

Empirismo Radical e Subjetividade

José Antônio Damásio Abib¹
Universidade Federal de São Carlos

RESUMO - Com base no empirismo radical de William James este ensaio examina suas idéias sobre o *self* o *I* e o *me* - uma terminologia que ele introduziu para esclarecer conceitos como subjetividade, subjetivo e sujeito. Em seguida é apresentada sua teoria do sujeito como fluxo do pensamento e sua crítica a filosofias do sujeito, como o substancialismo, transcendentalismo e associacionismo. Demonstra-se ainda que nessa teoria o sujeito é *consciência* e *cognição interessada*, sendo por isso adequada para defini-lo no nível psicológico de investigação. Finalmente, sugerem-se relações efetivas entre essa teoria e a psicoterapia construtivista.

Palavras-chave: *self*, eu e me; William James; atualidade de William James.

Radical Empiricism and Subjectivity

ABSTRACT - Based on William James' radical empiricism this essay deals with his ideas on the self, the *I* and the *me* - terms introduced by him to shed light on concepts like subjectivity, the subjective and the subject. Then his theory of the subject as stream of thought is presented, as well as his criticism of philosophies of the subject, like substantialism, transcendentalism and associationism. It is also shown that the subject in this theory is *consciousness* and *interested cognition* and, as such, it is able to define the subject in the level of psychological investigation. Finally, it is suggested effective relationships between this theory and the constructivist psychotherapy.

Key words: self; I and me; William James; William James' actuality.

Subjetividade é um conceito que substantiva uma reflexão quando o termo *subjetivo* é atribuído a algo. Afirmar que algo é subjetivo é um modo de qualificá-lo e substantivar a reflexão sobre o subjetivo com a introdução do termo *subjetividade* é perguntar o que é ou o que significa essa qualificação. Portanto, refletir sobre subjetividade é pesquisar o que significa qualificar algo como subjetivo, do mesmo modo como, por exemplo, refletir sobre honestidade e justiça é investigar o que significa qualificar uma ação ou intenção como honesta ou justa. A qualidade subjetiva de algo pode consistir na sua natureza mental ou privacidade, e subjetividade significa, portanto, que essa qualidade refere-se à modalidade de existência de algo ou à forma privada de acessá-lo.

Sujetividade refere-se à qualidade subjetiva - mental ou privada - de algo, ou seja, refere-se a eventos, estados, processos e disposições mentais ou privadas que, por causa dessas qualidades, só podem ser de, ou pertencer a, ou estar em um sujeito. A pesquisa sobre subjetividade visa conhecer eventos, estados, processos e disposições mentais ou privadas de um sujeito. E há dois roteiros possíveis para realizá-la, o primeiro dirige-se para o conhecimento de outras mentes ou sujeitos e o segundo orienta-se para o autoconhecimento ou o conhecimento da própria mente. Em ambos os casos admite-se a existência de um sujeito e de métodos diferentes para acessá-lo porque uma coisa é perguntar como é possível conhecer outras mentes ou sujeitos e outra bem

diferente é perguntar como é possível conhecer a si mesmo. Existe, então, uma preliminar ontológica e outra epistemológica - a pressuposição da existência do sujeito e dois métodos diferentes para acessá-lo - na reflexão sobre subjetividade. O objetivo, aqui, é não só verificar se é possível responder afirmativamente à questão ontológica, mas também sondar um conceito de sujeito com condições de traçar um roteiro para o autoconhecimento.

Encontram-se reflexões sobre o sujeito relacionadas com o autoconhecimento em Sócrates, Platão, Lucretius e Santo Agostinho, mas foi somente no século XVII, com o Renascimento, a Reforma e o advento da filosofia moderna, que as teorias do sujeito começaram a ser sistematicamente construídas, debatidas, avaliadas e criticadas (Levin, 1992). Na verdade, desde o início do século XVII até o presente momento, proliferam teorias do sujeito na filosofia, na psicologia e na teoria social (Mead, 1903; Levin, 1992; Wiley, 1994/1996). E com certeza avoluma-se a reflexão sobre o sujeito precisamente na medida em que no discurso contemporâneo defende-se a desconstrução, deslocamento e descenramento do sujeito bem como o desaparecimento do autor (Richer, 1992; Lóvlie, 1992; Michael, 1992; Young, 1992; Soar Filho, 1997, 1998a).

