

Representações de *self* entre os psicoterapeutas: ciência ou senso comum?

Ercy J. Soar

Aluno do Mestrado em Psicologia da UFSC,
médico-psiquiatra e terapeuta.

Resumo

As representações do Self variam não apenas no decorrer da história, como também entre diferentes culturas, não obstante a existência de aspectos universalmente comuns a essa noção. No meio profissional e acadêmico não é menor a diversidade dessas representações. Esses “conceitos”, “noções”, “idéias”, ou “representações” do *self* dificilmente podem ser compreendidos a partir de uma dicotomia rígida entre “ciência” e “senso comum” como nas formulações originais da Teoria das Representações

Abstract

There are great variations of the representations of the self not only throughout history but also in different cultures - although the concept presents universally common aspects. Also in the professional and academic realms, we have a great diversity of representations. Those “concepts”, “notions”, “ideas”, or “representations” of self can be hardly understood from a point of view that draws a strict dichotomy between “science” and “common sense”, like it happens in the original scheme of the social representation

Sociais. Há, portanto, a necessidade de se adotar uma epistemologia que não contraponha de forma mecânica o *conhecimento científico* e as *representações sociais*, e que incorpore as especificidades das representações do *self* entre os psicoterapeutas.

Palavras-chave: Identidade; *Self*; Representações Sociais; Psicoterapia.

theory. Therefore we have to adopt an epistemology that doesn't take as contradictory scientific knowledge and social representations in a mechanical way and that incorporates the specific characterization of the representations of self among psychotherapists.

Keywords: Identity; self; social representation theory; psychotherapy.

So far as the way is concerned in which concepts are connected with one another and with the experiences there is no difference of principle between the concept-systems of science and those of daily life. The concept-systems of science have grown out of those of daily life and have been modified and completed according to the objects and purposes of the science in question.

Albert Einstein: *Space-Time*
(Enciclopédia Britânica)

As “representações” de *self*

Toda forma de intervenção psicoterápica baseia-se em determinada concepção de homem, enquanto “sujeito psicológico” ou, em outros termos, do que se pode chamar de “mente humana”. Estes conceitos subjacentes podem ser mais ou menos conscientes para o terapeuta, assim como podem ser, mais ou menos, estruturados do ponto de vista teórico. Se tomarmos como pressuposto que nenhum conhecimento é neutro, tais concepções estarão seguramente impregnadas, também, de preconceitos ideológicos ou teóricos, e inevitavelmente condicionadas pelo contexto cultural do terapeuta, o qual in-

clui preceitos morais e religiosos vigentes em seu meio e/ou presentes na sua história pessoal.

O problema inicial – e mais geral – que suscitou este trabalho foi o de entender como os diferentes marcos teórico-técnicos informam às distintas “representações” do *self* entre os psicoterapeutas, e que conseqüências essas diferenças podem determinar sobre práticas terapêuticas (embora esta segunda parte da questão não seja nele explorada). Esta indagação teve como desdobramentos as seguintes questões:

- (a) definir claramente o que se entende por “self”;
- (b) compreender as especificidades da sua representação por um grupo social delimitado, que será denominado como grupo dos “psicoterapeutas”; e
- (c) discutir a validade da teoria das Representações Sociais (RS) como um referencial teórico para o estudo das relações entre as representações do *self* e teorias psicopatológicas e psicoterápicas.

O ponto de partida desta discussão é, portanto, o conceito de *self*, enquanto uma instância psicossocial relacionada à identidade das pessoas que, pressupomos aqui, está presente como “representação”, consciente ou inconsciente, para qualquer psicoterapeuta¹.

A palavra “representação” (até aqui entre aspas) será usada provisoriamente num sentido mais genérico, de um equivalente ideativo, ou de uma forma inespecífica de cognição, e não no sentido estrito de “representação social”, com todas suas conotações. Já a expressão “representação de *self*”, refere-se a como o *self* é representado pelos psicoterapeutas, e não às operações do *self* ao representar a si mesmo e a seus objetos parciais (“representações do *self*”).

