar as compressões correntes dos discursos psicológicos. Daí, por exemplo, é possível que ganhe força a radicalização das noções de propriedade privada, da formação e divisão social pautados pelo trabalho, de especialização do conhecimento.

Todavia, a produção de identidades, hierarquização de modos de ser, a criação de instrumentos de controle, correção e adequação do comportamento humano, tudo isso produzido no horizonte compreensivo cristão, também se radicaliza. Esse é um dos motivos que possibilita a aproximação e enraizamento dos discursos psicológicos na base de instituições significativas do Brasil Império. Como a dinâmica de controle e dominação do Estado permanece pelos dispositivos políticos à época perpetrados, os discursos psicológicos produzidos, sobretudo, no âmbito da saúde e da educação, ofereciam uma gama de contribuições quando calcados na compreensão de subjetividade burguesa.

Sendo assim, ainda que o panorama brasileiro do século XIX aponte para uma diversificação das correntes de pensamento sustentadoras dos discursos psicológicos, os objetivos e perspectivas conceituais apontam para uma mesma compreensão da realidade humana. Ou seja, dualístico, particular, determinado positivamente, instaurado por uma identidade primeira e superior, tal como o pensamento cristão, porém, levado às últimas consequências. Esse, portanto, é o cenário através do qual continuaram a circular os discursos psicológicos, após a fase colonial brasileira e que bem preparou o terreno para a atual fase republicana do Brasil.

4.3 Na República.

Em 1891, o território brasileiro formaliza sua reinscrição no globo aos moldes característicos dos Estados modernos. Símbolo máximo dessa reinscrição, a segunda

Constituição brasileira, primeira da estrutura política republicana, traz consigo uma série de transformações tanto à sociedade brasileira, quanto aos discursos psicológicos engendrados em nosso país.

Juntamente à alteração do modelo político, no final do século XIX, o Brasil atingiu o pleno desenvolvimento de sua economia de base agrário-comercial-exportadora. Isso, principalmente, a partir da produção cafeeira, consolidou as condições que possibilitaram a efetivação do processo de industrialização nacional. Nesse período, o domínio do horizonte compreensivo burguês - liberal, por excelência, e, em franca ascensão desde o período imperial – predominava entre os intelectuais brasileiros. Estes, por sua vez, preocupados com a questão nacional e em busca de repostas para o progresso e modernidade da nação brasileira, passaram a participar de modo mais explícito e relevante da vida política do país.

No que concerne ao saber psicológico, foi contemporâneo ao surgimento da República Federativa do Brasil que o mesmo pôde se constituir como uma ciência independente. Inicialmente na Europa e, posteriormente, se alastrando pelos Estados Unidos e outros países do ocidente. Com a acelerada evolução dos discursos produzidos pelo saber psicológico, agora, dispostos como uma ciência autônoma, uma série de aprofundamentos se deram, quer no campo epistemológico - visível com o surgimento de novas abordagens -, quer no campo prático, com o a penetração de suas ações em novos campos.

Assim, a continuidade da articulação efetiva entre os discursos psicológicos e a organização social do Brasil, presentes desde o período colonial, “em função da articulação entre potencialidades e necessidades, passíveis de serem mutuamente realizadas” (Antunes, 2005, p.37), desenvolve-se com uma força e alcance até então inéditas no país. De acordo com Antunes (2005):

Os problemas que o Brasil enfrentava no século XIX tenderam, com a virada do século, a agravar-se e outros vieram a eles se somar, de tal maneira que o pensamento psicológico, já em franco processo de desenvolvimento no país, encontrou solo fértil para penetrar e estabelecer-se na dimensão científica e caminhando para sua autonomia teórica e prática em relação as áreas do saber no interior das quais havia se desenvolvido até então, como a Medicina e a Educação. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da ciência psicológica e a ampliação de seu campo de ação maximizavam as possibilidades concretas de a psicologia contribuir com possíveis repostas para as questões que se impunham. (p.38)

Desta maneira, tal como ocorreu com outros saberes, os discursos psicológicos foram buscados com o intuito de contribuir com a construção de novos rumos ao Brasil. Em nosso território, com uma estrutura social precária e dependente de outros países, o saber psicológico aparecia como possibilidade de efetivar o país no mundo industrializado. Deste modo, no início do período republicano, sua força continuou sendo mais proeminente no

campo da saúde e da educação, além de maior explicitação e solicitações no campo do trabalho. Entretanto, como veremos, o seu lugar durante os regimes de exceção também será expressivo.

Portanto, é em meio a tais questões que a psicologia brasileira se consolidará como saber independente e, mais tarde, junto à constituição de 1988, entenderá com clareza sua tarefa como ciência autônoma e profissão regulamentada. Todavia, antes disso, temos que lembrar que os discursos psicológicos, no período republicano, inicialmente, eram ainda elaborados dentro de instituições médicas e educacionais. Sendo assim, o desenvolvimento das teorias e práticas do saber psicológico, no Brasil República, teve a melhor delimitação de seu objeto de estudo, assim como a descoberta de campos de ação, no interior dessas disciplinas.

Tematizaremos, portanto, o desenvolvimento dos discursos psicológicos no período republicano, sem perder de vista nosso propósito principal. Ou seja, buscando compreender o desenrolar de suas assertivas pelo prisma ontológico dominante, analisando o sentido de suas ações na concretude da sociedade brasileira. Para tanto, nos ocuparemos, inicialmente, de sua produção no âmbito da medicina e educação. Pois, delas advém o esteio do terceiro grande pilar que veremos, isto é, a organização do trabalho. Por fim, ainda veremos a vinculação dos discursos psicológicos aos dispositivos políticos formais, principalmente, no período precedente à promulgação da constituição cidadã. Ou seja, enquanto vivíamos sob um Estado de Exceção.

4.3.1 Na Medicina.

Então, para dar continuidade ao último segmento de nosso estudo, procuraremos apresentar como a articulação entre discursos psicológicos e compreensão da realidade humana se desenvolveram no período em que o saber psicológico se consolidava como saber independente no país. Assim, conforme indicamos, já na metade do século XIX encontrávamos suas condições de possibilidade. Pois, é a partir do pensamento positivista que os discursos psicológicos, no Brasil República, inicialmente se proliferam. Temos um bom exemplo disso a partir da obra do médico Luis Pereira Barreto, *As Três Filosofias*, de 1874, considerada a primeira obra positivista do Brasil. Naquele período, havia o predomínio de uma visão progressiva da história, onde “a realidade brasileira da época é interpretada como expressão de uma fase histórica determinada, a ser superada através da realização de um programa político e social que acelere a marcha da civilização” (Massimi, 1990, p.62).

Para Barreto, essa superação apenas poderia acontecer se nos pautássemos em uma base científica totalmente demonstrável. Como o positivismo se propunha exatamente a isso, compreendia que o mesmo, aliado ao estudo dos fenômenos psicológicos e sociais, poderia oferecer a *reconstrução espiritual da sociedade*.

Deste modo, uma das formas de promover a aceleração dessa marcha civilizatória seria nos libertando dos saberes promovidos pela Academia e pela Igreja. Estes, considerados saberes problemáticos para o desenvolvimento da nação, sairiam de cena após uma reforma radical do ensino que, por sua vez, deveria ter caráter enciclopédico e social. Segundo Barreto, apenas a ciência moderna poderia levar o homem ao progresso, pois, “só a ciência se impõe a todas as cabeças, só ela tem o maravilhoso dom de converter o mais completo selvagem em um perfeito civilizado; só ela tem o soberano privilégio de reunir em tórno de si tôdas as opiniões” (1874, p. 139-140 , apud Massimi, 1990, p.62). Assim, Luis Pereira Barreto explicitava uma função política da ciência moderna - muito relevante para o Estado -, pois, com a introdução do horizonte positivista na sociedade, existia a possibilidade de criação de uma “imensa soma de ideias e de opiniões uniformes” (Barreto, 1874, p.244, apud Massimi, 1990, p. 62) na população. Portanto, à medida que as ciências positivas penetrassem em todos os setores da vida, haveria o progresso da sociedade brasileira.

Nesse sentido, o saber psicológico deveria não mais coadunar com os postulados filosóficos que tradicionalmente sustentaram seus discursos ao longo da história do ocidente. Para se ter uma ideia do menosprezo à filosofia no período em questão, a reforma educacional promovida por Benjamin Constant, em 1891, eliminou o estudo da filosofia em escolas normais e secundárias. Ficaram apenas as matérias consideradas *autossuficientes em si mesma*. Já no Colégio Pedro II, o ensino da filosofia foi reduzido apenas ao ensino de lógica e da psicologia.

Portanto, a psicologia científica ou fisiologia mental, isto é, o saber psicológico pautado no positivismo, seria a única a sustentar de forma consistente os discursos psicológicos acerca do homem e da história. Seu fundamento conhecemos bem. Ainda que em uma linguagem de todo distinta do horizonte cristão, o objetivo de tal pensamento buscava o mesmo. De acordo com Barreto (1865), “tôdos os fenômenos quaisquer, astronômicos ou físicos, químicos ou biológicos, sociais ou morais, estão sujeitos a leis fixas e invariáveis.” (1865, p.36, apud Massimi, 1990, p.63) Ou seja, ainda que se querendo distintos, as dinâmicas propiciadas por tais solos perseguiram o mesmo fim: determinação positiva da realidade humana, conhecimento objetivo do humano, controle sobre seu modo de ser e correção dos comportamentos desviantes.

Deste modo, esta é a compreensão científica dos fatos humanos que Barreto defende. Baseado em Augusto Comte, o médico brasileiro defende uma realidade humana composta por três funções cerebrais: sentimento, inteligência e atividade. Assim, explica que a saúde do indivíduo dependerá da unidade e equilíbrio resultante dessa articulação. Esta unidade e equilíbrio tem que se dar tanto internamente, quanto externamente. No que se refere ao interno, seria o modo como as três funções se manifestam, caracterizando, por sua vez, o indivíduo. Quanto ao externo, seria o modo como tais funções respondem aos estímulos do mundo, aos estímulos externos àquela unidade fisiológica. Logo, a realidade humana saudável necessariamente é afetada pelo meio ao qual o indivíduo está exposto, isto é, dependerá também da sua adaptação a seu meio.

Considerando isso, o adoecimento é compreendido como a ruptura da unidade e equilíbrio, individual ou com a coletividade. Deste modo, é a partir da consideração do indivíduo, à luz de uma determinação humana geral - tanto individual, quanto coletiva - que o conhecimento verdadeiro daquele que padece pode se dar. Portanto, como o mais importante é o ordenamento adequado desses elementos da realidade humana, se a enfermidade for de cunho moral, o tratamento da mesma teria que seguir sua especificidade.

O cerne dessas ideias, portanto, já aparecem em *As Três Filosofias*. No primeiro volume da obra, onde analisa a filosofia teológica, o autor compreende o fenômeno religioso como produto psicológico. Assim, como Barreto estabelece uma relação entre crenças sobrenaturais e desordem cerebral, mais precisamente, como o fenômeno religioso aponta uma predisposição para a loucura, “em nome da higiene do espírito” (Barreto, 1874, p.316, apud Massimi, 1990, p. 64), defende a necessidade de eliminá-lo. Barreto (1874) ainda defende o estudo da psicologia como propriedade da medicina, já que ela seria parte da fisiologia:

Desde Bichat e Cabanis, a psicologia não pode ser sensatamente considerada senão como um capítulo da fisiologia, do mesmo modo que, como aliás hoje ninguém mais contesta, o estudo da alienação mental, ou da psicologia mórbida, deve naturalmente cair no domínio da patologia. (p.272, apud Massimi, 1990, p.64)

Barreto também estabelece uma relação entre os fenômenos psicológicos e a pedagogia. Para ele, “enquanto o estudo do homem, que é domínio exclusivo da fisiologia, não intervir diretamente nas disciplinas mentais, estas permanecerão sempre condenadas à mais cega rotina ou ao mais estéril empirismo” (apud Massimi, 1990, p.64). Deste modo, a pedagogia deve se servir da fisiologia para conformar uma *disciplina cerebral*. Pois, apenas a fisiologia conhece as condições saudáveis do desenvolvimento humano, assim como as

circunstâncias que causam seu desequilíbrio. Sendo assim, seria a única a fornecer os elementos úteis para o saber que se ocupa da formação do indivíduo.

A partir do pensamento de Barreto, portanto, entendemos a ideia geral que inunda os discursos psicológicos produzidos no seio da medicina no início do período republicano. Ou seja, é o pensamento positivista que se consolida junto à tradição psicológica já existente no país. Será também deste movimento que as fronteiras da psicologia melhor se estabelecerão com a psiquiatria. Exemplo disto é a criação de laboratórios de psicologia articulados a distintas instituições psiquiátricas e suas disciplinas correlatas, como a Medicina Legal ou Higiene Mental. Isso, hegemonicamente, em instituições asilares.

Portanto, com as condições de saneamento e saúde da população brasileira tão precárias quão no período imperial, o saber da medicina continuava a ser convocado, todavia, expressando-se agora de maneira mais sistemática. O estabelecimento de “um projeto profilático, com a finalidade de erradicar, ou pelo menos minimizar, as inúmeras doenças infecto-contagiosas assolavam o país” (Antunes, 2005, p.41) é o maior exemplo disto. Foi tal projeto que deu o tom para as ações higienista praticadas por um bom período da primeira metade do século XX. Destarte, é em meio a essa conjuntura que os discursos psicológicos encontram espaço para se erigirem no despontar da república brasileira. Isto é, no bojo da Higiene Mental, derivada de um projeto de Higiene geral mais amplo.

Como bem aponta Antunes (2005), o *alienismo* se tornou o sustentáculo primordial das produções psicológicas do início da fase republicana. Pois, ao tomar a *alienação* ou *loucura* como do campo da fisiologia ou anatomia, possibilitou a inscrição do psiquismo em uma determinação orgânica. Assim, o estudo do *adoecimento da razão* esteve no foco de discussões que muito contribuíram para a autonomia da psicologia como ciência. O legado do ecletismo espiritualista francês, permanecia vivo no seio psiquiátrico brasileiro. Todavia, agora, de acordo com Antunes (2005), tal legado:

Conjugava o alienismo clássico, especialmente de Pinel e Tuke, com o organicismo, em particular numa de suas vertentes, a teoria da degenerescência, fortemente calcada na concepção da determinação hereditária da loucura. A teoria da degenerescência propunha ações que extrapolavam os muros asilares, propondo a higienização e disciplinarização da sociedade. Considerava ainda a existência de uma hierarquia racial, estando no ápice a raça ariana e na base a raça negra; muitos teóricos acreditavam ser os negros mais propensos à degeneração por sua inferioridade biológica.” (p.42).

Assim, a partir do fragmento acima, percebemos que o alienismo, já presente na expressão da medicina social do período imperial, ganha força com a teoria da degenerescência. Pois, a junção do espiritualismo eclético francês com as premissas

organicistas permitiu a legitimação de uma articulação necessária entre a exclusão do louco e a prevenção social em loucura. Deste modo, a expressão do projeto profilático da medicina social no período republicano maximizou a necessidade de disciplinarização e controle efetivo das coletividades. Nesse sentido, vemos crescer a preocupação com os pobres, com pessoas à margem da sociedade, com os loucos, com os criminosos, uma vez que eles representavam ameaças para o progresso brioso da sociedade brasileira.

Visto isso, com os segmentos sociais dominantes almejando um ingresso efetivo do país no processo de industrialização, “principalmente do proletariado” (Antunes, 2005, p.43), a articulação entre o pensamento psiquiátrico e controle do processo produtivo é outro ponto que se adensa relevantemente. Assim, como apontou Chauí (2013), e Antunes (2005) parece corroborar, o ideário brasileiro nesse período continua a propagar o interesse estrito pelo *progresso econômico* e, para tal, impõe *ordem* às massas urbanas.

Um bom exemplo do desenvolvimento dessa aproximação, ou seja, dos discursos psicológicos operando em nome da potencialização do trabalho, pode ser visto por alguns projetos realizados pelo *Laboratório de Psicologia da Colônia de Psicopatas*, no Rio de Janeiro. Fundado por Gustavo Riedel, em 1923, o *Laboratório de Psicologia da Colônia de Psicopatas*, foi criado na década seguinte à fundação do instituto que o abrigava, isto é, a *Colônia de Psicopatas do Engenho de Dentro*. Mais tarde, em 1932, o laboratório foi transformado em Instituto de Psicologia, ficando subordinado ao Ministério da Educação e Saúde Pública e, em 1937, incorporado à Universidade do Brasil.