Com esses desenvolvimentos, os conceitos de sujeito e autoconhecimento tornam-se plurívocos, adquirem múltiplos sentidos, e compreendê-los demanda contextualizá-los nesta ou naquela teoria ou doutrina filosófica, psicológica e social. O interesse, aqui, é com o conceito de sujeito na psicologia. Mais exatamente, isso significa sondar se é possível defini-lo no nível psicológico - um nível com condições de se relacionar com os níveis simbólicos da sociedade e da

1 Endereço: Universidade Federal de São Carlos, Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências. Via Washington Luiz, Km. 235. CEP: 13565-905 São Carlos - SP. Pesquisador do CNPq.

cultura bem como com os não simbólicos do físico e do biológico e com possibilidade de manter ao mesmo tempo sua especificidade e autonomia. Com a constituição desse nível psicológico, a psicologia ganha um objeto substantivo para a pesquisa e reflexão.

Com esse propósito, examina-se, aqui, uma teoria do sujeito que implícita ou explicitamente reflete a doutrina filosófica do empirismo radical (James, 1890/1950; 1909/1970; 1912/1976). Essa doutrina não só funda uma importante teoria do sujeito, da subjetividade e do subjetivo, mas é também utilizada por James (1890/1950) para criticar teorias do sujeito fundamentadas em outras doutrinas filosóficas. Isso significa dizer que é equivocado pretender encontrar uma teoria do sujeito na psicologia purificada de diretrizes filosóficas.

Trata-se, então, de investigar se é possível demarcar uma teoria do sujeito cujos compromissos filosóficos reconheçam um nível psicológico específico e com alguma autonomia.

Nesse sentido, a teoria do sujeito de James (1890/1950) é importante para a psicologia e merece, portanto, ser revisitada.

Self, I e Me: O Fluxo do Pensamento

James (1890/1950) introduz no famoso, longo e complexo décimo capítulo sua teoria do sujeito e é com base nele que ela será examinada neste ensaio. No entanto, não será apresentada em sua totalidade porque o propósito, aqui, não é o de esmiuçá-la em seus detalhes mas resume-se tão somente em sugerir como ela delimita uma notável concepção psicológica do sujeito.

A tarefa de James (1890/1950), nesse capítulo, consiste basicamente em expor sua teoria bem como em criticar as teorias substancialista, transcendentalista e associacionista do sujeito. Para realizar essa tarefa, vale-se do conceito de fluxo do pensamento (tema do também famoso nono capítulo) e introduz uma nova terminologia para designar o sujeito, com amplas repercussões na psicologia desde então (Mead, 1934/1962; Levin, 1992; Wiley, 1996).

Para referir-se ao sujeito, James (1890/1950) utiliza a palavra *self*. E comenta que uma investigação detalhada do *self* remete ao que os alemães denominam de ego empírico e ego puro. Nomeia o *self* ou ego empírico com o termo *me*. No decorrer do texto desdobra o *self* em *me* e *I*. Como o *me* corresponde ao ego empírico, há, conseqüentemente, a tentativa de fazer corresponder o *I* ao ego puro - uma tentativa que deve ser evitada porque James não aceita o conceito de ego puro.

Essa caracterização do sujeito ou *self* como *I* e *me* foi absorvida na literatura sobre o assunto. Por exemplo, em sua revisão sobre as teorias do *self* Levin (1992) afirma que

o self é o ego, o sujeito, o I, ou o me, oposto ao objeto, ou à totalidade de objetos - o não me. Self significa "o mesmo" em Anglo-Saxão (Inglês Antigo). O self leva consigo a noção de identidade, significando o mesmo self. É também o pronome pessoal em Gótico Antigo, o ancestral do Anglo-Saxão.

Assim, etimologicamente, self vem tanto do pronome pessoal I - eu existo, eu faço isto e aquilo - quanto da raiz etimológica significando 'o mesmo' - é o mesmo eu que faz isto e aquilo, (p. 2)

Levin (1992) não somente confirma que o *self* é o *I* e o *me* ou o *eu* e o *me*, mas afirma ainda que *self* significa identidade, o "mesmo" - um princípio de unidade do *self* que, como será visto, James (1890/1950) também relaciona ao conceito de *self* seja na defesa de sua teoria ou em suas críticas às doutrinas substancialista, associacionista e transcendentalista do sujeito.

