

A múltipla irrupção da psicologia

The multiple irruption of Psychology

Arthur Arruda Leal Ferreira

Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO

O saber psicológico seria produto de sutis mutações de uma experiência originária, ou seria produto de múltiplas combinações históricas casuais e inesperadas? É um consenso entre os historiadores da psicologia o estabelecimento do século XIX como marco institucional do surgimento científico deste saber. Mas um bom número de autores aponta para uma origem remota, como se a psicologia pudesse encontrar, nesta fundação científica, ecos de um saber ancestral. Contudo, é possível pensar de outra forma, apontando para o surgimento da psicologia a partir de condições bem peculiares, surgidas a partir do século XVI, como a de individualização, de uma interioridade, da loucura como doença mental, da infância como estágio de desenvolvimento e da separação mente-corpo. No entanto, resta saber como se dá a cientificação destas experiências, demarcando uma ciência psicológica. Para tanto, serão seguidas as pistas de Michel Foucault (*As Palavras e as Coisas*, 1966), para o qual esta cientificação só se realizou no século XIX graças a um novo modo de conhecimento em que o Homem foi alçado ao mesmo tempo à condição de objeto empírico por uma série de ciências, e a sujeito fundamentante por uma série de filosofias antropológicas. Seria do cruzamento destas ciências empíricas do homem com as filosofias antropológicas que nasceriam as ciências humanas, como a psicologia. Este duplo aspecto empírico-transcendental da psicologia permitiria que esta não apenas se configurasse como uma ciência empírica “digna de crédito”, mas também como um saber último sobre o homem, acoplando-se às demandas das diversas experiências sociais de base, ao fornecer uma suposta revelação sobre o que há de oculto em nossa interioridade consciente, os determinantes de nossa individualidade, as marcas da alienação em nossa sanidade mental, os traços da infância em nossa vida adulta e os enlaces do corpo em nossa mente.

Palavras-chave: História da Psicologia; modernidade; práticas sociais

ABSTRACT

Has the psychological knowledge an ancestral origin or it would be a multiple product of random historical combinations? The historians of psychology agree that the XIX century is the institutional mark of the psychological beginning. But, few of these historians suppose that psychology has a remote origin, supposing that in the XIX's foundation, there are echoes of an ancestral knowledge. Nevertheless, it is possible to think differently, pointing to singular conditions that arise in the XVII century as the “interiorization”, the individualization, the childhood as a development step, the madness as mental disease and the division between mind and body. By the way, it is necessary to know how happens the “scientificization” of these experiences, demarcating a psychological science. Aiming at this, it will be of use some ideas present in Michel Foucault book “The Order of Things”. To this author this “scientificization” only happens in the XIX century, due a new model of knowledge, where the Man was at the same time an empirical object for some sciences and a fundamental subject to some anthropological philosophies. The human sciences have their origin in the mixing between the anthropological philosophies and these empirical sciences. This double transcendental-empirical aspect configures psychology as a “solid science” at the same time that it works as a definitive knowledge about the Man, revealing the dark face of our interiority, the determinations of our individuality, the marks of alienation in our mental health, the childhood traces of our adult life and the merging of body and mind.

Key words: History of Psychology; modernity; social practices

1. Introdução

Uma questão que surge na elaboração de qualquer trabalho histórico é a de dar conta do surgimento de um acontecimento, uma prática, uma experiência, ou de um saber. Seria este objeto histórico produto de sutis mutações de uma experiência arquetípica (configurando uma origem) ou seria produto de múltiplas combinações casuais e inesperadas (demarcando uma irrupção)? É desta forma que o filósofo e historiador Michel Foucault (1970, 1971, 1973) nos coloca perante uma escolha da qual o historiador

não pode se omitir. Como esta questão se configura na história da psicologia? É quase um consenso entre os historiadores da psicologia o estabelecimento do século XIX como marco institucional do surgimento deste saber. Mas o historiador não se satisfaz com inaugurações oficiais, sempre se perguntando quais experiências, práticas e saberes estariam condicionando esta fundação.

Uma boa parte dos textos em história da psicologia aponta para uma origem remota, como se a psicologia pudesse encontrar nessa sua fundação, no século XIX, ecos de um saber ancestral e remoto. É desta forma que podemos encontrar em trabalhos como os de Edwin Boring (1950), Otto Klemm (1933), Gardner Murphy (1960) e George Brett (1963) as trilhas da história da psicologia se cruzando com os caminhos de uma busca ancestral de conhecimento de si, confundindo-se com a própria história do saber ocidental. Como se apenas por uma pequena mutação, um sutil estalo, houvesse surgido a consciência de que estas intuições ancestrais poderiam se tornar, no século XIX, objeto de um saber regulado e cientificamente disciplinado. Contudo, uma outra forma de pensar histórico aponta para o surgimento da psicologia a partir da irrupção de condições bem peculiares, que teriam surgido de forma diferenciada a partir do século XVI e que confluíram para a necessidade do conhecimento de si, da busca de uma natureza na individualidade e interioridade humanas. Muito mais do que uma tomada de consciência, teria se produzido uma nova experiência da relação consigo e com os demais, em que um conhecimento disciplinado e naturalizado se tornou necessário.

2. Argumentação teórica

Dentro desta perspectiva, a hipótese aqui aventada é a de que não teria irrompido uma única experiência peculiar que teria contribuído, na

modernidade, para o surgimento da psicologia, mas sim diversas, que, em seu emaranhado, teriam conduzido a uma multiplicidade de orientações em psicologia. Uma segunda hipótese daqui derivada é a de que a multiplicidade da psicologia é o produto não de um descuido científico ou de uma imaturidade do saber psicológico, mas o eco dessa profusão de experiências e do modo como elas se articulam na construção de um solo psicológico. Que experiências são essas que irrompem na modernidade e constituem o seu solo sempre fragmentado?

Tradicionalmente se faz a história da psicologia (e das ciências) de duas formas:

- 1) Ou se busca demarcar as condições da psicologia numa série de transformações intelectuais, ideológicas, conceituais ou metodológicas (a chamada abordagem internalista);
- 2) Ou se busca estabelecer as condições da psicologia numa série de transformações culturais, sociais, econômicas e políticas (a chamada abordagem externalista).