Uma das atividades de referência do *Laboratório de Psicologia da Colônia de Psicopatas* aponta exatamente para a organização do trabalho. A utilização de testes com a finalidade de orientação e seleção profissional, estudos e pesquisas sobre fadiga, inclusive acerca dos trabalhadores menores, seleção de candidatos à avaliação militar, psicometria e outras questões profissionais, eram práticas do laboratório. Antunes (2005) acrescenta:

Além disso, é necessário dizer que o trabalho no laboratório, junto com os outros que se realizavam em outras instituições, traz uma nova característica às contribuições que até então as instituições psiquiátricas davam à problemática do trabalho, cuja principal finalidade era exercer o controle e a disciplinarização do proletariado urbano fora dos muros da fábrica. A partir daí, a Psicologia penetra no interior do processo produtivo, com um caráter estritamente técnico-científico, por meio da intervenção direta nos processos seletivos e no estabelecimento de contingências e normas nas relações de produção, com base no saber psicológico. (p.49).

A partir disto, a necessidade de práticas de privação social daqueles que não se ajustassem às normas estabelecidas pode ser vista facilmente pela dinâmica manicomial. O hospício do Junquery, em São Paulo, é um bom exemplo. Criado por Franco da Rocha, que

empreendeu a reforma psiquiátrica na capital paulista, o Hospício do Junquery advém do Asilo Provisório de Alienados da Cidade de São Paulo. Nele, as práticas defendidas pelo seu idealizador puderam ser exercitadas. Franco da Rocha, crítico à assistência oferecida aos doentes mentais da época, defendia uma instituição que se baseasse em práticas científicas. Estas, por sua vez, na virada para o século XX, referem-se, de modo geral, ao asilamento racional. Como Antunes (2005) bem mostra, Franco da Rocha e, posteriormente, Pacheco e Silva, seu sucessor, defendiam a centralização da assistência psiquiátrica como forma de gerar condições para o estudo científico da loucura e aprofundar as perspectivas acerca da teoria da degenerescência. Desta maneira, o Hospício do Junquery elaborou muitos estudos que buscavam caracterizar as formas particulares de adoecimento em nossa sociedade. Correlacionando tais adoecimentos a heranças genéticas de grupos considerados degenerados, a descendência negra, indígena, a miscigenação, dentre outros, de maneira geral eram centro da preocupação desses estudos. A partir de então, muitas vezes, a loucura foi associada às características raciais, ao crime, ao nosso padrão cultural, assumido como atrasado, e às religiões “primitivas” dos negros e pobres.

Em seu estudo, Antunes (2005) destaca que o Hospício Junquery representou, naquele momento, o pensamento psiquiátrico hegemônico no país. Pois, por ainda se articular com as necessidades trazidas pelo processo de industrialização, “gradativamente abandonando sua preocupação com a loucura individual e assumindo tarefas de ordem social, sobretudo no que diz respeito ao controle da força de trabalho” (p. 45), desempenhou concretamente o projeto do seu tempo. Isso lhe atribuía uma tarefa política impar de:

Conferir legitimidade à exclusão de indivíduos ou setores sociais não enquadráveis nos dispositivos penais; permitir a guarda e a regeneração ou disciplinarização de indivíduos resistentes às disciplinas do trabalho, da família e da vida urbana; reforçar papéis socialmente importantes para o resguardo da ordem e da disciplina, medicalizando comportamentos desviantes e permitindo que sua reclusão possa ser lida como um ato em favor do louco, e não contra ele. (Cunha, apud Antunes, 2005, p. 45)

Outra Hospício símbolo desse período era o *Hospital Nacional dos Alienados*. Denominado anteriormente de *Hospício Pedro II* e administrado pela Santa Casa de Misericórdia, após a proclamação da república, mudou de nome, e sua administração foi transferida ao Estado. Sob a direção de Juliano Moreira, em 1907, foi criado o provável segundo laboratório de psicologia do país, chefiado por Maurício de Medeiros, com a alcunha de *Laboratório de Psicologia Experimental da Clínica Psiquiátrica do Hospital Nacional dos Alienados*, sua elaboração teve influência direta de Georges Dumas, com quem Medeiros trabalhou em Paris. Ainda sob direção de Juliano Moreira, o setor que abrigava os *criminosos*

loucos ficou sob responsabilidade de Heitor Carrilho, que foi responsável pela produção de inúmeros estudos no interior da Medicina Legal, Psiquiatria Forense e Criminologia. Deste modo, acabou por se revelar uma importante figura na integração Direito com os discursos psicológicos da época. Carrilho, era um entusiasta do Direito Positivo, dirigindo muitas críticas ao Direito Clássico. Nesse sentido, defendia a necessidade de tomar o crime como uma determinação individual, deixando de lado qualquer elemento não orgânico. Ou seja, abandonando qualquer compreensão social da condição criminosa. Sendo assim, compreendia que o Direito deveria considerar a subjetividade do criminoso e sua interpretação, psicologizando, por seu turno, o Direito. De acordo com Carrilho:

Não é possível fazer direito penal sem o concurso dos médicos e dos psychiatras que, com os seus conhecimentos de bio-anthropologia e de psychologia, podem penetrar toda a personalidade dos delinquentes , examinando-lhes as diferenças taras, definindo-lhes o feito mental, **mostrando a fatalidade biológica que os levou à prática de reações anti-sociais, desvendando-lhe a constituição, o temperamento e o caracter, para a obra admirável da regeneração de que lhes carecem**, em benefício próprio e no da collectividade. (Carrilho, apud Antunes, 2005, p.57)

Com esta interpretação psicológica do ato criminoso, Carrilho articulou às ideias correntes a responsabilidade absolutamente individual da etiologia do crime. Sob esse prisma, as condições sociais são insignificantes para qualquer determinação do criminoso. Na verdade, a sociedade seria uma vítima desse indivíduo *desviado* ou *desordeiro*. Desta forma, Carrilho ajudou a endossar a noção de saneamento da sociedade pela exclusão dessa categoria de pessoas e a necessidade de regenerá-los. Assim, sobre Carrilho, Antunes (2005) assevera:

Carrilho desenvolveu em seus artigos uma série de elementos necessários para prática do Direito Positivo, particularmente no que diz respeito à interpretação psicológica e psiquiátrica do crime, tais como: taxonomias, categorias e classificações das doenças mentais, com base na ideia de que cada caso é singular e único, devendo assim ser individualmente estudado e, da mesma maneira, decidida sua personalidade. Defendia ele a elaboração de um ‘psychobiogramma’, isto é, uma ficha de informações bio-psíquicas, para cada preso; indo mais longe, defendeu a ideia de que todo cidadão deveria ter essa ficha, justificando a medida como meio de prevenção da criminalidade, sendo que esta, junto com a datiloscópia, poderia servir como elemento de identificação do indivíduo criminoso. (p.57)

Deste modo, como visto através do trabalho de Heitor Carrilho, a compreensão psiquiátrica da época operava sobre as questões sociais, a partir da eliminação da desordem. A desordem, por sua vez, tinha como condição de possibilidade a estrutura orgânica *desviada* ou *desordenada*. Conseqüentemente, era pela identificação e exclusão social dos indivíduos acometidos por essa estrutura deficiente que se pensava o estabelecimento da ordem do

espaço urbano, seu controle e o arrefecimento das questões sociais. “É por esse motivo que o combate ao alcoolismo, jogo, prostituição e crime ganharam terreno no interior da Psiquiatria, que procurou articular doença mental e criminalidade, com base na teoria da degenerescência.” (Antunes, 2005, p.55).

A Liga Brasileira de Higiene Mental e suas instituições correlatas são outros dispositivos que nos interessam. Também fundada por Gustavo Riedel, no mesmo ano que fundou o *Laboratório de Psicologia da Colônia de Psicopatas*, ou seja, em 1923, o objetivo inicial da Liga era de melhorar a assistência ao doente mental. Todavia, em 1926, seu propósito foi se distinguindo, aproximando-se cada vez mais ao “ideal eugênico, à profilaxia e à educação dos indivíduos.” (Antunes, 2005, p.50). Dito de outra maneira, o objetivo da Liga Brasileira de Higiene Mental passou a se preocupar mais com a prevenção do que com a cura. Mais com a condição *normal* do que com a *patológica*. Isto é, ampliou o alcance de sua ação para a sociedade em geral, “definindo a ação psiquiátrica como prática higiênica, apoiada na noção de eugenia.” (Antunes, 2005, p.50).

As considerações feitas pela Liga de Higiene Mental em muito contribuíram para o acirramento de uma leitura racista da sociedade brasileira. Em diversos casos, a compreensão dos problemas socioeconômicos era atribuída às questões raciais, sobretudo, à presença de “raças inferiores” em nosso território. O peso dessa interpretação recaía principalmente nos negros, que, junto ao clima brasileiro, eram responsabilizados pelo subdesenvolvimento do país. Essa mesma leitura, mais à frente, sustentada pelos segmentos dominantes, embasou a defesa pelo *embranquecimento* do povo brasileiro e, posteriormente, a busca por dada pureza racial no país.

A Liga de Higiene Mental também tematizou a problemática educacional. Considerando a *ignorância* uma das mais graves doenças sociais, as discussões do campo educacional tiveram lugar destacado. Recorrentemente, as questões levantadas acerca da educação se entremeavam com questões relativas ao trabalho, fazendo-nos crer em uma relação direta e necessária entre ambas. Isso tanto na Liga Brasileira, quanto nas Ligas estaduais. Uma passagem de Castro Filho, por exemplo, aponta para o sentido das ligas nesses espaços:

A higiene mental nas oficinas e nas profissões em geral é um fator de grande prosperidade para indústria, porque assegura um melhor rendimento. Ela pode ser realizada pela orientação profissional e pela seleção psicológica dos operários, tendo por efeito:

1º) a eliminação nas oficinas de certas classes profissionais psicopatas que constituem um peso morto e um grave prejuízo para a coletividade;

2º) colocar os indivíduos em seus devidos lugares, de acordo com as aptidões mentais, condições que favorecem o êxito do trabalho. (Castro Filho, p.189, apud Antunes, 2005, p.51).

Ou seja, através das palavras de Castro Filho, vemos que as considerações das Ligas Higiene Mental têm o propósito de desenvolvimento genérico da coletividade, a partir do fortalecimento econômico do país. Nota-se que os indivíduos, componentes dessas coletividades, assumem relevância apenas no que podem obstruir esse desenvolvimento. Logo, aparecem ao modo da exclusão. Pois, é o êxito do trabalho e a produtividade da indústria que devem ser protegidos e enfatizados em um primeiro momento.

Antunes (2005) destaca que as Ligas de Higiene Mental expressavam uma concepção autoritária de mundo. No que se refere à Psiquiatria, a partir de pensadores alemães como Rudin, Hoffmann e Meggendorfer, as ligas buscavam o controle da sociedade através de justificativas da ciência moderna. Nesse sentido, a pesquisa e aplicação dos discursos psicológicos apareciam como saber auxiliar para tais fins. Por sua vez, Antunes (2005) nos alerta que a Psicologia, naquele momento, já aparece como um saber próprio, possuidor de um conjunto de técnicas - particularmente a psicométrica articulada às práticas psicológicas - , em uma configuração muito próxima ao que temos hoje.

Já no que concerne às teses de Doutorado das faculdades de medicina, vemos, no período republicano, um aumento expressivo de produção das mesmas. Nesse sentido, faz-se necessário realizarmos referência ao médico baiano Raimundo Nina Rodrigues. Pois, no campo da pesquisa, Nina Rodrigues realizou um trabalho de destaque. Fazendo com que a Faculdade de Medicina da Bahia fosse considerada um dos mais importantes centros de pesquisa do país, exercendo forte influência sobre toda uma geração de médicos. Além disso, o médico baiano forneceu muitos subsídios para o caminho que a psicologia e psiquiatria viria a seguir no Brasil. Nina Rodrigues se pautava no fundamento tradicional da medicina social e mantinha uma compreensão sócio-política da natureza das enfermidades. Foi ele quem mais veemente defendeu a teoria da degenerescência, produzindo uma extensa obra na qual buscava articular inferioridade racial e degeneração psíquica. Ainda que tenha abordado uma diversidade de temas, enfatizou, particularmente, as manifestações religiosas de matriz africana como produto da degeneração, inferioridade e primitivismo do povo negro.

Deste modo, é sob a influência do organicismo que os discursos psicológicos hegemonicamente se estruturaram nas interseções da medicina no início da República. Mantendo a tradição compreensiva da realidade humana como constante, universal e atemporal, já iniciada no fim do período colonial. Contudo, desenvolvendo-a em termos

distintos. Sendo assim, é essa mesma compreensão que contribuiu decisivamente para que a psicologia viesse a se constituir como uma ciência autônoma no século XX, entregando-nos tais termos no fim desse mesmo século, quando temos que edificar uma outra compreensão ontológica como base dos discursos psicológicos.

4.3.2 Na educação

Como já dissemos, o campo da Educação foi outra área fundamental para o desenvolvimento do saber psicológico em nosso território. Todavia, com as transformações ocorridas no período republicano, o interesse pelos discursos psicológicos, sobretudo, acerca das práticas pedagógicas, ganha contornos ainda maiores nesse campo do saber. É nesse âmbito, portanto, que a Psicologia se consolidará como base desse campo de saber, permitindo seus desenvolvimentos, quer no plano teórico, quer no campo prático.

Seguindo os percursos realizados por Antunes (2005), notamos que nos anos iniciais da república o fundamento positivista e liberal é mantido como base predominante para a estruturação social brasileira. Isso, conseqüentemente, reflete-se no campo da educação. “Essas ideias fizeram-se presentes no plano educacional, sucessivamente no cientificismo e no humanismo, tendo penetrado largamente nos fundamentos e na organização escolar.” (p.63). A Reforma Benjamin Constant, por exemplo, realizada em 1890, propunha-se a organizar a educação escolar segundo os princípios do positivismo. De forma a difundir um modo de pensar pautado em seus elementos centrais:

Essa reforma propunha a liberdade, a laicidade e a gratuidade do ensino primário, em consonância com a orientação constitucional. Sua tônica foi a substituição da tendência humanista clássica pela tendência cientificista, que introduziu disciplinas de natureza científica na sequência determinada pela orientação positivista. Merece destaque nessa reforma a substituição da disciplina filosofia pelas disciplinas Psicologia e Lógica. (p.64).

Posteriormente à Reforma Benjamin Constant, outras se sucederam. Todavia, o trânsito entre os fundamentos do humanismo clássico e do cientificismo tinha um elemento em comum: hegemonicamente, provinham das elaborações realizadas na Europa central ou nos Estados Unidos. Antunes (2005) ainda destaca, “frequentemente divorciadas das necessidades concretas da realidade brasileira, caracterizando-se como meros transplantes culturais.” (p.64) Tal descolamento, por sua vez, pode ser visto de muitas formas. Manifesta-se na permanência percentual do índice de analfabetismo e no aumento de seu número absoluto, na ausência das escolas primárias de dois terços da população em idade escolar; no aumento de alunos do ensino secundário e superior predominantemente na rede particular de

ensino, mantendo o caráter propedêutico do ensino e acirrando a já imensa desigualdade social.

Dessa forma, foi bastante relevante o número de políticos e intelectuais que defendiam a educação como saída para o desenvolvimento do Brasil. Nesse sentido, a ideia propagada era a de que uma nação forte tem como base um povo fisicamente forte e intelectualmente desenvolvido. Isso, em muitos casos, aproximou os discursos no campo da educação dos ideais eugênicos propagados pelo pensamento psiquiátrico vigente. Porquanto, para alguns intelectuais brasileiros, o subdesenvolvimento do país se configurava pela presença de raças inferiores em nosso território. Tais intelectuais referiam-se, principalmente, ao povo negro, o qual - atribuíam - seria dotado “de germes da apatia, da indolência e da preguiça, além da propensão à degeneração psíquica e, assim sendo, constituíam um entrave ao progresso.” (Antunes, 2005, p.66). Tal compreensão, de maneira geral, foi atrelada à pregação do nacionalismo, do anticomunismo e do fortalecimento de toda filosofia militar, isto é, envolvendo tanto o âmbito do pensamento, quanto do aparato militar.