Do ponto de vista gramatical, *eu* e *me* são pronomes pessoais. O primeiro é reto e exerce a função subjetiva, o segundo é oblíquo e realiza a função objetiva. Em uma oração, os pronomes retos funcionam como sujeito e os oblíquos como objetos ou complementos. Por exemplo, na oração "ela me ofendeu", *me* vigora como objeto ou complemento da oração, e na oração "eu te envergonhei", *eu* vigora como sujeito da oração. O pronome *me*, do mesmo modo que os outros pronomes da função objetiva, pode também funcionar como pronome oblíquo reflexivo, referindo-se ao sujeito da oração. Por exemplo, nas orações "eu me feri", "eu me reformulei", *me* é um pronome oblíquo reflexivo, onde o termo *reflexivo* significa que a ação verbal recai sobre o mesmo sujeito que a realizou.

Essa análise gramatical da sentença lingüística é importante para esclarecer o sentido em que *me* refere-se ao sujeito e ao mesmo tempo ao objeto, ao complemento. E na auto-referência ou na reflexividade que *me* refere-se, simultaneamente, ao sujeito e ao objeto, onde o sujeito converte-se no objeto ou no complemento da referência. A diferença crucial do conceito de sujeito com respeito aos conceitos relativos aos objetos consiste exatamente na possibilidade do sujeito tomar-se como objeto de sua referência - uma possibilidade que falta às coisas, às plantas e aos animais e que, aparentemente, é própria dos seres humanos. Em suma, os conceitos de auto-referência e reflexividade procuram expressar exatamente essa possibilidade dos humanos tomarem-se como objetos de sua referência e reflexão.

Feitos esses esclarecimentos sobre o *eu* e o *me* no nível lingüístico, cabe, agora, sondar o quê no nível ontológico significam esses conceitos para James (1890/1950). Ele começa por definir o *me* com a metáfora da posse ou da propriedade ao admitir que esse relaciona-se a tal ponto com o que é meu (*mine*) que é difícil estabelecer uma fronteira nítida entre esses dois conceitos. O *me* é meu corpo, minhas roupas, minha família, minha casa, meus manuscritos, meus instrumentos musicais, meus reconhecimentos sociais, meus impulsos, meus sentimentos, minhas emoções, meus desejos, minhas volições, minhas crenças, meus pensamentos, ou seja, o que um ser humano chama *me* é o que pode chamar *meu*.

Com base nessa metáfora, James (1890/1950) elabora uma tipologia e hierarquia do *self* ou sujeito. Existem o *self* material, o *self* social, e o *self* espiritual ou a consciência. O primeiro, como *self* corporal e o último estão, respectivamente, na base e no topo da hierarquia. Nos níveis intermediários, aparecem por ordem os *selves* materiais extracor-

porais e os *selves* sociais. Essa classificação reconhece não só tipos de sujeito (os sujeitos material, social e espiritual) mas também subtipos. Ou seja, o sujeito material pode ser classificado como corporal e extracorporal (podendo ainda nesse último caso ser classificado conforme os vários tipos de posse material) e o sujeito social como vários sujeitos sociais - diferenciados segundo os diversos reconhecimentos sociais que um indivíduo obtém de outros indivíduos e dos grupos sociais com os quais se relaciona. Por exemplo, James afirma que "... um homem tem tantos *selves* sociais quantos são os indivíduos que o reconheçam e levem uma imagem dele em sua mente" (p. 295).

O self espiritual ou a consciência é *em parte* o *me* localizado no topo da hierarquia do *self* e refere-se aos eventos, estados, processos e disposições subjetivas, como os impulsos, afetos, emoções, desejos, crenças, etc. A *outra parte* do self espiritual é constituída pelo *eu*, o elemento ativo da consciência. Esse elemento é o *fluxo do pensamento*. James (1890/1950) atribui as seguintes características ao fluxo do pensamento: cada pensamento é parte de uma consciência e por essa razão adquire uma forma pessoal; está sempre mudando; é sensivelmente contínuo; relaciona-se com objetos independentes dele mesmo e por esse motivo é *cognitivo*; e, finalmente, na medida em que exerce sua função cognitiva ou de conhecimento está *mais interessado* em alguns atributos de seus objetos do que em outros. James vale-se dessas características do fluxo do pensamento para defender a existência objetiva e concreta do *self* espiritual.