Para se fazer história da psicologia as duas formas são necessárias, pois a psicologia, ainda que calcada em conceitos e práticas científicos, faz parte de uma rede de interesses (dos próprios pesquisadores, do público e das agências de fomento) e de práticas sociais (ao menos da comunidade dos pesquisadores). Por outro lado, a forma como os interesses e práticas sociais se ordenam nas ciências (e na psicologia em particular) é bem específica, sendo tais interesses e práticas amarrados por projetos científicos. Portanto, as transformações nos planos interno e externo de um saber não podem ser vistas de forma isolada. Isto configuraria o que Bruno Latour (2001) denominaria Modelo Circulatório da Ciência. Consideremos, então, a rede conceitual e de práticas sociais que possibilita a psicologia.

2.a. As práticas sociais modernas

Concernindo o conjunto do saber e das práticas psicológicas contemporâneas, teríamos algumas experiências constitutivas que seriam mais fundamentais, uma vez que presentes em todas as psicologias. Elas se refeririam respectivamente à constituição de um domínio de interioridade reflexiva, a nossa subjetividade e a um campo de singularização valorativa num espaço coletivo, a nossa individualidade.

2.a.1. A constituição de um plano de subjetividade

Por subjetividade, entende-se aqui a constituição de um plano de interioridade reflexiva, ou seja, centrada e ancorada em uma experiência de primeira pessoa, de um eu. A história de um plano de interioridade não visa à busca de uma experiência universal no homem, mas à problematização desta experiência, considerada uma das mais fundamentais para nós na atualidade. Serão apresentados aqui tanto os momentos históricos em que esta experiência não fazia parte da existência dos indivíduos, quanto, a partir da sua constituição, toda uma série de transformações. A história de constituição de um plano de subjetividade pode ser contada como um capítulo dentro do domínio do que Foucault (1984) chamou de história das técnicas de si, dando conta das formas como os indivíduos estabeleciam relações de trato e cuidado consigo desde a Antiguidade pagã.

A consideração da antiguidade pagã operaria aqui como uma contra-prova da universalidade de nosso modo de subjetivação atual, baseado numa hermenêutica de si, em que buscamos debastar, na densa floresta da subjetividade, a cidadela do verdadeiro eu, “o eu de todos os eus”. Contudo, esta busca não faz o menor sentido na antiguidade greco-romana, cujo cuidado de si estava menos atrelado ao imperativo do “conhece-te a ti

mesmo” do que ao “cuida de ti mesmo”, buscando fazer de si uma bela existência na evanescência de uma vida. Em outras palavras, não há, na antiguidade pagã, uma busca de conhecimento de si mesmo numa *hermenêutica de si* (conforme conceito de Foucault), mas uma *estética da existência*. Não há a busca de revelação de um eu, mas construção de si a partir da verdade e do ensinamento dos grandes mestres. Para Jean-Pierre Vernant (1990), os gregos não possuíam uma noção de eu enquanto interioridade individualizada ou personalidade, apesar deste existir no discurso em primeira pessoa, nos feitos de um indivíduo com mago e guerreiro e na oposição entre público e privado (não há, contudo, a oposição interno-externo ao indivíduo). Há, enfim, entre os gregos, uma interioridade, mas esta não é individualizada, reflexiva, ancorada em um eu. Para Vernant (1990), este “eu” na antiguidade clássica se assemelha mais a um “ele”. Por exemplo, quando se fala da alma humana, especialmente nos círculos pitagóricos e platônicos, esta não é a alma de alguém, como aprendemos na tradição cristã, mas uma alma universal. Mais uma alma *em mim* do que a *minha* alma. Mesmo quando se fala do conhecimento que esta alma tem das coisas, não há nossa clássica oposição entre mundo externo e interno, pois conhecer é incorporar, através dos sentidos, objetos ou parte deles.

A invenção da interioridade individualizada e da hermenêutica como instrumento de verdade só serão processados a partir de uma ética cristã, gestada a partir do século II D. C. Aqui começam a ser formados os termos básicos para a constituição do cuidado de si atual, ao menos quanto ao seu objeto e ao seu processo. Segundo Vernant (1990), neste momento surge a figura do homem santo, que se destaca da comunidade, a fim de buscar Deus no interior de seu verdadeiro eu, tendo, para tanto, de estar atento às armadilhas do demônio. Dentre estas armadilhas, a adoração do próprio eu:

trata-se de uma introspecção sem qualquer possibilidade de apego. Este modo de vida, lentamente produzido no seio da vida religiosa, irá se propagar ao longo de todo o tecido social, progressivamente, até a nossa modernidade: esta reflexão inicial sobre o sujeito irá se alastrar no interior das práticas culturais, instituições e hábitos individuais (cf. BEZERRA, 1989). E com algumas inversões de signos: o próprio eu, impedido de ser cultuado na ética dos primeiros cristãos, tendo em vista a purificação do indivíduo, passará a se tornar uma finalidade em si na modernidade, configurando-se como a nossa riqueza mais íntima e preciosa. Na passagem para o cuidado de si moderno há, pois, uma mudança de finalidade: não se busca mais uma purificação da alma para atingir Deus, mas uma pura afirmação de si. Também o exame de si, outrora exercido através de instrumentos religiosos e jurídicos (como a confissão), cede aos aparatos científicos modernos (a anamnese, a entrevista clínica, os testes mentais). Portanto, mudam igualmente as técnicas deste novo cuidado de si. Como se pode fazer esta história de um cuidado de si calcado numa interioridade e num conhecimento de si, da antigüidade cristã até os dias de hoje?