Junto a isso, havia ainda aqueles que defendiam uma compreensão específica da educação ou ensino. Por exemplo, Antônio Carneiro Leão defende a ideia de que, para as massas, deveria apenas existir a educação profissional, ficando vedado qualquer outro tipo de instrução. Dentro da educação profissional, ainda havia outra especificidade, a saber, esta deveria estar vinculada apenas ao comércio e à indústria. Pois, eram exatamente esses campos que levariam o país ao mesmo nível das nações desenvolvidas. A radicalidade da compreensão educacional proposta por Antônio Carneiro Leão era tão significativa que até a alfabetização era vista como problemática “pois aqueles que estavam conformados com suas condições de vida, alfabetizados, poderiam almejar melhor situação e gerar problemas sociais” (Antunes, 2005, p.66).

Outro cidadão brasileiro que compartilhava da linha de raciocínio de Carneiro Leão, era Sampaio Dória, que defendia a educação técnica da classe operária atrelada à organização científica do trabalho. Para isto, buscava a aproximação dos discursos psicológicos, que tematizavam as relações entre os processos produtivos e as diferenças individuais. Mantendo-se, ainda, interessado pelos discursos psicológicos advindos das ligas de Higiene Mental. As concatenações provenientes do discurso higienista repousavam na ideia de melhoria das raças e preservação do caráter e capacidade mental dos operários, desde a salvaguarda da saúde física e mental dos mesmos. Acerca de Carneiro Leão e Sampaio Dória, Antunes (2005) diz:

É explícita a articulação entre a defesa da instrução e as forças industriais emergentes, sobretudo no pensamento de Carneiro Leão e Sampaio Dória, para quem a instrução deveria ser um meio para suprir a indústria com força de trabalho

preparada e racionalizada, com vistas à produtividade, sendo Taylor frequentemente citado. O tripé Educação-Trabalho-Psicologia fazia-se necessário para o processo de industrialização massiva que se planejava para a sociedade brasileira, sob a égide da modernidade que se almejava para o país. (p.67).

É possível notarmos a presença das articulações entre Psicologia e Educação sob o fundamento científico, a partir dos trabalhos de algumas instituições educacionais. O Instituto de Psicologia de Pernambuco é um exemplo. Criado em 1925, como parte da Escola Normal Oficial de Pernambuco, em 1929, foi anexado à Secretaria de Justiça e Instrução de Pernambuco, compondo o Setor de Educação, recebendo a alcunha de Instituto de Seleção e Orientação Profissional (ISOP). Em 1931 o ISOP foi anexado ao Hospital de Alienados do Recife, fazendo parte do Serviço de Higiene Mental. Dentre os estudos realizados pelo ISOP, compunham suas atividades de pesquisa os trabalhos relacionados à:

Teste psicológicos de nível mental, aptidão e outros, assim como sua padronização para a realidade brasileira; vocabulário das crianças das escolas primárias de Recife; elaboração de testes pedagógicos; revisão da escala Binet-Simon para aplicação em Recife; técnicas projetivas; padronização do teste coletivo de inteligência de Ballard, para utilização na Escola Normal com finalidade de seleção de alunos, além de muitas pesquisas experimentais e de iniciação à pesquisa com objetivo de formar pesquisadores em Psicologia. (p.71).

É importante ressaltar que, para além desses estudos, o ISOP foi um dos pioneiros no campo da educação de crianças com deficiência mental. Ou seja, uma das finalidades do Instituto era subsidiar o trabalho em escolas com essa competência e formar profissionais qualificados para esse trabalho. Assim, ainda que seja notória a força da psicometria na produção do ISOP, é necessário destacar que sua orientação seguia um caminho contrário aos discursos psicológicos provenientes dos laboratórios de instituições psiquiátricas da época. Porquanto, através da educação, buscava que os discursos psicológicos visassem a inclusão social dos indivíduos com deficiência mental. Isto é, o saber psicológico fomentaria uma resposta inclusiva às questões escolares e da formação profissional. Tal movimento, inclusive, gerou muitas perseguições políticas ao diretor do Hospital de Alienados do Recife e fundador do ISOP, Ulysses Pernambucano. O próprio foi “preso várias vezes, sob acusação de subversão, por sua luta por melhorias nas condições de assistência ao doente mental” (Antunes, 2005, p.72).

Outros institutos que ecoavam explicitamente as teorias científicas provenientes da Europa e dos Estados Unidos, eram as Escolas Normais. Estas contribuíram de modo significativo para a autonomia do saber psicológico brasileiro, seja no campo teórico, seja no campo prático, haja vista que muitos profissionais da Psicologia iniciaram sua formação nesses centros. Além disso, tais institutos fomentaram muitas das primeiras publicações,

especificamente de Psicologia, no país. Contribuiu para essa dinâmica um decreto de lei, em 1928, que inseriu a disciplina Psicologia no currículo das Escolas Normais. Todavia, já em 1912, a Escola Normal de São Paulo adotava tal disciplina de modo mais sistemático em seu currículo e, de forma descontínua, também no Rio de Janeiro.

No que se refere mais especificamente à Escola Normal de São Paulo, suas contribuições derivam do ensino da Psicologia no currículo comum e em cursos ministrados por especialistas estrangeiros. Contudo, a produção profícua de seu laboratório também deixa um importante legado. No âmbito do ensino, a principal ênfase estava na psicometria elaborada nos importantes centros europeus e norte-americanos. Por exemplo, com Sampaio Dória, a partir de 1914, foi produzido um importante compêndio de Psicologia “baseado nas ideias de Spencer, Bain e Stuart Mill e divulgando os pensamentos de William James, Binet e Van Biervliet.” (Antunes, 2005, p.78). Já em 1925, Lourenço Filho, que substituiu Sampaio Dória na cátedra de Pedagogia e Psicologia, revitalizou o laboratório de Psicologia, dando início a uma importante produção de trabalhos na área. O laboratório dividia-se em duas salas: na primeira, realizavam-se exames “somato-anthropologicos” e “esthesiometrico e esthesioscopico”. Já na segunda, ocorriam exames psicológicos de funções mentais elevadas. De acordo com Antunes (2005) “na primeira sala realizavam-se exames antropométricos e sensoriais; na segunda sala estudavam-se atenção, tempo de reação, imaginação, associações, perspicácia intelectual, movimento, memória, raciocínio e etc” (p.78).

Destarte, a orientação da produção do laboratório da Escola Normal de São Paulo, assim como os conteúdos da cátedra de Pedagogia e Psicologia, preocupava-se principalmente com o estudo das funções psicológicas. Dentre elas, destacava-se o estudo da percepção. Todavia, se tais exames e conteúdos tinham como objetivo contribuir para o desenvolvimento da atuação pedagógica, findavam por resultar em uma preocupação muito maior na “classificação das crianças do que com a busca de meios mais efetivos para a melhoria do processo de ensino e aprendizagem, conforme se apreende pela descrição dos aparelhos e dos estudos realizados.” (Antunes, 2005, p.79) Contudo, não se pode negar que as contribuições da Escola Normal de São Paulo, nas primeiras décadas da República, operavam e forneciam a base científica tão almejada pelos segmentos sociais dominantes no Brasil.

Deste modo, nas décadas iniciais da República, os discursos psicológicos no campo da educação, pautavam-se também na compreensão ontológica identitária predominante no pensamento científico. Porquanto, tal fundamento despontava como o único dotado do rigor necessário para o desenvolvimento da sociedade brasileira. Portanto, é por se ofertar como

braço científico e técnico para a educação brasileira que os discursos psicológicos vêm auxiliar as transformações que deveriam ocorrer nesse campo. Assim, ainda que esses discursos não fossem homogêneos, é possível afirmar que de maneira abrangente:

Visto sob o prisma de uma concepção mais ampla da sociedade, escolanovismo e Psicologia foram, em verdade, manifestações de um projeto social para o Brasil, calcado no ideal de modernização e de elevação do país ao patamar das nações ricas e poderosas. Em outras palavras, escolanovismo e Psicologia eram, no seu próprio âmbito, manifestações de modernidade e sinais de avanço social e cultural, capazes de colaborar com a formação de um “homem novo” para uma “nova sociedade”. A formação desse “homem novo” estava, portanto, condicionada a uma nova “escola”, baseada nos princípios de racionalização e organização científica, a qual trazia, por seu turno, um novo conceito de disciplina, já não mais baseada nos pressupostos coercitivos da Medicina e da Higiene, mas determinada por fatores interiores ao indivíduo, cabendo à Psicologia instrumentalizar a Educação para que esta pudesse desenvolver tal processo; essa disciplina baseava-se, por sua vez, na concepção política de “colaboração de classe”, eliminando as contradições e conflitos presentes na relação entre capital e trabalho. (Antunes, 2005, p.85).

4.3.3 Na organização do trabalho

Portanto, a partir da citação acima destacada, somos levados a esclarecer as relações presentes entre os discursos psicológicos e a organização do trabalho no início do período republicano brasileiro. Como vimos, a relação entre os discursos psicológicos e as questões referentes ao trabalho existe desde o Brasil colônia. No período colonial, os discursos psicológicos sobre o trabalho são encarados sob o ponto de vista moral, sendo o trabalho concebido como forma de prevenção das perversões. Dentre elas, destacam-se o ócio, o vício e a preguiça. Os textos contemplam principalmente os povos originários brasileiros e, de maneira geral, tinham como finalidade última, o exercício de controle acerca do processo produtivo.

Já no período imperial brasileiro, há uma ampliação da relação entre os discursos psicológicos e o trabalho, sobretudo, pelo início do processo nacional de urbanização. Tal processo, por sua vez, dilata tanto as atividades produtivas, quanto as diversifica. Por conta disso, há a ascensão de novos segmentos sociais. Esse novo cenário acaba trazendo inúmeros conflitos, de forma que os discursos psicológicos acabam servindo como instrumentos que auxiliavam na repressão e controle de interesses que divergissem dos propósitos das classes dominantes. O maior exemplo disso está nos discursos psicológicos elaborados no interior da Medicina Social, que elaboravam modelos higienistas e patologias para práticas consideradas *desviantes*.

Todavia, de acordo com Antunes (2005), uma sistematização mais consistente dos discursos psicológicos atrelados ao trabalho se dará no século XX, mais precisamente na

década de 20, ganhando ainda mais força na década de 30. Isso porque o saber psicológico já se apresentava consideravelmente consolidado em nosso território, passando a ser considerado, pela burguesia industrial brasileira, necessário para se pensar a *racionalização* do trabalho e administração científica do processo produtivo. Essa ideia, contudo, não é sem razão. Na década de 10 desse mesmo século, vemos, no Brasil, uma paulatina organização da classe trabalhadora, o que, por seu turno, acarreta no surgimento e fortalecimento de sindicatos e associações de trabalhadores. Ideais socialistas, anarco-sindicalistas e anarquistas começam a se propagar na classe trabalhadora e se tornam acessíveis, principalmente nos centros urbanos. Deste modo, há o surgimento de publicações do operariado para sua própria classe, manifestações, greves e outros conflitos que demandam a reflexão de propostas sérias no que compete a gestão da produção industrial brasileira. Diante disto Antunes (2005) diz:

Sentindo-se ameaçados, buscam os empresários formas de contenção desse processo. Embora se mantivesse o esquema vigente de repressão à organização proletária, explicitava-se a necessidade de elaboração de novas práticas de controle. Nesse sentido, a racionalização do processo produtivo e a adoção de princípios “científicos” na administração apontavam para a possibilidade de enfrentamento do problema; essas ações tinham na sutileza e na abordagem indireta seus melhores trunfos. (p.88).

Desta forma, é através do fundamento científico e dos discursos de neutralidade dele provenientes que os caminhos para esse impasse se abrirão. A base científica passa então a ser considerada meio necessário para a administração industrial. “Ciência, técnica e progresso tornam-se o tripé sobre o qual se sustentam as novas ideias sobre gestão da força de trabalho. Em nome do progresso e da proteção ao ‘bom trabalhador’ justificar-se-ia a administração baseada na inquestionabilidade da ciência, na neutralidade técnica e na valorização da competência individual.” (Antunes, 2005, p.90). Sendo assim, os segmentos dominantes percebem a relevância da sistematização desse projeto de modernização e cientificidade dos processos administrativos, e vêm no saber psicológico um meio de alcançar as técnicas e conhecimentos requeridos para esse empreendimento.

Para a concretização desse movimento, Antunes (2005) nos dirá que as conferências proferidas por Léon Walther, sobre Psicotécnica, serão fundamentais. Pois, é sob influência do mesmo que nascerão as articulações iniciais para a criação de um instituto que fornecesse tais inovações administrativas. Como exemplo disto, em 1929, temos a intenção de Lourenço Filho, representando a *Associação Commercial de São Paulo*, em promover a fundação de um “Instituto de Organização Científica do Trabalho.” (Lourenço Filho, 1929, p. 29, apud

Antunes, 2005, p.91). No entanto, devido à crise de 29, o projeto acaba sendo temporariamente interrompido:

Entretanto, sob liderança de Aldo Mario de Azevedo, outro grupo começou a se formar no final de 1930, com a finalidade de criar o “Instituto Paulista de Eficiência”, que foi o elemento-chave para a fundação do Instituto de Organização Racional do Trabalho – IDORT, posteriormente. A partir do IDORT, outros desdobramentos ocorreram, tendo cada qual o desenvolvimento de enfoques específicos, como foi o caso das instituições: Associação Brasileira para Prevenção de Acidentes, Conselho de Higiene e Segurança do Trabalho, Instituto de Administração, Fundação Getúlio Vargas, DASP, SENAI e Escola Livre de Sociologia e Política. Todas essas instâncias tiveram, em maior ou menos grau, relações com a Psicologia e com as práticas dela decorrentes. (Antunes, 2005, p.91)

Diante disto, junto com outros campos do saber, os discursos psicológicos tiveram papel de destaque na instrumentalização das novas metodologias administrativas. Atuando principalmente na seleção de pessoal e instrução dos profissionais, a Psicologia contribuiu com as questões humanas dos processos administrativos e industriais - não apenas com a fundamentação teórica, como também produzindo técnicas auxiliares. Dentre os muitos elementos que convergiram para a efetivação da aplicação do saber psicológico à gestão da força de trabalho, o uso dos *testes* tem particular importância.

Foi em 1924, no Liceu de Artes e Ofícios de São Paulo, sob coordenação do engenheiro suíço Roberto Mange, que ocorreu pioneiramente a utilização de testes com a finalidade de seleção. Soma-se a isso “as contribuições de Lourenço Filho, a influência de León Walther e as pesquisas realizadas no Laboratório de Psicologia da Colônia de Psicopatas de Engenho de Dentro” (Antunes, 2005, p. 1920) que, através da psicotécnica, auxiliaram a seleção de aviadores brasileiros nesse período. Já em 1925, é publicado o provável primeiro livro de testes no Brasil, de Medeiros Albuquerque. Intitulado *Tests: Introdução ao estudo dos meios científicos de julgar a intelligencia e aplicação do alumnos*, ainda que tematize principalmente questões referentes à educação, também cita sua possível aplicação à indústria e ao comércio. No que se refere à aproximação dos fundamentos ontológicos e epistemológicos estrangeiros, não apenas nesta obra de Medeiros Albuquerque, como em outras obras contemporâneas a ela, é comum vermos a influência das elaborações estadunidenses. Dentre elas, destacam-se o *Army Mental Tests* e a *Orientação Profissional*. É, por exemplo, ao *Army Mental Tests*, que o educador baiano, Isaías Alves, em 1930, se refere como importante marco para o progresso das ações sociais. Porquanto, tais testes, desenvolvidos pelos norte-americanos em 1917, para seleção de recrutas na Primeira Guerra Mundial, tinham como propósito escalonar níveis de inteligência. Deste modo, por poderem ser aplicados coletivamente, poderiam servir tanto para uma “melhor”

implementação da atividade industrial em larga escala, como para a “melhor” escolha profissional. É preciso destacar que após o surgimento do *Army Mental Tests*, uma série de testes de inteligência com fins de seleção de pessoal, despontaram nos grandes centros do ocidente. Por sua vez, para Isaías Alves, o que se abria como possibilidade com a *Orientação Profissional* era “demonstrar a lucratividade da aplicação da Psicologia, principalmente em relação à ideia de se encontrar ‘the right man in the right place’, pensamento típico norte-americano.” (Antunes, 2005, p.93) Vemos isso na seguinte passagem do educador:

O valor econômico dos testes surge então sob nova luz. Primeiro se vê a escolha apropriada de profissão para cada indivíduo, lucrando a sociedade da plena expansão da actividade pessoal. E este aspecto é importantíssimo, porque os cálculos americanos aproximam de 500 milhões de contos de reis a vantagem que teria a riqueza do país, se todos os homens occupassem os logares para que tem capacidade. Em segundo lugar, tornando-se de facto primeiro no decorrer dos annos, vem a orientação vocacional dos rapazes. Esta é uma forte característica da actividade psychotechnica dos Estados Unidos, cujas Universidades são laboratórios de formar almas praticas e efficientes. (Alves, 1930, p.6, apud Antunes, 2005, p.93).

