

LSE Research Online

[Sandra Jovchelovitch](#)

Espaços the mediação e gênese das representações sociais

**Article (Accepted version)
(Refereed)**

Original citation:

Jovchelovitch, Sandra (1996) *Espaços the mediação e gênese das representações sociais*. [Psico](#), 27 (1). pp. 193-205. ISSN 0103-537

© 1996 CC BY-NC-ND 3.0

This version available at: <http://eprints.lse.ac.uk/2597/>

Available in LSE Research Online: January 2014

LSE has developed LSE Research Online so that users may access research output of the School. Copyright © and Moral Rights for the papers on this site are retained by the individual authors and/or other copyright owners. Users may download and/or print one copy of any article(s) in LSE Research Online to facilitate their private study or for non-commercial research. You may not engage in further distribution of the material or use it for any profit-making activities or any commercial gain. You may freely distribute the URL (<http://eprints.lse.ac.uk>) of the LSE Research Online website.

This document is the author's final accepted version of the journal article. There may be differences between this version and the published version. You are advised to consult the publisher's version if you wish to cite from it.

Sandra Jovchelovitch

Este trabalho envolve algumas das questões centrais que eu venho pensando enquanto psicóloga. São reflexões que se desenvolveram ao longo da minha pesquisa de doutoramento, que investigou representações sociais sobre a esfera pública no Brasil (Jovchelovitch, 1995). Essa pesquisa, tanto em seus aspectos teóricos, como em seus aspectos empíricos, re-discutiu uma série de proposições em relação ao conhecimento psicossocial e são essas proposições que eu gostaria de apresentar a vocês. Eu vou centrar a minha apresentação na relação entre a vida pública, o desenvolvimento das representações e dos símbolos e a gênese das representações sociais. Ao mesmo tempo, eu vou defender a noção de representação dos ataques que vem recebendo de psicólogos que adotam uma perspectiva conhecida como pós-moderna. Hoje, este é um debate central para as Ciências Sociais e, até onde estou informada, este debate também se trava no Brasil. Na minha opinião esta é uma discussão extremamente importante para a Psicologia, e minha contribuição aqui é uma tentativa de avançar esta discussão.

¹ Escrito para ser falado, o texto preserva o tom coloquial da apresentação.

O imperativo da consciência, como nós sabemos, é uma das espinhas dorsais da Psicologia, e em consequência, da Psicologia Social. Foi sobre esse imperativo que a unidade do sujeito se construiu - um sujeito despido de contradições, um sujeito completamente consciente de si mesmo, um sujeito confortavelmente relacionado a si mesmo, um sujeito idêntico a si mesmo. Centrado assim sobre si mesmo, o sujeito foi soberano, e tudo aquilo que lhe circundava, que lhe rodeava, só podia ser considerado com *externo*, como estranho, como estrangeiro. Quando John Watson, em 1913, lançou o seu manifesto behaviorista, ele criou uma dissociação que, durante a história da Psicologia, colocou a realidade social em oposição tanto ao indivíduo, como aos processos mentais. Uma mente sem história e uma história sem sujeitos, me parecem ser os resultados comuns de uma super distinção entre uma Psicologia do Comportamento e uma Psicologia do sujeito cognitivo. Ao postular que o comportamento era público e que a consciência era privada, Watson não estava somente chamando por uma psicologia sem Introspecção. Ele também estava provendo as fundações de uma Psicologia sem sujeito que, seguindo o exemplo das Ciências Naturais, buscou seu status como domínio científico através da rejeição de categorias subjetivas. As teorias cognitivas clássicas onde uma representação é um mero reflexo da mente no mundo, ou uma marca da mente que se reproduz no mundo exterior, estão profundamente embebidas nesta dissociação e a marca desta herança não pode se facilmente esquecer. É essa mesma dissociação que subjaz toda a pesquisa clássica em atitudes, em atribuição social, em cognição social, em coesão grupal e assim por diante. Nessa história nós vamos encontrar muito mais do que um indivíduo no centro da análise - nós vamos encontrar uma concepção precisa do sujeito individual, como alguém fechado em si mesmo e idêntico a si mesmo. Aqui, é importante fazer um parênteses para notar que essas dissociações entre o psíquico e a realidade social não são uma invenção da Psicologia. A Filosofia ocidental impôs de forma tão insistente o corte entre uma Filosofia do sujeito puro e uma Filosofia do objeto puro, que muitas vezes o espaço de relação entre os dois é ignorado. Mas as marcas deixadas por essa filosofia do sujeito puro ou do objeto puro ainda estão muito presentes na nossa disciplina - nos seus códigos, nas suas práticas e assim por diante.