Podemos dizer que, a partir da modernidade, passaram a existir diversas formas de relação consigo, que nos convidam a um exame da nossa vida interior. Uma delas é a constituição do tema da sexualidade, tão caro a nós nos dias de hoje (tema brilhantemente estudado por Foucault em *A Vontade de Saber*, 1977a). Mas poderíamos destacar aqui uma forma especial de cuidado de si, estabelecido pelo tema do conhecimento. Se a experiência de constituição de uma interioridade na antigüidade cristã visa a distinguir a presença do bem e do mal em nós, a partir do século XVII o exame desta interioridade tem como meta o acesso à verdade e a fuga das ilusões, alternando-se os filósofos racionalistas e empiristas na atribuição, à

razão ou aos sentidos, do estatuto de via privilegiada do conhecimento. Esta questão do conhecimento se impôs após todas as incertezas conduzidas ao longo do século XVI e o declínio do modo de vida feudal da baixa idade média: a descoberta de novos povos, a reforma (e a contra-reforma) religiosa, a retomada da vida urbana, a constituição dos estados modernos e o surgimento da física matemática.

O personagem-chave nesta passagem é o filósofo moderno René Descartes. Contudo, sobre este filósofo moderno, apresentam-se algumas divergência entre as fontes históricas utilizadas. Para Foucault (1984), a grande novidade deste filósofo estaria em desvincular, pela primeira vez na história, a busca da verdade das práticas ascéticas (ou de cuidado de si): o correto uso da dedução, independente da retidão moral, seria suficiente para encontrá-la. É esta a impressão que se tem ao se lidar com os textos filosóficos maiores de Descartes (como *O Discurso do Método* e *As Meditações Metafísicas*), o que não é muito próprio do procedimento de Foucault, sempre lançando a luz sobre personagens e textos menores. Contudo, este procedimento nominalista é o que realiza Latour (1998), ao tomar a correspondência de Descartes, bem como a dos primeiros cientistas que começavam a despontar no século XVII. Nestes textos menores poderá ser observada a busca de um extremo cuidado com o corpo e um conjunto de procedimentos próprios das primeiras sociedades de pesquisa, que remontam às sociedades de corte da época. Esta visão de Latour é em tudo congruente com a de Luís Cláudio Figueiredo (1996), para o qual a modernidade teria em Descartes um de seus marcos nas práticas de ascese, cisão e expurgo de partes do eu, visando à constituição de um sujeito epistêmico como um fundamento, apto a lidar com a incerteza enquanto marca cética própria do século XVI. Neste mesmo movimento, passa a se

constituir uma cisão fundamental entre alma e corpo – distinção que, ao contrário do que se pensa, não remonta a uma cristandade medieval. Neste momento, espírito e corpo são distintos em duas substâncias de naturezas inconciliáveis: a extensa (o corpo) e a inextensa (a alma). A princípio, o corpo se constitui como objeto de exame, retificação e controle por parte do espírito. Mais tarde, no século XVIII, o próprio espírito irá se constituir em objeto de exame, conhecimento e disciplina.

Como este processo de expurgo e purificação se dá no cerne de uma interioridade que não se divide mais em bem e mal, mas em verdade e erro? Em Descartes, a derrota da dúvida se faz nutrindo-se da própria dúvida cética (a certeza de que não há certezas), radicalizando-a, tornando-a hiperbólica, e pondo-a sob o julgo de um suposto gênio maligno apto a fazer com que nos equivoquemos com tudo; é desta forma que este filósofo moderno estabelecerá os primeiros pilares de um novo porto seguro do pensamento:

Não há, pois, dúvida alguma que sou, se ele (o suposto Gênio Maligno) me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que essa proposição eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio em meu espírito (DESCARTES, 1972:100).

Essa intuição imediata do próprio eu pensante impõe um novo ponto de partida para o pensamento ocidental: não mais o Ser, as Essências ou Deus, mas o Espírito e o Sujeito, enquanto sedes da verdade. É neste ponto que todo o nosso pensamento se torna gnosiológico: para saber do tema da verdade era necessário saber da verdade do sujeito. E, para Descartes, no interior do espírito é possível estabelecer uma distinção entre uma razão de

origem divina enquanto cerne de toda inteligibilidade e consciência, onde o eu faz a sua morada; e uma região fronteira deste espírito, situada na interseção com o corpo – as paixões. Se na primeira região encontramos a fonte do conhecimento, na segunda será encontrada a raiz de todos os nossos equívocos, de todas as nossas ilusões produzidas por nossos sentidos. A esta solução racionalista sobre a questão do conhecimento se oporia a alternativa empirista de John Locke, George Berkeley e David Hume: para estes, o saber não viria de outra fonte senão de nossas paixões, dos nossos sentidos. Nada haveria no espírito que não fosse proveniente destes, sendo as nossas funções superiores meras complicações e conjunções de impressões (e, neste ponto, responsáveis pelas nossas ilusões). Razão ou sensibilidade: nos séculos XVII e XVIII, debate-se sobre que região do espírito é responsável pela verdade, qual é a culpável pelo erro. As epistemologias, no trato com o método, e tendo a verdade como meta, nascerão mais tarde desta primeira região, dando conta do sujeito do conhecimento, no mesmo passo que as psicologias, dois séculos depois, ocuparão a região de incerteza, sendo herdeiras do sujeito das paixões.

Empiristas e racionalistas concordam, contudo, em um aspecto: a evidência imediata, a transparência no conhecimento do espírito, em oposição à opacidade do corpo. Seria mais fácil conhecer a nossa subjetividade do que esta estranha parte de nós tornada alheia: o corpo. Esta formulação sofrerá, contudo, uma reversão na modernidade avançada (a partir do final do século XVIII), quando esta análise do espírito cindida entre razão e sensibilidade será superada em torno de uma nova formulação da nossa subjetividade. A chave para esta mudança pode ser encontrada no pensamento de Immanuel Kant (1781), que, ao tentar conciliar empirismo e racionalismo, supõe o conhecimento como uma síntese *a priori* entre as

formas e categorias do sujeito transcendental (nossa Razão) e do diverso sensível (nossa experiência). Separados, a Razão Pura e o puro sensível apenas nos equivocariam: a primeira nos conduziria às conclusões mais disparatadas (como faria a Metafísica) e o segundo, sem a Razão, não produziria nenhum conhecimento. Dentro deste quadro, nosso espírito passa a ser visto como composto por um sujeito transcendental (incognoscível, opaco e condição *a priori* do nosso conhecimento) e um sujeito empírico (cognoscível e composto pelas nossas experiências que temos de si). Não há mais uma simples divisão entre razão e paixões, nem a transparência no conhecimento de si que os primeiros modernos atribuíam ao espírito. Com esta nova divisão, impõe-se uma nova instância, o sujeito transcendental, que legitima o conhecimento dos objetos (uma vez que situados no tempo e no espaço), mas é completamente limitada no conhecimento de si.