Como decorrência da função cognitiva do pensamento, o *self* espiritual possui uma modalidade de existência que é diferente da modalidade de existência das coisas. Com efeito, existem pensamentos de não coisas (prazeres, dores, emoções); de coisas não existentes (erros e ficções); de coisas existentes mas que por serem simbólicas diferem das coisas que simbolizam (idéias abstratas e conceitos). E se os pensamentos se assemelham às coisas às quais se referem (objetos da percepção e sensações), "... podemos sentir, ao lado da coisa conhecida, a continuidade do pensamento da coisa como um ato e operação na mente totalmente separado [da coisa]" (James, 1890/1950, p. 297).

O *self* espiritual é concreto porque sua função cognitiva decorre do interesse do pensamento por determinados atributos de seus objetos - ou seja, a cognição é interessada, não é pura, não se dirige aleatoriamente para qualquer atributo dos objetos. E mais, esse *self* é concreto porque, embora possa ser dividido abstratamente em eventos, estados, processos e disposições subjetivas, consiste no fluxo inteiro do pensamento ou em segmentos presentes desse fluxo, assumindo "forma pessoal" e "modificando-se continuamente" - ou seja, como essas características do fluxo são concretas, o *self* espiritual é concreto.

O *self* espiritual ou o elemento ativo da consciência, que James (1890/1950) também chama de centro ou *self* de todos os outros *selves* ou simplesmente *self* dos *selves*, consiste no sentimento de um segmento atual do fluxo do pensamento - um segmento que existe no contexto do fluxo mas que por um momento é sentido como abstraído do resto do

fluxo. Esse sentimento refere-se a movimentos do corpo, especialmente da cabeça. São movimentos cefálicos de ajustamento revelados pela introspecção - por exemplo, os movimentos cefálicos de ajustamento sentidos nos processos de atenção e seleção da consciência. Por essa razão, o *self* espiritual é tão objetivo quanto o *não-self* e nele não há nada de puramente espiritual.

E esse *self*, sentido como existência concreta e objetiva, que James (1890/1950) identifica como sendo "... nossa vida subjetiva, que se distingue tão claramente dos objetos conhecidos por seus meios ..." (p. 297). No entanto, convém recordar que, como formas de *me*, os *selves* material e social também se referem ao sujeito. Conseqüentemente, é perfeitamente legítimo designar por "vida subjetiva" não só o *self* espiritual mas também os *selves* material e social. A ênfase de James no *self* espiritual para definir a vida subjetiva pode, contudo, ser esclarecida com base, primeiro, na hierarquia do *self*. Como já foi dito, o *self* espiritual está no topo dessa hierarquia e é o *self* mais importante da tipologia do *self*, constituindo-se, portanto, como o *self* de todos os outros *selves*. Ou como o centro de onde emana o *fiat* de "... nossa indomável vontade (...) de nossa habilidade para argumentar e discernir (...) de nossa sensibilidade moral (...) [mais do] que quando pesquisamos qualquer de nossas outras posses [os *selves* material e social]" (James, p. 296).

Em segundo lugar, pode-se classificar os *selves* como público e privado. Comentando a teoria do *self* de James (1890/1950), Robinson (1982) escreve que "ele designa um *self* material e um *self* social ao *self* público; e um *self* espiritual (...) ao [*self*] privado ..." (p. 192). O *self* espiritual é, então, um *self* privado, opera em um espaço privado e é esse espaço que, *stricto sensu*, constitui a "vida subjetiva", a "subjetividade" e o "subjetivo". Duas conseqüências decorrem dessa identificação do *self* espiritual com o *self* privado. Como o pensamento é cognitivo, sua aplicação aos objetos do *self* privado leva ao autoconhecimento e é com base nesse conhecimento que o indivíduo chega a elaborar um conceito de si, definindo desse modo sua auto-identidade (*self-identity*). E a auto-identidade não deve ser confundida com a identidade pessoal (*personal identity*) porque a primeira deriva do *self* espiritual e a segunda do *self* social (Robinson). Ou seja, trata-se da diferença entre o conceito de identidade pessoal ou de pessoa, como *self* público, e o conceito de auto-identidade ou de indivíduo, como *self* privado. Com base nesses comentários, pode-se concluir que o conceito de vida subjetiva de James visa circunscrever um espaço propriamente psicológico, onde os conceitos de indivíduo e auto-identidade encontram seu local específico de aplicação e significação.