Portanto, o que podemos depreender dos trabalhos de Isaías Alves e Medeiros e Albuquerque é que suas obras buscavam apoiar a introdução dos testes psicológicos no país. Testes esses que, logo em seguida, serão os principais instrumentos técnicos que a administração científica buscará da Psicologia. Deste modo, relacionando-se diretamente com a aplicação inicial do saber psicológico à organização do trabalho. Contudo, a partir do percurso que já realizamos, podemos também depreender que a própria aproximação das narrativas psicológicas à organização do trabalho se apoia em um projeto civilizatório anterior. Isto é, tal aproximação é fomentada por um projeto social de racionalização de todas as suas dinâmicas.

O desejo por empreender a racionalização de nossas instâncias sociais, por sua vez, não é gratuito. Ele tem como morada o projeto social proposto pelos segmentos sociais dominantes, que defendem o crescimento de nossa sociedade pautado, fundamentalmente, pelo prisma econômico. Assim, a maior produtividade econômica emerge como sinônimo da modernização da sociedade, logo, podendo inserir o Brasil entre as grandes nações do mundo. Portanto, conclui Antunes (2005):

No interior desse processo, os testes tiveram um papel privilegiado, não apenas por sua potencialidade de selecionar indivíduos, mas também por sua função intrínseca de diferenciar individualidades, cujos determinantes são antes sociais que individuais. Isso é demonstrado, por exemplo, na *Orientação Profissional* que, de certa maneira, direcionaria indivíduos para diferentes profissões pelas suas capacidades, sem considerar que estas últimas têm íntima relação com a história de vida do sujeito e acabaria, por seu turno, endossando determinações estabelecidas pela origem de classe e não por características inerentes ao indivíduo. (p.94-95).

Aqui, é importante destacar que, tanto no que compete à reorganização Escolar, quanto à reorganização da Indústria e do Comércio, foi a racionalização de seus meios que apareceu como encaminhamento plausível das mesmas. Isto significa que a tônica dessas reorganizações é dada pela busca por processos de seleção e avaliação que se sustentem “por meio de técnicas que se pretendiam objetivas e isentas de valoração subjetiva, prendendo-se à mensuração e qualificação” (Antunes, 2005, p. 95). Deste modo, os discursos psicológicos hegemônicos no campo do trabalho, no período em questão, podiam fomentar o desenvolvimento da sociedade brasileira por fornecer dados objetivos, neutros e inequívocos acerca da inteligência, caráter e aptidão dos cidadãos brasileiros. Assim, aproximando aqueles que serviam aos interesses do projeto econômico dos segmentos sociais dominantes e afastando aqueles que deste projeto não coadunassem.

Dessa forma, podemos compreender que o horizonte ontológico, proveniente da ciência moderna, tem profunda participação e importância junto ao projeto de modernização da sociedade brasileira. Todavia, sua operacionalização pelo saber psicológico, sobretudo, articulado ao campo profissional, faz com que os indivíduos de nosso território se apresentem primeiramente como *material humano*, isto é, “à semelhança dos demais ‘materiais’ usados pela indústria, agricultura e pecuária.” (Antunes, 2005, p.97) Ou seja, ainda em meados do período republicano, a compreensão ontológica hegemônica da psicologia, no âmbito da organização do trabalho, permanece sob viés identitário, carregando consigo todas as consequências que dele derivam. Consequentemente, operando e produzindo sentidos e ações contrárias ao que se quererá logo adiante, com a Constituição de 1988.

Todavia, vemos também um pouco mais. Pois, diante do que até agora expusemos, notamos que os discursos psicológicos, nesse momento histórico, apontam também para uma maior circunscrição do indivíduo analisado, logo, também para uma maior necessidade de controle de seus modos de ser. Isso aparece desde o momento em que não apenas as aptidões das pessoas são levadas em questão, como também “a personalidade como um todo deve ser considerada para que sejam atingidas plenamente as finalidades impostas pelo processo produtivo” (Antunes, 2005, p.97). Ou seja, não importa apenas a habilidade e competência com a qual o cidadão realiza determinada tarefa. Agora, isso se amplia para o modo como o indivíduo lida com a vida, responde aos estímulos do mundo, pensa e é atravessado por determinados interesses. Deste modo, há um afinilamento imenso que privilegia quem se afina ao projeto civilizatório em questão e exclui e violenta todo o restante que não corrobora com esse conjunto de valores. Nesse sentido, é emblemático o último ponto que agora

percorreremos. Ou seja, percorreremos como operavam determinados discursos psicológicos no Ditadura civil-militar brasileira, terá muito a nos dizer.

4.3.4 Na Ditadura Civil-Militar

Para nos aproximarmos de alguns discursos psicológicos, operados durante o período da Ditadura civil-militar, estabeleceremos um diálogo com o trabalho de Cecília Coimbra, que, de modo geral, dedica-se a elucidar a natureza política das práticas psicológicas, em especial, na década de 70, quando o país se encontrava sob o jugo de um estado de exceção. O percurso realizado pela pesquisadora é vasto, embrenhando-se na pluralidade das práticas psicológicas dessa época. Todavia, buscando apontar a engrenagem comum – e perigosa – que as move. Isto é, a sua implicação política, que serve de instrumento para a manutenção da “ordem” – ordem esta que corresponde aos interesses de uma classe dominante que se perpetua no poder. Deste modo, o rico percurso realizado por Cecília Coimbra já desvela o fio que viemos, até então, buscando puxar. Assim, faremos uma tomada sucinta e objetiva de sua pesquisa, de maneira a ratificar o nosso ponto argumentativo, a saber, que os discursos psicológicos servem como dispositivos políticos, operados desde uma política ontológica – metafísica-identitária -, que cerceia, identifica, corrige e suprime toda forma de ser que se mostre dissonante da determinação direcionadora - correta, verdadeira, normal -, que deve reger o real. O que implica, como já dissemos, em práticas de violência, discriminação, exclusão, hierarquização dos modos de ser – nunca livres de posicionamentos e interesses políticos, nunca isentas, neutras ou imparciais.

Parece-nos, então, que o período da Ditadura civil-militar se apresenta como uma maximização das relações, até então, expostas por nós. O que lhe concede alguns contornos particulares. Assim, Coimbra (1995) nos fala da participação direta de psicólogos no aparato de repressão da ditadura militar brasileira, “um trabalho, não só no treinamento de torturadores como também no levantamento de perfis psicológicos de presos políticos.” (p. 194). Interessa-nos, em especial, o que será denominado como “perfil psicológico do terrorista brasileiro” (p.197) – produto de pesquisas psicológicas junto aos presos políticos da época. Tal interesse não se fundamenta por uma menor valia do treinamento de torturadores, mas, sim, pois “Sobre o treinamento de torturadores, no que se refere aos aspectos psicológicos dos presos políticos, nada se tem documentado.” (Coimbra, 1995, p. 195).

Todavia, cabe indicarmos a participação dos psicólogos que, à época, compunham o Centro de Estudos de Pessoal do Exército, localizado no Forte do Leme, no Rio de Janeiro. Coimbra (1995) nos fala sobre estes profissionais, que teriam se tornado psicólogos a partir da realização de um curso, ofertado pelas Forças Armadas, o “Curso de Classificação de Pessoal” (p. 194). Àqueles que realizaram o curso, foi outorgado o diploma de psicólogo, a partir da criação do cargo de psicólogo e a regulamentação da profissão, em 1962. Tal indicação se mostra relevante à medida que aponta para a inserção do saber da psicologia dentro das Forças Armadas, antes mesmo da regulamentação da profissão – tal como vimos acontecer na pedagogia e na medicina –, mostrando-se já como instrumento de regulação institucional. O que reforça a origem de nosso campo de saber articulado, imiscuído, às tramas de poder e às organizações políticas que conformavam o país.

Assim, também encontramos a repetição de alguns elementos, já trabalhados por nós previamente. Por exemplo, Coimbra nos indica a crença, no pensamento corrente da época, de haver duas categorias de presos políticos, “os ‘recuperáveis’ e os ‘irrecuperáveis’” (1995, p. 195). Na delimitação e identificação desta diferença, aqueles considerados recuperáveis contavam não apenas com “regalias” – tais como materiais de leitura e possibilidade de estabelecerem conversas –, mas, a eles “são atribuídas algumas tarefas” (ibidem). A diferença, aqui, já nos aponta invariavelmente para o estabelecimento de hierarquias dos modos de ser – e consequente hierarquia de direitos. De tal modo que, aos irrecuperáveis, estando mais distantes da norma reguladora, resta apenas a exclusão, sendo estes usurpados em seus direitos. Enquanto que os ditos recuperáveis têm, não apenas alguns direitos resguardados, mas, estando eles mais próximos ao que se compreende como correto e necessário ao ser humano, à subjetiva normal, podem retomar o caminho do Bem; o que há de se dar pelo trabalho, pela execução de tarefas. Aqui, reaparece a crença de que, pelo trabalho, pela ação e serviço produtivo, a alma humana pode se salvar e redimir. Mas, afinal, o que distinguia uma subjetividade recuperável de uma irrecuperável? Sobre isso, Coimbra nos explica:

A primeira tese – a do preso “recuperável” – muito difundida pela mídia e por setores militares, no início dos anos 70, vincula-se à figura do jovem estudante de esquerda como “inocente útil” do “terrorismo internacional”. Uma das autoridades que mais defende isto, na época, é o chefe do Estado Maior do Exército, General Antonio Carlos da Silva Murici. (1995, p. 196).

O que está subentendido na tese acima é que o preso recuperável teria sido desviado, justamente, pela sua ignorância, pela sua inocência, sendo, portanto, usado – e, por isso, útil – ao Mal, representado pelo terrorismo internacional. Assim, a este preso é possível ainda a salvação, desde a racionalização, isto é, a sua instrução e inserção na visão de mundo vigente.

Talvez, assim se justifique que a este preso fosse concedido o direito de leitura e de conversa; servindo como instrumentos de correção da subjetividade transviada. Esta compreensão nos parece ser, também, condição de possibilidade para as pesquisas que vão se estabelecer, sobre o perfil psicológico do terrorista brasileiro. Pois, se há uma subjetividade perdida, faz-se necessário descobrir onde está a falha, o que permite que estas subjetividades estejam se desviando. Tal indagação ganha maior força uma vez que, hegemonicamente, os presos políticos eram compostos por jovens da classe média brasileira. Assim, Coimbra (1995) nos conta:

As grandes questões que se colocam – dentro das subjetividades hegemônicas na época – são: por que os filhos da classe média, da pequena burguesia, que têm tudo para ascender socialmente e se tornarem, inclusive, ideólogos do capitalismo, estão indo para o caminho da contestação do sistema? Por que se tornam “terroristas”, negando suas origens de classe? As causas não estariam vinculadas à “crise” da família moderna? Não seriam esses terroristas jovens “desajustados emocionalmente”, com famílias “desestruturadas”? (p. 198).

Chegamos ao ponto que dá origem às pesquisas que buscavam conhecer “os inimigos da Pátria” (Coimbra, 1995, p.198), e que irão se desdobrar na pesquisa que busca a delimitação e circunscrição do perfil psicológico do terrorista brasileiro. Vale ressaltar o proeminente papel do General Murici – citado anteriormente – para o desenvolvimento destas pesquisas. É a seu pedido que se iniciam levantamentos, junto aos presos, sobre nível de escolaridade, nível social e motivação para a luta política.

É interessante observar que os primeiros levantamentos, possivelmente, apresentaram uma resposta que divergia das teorias até então desenvolvidas em solo nacional, que justificavam os problemas nacionais pelas subjetividades ditas inferiores, que compõem o nosso tecido social. Os inimigos da pátria correspondiam às subjetividades dominantes, sendo escolarizados, de classes abastadas, hegemonicamente homens dos centros urbanos brasileiros. Não correspondendo a um perfil de racial, social, sexual, de gênero ou étnico, faz-se necessária uma hipótese que justifique o posicionamento político destes que, a princípio, deveriam vir a ser os futuros ideólogos do país. Para isto, a Psicologia de pronto se apresenta, como instrumento para desvelar o desvio, a falha. Aqui, o instrumento se volta para o indivíduo, para sua subjetividade e sua organização familiar, de modo que o posicionamento político será, então, patologia do desenvolvimento individual e disfunção da estrutura familiar.

Para poder provar essas hipóteses, que os altos escalões de repressão há muito vinham anunciando através da mídia, no segundo semestre de 1970 é realizada, exclusivamente no Rio de Janeiro, uma terceira pesquisa entre 44 presos políticos. Visando estabelecer o perfil psicológico desses militantes políticos, esta pesquisa consta de duas partes. Na primeira, um extenso questionário com cerca de 5 folhas datilografadas apresenta perguntas dissertativas sobre a infância, a adolescência e o

relacionamento familiar. Uma verdadeira anamnese, na qual, dentre outras coisas, se pergunta: nome, idade, sexo, filiação, grau de instrução; como foi feita a escolha da profissão, como se envolveu em política (por algum namorado, na faculdade, etc); se teve muitos namorados; se teve experiências homossexuais na infância e adolescência; se alguma vez utilizou algum tipo de droga, como a maconha; como é seu temperamento; como é sua situação familiar (seus pais moram juntos, por que se separaram, se dão bem ou brigam na frente dos filhos, qual a pessoa de sua família mais importante, etc.); qual a relação com os irmãos e se há algum envolvido em política; se mora com os pais ou por que saiu de casa; se é casado, se tem filhos; o que pensa fazer após a libertação, etc. (Coimbra, 1995, p. 199).

A partir dos dados levantados, conclui-se “a importância do lar na vida dos jovens e o apoio que ele lhes proporciona [...] é no lar que se encontra a melhor trincheira contra os desvios da moral e da conduta social.” (Murici, 1971 *apud* Coimbra, 1995, p. 201). Assim, o posicionamento e enfrentamento político é justificado a partir de certa apreensão psicológica sobre o sujeito, de tal modo que a diferença e o desacordo são apreendidos como desvio moral. Aqui, a Psicologia serve como instrumento de alienação e desimplicação política, pois “ênfatisa-se o privado em detrimento do público, fortalece-se a crença na ‘crise’ da família, sua responsabilidade e culpabilidade pela situação dos filhos.” (Ibdem), servindo, portanto, como instrumento de manutenção, não apenas do *status quo*, mas do próprio estado de exceção em que o país se encontrava.

Além das entrevistas, a pesquisa era composta também pela aplicação de testes psicológicos, que passariam a denotar patologias aos sujeitos, apreendendo-os como imaturos, inseguros, instáveis, desajustados. Sendo os opositores ao governo vigente doentes, é preciso, então, tratá-los.

Estas pesquisas mostram não apenas uma necessidade por parte da repressão de conhecer melhor os militantes políticos e traçar o perfil daqueles que estão sendo combatidos, mas, também – bem de acordo com as subjetividades hegemônicas na época – difundir na sociedade em geral e nas famílias de classe média, em especial, a crença de que seus filhos são “desajustados”, “desequilibrados” emocional e socialmente e, portanto, “doentes”, precisando de tratamento. Em suma, elas – as famílias – são as principais responsáveis pelos transtornos que esses jovens trazem para a nação que quer “se desenvolver em ordem e em paz”. [...] Tal fato é apresentado ao público como uma preocupação paternal com relação aos jovens que estão sendo conduzidos para o caminho do “mal” e da “perdição”. Compreende-se, assim, porque às vésperas da liberação de algum preso político (demonstração inequívoca de que ele é um ser “recuperável”, visto que não permaneceu preso) seja comum a realização de uma entrevista com alguém que, dizendo-se psicólogo, paternalmente aconselha o jovem a se “reintegrar” na sociedade, afirmando a boa vontade dos militares. (Coimbra, 1995, p. 203).