Dentro deste esquema, todas as tentativas anteriores de se fundar uma Psicologia no século XVIII, como a de Christian Wolff, são criticadas. Uma Psicologia Racional que tentasse dar conta deste Sujeito enquanto possibilidade *a priori* seria impossível, pois este seria a condição de todo o conhecimento, e jamais um objeto a ser esquadrinhado no tempo e no espaço. Se a Psicologia Racional é inviável ao tomar o Sujeito Transcendental como objeto, o que dizer de uma Psicologia Empírica, com o objetivo mais modesto de tratar do Sujeito Empírico (nossas experiências conscientes)? Uma Psicologia Empírica até seria viável se conseguisse ser mais do que uma descrição temporal do fluxo da consciência: para ser uma ciência propriamente dita, ela careceria de um elemento discreto de análise, matematização e objetividade (cf. KANT, 1876: 32). Estes novos parâmetros fazem com que a psicologia, para ser reconhecida como científica, pretenda ser mais do que a descrição do nosso sujeito empírico,

ou das nossas vivências imersas em um mundo de ilusões: ela deve dar ao trato com a experiência imediata todos os rigores de uma experiência cientificamente mediada e matematizada. Surge, então, no final do século XIX, na Alemanha, o projeto da Psicologia enquanto Ciência da Experiência, tomando como base a fisiologia, calcada no conceito de sensação como elemento objetivo e matematizável. Este conceito de sensação ocupou na psicologia o lugar do Sujeito Transcendental de Kant.

Contudo, a herança deste esquema kantiano sobre a nossa subjetividade não se resume apenas ao projeto da psicologia como Ciência rigorosa da Experiência (superando as críticas de Kant à Psicologia Empírica), mas afeta toda psicologia, ao reunir sempre um modo de relação entre o nosso sujeito empírico (as nossas experiências conscientes) com um sujeito transcendental (que é, em geral, assimilado a um conceito natural, como o de sensação, equilíbrio e adaptação). Isto ocorre mesmo em psicologias que tomam a nossa consciência como objeto privilegiado, como faz o Gestaltismo: “A teoria da Forma, embora adotando certos pontos de vista do senso comum, abstém-se de pedir à consciência a solução de todos os problemas psicológicos. Seria a negação da psicologia – ou melhor, a psicologia já feita e a pesquisa não teria objeto” (GUILLAUME, 1960: 123). É deste modo que a psicologia, de modo suplementar, tenta unir aquilo que a modernidade tentou cindir: o sujeito transcendental ou epistêmico e o sujeito empírico, impuro ou “subjeito”. A questão torna-se então: como estudar, sob os rigores do método científico, aquilo que foi excluído por definição de suas possibilidades de ação (a nossa experiência comum)? Como fazer uma ciência precisa do impreciso? Toda a psicologia teria que realizar o trânsito do plano transfenomenal (opaco) à nossa consciência (o vivido). Daí as alternativas de Figueiredo (1986): ou se faz uma psicologia

partindo do vivido em direção aos mecanismos transfenomenais, como realizariam a Psicologia da Gestalt, a Epistemologia Genética e a Psicanálise, caracterizando-se uma direção *metapsicológica* (conforme conceito do autor), ou se parte do cientificamente estabelecido para se abordar em seguida o âmbito fenomenal, como procede o behaviorismo, numa linha *parapsicológica* (conforme conceito do autor). Ao contrário do que se pensa, o behaviorismo não se define por uma recusa metodológica da consciência, na medida em que não é uma entidade pública (esta seria a postura do behaviorismo metodológico). A maior parte dos behaviorismos, no entanto, possuiria uma postura radical, em que a consciência seria redefinida à luz do que se observa nos eventos públicos: “os eventos privados ... são naturais e compartilham todas as propriedades do comportamento público” (BAUM, 1999: 66).

Qual é o método com que trabalham os psicólogos? Este segue os contornos da experiência na busca de algo transfenomenal (posição *metapsicológica*)? Ou parte de um método ou de um modelo de ciência natural, limitando parte (ou mesmo a totalidade) de nossa experiência subjetiva (posição *parapsicológica*)? Como diria Pierre Gréco (1972), esta é a desgraça do psicólogo com relação ao seu método: “nunca está seguro de fazer ciência. E quando a faz, nunca está seguro de que faça psicologia”.

2.a.2. A constituição de individualidades

Antes de tudo, para delimitarmos o que entendemos por indivíduo, utilizaremos a distinção operada por Louis Dumont (1993) entre indivíduo empírico e indivíduo como valor. A percepção de diferenças individuais ou de indivíduos destacados é algo bem comum. Como vimos, Vernant (1990) aponta, na Grécia pagã, uma série de experiências de individualização, ainda que nenhuma remonte a uma interioridade, um foro íntimo ancorado em um

eu. Contudo, não estamos aqui na história da subjetividade ou da interioridade reflexiva, mas da individualização como valor social, que se impõe acima da coletividade e da comunidade. E aqui podemos nos fiar na observação de Norbert Elias (1994), para o qual até o século XIII não existia sequer a noção de indivíduo.

Contudo, nas Cidades-Estado (*polis*) gregas, a autonomia, autocontrole e governo de si se colocam como valores norteadores. Haveria aqui uma certa valoração do indivíduo? Como diz Foucault (1984), esta busca de autonomia visa ao governo da *polis*, a não ser dominado por um tirano (como bárbaros, ou as mulheres, crianças, escravos no âmbito da cidade). Ela não se refere ao indivíduo: busca-se a autonomia da *polis*, não para si, mas através de si. A vida comum na antiguidade clássica, longe de ser facilmente assimilável à nossa, parece-nos bastante paradoxal, mantendo distanciadas algumas experiências que, para nós, estão necessariamente acopladas, como a de uma interioridade individualizada. Pois há, na antiga Grécia, uma interioridade, mas não-reflexiva e não-individualizada; ao mesmo tempo em que há uma experiência de singularidade, mas completamente destituída de interioridade e valor social.