Ora, o que eu gostaria de propor aqui é uma virada nesta concepção. Ao invés de centrarmos nosso olhar epistêmico ou no sujeito, ou no objeto, eu acredito que a verdadeira *episteme* da Psicologia Social repousa em espaços *decentrados*. Ao tomarmos como nosso principal ponto de referência para pensar e entender os fenômenos psicossociais espaços de mediação que estão localizados nem no puramente subjetivo, nem no puramente objetivo, mas na *relação* entre os dois, eu acredito que podemos construir um espaço de conceitualização e interpretação que liga e ao mesmo tempo

diferencia o subjetivo do objetivo (para uma excelente discussão sobre a questão relacional, veja Guareschi, 1992, nas páginas desta revista). Como eu já notei em outras ocasiões, a manutenção de um espaço que *ao mesmo tempo liga e diferencia*, une e separa, é fundamental em todos os níveis da vida psíquica e social, sejam eles, a identidade, a vida coletiva, a cidadania, ou a democracia (Jovchelovitch, 1994). No conceito de esfera pública, principalmente como foi proposto por Hanna Arendt (1958) e Jürgen Habermas (1989), no desenvolvimento da atividade representacional e simbólica do ser humano e na gênese das representações sociais, podemos encontrar situações paradigmáticas desses espaços de mediação, e eu vou tentar elaborar um pouco sobre isto.

Primeiro, a vida pública. Hanna Arendt (1958) definiu o espaço público como um espaço que pertence a todos e é comum a todos; um espaço onde as pessoas podem realizar na ação e no discurso a pluralidade e a unicidade que caracterizam a condição humana. É porque as pessoas são diferentes, e, ainda assim, iguais, que a ação e o discurso se tornam necessários. Se nós fossemos todos idênticos uns aos outros a comunicação simplesmente seria desnecessária; não haveria necessidade alguma de se comunicar sobre uma realidade que não varia. E, se nós não tivéssemos nada em comum a fala perderia toda a sua base a própria ação cessaria de justificar a si mesma. É precisamente na experiência da pluralidade humana e na experiência da diversidade de perspectivas absolutamente singulares que o significado da esfera pública vai ser encontrado. De fato, quando Hanna Arendt radica a esfera pública na condição humana da pluralidade ela chama a nossa atenção para a necessidade de reconhecer a diversidade e a multiciência das lógicas que formam o tecido social e que caracterizam a existência humana. Ser diferente para os humanos não significa separação ou isolamento. Ser diferente para nós significa a possibilidade de realizar essa diferença em um campo simbólico-social que compartilhamos com outros seres humanos. Linguagem e fala; ação e iniciação: quando fala e age, o sujeito humano se individua, inicia, começa. Esse início, que é inerente a toda ser humano, marcará o trajeto singular de cada um dentro de uma história coletiva. O espaço público, portanto, como um espaço que existe por causa da pluralidade humana, como um espaço que é sustentado por causa da diversidade humana, como um espaço que introduz a noção de prestação de contas e alteridade, como um espaço que encontra a sua expressão no diálogo, traz, para o centro de nossa análise, as necessárias mediações entre o Eu e o Outro, e sublinha a necessidade de se levar em consideração uma teoria do Eu para acessar tanto a qualidade de vidas públicas quanto de vidas privadas. Assim concebido o social aparece como subjetivo e objetivo ao mesmo tempo. Porque engendra na sua dinâmica e constituição determinantes históricos, políticos e econômicos que delimitam (e as vezes