¹ O uso da palavra “self”, em inglês e sem itálico, responde a uma dificuldade de tradução, uma vez que o equivalente em português pode apresentar outros sentidos diferentes daqueles da expressão original. Esta opção será discutida mais adiante.

O conceito de *self*

A definição de *self* é problemática, até mesmo no idioma original. Como assinala LEVIN (1992), não há qualquer forma consistente e uniforme, tanto na tradição filosófica quanto na psicológica, de se denotar conceitos tais como *self*, *mind*, *consciousness*, *identity*, *personality* e *self-concept*. Além disto, *self* tem sido utilizado indistintamente para se referir a *ego*, *subject*, *i* ou *me*, em oposição a objeto, ou totalidade de objetos – “*the not me*”.²

Entre os vários sentidos atribuídos ao termo pelo *Dicionário Webster's*, estão os de “idêntico”, “o mesmo”, ou ainda de “específico”. Em seu sentido mais psicológico, são as seguintes as definições que lhe são atribuídas por este dicionário:

A personalidade integral de um indivíduo; o caráter ou comportamento típico de um indivíduo; a união de elementos (como corpo, emoções, pensamentos, e sensações) que constituem a individualidade ou identidade de uma pessoa.

O sentido geral é portanto o de *identidade*, de núcleo permanente da organização subjetiva da pessoa, aquilo que permanece igual, ou que dá um sentido de continuidade à experiência de ser uma pessoa distinta das outras³.

LEVIN (1992) argumenta, por outro lado, que as representações do *self* variam não apenas no decorrer da história,

² As expressões foram mantidas em inglês para melhor denotar a diversidade de sentidos, dificilmente traduzidos em nosso idioma. A palavra “*self*” tem sido tradicionalmente traduzida para o português por “*eu*”, ainda que a palavra não corresponda integralmente a todas as possibilidades semânticas do termo original. Esta foi a opção nas traduções de *O eu dividido* [*The divided self*] (LAING, 1973) e *O mínimo eu* [*The minimal self*] (LASCH, 1986). Mais recentemente o termo tem se popularizado entre os profissionais de saúde mental, e já é utilizado na versão original, como na tradução brasileira do livro de KOHUT (1988), *Análise do Self* [*The analysis of the self*].

³ Essa idéia mais ou menos comum da existência do *self* como um núcleo psicossocial da identidade do sujeito tem seu equivalente nas ciências naturais. Numa perspectiva neurológica, ele é descrito em termos de uma função mental de integração de conteúdos cognitivos e afetivos, capaz de articular não apenas as várias faculdades da mente, como também as nossas experiências e emoções, numa configuração própria e única. Segundo SACKS (1995), “é esta faculdade global ou integradora que nos permite generalizar e refletir, desenvolver a subjetividade e um eu consciente de si” (p. 236).

como também entre diferentes culturas, não obstante a existência de aspectos universalmente comuns a essa noção. À parte essa enorme diversidade histórica e cultural (também extensivamente discutida por GERGEN (1985), existe uma não menor multiplicidade de esquemas referenciais sobre a identidade entre os vários profissionais e estudiosos da mente e sociedade (psiquiatras, psicólogos, sociólogos, antropólogos, filósofos – e no interior de cada de seus campos teóricos).

Para exemplificar, LEVIN relaciona uma série de diferentes significados de *Self*. Para ele, as dificuldades conceituais são predominantemente de natureza semântica, e os teóricos discordem porque falam de diferentes coisas, denominadas pela mesma palavra (*Self*). Segundo ele, “algumas vezes *Self* significa”:

- (a) *alma*;
- (b) *substância*, como um substrato subjacente;
- (c) *atividade*, o *Self* como experiência organizadora, consciente ou inconsciente, e como aquilo que realiza a síntese que dá coesão e continuidade;
- (d) uma *hipótese explicativa*, um *constructo*, mais do que algo ontológico;
- (e) uma *estrutura cognitiva*, como na noção psicanalítica de representações do *Self*;
- (f) uma *atividade verbal*; uma palavra que pode se referir tanto à experiência quanto a uma narrativa;
- (g) uma *experiência*: consciente ou inconsciente, de diferentes graus de coesão, continuidade e capacidade de ação;
- (h) um *processo*, no sentido de fluxo de experiência;
- (i) *algo normativo*, algo a ser perseguido ao longo da vida, como um objetivo a ser alcançado.