Finalmente, são modificações da subjetividade com condições de abalar a auto-identidade que tornam o indivíduo alienado, - no sentido médico do século XIX em que "... tornar-se alienado (...) significa tornar-se psicótico. Na verdade, o psiquiatra era chamado de alienista" (Levin, 1992, p. 77). Um indivíduo alienado é "psicologicamente doente" e, na leitura que faz de James (1890/1950), Levin (1992) diz que isso significa "... ter o *self* central, aquele que discrimi-

na, avalia, ou age, irreversivelmente alterado" (p. 77). Portanto, o indivíduo alienado é aquele que está com seu *self* espiritual e privado abalado - uma condição que atinge o indivíduo e sua auto-identidade antes de alcançar seu *self* social e público ou sua pessoa e identidade pessoal.

O *self* espiritual é a condição imprescindível para que os objetos e o *me* sejam pensados e conhecidos. Mas, essa condição não é ela mesma conhecida de modo imediato, não se conhece no mesmo momento em que conhece - algo que só se torna viável na reflexão posterior. Nesse sentido, os segmentos presentes e contínuos do fluxo não significam exatamente "Cons-ciência" (*Consciousness*), não remetem para o pensamento e o conhecimento de sua própria existência ocorrendo simultaneamente com o pensamento e conhecimento de objetos. Mais precisamente significam "Ciência" (*Sciusness*), saber puro e simples, o "Pensador" (*Thinker*), um postulado lógico, abstrato, hipotético e conceitual.

O *eu* refere-se a esse pensador ou pensamento julgador, como também é denominado por James (1890/1950). O pensamento julgador é o segmento presente do fluxo do pensamento, que presta atenção, conhece, seleciona, avalia, delibera, escolhe, age, e que só pode ser conhecido quando passa e torna-se objeto de reflexão do próximo segmento do fluxo do pensamento. É, portanto, na condição de *me* que o *eu* constitui-se como objeto de conhecimento para um *eu* sempre fluindo e mergulhando no passado, sendo o *eu*, enfim, um conhecedor na figura do segmento presente do fluxo bem como um conhecido na figura de um segmento passado desse fluxo. James resume sua posição sobre o *eu*, o *me* e a relação entre eles quando afirma que a personalidade "implica a presença incessante de dois elementos - uma pessoa objetiva conhecida por um pensamento subjetivo passageiro com continuidade temporal. *Doravante usaremos as palavras ME e I para a pessoa empírica e para o pensamento julgador*" (p. 371).

Empirismo Radical e Crítica a Filosofias do Sujeito

No sentido de James (1890/1950), o *eu* não se refere nem à alma do substancialismo nem ao ego puro do transcendentalismo. Para diferenciá-lo desses conceitos bem como para criticá-los, James vale-se do conceito de *self* no sentido de identidade, "o mesmo", ou ainda, como um princípio de unidade e coloca a seguinte questão: o que significa dizer que o *sei*/presente é o mesmo que um dos *selves* passados? Apoiando-se no empirismo inglês responde que o sentido de nossa própria identidade é como a percepção de identidade verificada em outros fenômenos, onde a semelhança ou a continuidade em um aspecto fundamental estabelece o critério para reconhecê-los como sendo do mesmo tipo. Como evidência para essa afirmação, argumenta que quando esse critério não é verificado, a identidade do *self* entra em colapso, com resultados muitas vezes patológicos.