condenam) as possibilidades instituintes do ser humano, o social é *objetivo*. Não nos iludamos. O social é um espaço de fronteiras institucionais e de limites que circunscrevem e por vezes, não raras, estreitam a ação humana. Mas esses limites não são absolutos. Porque o social também é subjetivo. O social é um espaço onde novas possibilidades são propostas, é um espaço de comunicação, é um espaço onde o eu e o outro se encontram, exploram identidades comuns, exploram diferenças, um espaço onde se constroem símbolos, se constroem afetos. Nesse sentido o social também é o espaço onde se é possível transcender os limites institucionais e instituir novos limites. O social é um espaço que se institui permanentemente.

Daí que é importante que a se faça explícita nossa concepção do social. Ele não é uma variável dependente ou independente, ele não é uma estrutura externa, ou uma clivagem inaugurada pelas tramas do introspeccionismo e do behaviorismo. O social não é estrangeiro à constituição do sujeito e muito menos uma influência. O social é a arena própria que constitui o objetivo e o subjetivo; ele é a campo que produz tanto as estruturas da subjetividade como as estruturas objetivas do psíquico. Essa é a primeira questão.

A segunda está diretamente relacionada com a primeira. Porque é exatamente este jogo dialético entre o objetivo e o subjetivo, entre a sujeituidade e a reprodução, entre a novidade e o repetido, entre o Eu e o Outro, que vamos encontrar no coração do desenvolvimento das representações e dos símbolos, bem como na gênese das representações sociais. O modelo de desenvolvimento do Eu proposto por Winnicott (1965; 1974) e as pesquisas piagetianas sobre a construção das estruturas simbólicas na criança (Piaget, 1968; 1969), exemplificam essas interconexões entre o subjetivo e o objetivo, entre o sujeito e mundo e constituem um outro espaço de mediação que supera a filosofia do sujeito puro ou filosofia do objeto puro.

A natureza pública do desenvolvimento do Eu é muito clara no trabalho de Winnicott. Crescer, ele dizia, envolve uma aceitação de um mundo que é o mundo do Não-Eu; e mais importante que isso, envolve uma relação com o mundo que é o Não-Eu. Para que a criança possa crescer não basta apenas perceber que ela não é o centro de tudo mais que existe; ela também precisa construir uma relação com aquilo que ela não é - com tudo mais que existe. É óbvio que esse processo é complexo e não será sem dores - profundas dores na verdade - que o infante renunciará a suas ilusões de ser um

só com o mundo. Winnicott, com grande brilho e sensibilidade, percebeu essa complexidade e nos ofereceu o conceito de espaço potencial. A noção de espaço potencial é talvez a contribuição mais original de Winnicott. Se para ele, de fato, a essência do crescimento é a construção de uma fronteira entre o Eu e a realidade exterior, uma fronteira que permite ao Eu e o mundo interno ser Um em relação à realidade compartilhada de muitos Outros, no espaço potencial a criança transcende essa fronteira. O espaço potencial permite à criança estar, paradoxalmente, em um lugar psíquico onde o Eu e o Outro se reencontram e se tornam Um, onde a fantasia e a realidade se reencontram e se tornam Um, onde os cuidados e o amor do Outro (*holding*) possibilitam a breve experiência de onipotência que dará a criança a ilusão de ter criado tudo o que já existe esperando para ser encontrado. Torna-se óbvio aqui que é o espaço de construção simbólica, da atividade lúdica e dos sonhos. É claro que o desenvolvimento da criança para Winnicott vai muito além, mas para o objetivo do meu trabalho o que interessa resgatar é a capacidade criativa da atividade representacional da criança e a forma como a atividade representacional está profundamente ligada aos processos de construção do sujeito. Só existe possibilidade de construção do sujeito ontológico na medida em que ele se descentra e passa a representar e simbolizar.