Um outro inventário é descrito por GERGEN (1971). Ao concentrar-se nas definições de *Self* que poderiam ter “utilidade científica”, identificou cinco eixos de polaridades em torno das quais a produção teórica se desenvolvera até então:

- (a) *Self* como *fato versus ficção*;
- (b) *Self* como *conhecedor versus conhecido*;
- (c) *Self* como *estrutura versus processo*;

- (d) Self: *um ou muitos?*; e
- (e) *consistência versus inconsistência* do Self.

A exploração em profundidade de cada um desses sentidos foge aos objetivos deste trabalho. O que interessa ao autor, ao relacionar essas diferentes representações, ou matrizes de representações, é encontrar o que pode haver de comum entre elas, mais do que entrar numa disputa epistemológica quanto à validade absoluta de cada uma.

Assim, quando se fala do Self como *substrato*, como *atividade* (experiência organizadora), ou como *estrutura cognitiva*, está-se referindo a noções provenientes da psicanálise, e sobretudo da escola norte-americana da Psicologia do Self. A definição de Self apresentada por KOHUT (1988) é exemplar: *Sendo uma estrutura psíquica, o Self tem também, além disso, uma localização psíquica. [...] Podem existir, por exemplo, representações contraditórias do Self, conscientes e pré-conscientes – por exemplo, de grandiosidade e inferioridade – lado a lado, ocupando locais delimitados dentro do ego ou posições setoriais na esfera da psique na qual id e ego formam um contínuo. O Self [...] é um conteúdo do aparelho mental, mas não é um de seus constituintes, isto é, não é uma das instâncias da mente* (p.14 - grifos nossos).

Podemos facilmente aqui perceber um Self repleto de aspectos reificados, representado como uma “estrutura”, que tem uma “localização”, e que pode ser definida como um “conteúdo”.

Semelhante ao conceito de Self de KOHUT, a noção de “estrutura de personalidade” de BERGERET (1988) é apresentada através da metáfora de um cristal, com uma arquitetura interna invisível e imutável. Assim como o cristal, a personalidade, sujeita às pressões desestruturantes, rompe-se sempre de acordo com as linhas de sua estrutura interna, antes invisível (assintomática), quando em estado de equilíbrio. BERGERET argumenta que uma estrutura psicótica, por mais adaptada que possa manter-se ao longo do tempo, no momento do surto apresentará *sempre* um quadro psicótico,

e que nenhuma Psicoterapia poderá elevá-la ao *status* de estrutura neurótica.⁴

Numa perspectiva que busca distanciar-se desta concepção, encontramos, na relação de LEVIN, as noções *hipótese explanatória* ou de *Self* como *atividade verbal* (como fenômeno apenas existente enquanto experiência compartilhada através do discurso, ou como narrativa). Aqui o *Self* é um constructo, não algo existente “na natureza”. Esta é a perspectiva apresentada pelo construcionismo social, conforme formulado por GERGEN (1985), que propõe um *Self* deslocado do *locus* tradicional – a mente, o cérebro – e recolocado no interior da esfera do discurso social.