Dada a inexistência do indivíduo como valor, iniciemos a partir do fim da antiguidade a história da constituição da individualidade, como um dos nortes da nossa existência. E esta história pode ser absorvida ao projeto genealógico foucaultiano (1977a) de constituição do indivíduo como produto das relações de poder. Com a cristandade, conforme visto, surge a experiência de um foro íntimo, mas a busca de autonomia e controle de si não se colocam mais como meta da vida política e social. Na vida monástica, o que se busca é tão somente a purificação e a salvação individual. Nestas comunidades, este esforço de salvação irmana e iguala

todos os fiéis enquanto membros de uma fraternidade divina. Contudo, esta forma de individualização gestada nos mosteiros, referida a um domínio de interioridade e marcada por uma fraternidade e livre arbítrio, vai se mostrar limitada em relação a outras formas sociais. Durante quase toda a Idade Média, as relações sociais estão baseadas nas relações de linhagem, na relação contratual entre as famílias de diferentes graus hierárquicos. Neste espaço social hierarquizado, a posição dos indivíduos empíricos é determinada de forma fechada por sua posição social. São raras as experiências de individualização no campo social. Figueiredo (1995) cita alguns destes raros exemplos, como as figuras dos cavaleiros andantes e a dos foliões. Norbert Elias (1994), como vimos, é mais radical neste aspecto: para este autor, até o século XIII não existia a noção de indivíduo, nem mesmo uma palavra que designasse esta experiência. Quando esta passa a ser utilizada pelos escolásticos, remete à natureza de qualquer ente singular não classificável em um grupo maior.

Para Elias, os acontecimentos que ancorariam uma experiência de individualização no campo social e político, tal como começa a despontar no fim da Idade Média, remontam à criação dos Estados Modernos. Segundo Louis Dumont (1993), a criação correlata dos Estados Modernos e de uma experiência de individualização remonta à matriz cristã dos Estados Modernos, onde a comunidade dos homens com Deus se laicizaria: todos são irmãos perante a lei divina, mas do Estado. Tal idéia é paralela à concepção foucaultiana (1979) de um Poder Pastoral (baseado no extremo cuidado com cada ovelha e com o rebanho inteiro) enquanto matriz dos Estados Modernos. Teríamos, assim, no início da Idade Moderna, uma primeira experiência de individualização: a constituição do indivíduo no século XVI enquanto *um sujeito autônomo, singular, igual aos demais e*

dotado de uma interioridade (foro íntimo), que seria base contratual dos Estados modernos e fonte do poder destes, idéia fartamente explorada pelo pensamento político, de Thomas Hobbes a Jean-Jacques Rousseau. Em outras palavras, teríamos o surgimento do que Foucault (1976) chamaria de indivíduo soberano regulado pela Lei. Aqui o indivíduo seria meramente fonte, mas jamais alvo de um poder: o Estado não tem ainda como meta o Bem-Estar e a qualidade de vida dos seus cidadãos. Suas únicas funções neste momento são as declarações de Guerra e Paz e gerência do comércio (cf. FOUCAULT, 1977b). Trata-se de um Estado que, em nome da Lei contratuada entre os seus cidadãos, pode tirar a vida destes e submetê-los a toda espécie de suplícios toda vez que houver uma infração. Nas palavras de Foucault (1977a), “trata-se de um Estado que faz morrer e deixa viver”.

Este indivíduo soberano, tal como surge no raiar da modernidade, também não é objeto de qualquer saber. Até então, o veto aristotélico contra uma ciência do particular perseverava: o indivíduo soberano jamais poderia se tornar objeto de um saber, uma vez que fonte da legalidade e identificado a um sujeito autônomo. Se o indivíduo como alvo do conhecimento não existia, este contudo, como fonte jurídica, já se fazia presente nas manifestações iluministas, liberais e românticas, próprias do poder soberano. Daí que Figueiredo (1985) sustente que este sujeito soberano não é alvo e nem condição suficiente da psicologia, enquanto saber sobre o indivíduo; é necessária a invenção de outra forma de individualização, que se manifestará a partir do século XVII.

Devido a fatores como o aumento da população, a proliferação dos pobres nas cidades, a invenção de novas técnicas, como o fuzil e os artefatos industriais, e novas relações de produção baseadas no trabalho contratual impõe-se o surgimento de novas tecnologias de poder, baseadas não mais na

Lei, mas no esquadramento e vigilância constante dos indivíduos ao longo do tempo e do espaço. Surge o que Foucault chama de Poder Disciplinar (1976) e, na esteira deste, desponta todo um conjunto de saberes que fixam uma natureza para cada indivíduo, singularizando-o. A partir de então se impõe uma duplicidade no que entendemos por indivíduo: para além do indivíduo *soberano*, que não gera um saber sobre si, emerge o indivíduo *disciplinado*, que é produzido através do exame, ordenado a partir de uma Norma, que determina a sua normalidade ou não. Este novo indivíduo desponta não mais como um sujeito, mas *um objeto determinado, singular, diferenciado e dotado de uma interioridade (identificada agora a uma natureza)*, que seria o alvo do cuidado dos Estados contemporâneos e de uma série de agências privadas. Agora a meta é: “fazer viver e deixar morrer”. Se o antigo indivíduo calcado na lei era um sujeito soberano, este novo indivíduo é o objeto de saberes e intervenções políticas. Partindo desta forma de zelo pelos indivíduos, cuja qualidade de vida e Bem-Estar são metas últimas, é que vão se constituir os saberes psicológicos, médicos e psiquiátricos.