Como já & Davis & Wallbridge (1981) notam, as concepções piagetianas são muito similares as de Winnicott. Aqueles que estão familiarizados à obra piagetiana, lembrarão comigo que a noção de descentração atravessa todo o edifício teórico piagetiano. Piaget é muito claro a esse respeito: não há possibilidade de desenvolvimento de estruturas cognitivas sem descentração. Ele compara a descentração da criança a uma Revolução Copernicana em miniatura: lá pelos dois anos de vida da criança, ele diz, podemos observar a emergência do Eu, que ocorre sempre em relação ao mundo exterior e profundamente ligado à nascente capacidade da criança de produzir representações substitutivas. A representação, a descentração e a constituição do Eu são processos inseparáveis desde uma perspectiva genética. Então aqui, mais vez, podemos ver que não é nem o puramente subjetivo, nem o puramente objetivo que respondem pela gênese desses fenômenos. Pelo contrário, iremos encontrar sua gênese na inter-relação entre o objetivo e o subjetivo. Daí que as atividades representacionais e simbólicas estão intrinsecamente relacionados com atividades públicas. É em público que as representações emergem, permitindo a mediação entre o sujeito e o mundo. O sujeito psíquico, portanto, não está nem abstraído da realidade social nem condenado a ser um mero reflexo da realidade social. A sua tarefa, na verdade, é lidar criativamente com a tensão permanente entre um mundo que ainda que lhe preceda, está sempre aberto aos seus esforços de constituir-se enquanto sujeito.

A partir daí alguém poderia me perguntar: o que constitui a especificidade das representações sociais em relação à atividade representacional? Se toda representação é social, o que faz uma representação social existir? Ainda que seja tentador, as representações sociais não podem ser simplesmente equacionadas com a atividade representacional ontológica do sujeito humano. De fato, esta questão envolve uma distinção bastante sutil. Quando falamos em representações sociais é preciso fazer uma mudança no nível da nossa análise. Precisamos deslocar o foco dos nossos inquéritos, porque a análise não está mais localizada naquelas construções que se referem ao sujeito ontológico, mas que passa a ser centrada nos fenômenos produzidos pelas construções particulares da realidade social. Então, a questão aqui é dar-se conta que, ao olhar para fenômenos psicossociais e para as representações sociais em particular, nós precisamos olhar para o social como totalidade. E da mesma forma que o social não é uma agregação de indivíduos - essa discussão já está superada, nós sabemos que o que faz uma sociedade não é a soma de seus indivíduos - as representações sociais são muito mais do que uma agregação de representações individuais.

É aqui exatamente que eu retomo a noção de esfera pública. Porque os processos que *geram* as representações sociais são exatamente as práticas comunicativas da vida pública: os espaços do diálogo, da fala, os rituais, os padrões de trabalho e arte, em suma, todas as mediações sociais que constituem o tecido de qualquer de qualquer grupo ou comunidade (Jovchelovitch, 1995). São essas mediações sociais, nas suas mais variadas formas, que geram as representações sociais. Elas simplesmente não existiriam em um mundo desprovido do laço social: elas simplesmente não se produziriam se os espaços públicos, em que nós nos encontramos, falamos, estabelecemos o contrato social e engendramos saberes sociais, fosse erradico. É por isso, entre outras coisas, que os totalitarismos na vida pública lutam contra os saberes sociais e os campos simbólicos da vida coletiva. As representações sociais, portanto, aparecem como espaços potenciais de fabricação comum, que evidenciam o papel do laço social e dos investimentos afetivos na formação do saberes. Isso fica claro porque na pesquisa em representações sociais não nos interessa somente saber o que se sabe, mas principalmente como se sabe (o desejo de saber ou não-saber), quem sabe e de que lugar é possível saber o que se sabe. Esses processos, eu acredito, são fundamentais para que possamos entender as implicações plenas das representações sociais enquanto estruturas simbólicas que mediam o laço do sujeito individual e da sociedade. Entender a vida pública, entender os processos de desenvolvimento das representações e dos símbolos e entender, finalmente, o que