O fragmento acima de Coimbra se mostra assaz pertinente, pois, expõe a intenção de não apenas conhecer – o que é também dominar -, que poderia ser facilmente confundida com anseio científico e, sendo assim, pretensamente neutro e imparcial; mas, sim, de difundir uma determinada visão e crença – o que implica, também, responsabilidade e culpa. Aqui, o aparato político precisa se articular às mídias da época – cabe ressaltar que os fragmentos de

Murici, utilizados por Coimbra em sua pesquisa, provêm do jornal *O Globo* -, de modo a difundir nas massas certa apreensão da realidade, que, às últimas consequências, interessa aos governantes do momento e às classes dirigentes e dominantes. Nessa exposição ao público, vemos serem operados velhos dispositivos de dominação, que nos remontam à ontologia cristã e à própria colonização europeia-portuguesa, em sua missão de salvação e expansão – podendo seguir ainda mais longe em seu lastro histórico, como demonstramos ao longo de nosso percurso. Aqui, ratifica-se a amarração entre ontologia e política, e sua consequente manifestação em apreensões identitárias e práticas de violência, de exclusão, de violação de direitos, de desigualdade e morte.

4.3.5 Conclusão Brasil República.

A partir do regime republicano, portanto, vemos relevantes transformações sociais no território brasileiro. De maneira geral, tais transformações são debitários da forte propulsão ao processo de urbanização e do início do processo de industrialização do país. Assim, em um período que proliferavam ideais *modernos*, suas apropriações por uma nação que dependia da importação de manufaturados para suprir suas necessidades, fez com que outro projeto social passasse a dominar o ideário nacional. Isto, conseqüentemente, também alcançou os discursos psicológicos.

As articulações do saber psicológico dentro da medicina continuaram a existir, contudo, nesse momento, já temos contornos mais visíveis que demarcam a distinção de seus campos de interesse e atuação. Isto, por exemplo, pode ser explicitado pelas teses de doutoramento que tratam dos aspectos psicológicos sob um prisma mais característico do que mais tarde viria a se constituir a psiquiatria e psicologia. Também é possível notar esse movimento a partir dos hospícios. Estes, ao criarem os laboratórios de psicologia como instâncias auxiliares do trabalho do médico, acabam por afirmar certa autonomia do saber psicológico, ao mesmo tempo que aponta a relação inerente a esses saberes em nosso país.

Todavia, interessa-nos destacar que tais elaborações psicológicas, pautadas, sobretudo, no paradigma científico moderno de compreensão da realidade humana, se inseria em um projeto maior e anterior. Isto é:

Deve ser lembrado que a produção de conhecimento no interior da medicina estava bastante ligada à intervenção social, mantendo a função de disciplinarização e controle de massa urbana, tal como ocorria no século anterior, tendo porém seu substrato mais na psiquiatria alemã do que na francesa, sofisticando-se, portanto, e colocando-se a par com o que se realizava particularmente na Alemanha, e que viria a ser a base para a Psiquiatria nazista. (Antunes, 2005, p.105)

Ou seja, diante do fragmento destacado, notamos que a alteração do horizonte ontológico, na sustentação dos discursos psicológicos no período republicano, dá-se mais em termos de linguagem, que no dispositivo primordial de articulação de seus fundamentos. É por isso que Antunes (2005) pode afirmar que os discursos psicológicos elaborados no interior da medicina no período republicano continuam a perpetuar o mesmo sentido do período imperial e, acrescentaremos aqui, também, do colonial. Ou seja, continuam, pois, ainda disseminam a busca por disciplina e controle, repudiam o distinto, ignoram a história, zelam pela uniformização da pluralidade e querem promover o nivelamento dos modos de ser.

Por isso, também, não é gratuito que tais articulações tenham servido tão bem à regimes autoritários e/ou autocráticos. Ainda que, em tese, vivêssemos uma democracia, a nossa absoluta falta de familiaridade com essa dinâmica sócio-política nos mantinha subjugados aos segmentos sócias dominante, que inferiam na estrutura da sociedade como verdadeiros reis. Diante deste cenário, os processos de violência, preconceito e exclusão consequentes, se manifestavam de distintas formas. Entretanto, no que tange essencialmente a nossa discussão, Antunes (2005) diz:

Aqui, esse pensamento articulava-se diretamente às ações racistas, em especial as dirigidas aos negros, com vistas ao embranquecimento racial do povo brasileiro. Nesse ponto, Psicologia e Psiquiatria já estão claramente divorciadas em termos teóricos e de atuação prática, na medida que tal posição é explicitamente assumida pela Psiquiatria, que incorpora e defende tais ideias. A Psicologia, no entanto, não entra diretamente nessa questão, embora venha tangencialmente a contribuir com ela, principalmente por meio dos teste que, como ‘técnicas científicas’ e portanto ‘neutras’, não assumiam o posicionamento racista, embora para ele contribuíssem, na medida em que, procurando medir diferenças individuais, acabavam por medir diferenças sociais, sendo que a questão racial era antes social que biológica. (p.106)

Já no campo da educação, apesar dos discursos psicológicos comporem um projeto distinto da medicina, o propósito de edificar um *novo humano* para uma *nova sociedade*, era também a tônica elementar. Os pontos de convergência não cessam aí, pois, ainda que amparados por projetos diferentes, o movimento em direção de uma maior efetividade na disciplina e controle das massas, eram também ponto central desse encontro da Psicologia com a Educação. O fato é, diante dos dois projetos, ou seja, da Medicina e da Educação, a via de construção da nova sociedade por meio da educação ganhou mais força e tornou-se hegemônica em nosso país. Ganhando, por sua vez, o lugar que até então pertencente ao saber médico.

Com a mudanças ocorridas no país, compreendeu-se que a modalidade autoritária adotada pela Medicina, principalmente pelos higienistas, não mais se fazia adequada para

modernização almejada para sociedade brasileira. Por isso, era necessário construirmos ações de controle e disciplina mais sutil e, de acordo com Antunes (2005) “de certa maneira, consentido.” (p.107) A autora continua:

É nesse panorama que o ideário liberal, novamente em afluxo no pensamento brasileiro, introduziu-se por meio do discurso baseado na liberdade e na democracia que, juntamente com o desenvolvimento econômico com base na industrialização, viriam a significar a entrada do país na ‘modernidade’ (p.107)

É nesse contexto que a transformação pela educação ganha força na sociedade brasileira. O pensamento educacional, a partir do escolanovismo, passa a ser visto como instrumento fundamental para viabilizar esse projeto da nova sociedade. Ainda que os argumentos tenham se transformado, permaneceu o jogo de dominação das massas e a subjugação dos segmentos sociais populares à grupos dominantes. Estes, “reforçados por elementos emergentes da burguesia industrial, mais sofisticados nas suas ações e em seus empreendimentos.” (Antunes, 2005, p.107) Deste modo, os discursos psicológicos que ganharam força àquele momento foram aqueles que colocavam o indivíduo como centro das problemáticas, ao mesmo tempo que buscavam a fundamentação científica como esteio de suas análises.

Sendo assim, podemos afirmar que o saber psicológico produzido dentro do campo da educação, nesse período, também compartilha de uma perspectiva identitária da realidade humana. Sendo esse apoio identitário que contribui decisivamente para a consolidação da autonomia da psicologia como ciência no Brasil e no legado problemático desse fundamento para o projeto ético-político emergente em 1988. Todavia, já que ambos projetos se sustentam no prisma identitário científico, cabe-nos esclarecer sucintamente as distintas contribuições da Educação e da Medicina na construção de um campo próprio para o saber psicológico no país.

No caso da medicina, foi mesmo por ter existido no interior de seu saber uma gradativa definição, logo, melhor delimitação do objeto e planos de ação da Psicologia, que este saber pôde se diferenciar do campo estrito da medicina; ainda que havendo um profundo intercambio entre ambas ciências. Já no caso da Educação, sua contribuição adveio da possibilidade de a Psicologia ofertar uma sistematização científica do corpo de conhecimentos da área da Educação. Ou seja, não é por se diferenciar desse campo de saber, mas, pelo contrário, é por se aproximar do mesmo, como possibilidade de desenvolver instrumentos teóricos e técnicos que subsidiassem as ações pedagógicas.

Já no que se refere aos discursos psicológicos no mundo do trabalho, principalmente, articulados à administração e gestão do trabalho, vemos suas raízes mais arraigadas aos

diálogos da Psicologia com a Educação. Notamos isso a partir de seus laços com a psicotécnica – onde o campo da Educação foi mais solidamente responsável pela inserção dos testes na sociedade brasileira – e pelas assertivas concernentes à *orientação profissional*.

A aproximação dos discursos psicológicos às questões relativas ao trabalho também vem responder à necessidade de controle mais refinado das massas. Coube, então, à psicologia, a tarefa de selecionar e orientar o trabalhador para melhor realização das etapas produtivas. Com o desenvolvimento dessa dinâmica, logo se conformou uma tradição mais robusta de organização e racionalização do trabalho, atribuindo certa leveza à necessidade de disciplina e naturalização dos meios de controle. Para realizar tal processo, foi determinante o argumento da necessidade de modernização da sociedade. Isto, conseqüentemente, englobava também as relações de trabalho. Como essa modernização passava necessariamente pelo horizonte identitário científico, foi baseado principalmente nas ideias de Taylor que a racionalização e organização foram disseminadas pelos discursos psicológicos.

Vê-se, pois, que a Psicologia aplicada à Educação e Psicologia aplicada às relações de trabalho constituem-se ambas em campos diversos, porém voltados, pelo menos em última instância, para objetivos comuns, num mesmo contexto histórico. É interessante notar, nesse aspecto, pelos menos dois pontos que demonstram essa aproximação. Em primeiro lugar, a busca da organização científica do processo produtivo na indústria equipara-se à busca de uma pedagogia científica para a escola; em segundo lugar, um dos mais destacados educadores escolanovistas e destes o mais preocupado com a Psicologia, Lourenço Filho, foi um dos mais importantes contribuidores para o movimento que gerou a aplicação da psicologia ao trabalho. (Antunes, 2005, p. 110).

Contudo, pautado no dispositivo identitário, os discursos psicológicos também serviram à regimes autoritários e ditatoriais. Pois, como vimos nos estudos de Coimbra (1995), a criação de modos de ser naturais e hierarquização dos mesmos, foi uma tendência da Ditadura Civil-Militar para legitimar práticas de controle e violência de toda ordem - de tortura e assassinato à promoção de preconceito e discriminação - àqueles que não coadunassem com as práticas do governo. Esse cenário, por sua vez, define bem a situação do país e alguns dos engendramentos importantes do saber psicológico exatamente antes a reabertura democrática.

CONCLUSÃO

Percorrido nosso caminho até aqui, acreditamos ser possível iniciar nossas considerações finais. No entanto, para que possamos estar firmes em nossos passos finais, pode nos ser útil uma retomada geral e sucinta do propósito fundamental de nosso estudo. Assim, na inauguração de nosso texto, dissemos que a preocupação que nos convocava recaia em certo receio da falência prematura do projeto ético-político advindo com a redemocratização nacional, em 1988. Nossa preocupação se justificava. Passados mais de 30 anos da promulgação da Constituição Cidadã, corriqueiramente vemos exposto a debilidade de seus fundamentos como base efetiva do tecido social brasileiro.

Como vimos, a atual Constituição brasileira tem características bem particulares. Buscando se aproximar do seu propósito de salvaguardar a *dignidade da pessoa humana* como centro da estruturação social, amparou-se nos termos próprios ao *neoconstitucionalismo*. No que compete a esse movimento estruturante, sua compreensão constitucional nos apresenta o que há de mais sofisticado. Isso, por sua vez, implica na exigência de reinscrição do conceito de *dignidade da pessoa humana*, pilar central dos movimentos constitucionais, passando pela busca de maior efetivação dos direitos individuais. Tudo isso acaba por requisitar um novo horizonte hermenêutico para se compreender a realidade social e individual brasileira.

Todavia, os elementos postos pela Constituição de 1988 não cessam por aí. Há, ainda, outras especificidades envolvidas: a começar pelo sentido fundamental que a presente Constituição deseja promover. Isso, por exemplo, aparece em seu propósito de promover um tecido social pautado em relações *fraternas*, que comporte a *pluralidade* de modos de ser, além de não agenciar ou promover *preconceitos*. Por fim, sustentando essa dinâmica, estaria o Estado Democrático de Direito. Contudo, a grande dificuldade de nossa nação em operar hegemonicamente sob esses termos, fez-nos parar para refletir sobre esse fenômeno.

Sendo assim, podemos dizer que desenvolvemos esse estudo para melhor pensarmos as possibilidades de efetivação do projeto ético-político que nasce com a Constituição de 1988. Portanto, respeitando seus possíveis alcances, o propósito fundamental de nossa tese é o de contribuir com alguns elementos que viabilizem a consolidação e execução de tal projeto. Contudo, diante de um problema tão abrangente, como desenvolveríamos um trabalho que nos aproximasse da concretude de nossa problemática e comportasse o rigor necessário para darmos conta desses elementos?

Desta maneira, como forma de levar adiante nosso estudo, circunscrevemos nosso problema de pesquisa ao estudo de uma das diversas possibilidades de manifestação desse fenômeno. Ou seja, fizemos um recorte do problema da redemocratização brasileira e o pensamos à luz do saber psicológico. Como vimos, esse recorte não foi arbitrário. Porquanto, há uma linha fundamental que imbrica a redemocratização do país com o saber Psicológico aqui engendrado. Esta linha, por sua vez, é fruto direto de certa política ontológica requerida quando estamos sob os auspícios da Constituição de 1988. Sendo assim, podemos dizer que para se pensar em termos fundamentais o problema da redemocratização do país, à luz do saber psicológico, temos que nos posicionar mais originariamente no campo da ontologia. Vimos isso claramente quando apresentamos os princípios fundamentais do CEPP.

Contudo, nossa questão permanece, como nos aproximar da concretude de nossa problemática, denotando o rigor necessário para tecermos comentários consistentes? Nesse sentido, entendemos que, desde o início, deveríamos nos apoiar em uma metodologia de pesquisa que estivesse afinada às exigências hermenêuticas que a atual Constituição brasileira exige. Desse modo, vimos nas considerações metodológicas para as ciências do homem, de Jean-Paul Sartre, uma das distintas possibilidades de realizarmos essa tarefa.

Assim, ao seguirmos a primeira indicação do pensador francês, em *Questão de Método* (1979), a resposta da pergunta acima começa a se desenhar. Porquanto, Sartre coloca a necessidade de partirmos de uma situação concreta, pulsante, tal como se apresenta em meio a nosso território, como condição primeira de nos aproximarmos do fenômeno a ser estudado. Desta forma, encontramos-nos com o imbróglio constitucional emergente com a ação popular 1011189-79.2017.4.01.3400. Como vimos, esta ação popular buscava suspender os efeitos da resolução 001/99 do Conselho Federal de Psicologia (CFP), que, por sua vez, estabelece as normas de atuação para psicólogos no que se refere à orientação sexual.

Como apresentamos, a eleição da ação popular 1011189-79.2017.4.01.3400 como ponto de partida também não foi gratuita. Pois, ao mesmo tempo que continha o cerne de nossa preocupação, ela nos permitia um recorte que explicitava o problema de nosso estudo. Assim, a ação popular 1011189-79.2017.4.01.3400 não apenas carregava a questão referente ao projeto democrático de 1988, como situava a mesma em uma problemática ontológica, a partir de nosso instrumento social específico, isto é, o saber psicológico. Logo, a partir da ação popular em questão, tínhamos a explicitação da concretude e vitalidade de nosso problema de pesquisa, permitindo-nos, por sua vez, uma aproximação sólida de nosso problema de pesquisa.