Insatisfeito com essa tese do empirismo inglês, James (1890/1950) recorre ao senso comum para dizer que a unidade dos *selves* não é mera aparência de similaridade e con-

tinuidade verificada depois da ocorrência do fato. Dando asas à sua metáfora da posse, apresenta a bela metáfora do proprietário de um rebanho de gado, com o objetivo de demonstrar que o senso comum também acredita na existência de um proprietário de *selves*. Na descrição dessa analogia, James afirma que, assim como o proprietário de um rebanho reconhece suas rês por elas carregam sua marca, o proprietário de *selves* os reconhece porque eles também levam sua marca. E contrariando o empirismo inglês, comenta que as reses e os *selves* são marcados porque pertencem a seus respectivos proprietários e não o contrário, ou seja, não pertencem a seus proprietários porque são marcados. Sendo assim, há primeiro um sentimento de pertença e domínio, de identidade, do mesmo - um princípio de unidade; e só depois uma designação e classificação, "isso é meu" ou "isso não é meu".

Nessa metáfora, o termo *proprietário* refere-se a pensador, a pensamento julgador ou simplesmente a pensamento - porque, em última análise, o segmento presente do fluxo do pensamento é pensamento ou, como quer James (1890/1950): "Pensamento". E o termo *marca* refere-se aos sentimentos de "estar quente" (*warmth*), ou de estar perto do objeto procurado e de continuidade. Com o pensamento julgador habilitado a colocar sua marca em seus *selves*, James explora ainda mais sua metáfora da posse e com a metáfora da herança apresenta uma explicação para o aparecimento de *selves*. Ou seja, é necessário que haja *selves* para que o pensador possa neles colocar sua marca - conseqüentemente, deve-se explicar como surgem os *selves*. De acordo com essa metáfora, o pensamento nasce como proprietário e morre apropriado, transmitindo o que realizou como seu *self* para o próximo proprietário desse *self*. Como o pensamento proprietário é o conhecedor (o pensamento presente que conhece) e o pensamento apropriado é o conhecido (o pensamento passado que é conhecido), é esse último que se apresenta como os diversos *selves*, ao passo que o primeiro desempenha uma função permanente de conhecimento desses *selves*, marcando-os como sendo ou não do mesmo proprietário. E desse modo, conclui James, torna-se possível justificar a crença do senso comum em um princípio de unidade que serve para demarcar os diversos *selves* em torno de um mesmo *self*.

James (1890/1950) observa, então, que sua teoria do *self* situa esse conceito no nível dos fenômenos. Isso quer dizer que o pensamento proprietário ou representativo (o pensador) bem como o pensamento apropriado ou representado são fenômenos e que as relações entre eles são fenomenais. E, sendo assim, não há nenhuma necessidade de postular um pensador não fenomenal, nem tampouco de buscar relações entre dois níveis - um fenomenal e outro não fenomenal. Com efeito, admitir uma entidade não fenomenal como a alma ou um princípio lógico como o ego puro significa abandonar o nível da experiência, e isso viola a filosofia do empirismo radical de James (1909/1970, 1912/1976) - uma filosofia formalmente anunciada por ele em 1896, bem antes, portanto, da publicação póstuma de seus *Essays in Empiricism Radical* em 1912 (McDermott, 1976).

O empirismo radical pode ser definido com um postulado, uma declaração de fato e uma conclusão generalizada (James, 1909/1970). O postulado diz que os filósofos deveriam restringir seus debates a "... coisas definíveis com termos oriundos *{drawn from}* da experiência" (p. xxxvi); a declaração de fato afirma que "... as relações entre coisas são, como as coisas, uma questão de experiência direta e particular ..." (p. xxxvi); e com base nessa declaração bem como no postulado, a conclusão generalizada significa que "... as partes da experiência mantêm-se unidas entre si por relações que são elas mesmas partes da experiência" (pp. xxxvi-xxxvii). Em 1896, James disse que no empirismo radical, *empirismo* refere-se "... às conclusões mais confiáveis sobre fatos como hipóteses susceptíveis a modificações no curso da experiência futura ..." (James, *apud* McDermott, 1976, p. xxvi), e *radical* significa que o monismo da experiência é também uma hipótese, ou seja, "... não se afirma dogmaticamente que toda experiência tenha que se ajustar a essa concepção" (James, *apud* McDermott, p. xxvi) ou ainda: "Podem existir *ad libitum* coisas de uma natureza não experienciada, mas elas não fazem parte do material para debate filosófico" (James, 1909/1970, p. xxxvi). O empirismo radical é, portanto, uma filosofia que determina uma "... obediência irrestrita aos fatos da experiência" (Robinson, 1982, pp. 195-196) e "... que examina a totalidade da experiência sem suposições a priori..." (Levin, 1992, p. 79). Ou seja, refere-se à natureza radical da "experiência pura" (James, 1912/1976, pp. 22-23).