são as representações sociais, nos ajuda a entender também como se estabelecem as trocas entre o sujeito individual e a sociedade. Esses processos sublinham as raízes psicológicas da teoria e desconstróem as dicotomias entre o sujeito e objeto. Sujeito e objeto se constroem numa relação dialética e permanente, e são, principalmente, os "buracos" (as nossas faltas, lacunas, vazios) que se estabelecem entre o sujeito e o objeto que nos jogam enquanto humanos no campo de mediações substitutivas que vão permitir a vida social e a condição desejante. Daí as categorias mais fundamentais da condição humana e da vida psíquica, como a relação entre a presença e a ausência (a possibilidade de lidar com as ausências talvez seja uma das capacidades mais centrais na constituição do sujeito psíquico), a relação entre o Eu e o Outro, os símbolos e, obviamente, a linguagem.

Levando-se tudo o que foi dito acima em consideração, eu vou terminar considerando a importância da noção de representação e suas implicações no debate que é proposto hoje por psicólogos que adotam uma posição pós-moderna (veja Gergen, 1985; Gergen & Shotter, 1989; Ibañez, 1991 entre outros). Esse debate tem ocupado boa parte dos espaços dos encontros internacionais em Psicologia e eu acho que é um debate que merece atenção. As posições pós-moderna rejeitam a noção de representação. Obviamente o meu texto se constrói sobre a noção de representação. Uma representação, e eu vou repetir em função do argumento, é uma atividade de alguém que constrói uma substituição mental de alguma coisa que é *alter*, que é Outra, a coisa que está sendo representada. Como a gente vê nos quadros do Magritte: *Ceci n'est pas une pipe*. Ou nos filmes do Sergio Amon: A palavra cão não morde. Nos parece óbvio que a palavra cão é uma representante do bicho. Assim como qualquer imagem, qualquer representação é uma substituição da coisa. Não é a própria coisa. O sujeito que inventa a representação e o objeto representado fora do sujeito, portanto, não coincidem. Existe uma lacuna entre eles e com o desejo de preencher essa lacuna, uma representação aparece. Esse processo não envolve um reflexo (um espelho) entre o sujeito e o objeto. Ele envolve, e isso é fundamental, ao mesmo tempo e pela mesma via, um trabalho de *ligação* entre o sujeito e a alteridade e um trabalho de *diferenciação* entre o sujeito e a alteridade. Esta é a questão realmente central: sem alteridade não há singularidade e o caminho para a singularidade não é imediato. É mediado. A representação liga e separa o Eu e o Outro. Porque a representação é algo coisa que toma o lugar de, ela é uma mediação. Ao ligar a ausência e a presença, a representação também é uma fronteira, um limite, que os diferencia, os separa.

Ora, em Psicologia Social, Kenneth Gergen tem sido um dos principais expoentes da rejeição pós-moderna da noção de representação. Ele fala basicamente que todos os conceitos relacionados à atividade da mente são conceitos positivistas, e que para que a psicologia possa se recuperar de seu viés positivista, ela precisa se voltar para aquilo que eles chamam de reduções lingüísticas. Eu vou citar o Gergen para lhe ser leal. Ele diz assim:

" This movement begins in earnest when one challenges the concept of knowledge as a mental representation. Given the myriad of insolubles to which such a concept gives rise, one is moved to consider what passes as knowledge in human affairs. At least one major candidate is that of linguistic rendering.(...) These renderings to continue an earlier theme, are constituents of social practices. From these perspective, knowledge is not something people possess somewhere in their heads, but rather, something people do together(...) In effect, we may cease inquiry into the psychological basis of language (which account would inevitable form but a subtext or miniature language) and focus on the performative use of language in human affairs²."(Gergen, 1985,p.270)

Ou:

"The mind (Coulter,1979) becomes a form of social myth; the self-concept (Gergen, 1985) is removed from the head and placed within the sphere of social discourse."³

"...what is taken to be psychological process at the very outset becomes a derivative of social interchange."

"The explanatory locus of human action shifts from the interior region of the mind to the processes and structure of human interaction." (Gergen, 1985,p.271)

² Este movimento inicia quando desafiamos o conceito de conhecimento enquanto representação mental. Dada a variedade de insolúveis a qual este conceito dá origem, somos levados a considerar o que se passa como conhecimento nas atividades humanas. Pelo menos, um grande candidato é aquele das reduções lingüísticas.(...) Essas reduções, para continuar um tema anterior, são constituintes de práticas sociais. Desde essa perspectiva o conhecimento não é algo que as pessoas possuem na mente, mas ao contrário, algo que elas fazem juntas (...) Com efeito, nós podemos cessar as nossas interrogações sobre a base psicológica da linguagem (que inevitavelmente formaria um sub-texto ou uma linguagem em miniature) e focarmo-nos no uso performático da linguagem nos negócios humanos.

³ A mente (Coulter, 1979) torna-se uma forma de mito social: o auto-conceito (Gergen, 1985) é removido da mente e é colocado dentro da esfera do discurso social.

...o que é considerado processo psicológico, torna-se desde o começo, derivativo dos intercâmbios sociais...

...o locus explicativo das ações humanas sai das regiões interiores da mente e passa para os processos e estruturas das interações humanas...

Da rejeição inicial da idéia de representação, Gergen vai até o ponto de propor, seguindo as orientações pós-modernas, a morte do sujeito. Chegamos aqui em um dos ápices do debate entre a modernidade e a pós-modernidade. Segundo estes últimos não existe mais sujeito. Existem fragmentos de subjetividade que habitam discursos, e que se movem de acordo com esses discursos. A morte do sujeito proposta pelo pensamento pós-moderno implica basicamente em uma mudança no locus interrogativo das Ciências Sociais. Afastado do sujeito unificado, cêntrico e positivista da razão tradicional, a psicologia pós-moderna volta seu olhar para as reduções lingüísticas, para os discursos. Bom, é aqui que o problema começa. Na sua urgência pra matar o sujeito centrado, positivista, unificado e idêntico da razão tradicional o pensamento pós-moderno terminou matando todo mundo, não sobrou ninguém. O sujeito morreu. Para essa perspectiva os processos psicológicos e os processos mentais não podem ser mais conceitualizados porque a única conceitualização possível vem de uma herança racionalista e positivista. E ainda que possa parecer irônico nossos colegas pós-modernos elegem um novo centro: os discursos. Sujeitos não são nada mais que posições em discursos, habitantes de discurso, embebidos em discursos. Assim, completamente carente de qualquer estatuto ontológico, o sujeito psicológico é deixado por este tipo de posição num limbo tendo que confrontar suas próprias ações (neste caso, suas ações lingüísticas), como o único locus possível de interrogação. Ora, em que que isso difere das dissociações clássicas entre o interno e o externo, entre o subjetivo e objetivo, entre a mente e o comportamento, entre a psicologia do comportamento proposta pelo Watson em 1913, e a psicologia do sujeito cognitivo, que se seguiu como tentativa de refutação do Introspeccionismo? Em que medida essa não é uma nova fachada para o behaviorismo? Estas, eu acredito, são as questões reais que nossos colegas pós-modernos tem que nos explicar.