Esta experiência de individualização marcaria não apenas a psicologia funcional, evolutiva, comparativa e diferencial, que seria gestada nos países de língua inglesa a partir do fim do século XIX, mas toda a prática psicológica, oscilando entre a busca de autonomia e o controle dos seus sujeitos. Pode-se, a partir daqui, de igual modo estabelecer uma das tensões que opera como bússola no campo psicológico: como submeter a controle aquilo que se estabelece como condição de autonomia e liberdade jurídica? Deste modo, ou uma determinada teoria, prática ou sistema psicológico valorizará mais o indivíduo em sua suposta autonomia soberana, ou tomará mais como referência a disciplina, seja em nome da Sociedade,

do Estado ou do Bem-Comum. Mas sempre se dirigirá na direção complementar. Ou se parte do indivíduo autônomo em direção a uma suposta determinação última, como procedem os construtivistas, gestaltistas e funcionalistas, ou se parte das disciplinas para a constituição de um indivíduo autônomo e autocontrolado, como realiza o behaviorismo. Algumas psicologias, pois, mesmo que privilegiem a autonomia do ser humano, remetem-no a uma norma natural; outras, ainda que tentem disciplinar os sujeitos, fazem-no de modo a favorecer o seu autocontrole autônomo. A psicologia se situaria num espaço político entre o indivíduo autônomo e soberano (fonte do poder) e o indivíduo sob controle das disciplinas (alvo dos poderes), realizando o trânsito entre estes. Poderíamos dizer que sem esta ambigüidade moderna não haveria nem mesmo a psicologia, pois se só houvesse a individualidade autônoma, não haveria a suposição do indivíduo como objeto de conhecimento. Também se só houvesse a determinação, cairíamos em um fatalismo, em que toda a intervenção psicológica seria desnecessária. Daí a suposição de Nikolas Rose (1998) de que a psicologia só é possível em sociedades liberais, tendo como função favorecer “o bom uso da liberdade pelos indivíduos”.

2.a.3 . Outras práticas sociais relevantes

Contudo, outras experiências modernas foram fundamentais para constituir setores relevantes do campo psicológico:

A) Uma experiência de separação entre um plano público e um privado, como demarcado por Norbert Elias (1990), e que permite a distinção entre um plano individual e um coletivo (tem como função básica a de reforçar a distinção entre um campo interno de experiências singulares e outro externo de condutas individuais – as duas experiências anteriores).

B) A distinção entre corpo e mente na definição da identidade do indivíduo, surgida a partir do século XVII, segundo Fernando Vidal (2000; 2002), constitutiva de questões da psicologia do século XVIII e ainda presente na discussão metafísica da relação mente-corpo).

C) Uma experiência de divisão da Razão e da Loucura a partir do século XVII – quadro descrito por Michel Foucault em *História da Loucura* (1961). Esta experiência, fundamental na gestação da psicologia na França, será primordial para a área psicopatológica.

D) Uma experiência de distinção entre a infância e a idade adulta, desenvolvida, segundo Philippe Ariès (1979), a partir do século XVI, através da constituição da escola e da família moderna (básica à psicologia do desenvolvimento).

2.b. O surgimento das Ciências Humanas

Resta ainda uma questão na constituição da psicologia: como se dá a cientificação destas experiências, demarcando uma ciência psicológica? Para isto foi necessário uma série de transformações na estrutura do conhecimento, que levaram à possibilidade de uma peculiar ciência do homem no século XIX. Por que esta não teria sido possível antes? Por que não havia uma ciência humana na Antiguidade e Idade Média? Poderíamos dizer que ela só foi possível a partir do final do século XVI, graças à tentativa moderna de separação entre um domínio de seres naturais e outro de seres humanos, como especifica Bruno Latour (1994). Antes deste período, não há nenhuma distinção entre seres humanos e seres naturais; no máximo, a distinção aristotélica entre um mundo sub-lunar e outro supra-lunar, sendo este marcado pela constância e regularidade. A natureza (*physis*) é marcada pelo mesmo conjunto de princípios, independente da natureza dos seres.

Segundo Latour, o marco histórico desta clivagem pode ser encontrado na discussão sobre o vácuo, que opôs Robert Boyle e Thomas Hobbes, na Inglaterra do século XVI, marcada por uma profunda guerra civil. Boyle sustentou a existência do vácuo apelando para uma nova forma de testemunho, mais poderoso que o de cidadãos dignos, os experimentos laboratoriais (estes, em seu início, guardavam em muito a forma jurídica de um inquérito). É neste sentido que a “Bomba da ar” de Boyle forneceria um testemunho mais rigoroso do que qualquer argumento bem encadeado. Hobbes, por outro lado, tentou negar a existência do vácuo apelando para uma teoria dedutiva geral, que servisse para unificar toda a natureza e o reino inglês esfacelado em guerras civis. De mais a mais, para este filósofo, a existência de espaços fechados como os laboratórios punha em questão a necessidade de um poder central absoluto. Apesar da discussão de Hobbes sobre o vácuo, sua principal herança foi a sua filosofia política sobre o Estado, em que todos os cidadãos estariam representados pelo rei. Apesar de Boyle ter produzido escritos políticos, buscando a unidade do reino a partir das verdades geridas pelos testemunhos laboratoriais, perseverou entre nós apenas a sua contribuição científica e a invenção dos laboratórios como os nichos da verdade dos entes naturais.

Para Latour, a modernidade se constitui no século XVII na tentativa de clivagem e purificação de entes humanos e naturais. Os entes humanos tornaram-se, a partir de então, assunto da política, tendo a sua representação nos parlamentos, enquanto que os seres naturais passaram a ser tema das ciências, sendo representados nos laboratórios. Contudo, a modernidade produziria como efeito colateral desta tentativa de purificação a proliferação dos híbridos, seres com marcas ao mesmo tempo humanas e naturais. O caso mais clássico abordado pelo pesquisador francês é o da representação nos

fóruns humanos (parlamentos e tribunais) de seres ameaçados de extinção, da biosfera e de substâncias (como o CFC) carentes de controle. Apesar de não ser abordada por Latour, a psicologia, como ciência humana, pode ser vista como um outro tipo de híbrido colateral, onde os seres humanos passariam a ser representados em laboratórios. Seria um saber híbrido, uma vez que ciência e humana ao mesmo tempo, multiplicado em sua diversidade graças a este esforço de purificação moderno: são muitas formas de se fazer ciência acopladas a muitas imagens de homem. É desta forma que a psicologia é recusada pelos cientistas e epistemólogos por ser por demais plural em suas vertentes e escolas, ao mesmo tempo que desdenhada pelos humanistas por seu pretenso naturalismo, desagradando a todos os puristas de nossa modernidade.