E com base em sua filosofia do empirismo radical - de resto compatível com o pragmatismo filosófico (James, 1909/1970) e já presente implicitamente, ao menos, no *The Principles of Psychology* (1890/1950) - que James (1890/1950) defende a natureza radicalmente empírica dos *selves* material e social bem como da consciência ou do *self* *esp*iritual. E é com base em sua teoria fenomenal do *self* que passa a criticar e a demolir teorias filosóficas do sujeito. Para começar, observa que a crença do senso comum em um princípio de unidade do *self* repercutiu basicamente de duas maneiras na reflexão filosófica. De um lado, no substancialismo e transcendentalismo, onde se admite esse princípio e, de outro lado, no associacionismo, onde ele é desacreditado. James não aceita nenhuma dessas doutrinas filosóficas, seja porque não admite as respostas não fenomenais do substancialismo e do transcendentalismo, seja porque não comunga com o ceticismo de associacionistas com respeito ao princípio de unidade do *self*.

No exame do substancialismo, James (1890/1950) não vê nenhum sentido na identificação da alma com o princípio de unidade do *self* porque o conceito de alma refere-se sempre à existência não fenomenal de uma substância atrás do pensamento presente, uma espécie de entidade, coisa ou corrente transcendente da consciência, duplicando a consciência fenomenal. Embora não pretenda provar a não existência da alma, James argumenta que ela é desnecessária para propósitos científicos, situando-se no nível propriamente metafísico, e afirma que "... como psicólogos, não temos, em absoluto, necessidade de sermos metafísicos" (p. 346).

Isso quer dizer que a alma não é verificável como o é o pensador fenomenal, cujas relações empíricas com os processos cerebrais devem estabelecer os limites da investigação psicológica.

No transcendentalismo, o princípio de unidade do *self* refere-se ao ego puro, ou, nas palavras de Kant (1781/1985), ao "... eu penso, que deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim que não poderia, de modo algum, ser pensado (...) a representação seria impossível (...) nada seria para mim" (p. 131). O ego puro refere-se ao eu, "eu penso", e, portanto, ao sujeito, como condição lógica do conhecimento. E James (1890/1950) confirma: "... para Kant, [o ego puro] (...) não é a alma, mas refere-se ao 'sujeito', que, no conhecimento, é o correlato necessário do objeto" (p. 362). Do ego puro não se tem nem mesmo "... uma noção, [é] apenas uma consciência que acompanha todas as noções (...) [é uma] idéia simples e totalmente vazia..." (James, p. 362). Sendo assim, nada há nele para ser conhecido - na verdade, não pode ser conhecido, porque é sujeito e não objeto do conhecimento. Por causa dessa concepção o ego puro é transcendental ao conhecimento de si. Ou seja, é condição lógica do conhecimento de objetos do mundo, mas não pode conhecer a si mesmo, conseqüentemente, não pode incluir-se no mundo dos objetos.

Todas as críticas que James (1890/1950) fez à alma aplicam-se ao conceito de ego puro. Na verdade, é ainda mais implacável em sua crítica ao transcendentalismo do que ao substancialismo, demonstrando mais simpatia pela alma do que pelo ego puro. E justifica sua preferência afirmando que "... ela tinha uma certa imagem de nobreza (...) era chamada ativa; podia selecionar; era responsável e permanente ao seu modo" (p. 365), e o ego puro "... é simplesmente nada: um malogro tão ineficaz e fútil como a filosofia pode mostrar" (p. 365), concluindo que o ego puro é "... somente uma 'edição barata e de má qualidade' da alma" (p. 365).