De minha parte, eu acredito que há teoria e conhecimento suficiente pra refutar essas posições, sem ceder à racionalidade cega do sujeito positivo. Para a teoria das representações sociais, por exemplo, estes são falsos problemas. Primeiro, porque Moscovici pensou tanto com Durkheim, como contra ele. Com Durkheim ele entendeu que a realidade social é poderosa e é material, no sentido vigoroso mesmo da metáfora. O social existe. Ele nos determina, às vezes, ele nos condena. Isso é real. Isso é fato para o sujeito psíquico. Disso não há como escapar, a não ser pela loucura ou pela morte. E mais, o social tem uma relativa autonomia e uma relativa transcendência sobre a capacidade de ação humana. Entretanto, contra aquelas correntes dominantes que marcaram a história da Psicologia, Moscovici também foi buscar em Freud, em Piaget, depois em Vigotsky (Moscovici, 1989), instrumentos que nos permitiram conceitualizar o sujeito psíquico de forma

a resgatar sua criatividade, autonomia e condição criadora. Porque para a teoria das representações sociais, o sujeito e a psiquê não são substâncias pre-dadas, nem as sociedades históricas são forças que se constroem descoladas de sujeitos sociais (Jodelet, 1984). De fato, para a teoria das representações sociais, o sujeito não está em uma posição confortável. Ele não se define nem por dentro, nem por fora. Ex-cêntrico no seu modo de constituição, e sem condições de coincidir plenamente com aquilo que ele não é, o sujeito é condenado a buscar mediações e sob essas condições, o desejo significa. Outro, palavra e ação constituem - em delicada e intrincada trama - essas mediações: com eles tentamos acalmar os "buracos". Sem privilégios na ordem porque não precisamos somente falar para ser. Falamos o que somos, mas não é só porque falamos que somos o que somos. Para falar, há que haver também o Outro, que cuida, que dá amor, que faz significar. E entre a tudo isso, há que fazer, pois como diz o saber popular: quem não chora, não mama.

Representar ocorre exatamente nesse espaço. É em meio a esses processos que uma representação encontra suas condições de possibilidade e seu modo de funcionar. E seria somente sobre o signo da violência e da coincidência imediata que isso não aconteceria. É na encruzilhada das identificações e das diferenciações entre o sujeito e o mundo que as representações são formadas, e é precisamente por esta razão que elas retêm sua potencialidade imaginária e sua referencialidade em relação ao mundo. Sugerir que as representações estão mortas é sugerir o nirvana final: um mundo de coincidências perfeitas para tudo e para todos. Nesse mundo não existe, de fato, sujeito. Tudo desliza em tudo o mais; similaridades, diferenças e nuances já não têm significado nenhum e, neste mundo, perdoem-me os colegas pós-modernos, vale tudo. Limites e fronteiras são ilusões perdidas da modernidade, qualquer normatividade coletiva perde sua razão de ser, e porque toda e qualquer versão da história é sempre uma boa estória, o que quer que apareça como tentativa de construir uma versão conjunta, se torna coercitivo ou autoritário. Esse é um mundo que me assusta: o mundo do sujeito absoluto, e da solidão disfarçada, que descarta a inter-subjetividade como critério fundamental da vida humana. Um mundo que, ao insistir na soberania do sujeito sobre a alteridade, termina de fato, por destruí-lo, já que parece negar o fato de que, para que se possa ser Um, há que se ser também Outro.