A meio caminho entre estas duas posições, poder-se-ia colocar a teoria das RS, que aborda as representações da identidade, a partir das formações semânticas dos discursos sociais (BREAKWELL, 1993; COSTELAT-FOUNEAU, 1995; ZAVALONI, 1993), e dos estereótipos sociais (TAJFEL, 1982).⁵

LEVIN (1992:205) propõe, entretanto, uma posição conciliatória, capaz de integrar essas várias representações. Segundo esta proposta, o mundo (e o *Self* incluído) é tanto *criado* quanto *percebido*. Para ele o termo “*Self*” é útil para significar “a interioridade experiencial e a individualidade do ser humano”. Além disto, vários dos sentidos relacionados não estariam em contradição ontológica, mas representariam perspectivas diversas de abordagem e apreensão deste “algo”, deste núcleo básico daquilo que define o que cada um é para si mesmo e para os demais: *Self* é tanto organizador como organização. Ele tem sempre uma qualidade afetiva; nunca é puramente conceitual; envolve os níveis verbal e pré-verbal; é mais ou menos consistente e coerente [...]; é um *constructo* e uma *síntese*; é uma *ficção* (narrativa) e uma *realidade* (experiência) [...] (p.208-209 - grifos nossos).

⁴ A metáfora do cristal foi apresentada originalmente por FREUD, e pode ser encontrada em suas *Novas lições introdutórias à psicanálise* (1981)

⁵ Sobre a importância das tipificações e dos papéis sociais na formação da identidade é recomendada a leitura de *A construção social da realidade* (BERGER & LUCKMAN, 1985), obra seminal tanto para a Teoria da RS quanto para o construcionismo social.

Teoria científica, representação social ou senso comum?

Temos agora uma definição de Self bastante ampliada. Ela ultrapassa significativamente as limitações de uma noção unívoca ou monolítica, para abranger diferentes representações teóricas do *Self*.

Até este ponto os diferentes significados de “Self” foram referidos como “conceitos”, “noções”, “definições”, e inclusive “representações”. Entretanto, de que representações estamos falando quando pensamos nas idéias de Self que utilizam os profissionais de saúde mental em geral, e os psicoterapeutas em particular, em seus trabalhos cotidianos? Para o psicólogo social interessaria saber: quais destas múltiplas representações encontram-se dentro do campo do saber, dito *científico*, do conhecimento especializado ou do *universo reificado*; e quais, em contrapartida, são propriamente *representações sociais*, e portanto fazem parte do *universo consensual*, não passando de formas do *senso comum* (estamos utilizando aqui o modelo dicotômico de categorias epistemológicas proposto por MOSCOVICI (1978, 1981).⁶

Estariam os psicoterapeutas, enquanto participantes do universo reificado – na medida em que investidos de um papel de *experts*, de detentores de um saber especializado – isentos das forças que operam em outros grupos sociais, tais como os mecanismos de *ancoragem* e *objetivação*, próprios à formação das representações sociais, no sentido original da teoria moscoviciana?

Quando um terapeuta se refere a seu paciente como tendo uma personalidade “desorganizada”, ou “psicótica”, de que

⁶ MOSCOVICI (1981:181) define as *representações sociais* como o conjunto de conceitos, afirmações e explicações que se originam na vida quotidiana no curso das comunicações interpessoais. Elas são o equivalente, em nossa sociedade, aos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais; eles podem ser até mesmo considerados a versão contemporânea do senso comum. MOSCOVICI (1978, 1981) estabelece uma clivagem em os universos reificados, correspondentes aos meios onde se produz o conhecimento científico, e os universos consensuais, nos quais se produzem as representações sociais, a partir da apropriação do conhecimento especializado.

BANGERTER reconstrói os aspectos centrais da teoria de MOSCOVICI, sobretudo no que se refere à nítida separação entre RS e ciência. Cita algumas publicações mais recentes em que MOSCOVICI trata da transição entre ciência e senso comum, e nas quais introduz o termo “mito científico”, para referir-se à apropriação de conteúdos de teorias científicas e sua transformação em formas mais “digeríveis” pelo *público em geral* [o grifo é meu para sublinhar o fato de que o autor se refere ao senso comum, partilhado pelo grande público, e não a formas de conhecimento partilhado por subgrupos sociais, como as categorias profissionais, que não possam ser considerados “cientistas” no sentido que o dualismo sugere, nem tampouco “público em geral”].