Quando *situamos* o impasse jurídico aberto pela ação popular 1011189-79.2017.4.01.3400, percebemos que, em certa medida, seu embaraço constitucional residia na desconsideração, por parte dos proponentes da ação, do horizonte hermenêutico de interpretação da realidade, exigido pelo CFP, a partir do 3º CEPP, após a redemocratização do país. Ou seja, em parte, tal imbróglio diz de uma questão ontológica. Todavia, para que tal impasse se fizesse claro, estabelecendo melhor também os contornos de nossa tese, sintetizamos nosso problema à luz da seguinte questão: *o quê - ainda que em traços primários - o saber psicológico brasileiro deve realizar para, contemporaneamente, continuar a desenvolver o projeto ético-político nascido com a redemocratização nacional?* Nesse sentido, o objetivo central de nossa tese passou a ser o de *caracterizar, em termos elementares, os desafios postos ao saber psicológico nacional, desde a promulgação da Constituição federal de 1988.*

Posto isso, também por exigência metodológica, para que pudéssemos realizar essa caracterização, precisávamos, inicialmente, descrever a relação presente entre formação social após a redemocratização brasileira, saber psicológico e ontologia. Assim, como descrevemos em nosso primeiro capítulo, uma das determinações advindas com a Constituição de 1988 foi a necessidade de se considerar a tessitura da realidade brasileira, social e individual, como histórica. Isto é, coube-nos compreender os fenômenos de nossa sociedade como mutáveis, singulares e temporais. Pois, dentro do paradigma constitucional atual, esse enquadramento compreensivo é condição de possibilidade para a preservação da *dignidade da pessoa humana*. Quer dizer, ele é necessário para que o elemento central que estrutura nosso tecido social permaneça protegido. Destarte, para que os instrumentos sociais brasileiros possam estar afinados ao projeto ético-político de uma sociedade *fraterna, plural e sem preconceitos*, este referencial hermenêutico não pode ser negociável.

A importância desse horizonte hermenêutico é o que faz com que o CFP posicionasse o mesmo como base dos princípios fundamentais do CEPP. Porquanto, o exercício profissional do psicólogo, por ser um ofício regulamentado, ou seja, por ser considerado um ofício relevante e abrangente o suficiente para por em risco os fundamentos do tecido social brasileiro, precisa explicitar, para a sociedade e a sua categoria, os termos que devem responder para manter íntegros tais fundamentos.

Todavia, a exigência desse horizonte compreensivo da realidade humana não é sem razão. Seu estabelecimento como uma necessidade constitucional repousa na própria história do ocidente que, por muitos séculos, amparou-se em uma tradição ontológica distinta e, hoje, compreende-se como problemática. Isso fez que com que tivéssemos que pensar a

radicalidade dessa herança ontológica na tradição social de nosso território. Foi quando, em nosso segundo capítulo, nos confrontamos com o dispositivo metafísico identitário como fundamento doador de sentido das ontologias dominantes em nosso país do período colonial à reabertura democrática em 1988. Ou seja, nos pautamos em uma compreensão da realidade humana distinta da agora requerida, desde que nossas terras foram tomadas pelos europeus-portugueses, em 1500.

Quer dizer, por muito tempo o ocidente compreendeu a realidade humana como imutável, universal e atemporal. Vimos esse paradigma se consolidar na Idade Média, com a vitória do pensamento cristão na Europa, e, posteriormente, no mundo, como consequência das expansões ultramarinas e políticas de colonização. Contudo, nos períodos posteriores, o mesmo dispositivo metafísico identitário permaneceu hegemônico dentre as ontologias dominantes. Não há dúvidas que as tradições filosóficas e científicas posteriores reinscreveram seus elementos em termos distintos. Entretanto, ainda que articulado em outros termos, mantiveram o dispositivo compreensivo da realidade humana sustentado por uma razão imutável, universal e atemporal.

O problema que emerge dessa compreensão ontológica é a necessidade de se reduzir a realidade humana ao princípio da *identidade*. Quer dizer, é a necessidade de reduzir a realidade humana ao que os fundamentos da lógica formal podem dizer sobre ela. Quando os pensamentos dominantes do ocidente instituíram e mantiveram o princípio da *identidade* no cerne das compreensões ontológicas, acabaram por retirar toda a possibilidade de a realidade comportar negatividades. Ou seja, o real se constituiria apenas naquilo que se mostra plenamente positivo. Logo, não cabendo ambiguidades, não suportando contradições e, assim, excluindo tudo aquilo que dessa positividade se afasta. A positividade plena, portanto, é o que constituiria a própria *identidade* sustentadora da realidade humana.

A partir do princípio metafísico *identitário*, por sua vez, recaímos em uma razão binária, que nega qualquer possibilidade de unidade ou coexistência entre opostos. Não há espaço para compreensões plurais ou distintas comporem o real. Tudo têm que ser compreendido a partir de dois termos que se excluem mutuamente. Ou é verdadeiro, quando se adequa plenamente com a máxima estabelecida, ou é falso, à medida que se afasta ao ponto de não se identificar minimamente com a razão positiva. Isto é, quando operamos com o dispositivo metafísico identitário para compreender a realidade humana, temos que cindir e opor os fenômenos em instâncias ontológicas qualitativamente diferentes e as dispor hierarquicamente. Assim, de maneira geral, reduzimos os fenômenos ao binômio sensível e suprasensível, com o segundo termo sendo o fundamento que legitima o primeiro.

Assim, desde o processo de colonização de nosso território, tendemos a compreender a realidade humana sustentada por instâncias metaempíricas que doam sentidos aos fenômenos finitos em nosso território. Isso significa que, tradicionalmente, a sociedade brasileira se formou assumindo os fenômenos finitos ou sensíveis como dados, uma vez que costumeiramente assumimos que suas identidades dispostas anteriormente pela instância metaempíricas que as possibilitaria. Esse é o grande problema que precisamos considerar para empreender o projeto ético-político nascido com a redemocratização, ou seja, o legado ontológico identitário que há no mínimo cinco séculos nos conforma. Porquanto, isso significa que princípios corretivos, reguladores e violentos, são a base de nossa sociedade desde que nos conhecemos como Brasil.

Portanto, é do dispositivo hermenêutico metafísico *identitário* que a Constituição de 1988 quer se afastar para preservar a *dignidade da pessoa humana* e construir um tecido social *fraterno, plural e sem preconceitos*. O sentido desse afastamento, contudo, ainda precisa ser explicitado. Como vimos ao longo do terceiro e quarto capítulo, os instrumentos sociais sempre agenciam as possibilidades abertas pelo fundamento ontológico que as amparam. No caso específico dos instrumentos sociais amparados por fundamentos *identitários* é justamente a operacionalização da lógica binária, produto do dispositivo metafísico *identitário*, o que eles disseminam. Consequentemente, é a recusa de qualquer ambiguidade no interior da realidade humana que eles produzem. Logo, às últimas consequências, o que esses instrumentos comportam é o engendramento da uniformização da realidade humana, a partir do princípio lógico do *terceiro excluído*. Isto é, ou é o que é, ou seja, verdadeiro, ou não é o que é, isto é, falso, não cabendo nenhuma possibilidade distinta de compreensão.

Destarte, apoiados no paradigma *identitário*, os instrumentos sociais interpretam os fenômenos dos quais se ocupam a partir de uma verdadeira verticalização dos mesmos. Ou seja, o modo como agirão sobre eles, dependerá do lugar que esses fenômenos ocuparam na cadeia hierárquica, disposta a partir de sua respectiva *identidade*. Assim, quanto mais próximo da máxima logicamente estabelecida, melhor qualificado. Do mesmo modo que, à medida que dela se afasta, seu grau qualitativo descende. Sendo assim, uma vez que se identifica a localização do fenômeno na escala binária que separa o verdadeiro do falso, poderão ser exercidas as práticas que atribuem qualidade àqueles fenômenos desviantes. Em outras palavras, os instrumentos sociais determinam práticas corretivas. Por isso Cabral (2018) nos diz:

Os regimes discursivos metafísicos acabam, portanto, fundamentando quadros identitários reguladores do devir dos fenômenos em geral, instaurando critérios de normalidade e táticas de correção. Por isso, *dever-ser, poder ser, não poder ser* são expressões (metafísicas) que se casam com práticas corretivas dos movimentos desviantes. Isso quer dizer que regimes discursivos metafísicos legitimam práticas violentas de correção dos fenômenos, sobretudo da fenomenalidade da condição humana. E se esses regimes produzem quadros demarcatórios das possibilidades de ser dos fenômenos, eles concomitantemente invisibilizam modos de ser que sequer vem à luz como desviantes. Regimes metafísicos violentam ora corrigindo aquilo que é identitariamente inadequado, ora tornando invisíveis modos de ser que a priori não tem direito de vir a ser. (p.18).

Posto isso, notamos que a execução de tal empreendimento democrático, advindo do projeto constitucional de 1988, seria um desafio para qualquer nação. Todavia, quando se trata da nação brasileira, esse desafio ganha contornos dramáticos. Porquanto, as experiências sociais forjadas em nosso território, de maneira geral, passam ao largo do instituído pelo atual projeto democrático e a política ontológica que o mesmo requer. Após tantas barbaridades, após tantas truculências, a sociedade brasileira se acostumou a legitimar e promover violências. Isto, às últimas consequências, de forma a ser difícil uma compreensão consistente do que seriam relações *fraternas*, ou, até mesmo, democráticas. Em sentido contrário à aceitação de modos de ser *plurais*, nossa sociedade hegemonicamente buscou a planificação de modos de ser, aniquilando alteridades e dando impulso à uniformização das performances existenciais. Para tanto, criou e disseminou preconceitos de forma tão robusta, que sua desnaturalização costumeiramente aparece como uma afronta à vida. Ou seja, historicamente, de forma dominante, sustentamos um outro sentido ético-político na base de nossa sociedade.

A importância em destacarmos a vigência de um projeto ético-político oposto ao almejado pela sociedade brasileira, a partir de 1988, se revela, às últimas consequências, como o primeiro passo para respondermos às possibilidades existenciais almejadas pela Constituição Cidadã. Desconsiderar a centralidade da constituição do tecido social brasileiro sob a batuta do autoritarismo e da disseminação de violências e preconceitos, até a efetiva redemocratização nacional, é fechar os olhos ao que há de mais fundamental para reinscrevermos tais processos. É para isso que Chauí (2013b) nos alerta:

O Brasil é uma sociedade autoritária, na medida em que não consegue, até o limiar do século XXI, concretizar nem sequer os princípios (velhos, de quase quatro séculos) do liberalismo e do republicanismo. Indistinção entre o público e o privado, incapacidade para tolerar o princípio formal e abstrato da igualdade perante a lei, combate das classes dominantes às ideias gerais contidas nas Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (de 1789) e na Declaração dos Direitos Humanos (de 1948), repressão às formas de luta e de organização sociais e populares, discriminação étnica, sexual e de classe; a sociedade brasileira, sob aparência de fluidez, estrutura-se de modo fortemente hierárquico, e, nela, não só o Estado aparece como fundador do próprio social, mas também as relações sociais se efetuam sob a forma da tutela e do favor (jamais do direito), e a legalidade se

constitui como círculo fatal do arbítrio (dos dominantes) à transgressão (dos dominados) e, desta, ao arbítrio (dos dominantes). (p.257).

É simbólico, portanto, que estivéssemos sob o jugo autoritário da Ditadura Civil-Militar antes da retomada democrática, em 1988. Pois, com a Ditadura Civil-Militar brasileira, vimos o acirramento dos traços autoritários de nosso território. Autodenominando-se de *revolução*, a ditadura civil-militar brasileira pregava a ausência de movimentos sociais e políticos nas discussões sobre o rumo do país. Além disso, apoiava o modelo econômico do Brasil no tripé *Estado-multinacionais-indústrias nacionais* e no *endividamento externo*. Por fim, tinham os argumentos tecnocráticos como base fundamental que atribuía unidade ao projeto. Desta forma, os articuladores da Ditadura Civil-Militar brasileira acreditavam propagar, respectivamente, um regime dotado de *Nacionalismo Responsável, pragmático e moderno*.

Contudo, o que vimos durante a Ditadura Civil-Militar brasileira foi um governo que centralizava a força política no poder executivo. Este, por sua vez, atuava sob leis de exceção – os Atos Institucionais e Atos Complementares são exemplo disto – e a partir do que Chauí (2013b) chama de “militarização da vida cotidiana.” (p.258). Isto é, “com a transferência do aparato militar-repressivo para o tratamento comum da população, em especial trabalhadores do campo e da cidade (particularmente sindicalistas de oposição), desempregados, negros, menores infratores, presos comuns e delinquentes em geral (aí incluídos travestis e prostitutas).” (p.258).

Para seu exercício, a Ditadura Civil-Militar brasileira se apoiou nas premissas advindas da Guerra Fria, sobretudo, na Doutrina da Segurança Nacional. Seguindo tais orientações, acreditavam que elevariam o Brasil a uma potência mundial antes da virada para o século XXI. Para tanto, as implementações necessárias para o desenvolvimento nacional passariam por uma política econômica de arrocho salarial e repressão de movimentos trabalhista. Isso para que se pudesse praticar uma política monetária altamente inflacionária - o que ficou conhecido como *milagre brasileiro* -, para centralizar as decisões sociopolíticas, já que agora eram assumidas como “meramente” *técnicas* – isto foi autodenominado de *integração nacional* –, e, para pregar o anticomunismo, pilar central da *segurança nacional*.

Contudo, o projeto sócio-político da Ditadura Civil-Militar não conseguiu entregar o que prometera. O que tivemos à época foi o descrédito do regime ditatorial no cenário nacional, internacional, além da crescente tomada de consciência, pela população, das inúmeras dinâmicas abusivas, violentas e arbitrarias nos diversos segmentos do Estado. Tais

dinâmicas, inclusive, também foram gradualmente sendo reconhecidas e denunciadas anteriormente à formação do Estado, isto é, ainda no interior das relações sociais.

A política econômica adotada acabou por radicalizar a concentração de renda e as desigualdades socioeconômicas. Por sua vez, levou adiante todas as consequências desses fenômenos sociais. As poupanças compulsórias, presentes através dos mais diversos *fundos*, sustentaram as políticas sociais às custas do simplório salário das massas. Isso sob o argumento nunca efetivado de devolução desta contribuição sob a forma de serviços. Deste modo, com o crescimento econômico acelerado, produzido artificialmente através dos sistemas de crédito e subsídios governamentais ao capital estrangeiro, tivemos o crescimento catastrófico da *dívida externa* e a necessidade constante de intervenção do Estado na economia, culminando na insustentabilidade da Ditadura Civil-Militar brasileira e na reabertura do processo democrático.

Todavia, se a Ditadura Civil-Militar operava no paradigma oposto ao almejado pela Constituição de 1988, nossa experiência democrática anterior, isto é, o modelo político vigente entre a Ditadura do Estado Novo e a Ditadura Civil-Militar brasileira, também não conseguia operar radicalmente por meio dos termos elementares de uma democracia. Por exemplo, vemos isso através da própria Constituição daquele período, onde as greves foram assumidas como ilegais, e, de igual modo, a existência do partido comunista. Ao mesmo passo, temos a manutenção da legislação trabalhista outorgada na Ditadura do Estado Novo. Esta, em grande parte, carregando os mesmos elementos da legislação trabalhista italiana vigente no regime fascista de Mussolini. Além disso, também havia a proibição de voto aos analfabetos. Como os analfabetos constituíam a maioria da população à época, a força política permanecia distante das massas, além de engessar esse privilégio em segmentos sociais bem restritos. Permanece também a discriminação racial e das mulheres “consagrada pelos códigos Civil e Penal” (Chauí, 2013b, p.259).

Diante disto, percebemos que os projetos sócio-políticos anteriores, até os que instituíam o regime democrático como modelo político, não estabelecem ou mesmo fundam uma compreensão rigorosa e sólida do que seriam esses termos. Assim, como pudemos notar ao longo de nosso percurso, até a promulgação da Constituição de 1988, não tivemos anteriormente um marco paradigmático ou uma referência consistente que nos ajudasse a conduzir essa reabertura de modo mais nítido. O que muito se deve à política ontológica vitoriosa em nosso território desde o início do século XVI.

Ainda que outros horizontes compreensivos, distintos do horizonte cristão, tenham dominado por certo tempo em nosso país, é certo que o dispositivo metafísico identitário,

articulado pelo pensamento cristão, foi a base comum para formulação dos discursos e argumentos posteriores. Os termos e noções por eles apresentados, assim como os referenciais que assumem, efetivamente se distinguem e possibilitam distintas elucubrações da cosmovisão cristã. Todavia, a permanência de uma estrutura fundamental, pautada em máximas lógicos-rationais, dotadas de universalidade e imunes ao espaço-tempo, fazem com que as mesmas dinâmicas de naturalização e nivelamento de modo de ser, hierarquização das performances existenciais, discriminação dos modos desviantes, necessidade de correção das mesmas, logo, de práticas violentas e não democráticas, permaneçam no bojo de nossa sociedade.