Estas questões, eu creio, estão na pauta da discussão contemporânea em Psicologia. Contra a desconstrução pós-moderna da subjetividade, da vida pública e dos espaços coletivos como pura fragmentação e diferença, existe a necessidade hoje e, talvez, mais do que nunca, de resgarmos as melhores possibilidades de nossa vida com os outros. É

claro que sociedades de capitalismo tardio produzem fragmentação e diferença. Para perceber isso só precisamos olhar para os lados. Mas igualar a experiência social às condições dominantes da sua atualização em diferentes épocas históricas, é reduzir o entendimento da realidade social ao nível da pura reprodução. Mais do que isso, significa negar ao Pensamento qualquer tipo de esforço crítico. Porque o Pensamento tem que querer e saber ser crítico em relação ao existente. No momento em que abrimos mão de diferenciar entre o existente e o possível, estamos na verdade abrindo mão do próprio Pensamento. Como psicólogos, precisamos, ainda hoje conhecer e entender aquelas formas específicas de saber e ação social, através das quais homens e mulheres tentam apropriar-se e dar sentido à experiência vivida, lutando pra manter uma identidade, um sentido de pertença e um lugar no mundo. Porque o direito de ter uma identidade e defende-la dentro de uma comunidade ainda tem uma importância enorme em cantos vários do planeta e constitui o chamado de uma multidão de pessoas. Esse chamado não pode ser considerado apenas mais uma boa versão da história. Esse é um chamado que precisamos escutar, assumir e defender se quisermos levar a sério a situação de assimetria de tantas comunidades excluídas. Ao optar por uma Psicologia de orientação crítica, que ainda se vale das grandes teorias que constituíram o diálogo da Razão iluminista com o seu reverso, eu procuro me inserir no conjunto de preocupações de muitos de meus colegas, na América Latina e na Europa, para quem as guinadas teóricas e epistemológicas ocorrendo nas Ciências Humanas, devem estar radicas com firmeza em narrativas humanas de liberdade, emancipação e justiça social.

Bibliografia

ARENDT, H. (1958) *The Human Condition*. London: The University of Chicago Press.

DAVIS, M. & WALLBRIDGE, D. (1981) *Boundary and Space*. An introduction to the work of D. W. Winnicott. London: H. Karnac (Books) Ltd.

GERGEN, K. (1985) The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, **40**, 266-275.

GUARESCHI, P.A. (1992) Pressupostos para uma crítica das teorias psicossociais. *Psico*, **23** (1), 97-102.

HABERMAS, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge: Polity Press.

- IBAÑEZ, T.(1991) Social psychology and the rhetoric of truth. *Theory and Psychology*, **1**, 187-201.
- JODELET, D. (1984) Les représentations sociales: phénomènes, concept et théorie. In S. Moscovici (ed) *Psychologie Sociale*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.357-78.
- JOVCHELOVITCH, S. (1994) Vivendo a Vida com os Outros: Espaço Público, Intersubjetividade e Representações Sociais. In P.A. Guareschi & S. Jovchelovitch (orgs) *Textos em Representações Sociais*. Petrópolis: Vozes, pp.63-85.
- JOVCHELOVITCH, S. (1995) Social Representations in and of the Public Sphere: Towards a Theoretical Articulation. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, **25** (1), 81-102.
- JOVCHELOVITCH, S. (1995) *Social Representations and Public Life: A study on the symbolic construction of public spaces in Brazil*. PhD Thesis. London School of Economics and Political Science. (em revisão).
- MOSCOVICI, S. (1989) Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire. In D. Jodelet (ed) *Les Représentations Sociales*. (pp.62-86). Paris: Presses Universitaires de France.
- PIAGET, J. (1964/1968) The mental development of the child. In J. Piaget. *Six Psychological Studies*. (pp.3-73). London: London University Press.
- PIAGET, J. & INHELDER, B. (1969) *The Psychology of the Child*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- SHOTTER, J. & GERGEN, K. (1989) *Texts of identity*. London: Sage.
- WATSON, J.B. (1913)[1930]. *Behaviourism* (rev.ed.). New York: Norton.
- WINNICOTT, D.W. (1965) *The Maturation Process and the Facilitating Environment*. London: Hogarth Press.
- WINNICOTT, D.W. (1974) *Playing and Reality*. Harmondsworth: Penguin.