Para dar conta dessa história – a de como os seres humanos são representados como os demais seres naturais –, um bom guia é realizado por Foucault em *As Palavras e as Coisas* (1966). Este autor entende que a abordagem do Homem como Ser Empírico (objeto natural) só foi possível na Modernidade (a partir do século XIX) graças à superação de um modelo de conhecimento Clássico, o da Representação, que buscava ordenar os seres em ordens ideais. Neste modelo, vigente nos séculos XVII e XVIII, natureza e natureza humana, sujeito e objeto são claramente cindidos em dois domínios, cumprindo-se o que Latour chama de Constituição Moderna (esforço que se contrapunha às inúmeras misturas e analogias renascentistas). No período clássico, o homem é sempre sujeito, jamais objeto de conhecimento. Somente na Modernidade, quando os seres naturais não forem mais relacionados a uma ordem ideal, mas abordados em sua profundidade empírica e histórica, é que o homem será descortinado como Ser Empírico (objeto natural) pelas Ciências do Homem (Biologia,

Economia e Filologia). Contudo, este mesmo homem é duplicado de Ser Empírico em Ser Transcendental (sujeito fundamentante) por uma série de filosofias antropológicas como as Dialéticas, o Positivismo e a Fenomenologia. Para Foucault, é do cruzamento destas ciências empíricas do homem com as filosofias antropológicas que nasceriam as ciências humanas, como a psicologia. Estas ciências humanas terminariam por restituir o jogo de representações pré-modernas e clássicas, ao reduplicar a relação entre estes dois domínios, o transcendental e o empírico, estudando como a vida, o trabalho e a linguagem são representados em uma consciência.

Contudo, algumas questões sobre este esquema de Foucault em *As Palavras e as Coisas* (1966) se impõem. Em primeiro lugar, será que apenas Economia, Biologia e Filologia forneceriam modelos e conceitos para a psicologia e as Ciências Humanas? O que dizer da Fisiologia – presente em toda a Psicologia Clássica como modelo –, da Física – exportadora de conceitos para o Gestaltismo e a Psicanálise – e da Inteligência Artificial, base do Cognitivismo? E será que poderíamos afirmar com segurança que só se pensa em uma ciência positiva do Homem a partir do século XIX? Não é o que aponta Fernando Vidal (2000) em seu texto *The Eighteenth Century as “Century of Psychology”*. O que se demonstra claramente neste trabalho, ao contrário de toda historiografia atual, é que existe todo um conjunto de saberes psicológicos no século XVIII que são reconhecidos de forma tão legítima como a física de então.

Neste aspecto, o que se dá na virada para o século XIX? Mudam os critérios de conhecimento, ou a própria *epistèmè*, como diz Foucault (1966), referindo-se à estrutura que rege o saber de uma época? Neste aspecto, processa-se uma transformação capital, operada por autores como Kant

(1781), em que se passa a distinguir a Ciência da Metafísica, esta entendida como um saber sem fundamento. É aí que são alojados os saberes psicológicos do século XVIII, relegados à mera Metafísica na impossibilidade de serem Ciências legítimas. Durante todo o século XIX, a Psicologia, para se fundar e ser aceita no restrito clube das Ciências, irá tentar cumprir o novo decálogo do saber, buscando objetividade, embasamento matemático e a determinação de um elemento básico de investigação (conforme as sugestões produzidas por Kant em *Fundamentos Metafísicos das Ciências da Natureza*, 1876). E esse apoio a Psicologia buscará nos conceitos e métodos das Ciências Naturais (de início na Fisiologia e depois na Biologia, na Química e mesmo na Inteligência Artificial). Contudo, como lembra Foucault (1966), estes conceitos naturais passarão a ter funções transcendentais, operando como fundamento para todo o saber. Nas palavras de Isabelle Stengers (1989), procede-se a uma captura conceitual, em que os conceitos das ciências naturais são apropriados e retirados do seu contexto operacional, sendo em seguida inflados à categoria de entes transcendentais que serviriam para embasar o nosso conhecimento de si e as nossas práticas. Esta história específica nos mostra como a psicologia opera com os seus conceitos, como ela duplica conceitos empíricos (extraídos das ciências naturais) em uma função transcendental – metáforas científicas transmutadas agora em imagens fundamentais de homem.

Assim, poderíamos ver os conceitos de energia e equilíbrio, fundamentais na termodinâmica, serem transformados na noção de boa forma, no gestaltismo, e em princípio do prazer, na psicanálise. O primeiro conduz estes conceitos termodinâmicos a uma visão fundamentante do homem enquanto um ser ativo e passível de compreensão imediata dos

fenômenos mundanos. O segundo, a uma concepção desejante do homem embasada nos circuitos energéticos do aparelho psíquico. Da mesma maneira operaria a psicologia behaviorista, ao ampliar o conceito de adaptação (sobrevivência de uma espécie em meio natural) para o de ajustamento (uma melhor vivência de um indivíduo em seu meio social) coroado pelo de condicionamento, conduzindo a uma visão ambientalista do homem e do próprio pesquisador das condutas humanas. É desta forma ainda que o cognitivismo, ao ampliar o conceito de informação e importar o conceito de computação, funda o homem em quadrante racionalista, de cunho cartesiano.

3. Conclusão

Poderíamos agora fechar o nosso sistema circulatório entre práticas sociais e conceitos científicos, que permitem a proliferação das psicologias. Esta duplicação dos conceitos científicos, apropriados pela psicologia em conceitos transcendentais, completa as partições das práticas sociais modernas, uma vez que nestes transcendentais se ancoram os aspectos transfenomenais em que gravita a nossa subjetividade, os determinantes últimos de nossa liberdade individual, as potências privadas que regem a nossa conduta pública, a natureza humana a ser alienada pela loucura e as forças que nos conduzem da infância até a idade adulta. É assim que os conceitos capturados das ciências naturais favorecem um transcendental para nosso conhecimento de si e nossas práticas. Deste modo, a noção de equilíbrio termodinâmico da física se codifica no princípio do prazer para a psicanálise e no conceito de boa-forma gestaltista; a noção de biológica de adaptação ampara a de condicionamento no behaviorismo, e a de computação está na base dos supostos módulos informacionais para o cognitivismo. Todas estas noções se alçam em transcendentais

Clio-Psyché – Programa de Estudos e Pesquisas em História da Psicologia

(fundamentos) para a nossa subjetividade e determinantes para a nossa individualidade, além de potencialmente esclarecerem a nossa relação entre corpo e mente, patologia e normalidade, infância e idade adulta, domínio público e privado.