A dificuldade em visualizarmos e assumirmos isso, inclusive, faz com que tenhamos demasiada relutância e dificuldade na aproximação, ou mesmo atribuição de relevância, aos saberes advindos dos movimentos sociais e populares para pensarmos as transformações necessárias ao país. Quando estamos falando de um regime democrático, isso se revela bastante problemático. Por outro lado, contudo, essas mesmas transformações são enfatizadas sob o prisma das formas e ações do Estado. Pois, quando, de um lado, temos a diminuição do papel de certos atores sociais, e, por outro lado, o reforço de outros atores específicos, repetimos uma mesma prática e lógica com qual estamos intimamente relacionados. Justamente a mesma prática e lógica das quais o projeto democrático quer se afastar. Isso é, usualmente ignoramos que empreendemos, de forma hegemônica em nossa história, uma compreensão ontológica em nosso território, que não comporta os propósitos do atual projeto sócio-político brasileiro.

Dessa forma, no que se trata do desequilíbrio na atribuição de força aos atores sociais, por exemplo, faz com o autoritarismo seja compreendido “não só como ‘ruptura’ ou ‘exceção’, mas sobretudo como um regime político apenas, ou melhor, como forma de governo, deixando na sombra o fundamental, isto é, que a sociedade brasileira, enquanto sociedade, é autoritária.” (Chauí, 2013b, p.260). Sendo assim, Chauí atribui força ao nosso argumento quando continua a caracterizar a sociedade brasileira:

É uma sociedade que conheceu a cidadania através de uma figura inédita: o senhor-cidadão, e que conserva a cidadania como privilégio de classe, fazendo-a ser uma grande concessão regulada e periódica da classe dominante às demais classes sociais, podendo ser-lhes retirada quando os dominantes assim o decidem (como durante as ditaduras).

É uma sociedade no qual as diferenças e assimetrias sociais e pessoais são imediatamente transformadas em desigualdades, e estas, em relações de hierarquia, mando e obediência (situação que vai da família ao Estado, atravessa instituições públicas e privadas, permeia a cultura e as relações interpessoais). Os indivíduos se distribuem imediatamente em superiores e inferiores, ainda que alguém superior numa relação possa torna-se inferior em outra, dependendo dos códigos de hierarquização que regem as relações sociais e pessoais. Todas as relações tomam

a forma de dependência, da tutela, da concessão, da autoridade e do favor, fazendo da violência simbólica a regra da vida social e cultural. Violência tanto maior porque invisível sob o paternalismo e o clientelismo, considerados naturais e, por vezes, exaltados como qualidades positivas do “caráter nacional” (p.262)

Destarte, os discursos psicológicos empreendidos em nosso país tiveram um papel muito importante na edificação e propagação da sociedade brasileira nesses termos. Como vimos, hegemonicamente, desde o período colonial, a articulação das narrativas psicológicas brasileiras tiveram, como esteio originário, horizontes ontológicos estruturados pelo dispositivo identitário metafísico. Isso, por sua vez, conferiu ao saber psicológico brasileiro uma participação ativa na conformação e legitimação de práticas sociais normativas, excludentes, violentas e preconceituosas. Às últimas consequências, é esclarecedora a denominação, dada por Cabral (2018), às práticas forjadas pela psicologia apoiada nos fundamentos identitários, ou seja, *práticas ortopédicas*.

Assim, apoiados em uma compreensão identitária da realidade humana, os discursos psicológicos não suportam contradições, disparidades ou pluralidades, bem-vindas em um tecido social democrático. Uma vez que todo fenômeno logo necessita ser escalonado, a disseminação de divisões e desigualdades é um movimento necessário, e, por se apoiar em um dispositivo metafísico identitário, não pode recuar diante disto. Logo, a história do saber psicológico brasileiro, do período colonial ao republicano, é atravessada hegemonicamente pela aversão a não conformação das performances existenciais.

Não é gratuito, portanto, que desde a tomada de nosso território pelos europeus portugueses, os discursos psicológicos foram importantes instrumentos para segmentos sociais dominantes. Pois, ao buscar disseminar e alinhar as massas a visão de mundo que os favorecesse, encontraram nos discursos identitários da psicologia uma forma de unificar a sociedade em prol de seus interesses, ora recusando e negando o saber advindo dos movimentos sociais e populares, ora se apropriando e assumindo os ditames dos mesmos.

A necessidade de não recuar diante da hierarquização dos modos de ser reside na impossibilidade dos horizontes compreensivos identitários suportarem os processos históricos próprios à existência. À medida que não são capazes de comportar tais processos, impedem que a sociedade brasileira trabalhe socialmente e politicamente contradições inerentes ao processo vital, sejam eles coletivos ou particulares. Logo, distanciando-se, mais uma vez, de uma tarefa inerente à sociedade que se desloca sob um prisma democrático. É mesmo por não suportarem as contradições provenientes dos processos históricos inerentes à existência, que as contradições são tomadas como perigo, irracionalidade, balbúrdia ou

desordem a ser corrigida e evitada. Deste modo, como a possibilidade de não-contradição pode se dar apenas em plano diferente do imediatamente efetivo, isto é, diferente da experiência sensível, o âmbito da lógica e razão é assumido como campo fecundo e necessário para os discursos psicológicos.

Por isso, portanto, entendemos que o **primeiro passo** a ser considerado para alcançarmos nosso objetivo geral e respondermos à questão que move nossa pesquisa, isto é, “o que o saber psicológico deve realizar para continuar a desenvolver o projeto ético-político nascido com a redemocratização de 1988?”, passa pela iluminação e retomada dos impactos dessa tradição ontológica nos discursos psicológicos. Porquanto, o legado dessa articulação, assim como as práticas e os consequentes estigmas sociais que dela derivam, são um importante combustível que alimentam o escamoteamento do projeto constitucional de 1988.

Como também dissemos, a ação popular 1011189-79.2017.4.01.3400 é apenas um dos diversos impasses que conjugam e explicitam o imbricamento da Psicologia brasileira, o projeto democrático e a política ontológica em nosso país. Todavia, quando observamos, por exemplo, as normas do CREPOP, vemos que esses impasses estão diretamente envolvidos também nas seguintes questões destacadas por Chauí (2013b):

As disputas pela posse de terra cultivada ou cultivável são resolvidas pelas armas e pelos assassinatos clandestinos. As desigualdades econômicas atingem a proporção do genocídio (alguns jornais chegam a prever a morte de mais de cinco milhões de pessoas no Nordeste, vítimas da desnutrição e da fome absoluta). Os negros são considerados infantis, ignorantes, raça inferior e perigosos, representados pela cultura letrada branca na imagem do Arlequim, e assim definido numa inscrição gravada na Escola de Polícia de São Paulo: “Um negro parado é suspeito; correndo, é culpado”. Os índios, em fase final de extermínio, são considerados irresponsáveis (isto é, incapazes de cidadania), preguiçosos (isto é, mal adaptáveis ao mercado de trabalho capitalista) e perigosos, devendo ser exterminados ou, então, “civilizados” (isto é, entregues à sanha do mercado de compra e venda de mão de obra, mas sem garantias trabalhistas porque “irresponsáveis”). E, ao mesmo tempo, desde o romantismo, a imagem índia é apresentada pela cultura letrada como heroica e épica, fundadora da “raça brasileira”. Os trabalhadores rurais e urbanos são considerados ignorantes, atrasados e perigosos, estando a polícia autorizada a parar qualquer trabalhador nas ruas, exigir a carteira de trabalho e prendê-lo “para averiguação”, caso não esteja carregando a identificação profissional (se for negro, além da carteira de trabalho, a polícia está autorizada a examinar-lhe as mãos para verificar se há “sinais de trabalho” e a prendê-lo, caso não encontre os supostos “sinais”). As mulheres que recorrem à justiça por espancamento ou estupro são violentadas nas delegacias de polícia, sendo ali novamente espancadas e estupradas pelas “autoridades”. Isto para não falarmos da tortura, nas prisões, de homossexuais, prostitutas e pequenos criminosos. Numa palavra, as classes ditas “subalternas” de fato o são e carregam os estigmas da suspeita, da culpa e da incriminação permanentes. Situação ainda mais aterradora quando nos lembramos de que os instrumentos criados para repressão e tortura dos prisioneiros políticos foram instrumentados para o tratamento diário da população trabalhadora e que impera uma ideologia segundo a qual a miséria é causa de violência, as classes ditas “desfavorecidas” sendo consideradas potencialmente violentas e criminosas. Preconceito que atinge profundamente os habitantes das favelas, estigmatizados não só pelas classes média e dominante, mas pelos próprios dominados. (p. 264-265).

Assim, como um **segundo passo** para apresentar os desafios postos ao saber psicológico brasileiro, após a promulgação da Constituição Cidadã, temos que caracterizar o sentido ontológico fundamental requerido para que os discursos psicológicos promovam esse projeto. Ou seja, temos que deixar aparecer o que são as marcas da temporalidade que nos permitiriam compreender a atualidade história de nossas vivências, possibilitando-nos uma apropriação e produção efetiva de um solo *democrático, fraterno, plural e sem preconceitos*.

De acordo com Cabral (2018) “só podemos conhecer quem somos por meio de vivências específicas, que nos façam experimentar o solo histórico no qual nos tornamos quem somos” (p.12). Isso significa que após a crise dos dispositivos metafísicos identitários, uma outra possibilidade de pensar a realidade humana é necessária. Essa outra possibilidade, por sua vez, necessita passar pela iluminação do solo histórico que condiciona a experiência do *si próprio* no interior de nosso território. Deste modo, cabem aos discursos psicológicos realizarem uma crítica rigorosa ao caráter identitário proveniente dos dispositivos discursivos metafísicos, assim como das práxis por ele produzido. Dito de outra maneira, entendemos ser necessário que a Psicologia brasileira engendre aquilo que Cabral (2018) denomina por *psicologia pós-identitária*. Vejamos.

Se junto ao atual projeto constitucional veio a necessidade dos instrumentos sociais se basearem em uma compreensão da realidade humana que se afaste das ontologias metafísicas, temos que compreender que não apenas as premissas imutáveis, universais e atemporais não mais nos servem, mas, também, os dispositivos identitários que elas produzem perdem sua legitimidade. Isto é, com a necessidade de outra fundamentação ontológica e hermenêutica para se pensar o tecido social brasileiro, toda a nossa base social sofre um impacto acachapante. Pois, como vimos, há cinco séculos operamos sob um mesmo dispositivo ontológico que visava a normalização e correção dos modos de ser. Todavia, com a vigência de outra política ontológica, o saber psicológico deve partir de uma perspectiva que não apresente conteúdo normativo, muito menos atemporal. Assim, nas palavras de Cabral (2018):

Além do que foi dito anteriormente, deve-se dizer que essa psicologia, por ser uma *psicologia de resistência*, visa pensar possibilidades de ser não metafísicas, formas de conquista dessas possibilidades, estratégias de não submissão às identidades normalizadoras. Devem também ser uma linha de fuga em relação as práticas ortopédicas violentas produzidas historicamente pelas identidades normativas. Além disso, a psicologia pós-identitária não pode prescindir do caráter histórico das configurações vitais em geral. Tanto os modos de ser metafisicamente constituído e hegemonicamente condicionantes, quanto os modos de ser pós-identitários são possibilitados por espaços históricos e atuam historicamente, ao mobilizar ou reeditar as forças configuradoras de um tempo histórico específico.

Nesse caso, os modos de ser identitários (metafisicamente legitimados) e os modos de ser pós-identitários são possibilidades históricas. A psicologia pós-identitária não pode deixar de relacionar espaço histórico e modos de ser. Caso contrário, não estará levando em conta os desdobramentos essenciais da morte de Deus, que inviabilizam pensar os fenômenos fora de suas respectivas formações histórico-temporais. (p.26)

Nesse caso, quando nos situamos em um horizonte compreensivo histórico, seja como requerido pelo projeto ético-político de 1988, seja como requerido pela psicologia pós-identitária, temos que entender que sua necessidade emerge por possibilitar a inteligibilidade dos critérios, ou melhor, das condições de possibilidade que qualificam os modos de ser de tal ou qual modo. Quando isso se abre, notamos que estas condições ou critérios, que dispõem os modos de ser, já sempre são, de alguma forma, históricos. Isto é, é por já sempre nos dispormos em um solo histórico que orienta os modos de ser que podemos compreender a possibilidade de certo fenômeno se manifestar, desenvolver ou se modificar. Uma vez que tais condições históricas são trazidas à luz - como Sartre nos disse em suas considerações metodológicas -, nos é devolvida a possibilidade crítica fundamental a qualquer das ciências humanas.

Portanto, como Cabral bem destaca (2018), quando nos situamos em um registro ontológico histórico, cai por terra qualquer discurso ou pretensão de neutralidade por parte dos saberes. Isto é, cai por terra a possibilidade de meramente explicar ou elencar as propriedades de um fenômeno social. Pois, desde o início, ele já aparece demonstrando como responde, o que pode prover e a quem responde. Nesse sentido, em um território como o Brasil, que desde a redemocratização apresenta claramente seu posicionamento para promoção de uma tessitura social *fraterna, plural, não preconceituosa e democrática*, o caráter histórico dos discursos psicológicos e dos fenômenos de que se ocupam não pode ser opcional, e, sim, uma necessidade. Porquanto, para nos afastarmos do que não visa a promoção de nosso atual projeto civilizatório, necessitamos entender o que subjaz como sentido último de cada discurso e fenômeno em questão.

Desta forma, quando o suporte metafísico identitário sai de cena, aparece o grande campo relacional que sustenta os discursos psicológicos e fenômenos sociais. Isso porque vemos que não há um sentido *apriorístico* e uno que comporte as performances existenciais. Isto é, notamos que todo fenômeno que irrompe na existência é composto por uma multiplicidade de elementos que se atravessam e interpenetram. Por isso Cabral (2018) diz:

O que chamamos por história é estruturado por essa multiplicidade relacional e temporal. Somos quem somos a partir dessa malha histórica que nos condiciona e delimita nossas possibilidades. Não conseguimos sair dos condicionamentos históricos, ainda que possamos mobilizá-los. Ao mesmo tempo, quando falamos

de fenômenos históricos, sempre falamos selecionando, reorganizando e recortando alguns dos diversos elementos que os estruturam e condicionam. Por um lado, devemos buscar conhecer os elementos que constituem os fenômenos. Por outro lado, sempre que falamos algo deles, já estamos recortando, reorganizando e selecionando alguns de seus elementos constitutivos. E mesmo que conseguíssemos elencar todos os seus elementos, ao falar deles, já os articulamos de um certo modo. Narrativas históricas resultam sempre de um modo específico de estruturá-las. Daí a ausência de neutralidade do historiador. A pretensa neutralidade do historiador já é signo de certas crenças tradicionais. (p.30-31).

Posto isso, explicita-se porque todo e qualquer discurso psicológico é sempre histórico e porque necessitamos ter claro os elementos que dialogam para se fazerem valer. São sempre históricos por já estarem imiscuídos na multiplicidade de elementos históricos que o condicionam e possibilitam. Além disso, a necessidade de deixar aparecer tais elementos se mostra para que possamos desenvolver a criticidade necessária, que pode assegurar e proteger os termos fundamentais que devem guiar a sociedade brasileira, desde a nossa redemocratização.

Por sua vez, um outro desdobramento vem a reboque, diante da impossibilidade de manutenção das ontologias metafísicas identitárias como base dos discursos psicológicos e o emergir do imperativo histórico para as mesmas. A saber, a necessidade de desnaturalização do psiquismo. Isto é, ao longo da tradição ocidental a *psique* foi hegemonicamente compreendida metafisicamente. Ou seja, os discursos acerca do psiquismo, de modo geral, denotavam qualidade, atributos, faculdades, dentre outros elementos, inerentes ao humano de forma universal e atemporal. Isso significa que o psiquismo era assumido de forma objetiva, dotado de positividade, presente de um mesmo modo em todos, logo, em qualquer um.