Ao reconhecer os problemas criados pela contraposição já mencionada, o autor comenta que as dicotomizações, na história das ciências humanas (*mente versus corpo*, *indivíduo versus sociedade*) freqüentemente constituem um atraente caminho para organizar de forma aproximativa os fatos da natureza, dos quais somos amplamente ignorantes, com o objetivo de estabelecer um programa de pesquisa em andamento. Entretanto, eles apresentam, da mesma forma, uma tendência - nem tanto atraente - de permanecer em cena mesmo bastante tempo depois de deixarem de ser úteis (BANGERTER, 1995:68).

Com isto BANGERTER justifica a formulação inicial de MOSCOVICI, mas a questiona, argumentando que: *o atual estado da teoria impõe um reexame do pressuposto de que RS e ciência correspondem a duas classes de conhecimentos nitidamente disjuntivas* (p.69).

O autor denomina de “zonas de sombras” [*shadowlands*] as fronteiras borradas entre o conhecimento científico e o conhecimento cotidiano. Esta idéia pode ser útil para localizar o conhecimento - que poderíamos chamar de “transicional” - com o qual operaria a maior parte dos psicoterapeutas.

O rompimento da dicotomia passa também pela contribuição de FLICK (citado por BANGERTER, 1995), que propôs uma taxonomia para diferentes categorias de conhecimento na

sociedade ocidental pós-industrial, a qual inclui: mito e religião; ciência; senso comum “pré-científico”, senso comum “pós-científico”; e ideologia. Este espectro sugere algumas formas de saber que estariam mencionadas na expressão “outros tipos de conhecimento”, que aparece na citação de ABIB [ver anterior]. Desta forma, o enfoque desloca-se de um modelo bipolar rígido para um *continuum* de possibilidades intermediárias.⁷

Quando MOSCOVICI fala de conhecimento científico, refere-se a uma idéia de ciência caracterizada por uma suposta objetividade e pureza metodológica. Fala, portanto, de uma ciência desvinculada de seus sistemas de transmissão, descontextualizada e universal. Neste sentido, e somente assim, é possível falar de conhecimento científico em oposição ao não científico. BANGERTER argumenta, entretanto, que uma visão mais realista do processo de construção da ciência deve considerar a produção científica muito mais vinculada aos sistemas sociais. O ambiente no qual o conhecimento científico é produzido não é estranho aos recursos materiais (computadores, video-cameras, aceleradores de partículas, etc.) e aos recursos comunicacionais que unem diferentes grupos (publicações, congressos, *e-mail*, Internet), tornando essa produção muito menos estéril e neutra do que se poderia supor. Com isto, as fronteiras entre as teorias científicas e não científicas também se tornam muito menos nítidas do que a ideologia da neutralidade e objetividade científica fazem crer.

Não haveria, portanto, uma necessária equivalência entre esses dois pares de termos propostos por MOSCOVICI: ciência *versus* senso comum, e reificado *versus* consensual, levando à fórmula “ciência = universo reificado”. BANGARTER assinala que *no interior* dos processos de produção científica existem *ambos* os aspectos de conhecimento: consensual e reificado. Os grupos científicos estariam, em sua opinião, submetidos a pressões ecológicas semelhantes às aquelas que

⁷Uma formulação radical a partir da perspectiva do Construcionismo Social haveria de negar qualquer organização hierárquica do conhecimento, para argumentar pela diversidade de construções discursivas que buscam dar formas e nomes aos processos de intercâmbio social (ver os artigos mencionados de GERGEN [1985] e IBÁÑEZ [1994]).

submetem os grupos de não cientistas. E mais, afirma que *se assumimos a rigor a máxima [de MOSCOVICI] segundo a qual as RS operam onde o conhecimento circula livremente entre diferentes subgrupos de uma cultura, então parece óbvio assumir que as RS não apenas operam como interface entre a ciência e o público em geral, senão que também no interior da ciência* (p.72 - grifos nossos).