Opera-se pois aqui, no campo psicológico, um curto-circuito entre conceitos e práticas sociais (das mais gerais às mais específicas), ou entre o que Latour denominou o domínio humano e o domínio natural, cindidos na modernidade. Assim, as práticas de confissão e o esforço de desvelar as fontes dos nossos desejos e nossas mais íntimas verdades se cruzam aos modelos da física termodinâmica e da química analítica do século XIX na gestação da psicanálise; a tentativa de disciplina das atividades humanas na educação e no trabalho se cruza ao conceito de adaptação, ensejando o behaviorismo; as novas práticas pós-industriais acopladas aos conceitos de informação e de cibernética geram o cognitivismo; o exame da experiência ingênua (visando ao controle dos erros) associada ao conceito de sensação gera a chamada psicologia clássica. É no conjunto destas práticas sociais em conluio com as transformações no conhecimento que se conduz a constituição do campo psicológico em sua multiplicidade, ao cruzar as mais distintas experiências históricas com conceitos, modelos e métodos das ciências naturais, tornados agora entes transcendentais que explicam todos os aspectos da natureza humana. São estas múltiplas hibridações que constituem, enfim, o nosso campo psicológico fragmentado, dando ensejo às múltiplas psicologias, gestadas através destas diversas irrupções.

Referências bibliográficas

ARIÉS, P. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

BAUM, W. M. *Compreender o behaviorismo*. Porto Alegre: Artmed, 1999.

BERGER, P. “Para uma compreensão sociológica da Psicanálise”. Em: FIGUEIRA, S. (Org.). *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985.

BEZERRA, B. “Subjetividade moderna e campo da psicanálise”. Em: BIRMAN, J. (Org.). *Freud, cinquenta anos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1989.

BORING, E. G. *Historia de la Psicologia Experimental*. México: Trillas, 1979.

BRETT, G. S. *Historia de la psicologia*. Buenos Aires: Paidós, 1963.

DESCARTES, R. “Meditações Metafísicas”. Em: PESSANHA, J. A. *Os Pensadores – Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ELIAS, N. - *O processo civilizatório* (Vol. I). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. “Mudança na Balança Nós-Eu”. Em: ELIAS, N. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FIGUEIREDO, L.C.M. Um capítulo na história do conhecimento científico: a metodologia experimental de caso único. *Textos para o Programa de Psicologia Educacional da PUC/MG - PROPPG - XVII PROPES*, 1985.

_____. Reflexões acerca dos projetos de psicologia como ciência independente. *Textos para o Programa de Psicologia Educacional da PUC/MG - PROPPG - XVII PROPES*, 1986.

_____. *A Invenção do Psicologico*. São Paulo: Escuta, 1992.

_____. “Hierarquia e individualismo”. Em: *Modos de subjetivação no Brasil*. São Paulo: Educ, 1995.

_____. Epistemologia e psicologia. *Textos para o Programa de Psicologia Clínica da PUC-SP*, 1996.

FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1972 (livro publicado em 1961).

_____. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugalia, 1966.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996 (aula inaugural no Collège de France pronunciada em 1970).

_____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. Em: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica de Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982 (artigo publicado em 1971).

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1996 (conferências pronunciadas em 1973).

_____. “Soberania e disciplina”. Em: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982 (aula proferida em 1976).

_____. *A Vontade de Saber - História da Sexualidade I*. Rio de Janeiro: Graal, 1977a.

_____. “As políticas de saúde no século XVII”. Em: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982 (conferência proferida em 1977b).

_____. “Omnes et singulatim”. Em: MOREY, M. (Org.). *Tecnologias del yo*. Paidós/ICE –Barcelona: UAB, 1996 (curso proferido em 1979).

_____. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”. Em: DREYFUSS, H. , RABINOW, P. (Orgs.). *Michel Foucault; uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995 (entrevista concedida em 1984).

GUILLAUME, P. *Psicologia da forma*. São Paulo: CEN, 1960.

GRECO, P. “Epistemologia de la Psicología”. Em: PIAGET, J. (Org.) *Lógica y conocimiento científico* Buenos Aires: Proteo, 1972.

KANT, I. *Princípios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*.: Madri: Alianza, 1989 (livro publicado inicialmente em 1786).

_____. *Crítica da Razão Pura*. Em: *Os Pensadores – Kant*. São Paulo: Abril, 1972 (texto cuja primeira edição data de 1781).

KLEMM, O. *Historia de la Psicología*. México: Ediciones Pavlov, 1933.

LATOURET, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. As muitas vantagens de ser cartesiano. *Folha de São Paulo*, 20 de dezembro de 1998. Caderno Mais, p. 3

_____. *A esperança de Pandora*. São Paulo: UNESC, 2001.

MURPHY, G. *Introducción histórica de la Psicología contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 1960.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (livro originalmente publicado em 1882).

ROSE, N. *Inventing our selves*. Cambridge: University Press, 1998.

STENGERS, I. *Quem tem medo da ciência?* São Paulo: Siciliano, 1989.

VERNANT, J.P. “El individuo en la ciudad”. Em: *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós, 1990.

VIDAL F. The eighteenth Century as "Century of Psychology" In: *Jarbuch Für Recht Und Ethik*, No 8., 2000.

_____. *L’histoire et les enjeux des neurosciences: L’avènement du «sujet cérébral» au XX^e siècle* (Programa de pesquisa apresentado para concurso no CNRS em 2002).

Arthur Arruda Leal Ferreira é Professor Adjunto do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisador financiado pela FAPERJ e FUJB.

E-mail: arleal@superig.com.br