Esta compreensão, por sua vez, acabou por ocupar um lugar central em meio aos instrumentos sociais que se ocupavam dos modos de ser do homem. Por isso, Cabral assevera: “Disso decorrem diversos registros históricos acerca da relação entre psicologia e normatização e/ou normalização” (Cabral, 2018, p.32-33). Isso significa que a longa tradição do saber psicológico na promoção de juízos moralizantes e na construção de quadros psicopatológicos, como norteadora de suas práticas, às últimas consequências, funcionam “grande parte do tempo como quadros identitários que agenciam práticas de correção (ortopedia) alheia.” (p.33), tem, no dispositivo metafísico identitário, a base que legitima tais articulações.

Posto isso, para que a psicologia brasileira venha a cumprir o seu compromisso social, é necessário que cinda com qualquer compreensão *natural* do psiquismo. É preciso, em

verdade, que *desnaturalize* toda e qualquer compreensão acerca da *psique*. Dito de outro modo, é necessário que reinscreva o *logos* articulador do psíquico também em bases radicalmente históricas. Sobre isso, Cabral nos esclarece:

Isso equivale dizer que o tradicional binômio corpo-alma, que fora determinante de grande parte da história da psicologia, deve ser radicalmente ressignificado, caso ainda seja necessário manter sua vigência, já que não há alma que não seja histórica e também não há corpo que não seja histórico. Sem bases naturais, o psiquismo é performance ou, [...] o psiquismo é existencial. (p.36).

Por fim, para que a resposta a nossa questão norteadora se manifeste minimamente satisfatória, há ainda um **terceiro passo** a ser executado. Isto é, seguindo as indicações de Chauí (2013b), temos ainda que justificar e caracterizar a necessidade do saber psicológico brasileiro se aproximar da *cultura popular brasileira* para levar adiante o desenvolvimento de seu compromisso social.

Como vimos ao longo do nosso percurso, os discursos psicológicos brasileiros hegemonicamente foram elaborados e difundidos por instituições e indivíduos que compunham segmentos sociais muito específicos e privilegiados de nossa sociedade. Muitas vezes, abastados - além de outros privilégios políticos e sociais -; de diversas maneiras, os discursos psicológicos produzidos por essas instituições e indivíduos levaram adiante uma compreensão intelectual e social restrita a esses grupamentos, depreciando, ignorando ou encobrindo a grandiosidade e pluralidade de conhecimentos em nosso tecido social. Para uma sociedade que se quer fraterna, plural, sem preconceitos e democrática, isso acaba sendo um problema relevante e complexo.

A relevância e complexidade desta problemática se dá por muitos meios. A começar pela presença hegemônica do dispositivo metafísico. Por ser um dispositivo que se quer absoluto, a pluralidade ou diversidade de compreensões dos fenômenos têm que ser reduzida ao que sua estrutura lógica pode dizer. Ou seja, quando os discursos psicológicos se pautam em dispositivos metafísicos, há a necessidade de recusar ou deslegitimar qualquer outra forma de compreensão que não opere por seu prisma. Logo, o nivelamento do saber, a partir de um dispositivo compreensivo normativo, impede que haja os encontros, discussões, construções e apropriação coletiva, requeridas em um tecido social democrático.

Outro impasse que advém desse solo social privilegiado, produtor hegemônico dos discursos psicológicos brasileiros, reside na crença de que a condição de possibilidade para o progresso do país passe, necessariamente, por um saber pautado no dispositivo metafísico identitário. Isso faz com que endossem e corroborem com práticas normativas e hierárquicas que os mantêm no topo do jogo social - já que são os “donos” deste saber -, além de impedir

que o peso e impacto de problemáticas advindas de outras estruturas sociais sejam pensadas com o cuidado e atenção necessária pelo saber psicológico. Ou seja, tal dinâmica acaba por negligenciar e desassistir diversas outras coletividades do nosso território, ferindo, uma vez mais, os princípios de um solo democrático.

Esse contexto, portanto, marca profundamente o saber psicológico brasileiro, fazendo com que seus profissionais, hegemonicamente advindos de segmentos sociais urbanos privilegiados, desconheçam ou ignorem a função e o lugar de seu saber em nossa atual democracia. Esta passagem de Chauí (2013b), ainda que não se refira especificamente à psicologia, deixa aparecer emblematicamente o que buscamos expor:

Situação que marca profundamente a vida intelectual e artística, os intelectuais – na maioria, oriundos das classes médias urbanas – oscilando entre a posição de Ilustrados (definindo para si próprios o “direito ao uso público da razão”, isto é, a opinião pública) e de Vanguarda da Revolucionária (definindo para si próprios o papel de educadores da classe trabalhadora), mas sempre fascinados pelo poder – identificado ao Estado – e pela tutela estatal, reduzindo-se a “funcionários do universal” (para usarmos a expressão de Hegel) isto é, à burocracia, como lembra Marx, embora desejassem a posição de funcionários da “Razão na História” (p.263)

Nesse sentido, entendemos que a própria construção do saber psicológico necessita ser democratizada. Isto é, cabe ao saber psicológico sair da redoma social na qual historicamente se constituiu, e buscar se expandir, aprender, criar novos agenciamentos, conhecer novos interlocutores, descobrir dentro de seu próprio território, dentro das práticas e conhecimentos já perpetrados pela pluralidade social que constitui nosso povo, fundamentos e elementos que ampliem a perspectiva e alcance do saber psicológico, ao mesmo tempo que nos aproxime da instituição de práticas efetivamente democráticas.

É nesse sentido que a aproximação com a *cultura popular*, tal como sugerida por Chauí, aparece em nossa tese. A definição de *cultura popular* não é simples. Como Chauí (2013b) mesmo explicita, “tanto pode ser difusa – como na irreverência do humor anônimo que percorre as ruas, nos ditos populares, nos grafites espalhados pelos muros da cidade – quanto localizado em ações coletivas ou grupais” (p. 269). Jorge Amado (2008), parece corroborar com Chauí (2013b), ao destacar a existências de duas grandes universidades no “território do Pelourinho” (p.11), em Salvador, na Bahia. A saber: a Universidade de Medicina e Universidade das ruas, do povo, do saber popular. Nas palavras de Amado (2008):

NO AMPLO TERRITÓRIO DO PELOURINHO, HOMENS E MULHERES ENSINAM E ESTUDAM. Universidade vasta e vária, se estende e ramifica no Taboão, Nas Portas do Carmo e em Santo Antônio Além do Carmo, na Baixa dos Sapateiros, nos mercados, no Maciel, na Lapinha, no largo da Sé, no Tororó, na Barroquinha, nas Setes Portas e no Rio Vermelho, em todas as partes onde homens e mulheres trabalham os metais e as madeiras, utilizam ervas e raízes, misturam ritmo, passos e sangue; na mistura criaram uma cor e um som, imagem nova,

original. [...] Aqui, no território do Pelourinho, nessa universidade livre, na criação do povo nasce a arte. [...] Os professores estão em cada casa, em cada tenda, em cada oficina. (p.11-12)

Contudo, há um aspecto importante nisso que denominamos por *cultura popular*, que deve ser ressaltado. Ou seja, tal como Cabral (2018) afirma ser uma exigência para *psicologia pós-identitária*, a *cultura popular* deve ser uma expressão de resistência aos conhecimentos normativos, disciplinadores, planificadores, que reduzem ou restringem as possibilidades de ser ao que dada visada determina. Ou, nas palavras de Chauí (2013): “são práticas dotadas de uma lógica que as transforma em atos de resistência” (p. 269).

Deste modo, por *cultura popular* entendemos todo tipo de conhecimento que perverta discursos identitários metafisicamente constituídos, favorecendo a ressignificação e posterior apropriação das mesmas, a partir da participação direta dos indivíduos ou segmentos sociais a quem tais discursos se dirigiam. A abertura do saber psicológico para os saberes da *cultura popular* é assim necessária, para que vejamos as marcas das diversas singularidades e características próprias de nosso tecido social, desvendando ou desobscurecendo aquilo que os segmentos sociais dominantes e discursos metafísicos identitários não alcançavam, uma vez que se camuflavam na falsa homogeneidade do povo brasileiro.

Sendo assim, com a aproximação do saber psicológico do saber da *cultura popular*, é possível, portanto, retomar a pluralidade constitutiva de nosso território, desde uma construção epistemológica democrática, edificada em nosso próprio território, onde não apenas o compromisso social da Psicologia é respeitado, como, principalmente, a diversidade coletiva e singular dos cidadãos de nosso país. Nas palavras de Chauí (2013b), essa possibilidade “cria um espaço próprio no qual os símbolos, as normas, os valores, as experiências, as vivências permitem reconhecer as pessoas, estabelecer laços de convivência e de solidariedade, recriar uma identidade que não depende daquela produzida pela sociedade mais ampla”. (p.275).

Assim, realizada a caracterização elementar dos desafios postos ao saber psicológico brasileiro, após a redemocratização nacional, acabamos também por responder à pergunta norteadora de nossa tese, isto é: *o quê - ainda que em traços primários - o saber psicológico brasileiro deve realizar para, contemporaneamente, continuar a desenvolver o projeto ético-político nascido com redemocratização nacional?* Entendemos, pois, que os três passos que surgiram junto à caracterização deste desafio, dão conta dessa resposta. Retomando-os: Primeiro, temos que constantemente retomar e iluminar os impactos do horizonte ontológico metafísico identitário na tradição dos discursos psicológicos brasileiros. Segundo, temos que

necessariamente deixar aparecer o solo histórico que nos ampara para compreender a atualidade história de nossas vivências. Isso é o que nos possibilitará compreender e nos apropriar da produção efetiva de um solo social *democrático, fraterno, plural e sem preconceitos*. Terceiro, a necessidade de abertura do saber psicológico ao saber proveniente da cultura popular brasileira. Porquanto, a partir dessa aproximação resgatamos as singularidades de nosso território, ao mesmo passo que incluímos a participação dessa pluralidade social na constituição do saber psicológico.

Por seu turno, os três passos aqui apresentados são apenas algumas das possibilidades de levarmos adiante o compromisso social da psicologia brasileira com território que a comporta. Ou seja, isto não impede que diversos outros projetos possam empreender a mesma empreitada. Pelo contrário. Esse trabalho entende ser absolutamente necessário que muitos outros se acheguem para continuarmos a desenvolver e edificar esse projeto.

Na presente tese, nos pautamos apenas nos discursos dominantes na psicologia brasileira. Todavia, a retomada de uma série de pensadores, estudos, pesquisas e lutas no interior da psicologia nacional, que não tiveram circulação hegemônica, mas já perpetravam esse sentido que hoje perseguimos, é também deveras potente e importante, seja para nossas práticas atuais, seja para a memória de nosso país. Vimos isso já em alguns discursos psicológicos do Brasil colônia. Do mesmo modo que as frentes da psicologia brasileira que atuam no nível do estabelecimento de representação política de nossos cidadãos, no nível do estabelecimento das garantias sociais, individuais, econômicas, políticas e culturais, assim como, no nível do estabelecimento de um novo modelo econômico, que promova a justiça social e econômica, são cruciais para esse mesmo projeto.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. Confissões. *In: Col. Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural LTDA., 2004.
- _____. **A Cidade de Deus**. 2ª Edição. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- AGRA, Walber de Moura. **Curso de direito constitucional**. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- AMADO, Jorge. **Tenda dos milagres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- AMENDOLA, Márcia Ferreira. História da construção do código de ética profissional do psicólogo. *In: Estudos e Pesquisas em Psicologia*. Rio de Janeiro, vol. 14, n.2, p.660-685, 2014.
- ANTUNES, Mitsuko Aparecida Makino. **A psicologia no Brasil: leitura histórica de sua constituição**. 4ª Edição. São Paulo: Unimarco editora/EDUC, 2005.
- AQUINO, São Tomás de. **Suma teológica**. 2001. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf> Acesso em 26 fev. 2019.
- BASTOS, Celso Ribeiro. **Comentários à Constituição do Brasil**. 2ª vol. São Paulo: Editora Saraiva, 1989.
- BASTOS, Aguinaldo de, & CABRAL, Alexandre Marques, & RESENDE, Jonas. **Ontologia da violência: o enigma da crueldade**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- BARROSO, Luís Roberto. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do Direito (O triunfo tardio do direito constitucional no Brasil). *In: Revista Forense*. Rio de Janeiro, vol.102, n.384, p.71-104, mar./abr. 2006.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 23 de dezembro de 2017.
- _____. Constituição da República Federativa do Brasil: outorgado de 24 de janeiro de 1967. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm Acesso em: 23 de dezembro de 2017.
- _____. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 24 de fevereiro de 1891. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm Acesso em: 23 de dezembro de 2017.
- _____. Constituição da República Federativa do Brasil: outorgado de 25 de março de 1824. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm Acesso em: 23 de dezembro de 2017.

_____. Lei nº 4.119, de 27 de agosto de 1962. Dispõe sobre os cursos de formação em psicologia e regulamenta a profissão de psicólogo. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF,

_____. Lei nº 5766, de 20 de dezembro de 1971. Cria o Conselho Federal e os Conselhos Regionais de Psicologia e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF,

_____. Decreto nº 79.822, de 17 de junho de 1977. Regulamenta a Lei n.º 5.766, de dezembro de 1971, que criou o Conselho Federal e os Conselhos Regionais de Psicologia e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF,

_____. CONSELHO FEDERAL DE EDUCAÇÃO. Parecer nº 403, de 19 de dezembro de 1962. Fixa oficialmente um currículo de Psicologia visando a direitos de exercício profissional. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF,

CABRAL, Alexandre Marques. **Morte e ressurreição dos deuses: ensaio de crítica ao monótono-teísmo metafísico cristão**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. **Psicologia pós-identitária: da resistência existencial à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

CHAUI, Marilena. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. *In: ROCHA, André (org). Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo horizonte: Autêntica Editora LTDA., São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2013. p.147-238.

_____. Cultura Popular autoritarismo. *In: ROCHA, André (org). Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo horizonte: Autêntica Editora LTDA., São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2013b. p.257-286.

COSTA, Beatriz Rezende Marques, & VALENTE, Manoel Adam Lacayo. **Responsabilidade social dos Conselhos Profissionais**. Brasília: Câmara dos deputados/Consultoria Legislativa-Estudo, p. 3-13, nov., 2008.

FAITANIN, Paulo. A vocação ontológica à sabedoria em Tomás de Aquino. *In: Aquinate*, n. 1, p. 1-8. 2005.

FINGER, Julio Cesar. Constituição e direito privado: algumas notas sobre a chamada constitucionalização do direito civil. *In: SARLET, Ingo Wolfgang (org). A Constituição concretizada: construindo pontes com o público e o privado*. Porto Alegre: Advogado Editora, 2000.

LENZA, Pedro. **Direito Constitucional Esquematizado**. 16ª Edição. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.

MACHADO, José Pedro. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 2a Edição. Lisboa: Editorial Confluência, 1967.

MATTOS, Carlos Lopes de. Vida e Obra. *In: Col. Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural LTDA., 2004.

MASSIMI, Marina. **História da psicologia brasileira: da época colonial até 1934**. 1ª Edição. São Paulo: EPU, 1990.

MEIRELLES, Hely Lopes. **Direito administrativo brasileiro**. 22ª Edição. São Paulo: Editora Malheiros, 1997.

PERRY, Marvin. **Civilização Ocidental: uma história concisa**. 1ª Edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

_____. **Civilização Ocidental: ideias, políticas e sociedade**. 11ª Edição. Boston: Editora Cengage Learning, 2015b.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. *In: Col. Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural LTDA., 2004.

REZENDE, Maria Thereza Mendonça C. de. O papel social dos conselhos profissionais na área da saúde. *In: Revista da Sociedade Brasileira de Fonoaudiologia*. Vol.12, n. 1, p.viii-x, jan./mar. 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 9ª Edição. Petropolis: Vozes, 2001.

SARTRE, Jean Paul. **Questão de método**. 4ª Edição. São Paulo: Difel, 1979.

_____. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 9ª Edição. Petropolis: Vozes, 2001.

_____. **Esboço para uma teoria das emoções**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SILVA, Walfrido Vianna Vital da Silva. A Constituição de 1988 e a nova ordem social: a efetivação dos princípios da igualdade e dignidade da pessoa humana. *In: Revista de informação legislativa*. Ano 50, número 200, 2013. P.297-320.

SOARES, Antonio Rodrigues. A psicologia no Brasil. *In: Psicologia: ciência e profissão*. Brasília, vol.30, n. especial, p.8-41, 2010.

TEIXEIRA, José Horácio Meirelles. **Curso de direito constitucional**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.