Isto ocorreria devido à diversidade de conhecimentos – e de níveis de complexidade – no interior dos circuitos de produção científica, nos quais um cientista de uma área pode funcionar como um leigo em relação a outra área de conhecimento. Assim, um psicólogo social pode ser um leigo em relação a questões biológicas, argumenta BANGERTER, assim como um neuropsicólogo ser bastante ignorante quanto aos temas da psicologia social. Acrescente-se a isto que um psicoterapeuta pode funcionar como um leigo em relação a um nível superior de complexidade dentro do seu próprio campo teórico, ou a outros modelos psicoterápicos.

O artigo de BANGERTER, ao revisitar a teoria da RS, demonstrando as similaridades entre as representações científicas e não científicas, lança luzes sobre a questão proposta inicialmente neste trabalho, a saber, se a teoria das RS podem contribuir para a compreensão da forma como o Self é representado entre os psicoterapeutas. Uma epistemologia que não contraponha de forma mecânica o conhecimento científico e as representações sociais, e que permita trabalhar com as representações sociais no interior da própria ciência, abre caminho para uma compreensão não preconceituosa e axiomática dos processos de apropriação e reelaboração do conhecimento pelos psicoterapeutas, sobretudo por aqueles que se dedicam à clínica, desvinculados dos ambientes acadêmicos e não habituados a operar com o rigor das metodologias ditas científicas.

Quanto a saber quais são efetivamente as representações sociais do self entre os psicoterapeutas, elas aguardam que uma extensa pesquisa empírica as venha revelar, e expor os interessantes meandros da apropriação (ancoragem,

objetivação, classificação) de modelos teórico-técnicos, com as quais os psicoterapeutas realizam o seu trabalho cotidiano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIB, J. A. D. *Epistemologia, transdisciplinaridade e método*. Manuscrito original, 1995.
- BANGERTER, A. Rethinking the relation between science and common sense: a comment on the current state of SR theory. *Papers on social representation*. 4(1):61-78, 1995.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis : Vozes, 1985(1966).
- BERGERET, J. *Personalidade Normal e Patológica*. Porto Alegre : Artes Médicas, 1988.
- BREAKWELL, G. M. Social representation and social identity. *Papers on social representation*, 2(3):198-217, 1993.
- COSTALAT-FOUNEAU, A. M. Representation sociale, representation de soi, une question epistemologique. *Papers on social representation*. 4(1): 53-60, 1995.
- FREUD, S. *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. In: S. Freud. *Obras completas*, v. I e II, Madrid : Ed. Biblioteca Nueva, 1981(1917).
- GERGEN, K. J. *The concept of self*. New York : Holt, Rinehart & Winston, 1971.
- _____. The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40(3):266-275, 1985.
- IBÁÑEZ, T. Constructing a representation or representing a construction? *Theory & Psychology*. 4(3):363-381, 1994.
- JAHODA, G. Critical notes and reflections on 'social representations'. *European Journal of Social Psychology*, 18:195-209, 1988.
- KOHUT, H. *Análise do Self*. Rio de Janeiro : Imago, 1988.
- LAING, R. D. *O Eu Dividido*. Petrópolis : Vozes, 1975.
- LASCH, C. *O Mínimo Eu*. São Paulo : Brasiliense, 1986.
- LEVIN, J. D. *Theories of the Self*. Washington : Taylor & Francis, 1992.
- MOSCOVICI, S. *A Representação Social da Psicanálise*. Rio de Janeiro : Zahar, 1978(1961).
- _____. On Social Representation. In: FORGAS, J. P. (org.) *Social Cognition: perspectives on everyday understanding*. London : Academic Press, 1981.

- PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Lisboa : C. Gulbenkian, 1983.
- SACKS, O. *Um Antropólogo em Marte*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- ZAVALLONI, M. Identity and hyperidentity: the representational foundation of self and culture. *Papers on Social Representations*, 2(3): 218-235. 1993.