James (1890/1950) não pode aceitar o conceito de ego puro porque sua teoria do fluxo do pensamento, ao resgatar no nível fenomenal atributos da alma, demarca o pensamento como empírico e pleno e não como um nada. Dá-se desse modo à possibilidade do pensamento representativo conhecer o pensamento representado, do *eu* conhecer o *eu*, do *eu* conhecer suas próprias cognições, deliberações e decisões, quando aparece na condição de objeto ou de *me* - uma condição que permite o pensamento presente discernir entre as cognições, deliberações e decisões que foram do *eu*, representando sua auto-identidade, e as que foram do *me*, representando sua identidade pessoal ou social. E compreende-se, finalmente, porque o *eu*, para James, não tem qualquer vínculo seja com a alma ou com o ego puro.

Segundo James (1890/1950), desde Hume, verifica-se na filosofia associacionista uma descrença no princípio de unidade do *self*. O *self* seria apenas um "... feixe ou coleção de diferentes percepções" (Hume, *apud* James, p. 351). As palavras de Hume repercutem em Russell (1912/1978): "Quando tentamos olhar para dentro de nós mesmos, parece que sempre chegamos a algum pensamento ou sentimento particular, e não ao 'eu' que tem o pensamento e sentimento" (p.

27). Para essa filosofia, o *self* não seria "... nada, exceto uma ficção, um ser imaginário denotado pelo pronome eu ..." (James, p. 298) ou uma "... ilusão que surge de (...) um uso impróprio da linguagem" (Strawson, 1997, p. 1).

James (1890/1950) critica Hume, dizendo que - assim como para o substancialismo, o *self* é unidade abstrata e absoluta - para o filósofo inglês, o *self* é diversidade abstrata e absoluta. Valendo-se de sua teoria do fluxo do pensamento, James comenta que a unidade das partes do fluxo é tão real quanto sua separação, e que a busca de Hume por uma unidade mais real do que essa representa um exemplo notável do absolutismo filosófico ou da tentativa de encontrar o mundo atrás do espelho - a grande doença do pensamento filosófico. Na verdade, conclui James, a disputa entre associacionistas e transcendentalistas só aconteceu porque os primeiros não admitiram a unidade indecomponível dos pulsos ou segmentos de pensamento e os últimos não perceberam que os pulsos ou segmentos em perecimento podiam relembrar e conhecer.

Após despachar essas três teorias filosóficas sobre o sujeito, James (1890/1950) admite ter incorporado alguns de seus elementos em sua teoria do *self*. Concede ao associacionismo o mérito de ter retirado das nuvens do substancialismo o princípio de unidade do *self* bem como louva sua ênfase na diversidade da experiência subjetiva. Mas, como não aceita a dissolução associacionista do princípio de unidade, admite que a insistência do substancialismo e do transcendentalismo nesse princípio é fundamentalmente correta.

O que faltava era uma teoria fenomenal e radicalmente empírica do pensamento para dar conta tanto da unidade quanto da diversidade da experiência subjetiva. Nesse sentido, o capítulo de James (1890/1950) sobre o fluxo do pensamento (ao lado de seu empirismo radical) é a peça fundamental para o exame de sua teoria do *self*. Isso não só porque é aí que se encontra sua complexa descrição e análise das características básicas do pensamento, mas também porque representa uma brilhante reinterpretação da psicologia introspectiva, onde o fluxo do pensamento substitui a antiga concepção da filosofia associacionista sobre o pensamento, que o via como sensações, imagens e idéias discretas (Dewey, 1922/1981).

Sujeito, Consciência e Psicologia

James (1890/1950) criticou doutrinas filosóficas sobre o sujeito que pouca ou nenhuma contribuição podiam oferecer à psicologia. Doutrinas filosóficas que defendem a existência não fenomenal do sujeito legam à psicologia um objeto menor, o *sujeito* (sujeito empírico), porque o *Sujeito* (sujeito puro) é objeto da filosofia. E uma doutrina filosófica que dissolve o sujeito como ficção ou ilusão gramatical deixa a psicologia em uma posição tão incômoda quanto a da própria doutrina que defende esse conceito. Com o empirismo radical, James constrói uma teoria radical do sujeito, ou seja, não existe o *Sujeito*, não existe o sujeito puro ou o sujeito não experienciado, o sujeito é totalmente

empírico (bem entendido: no âmbito da psicologia, porque, como será visto adiante, essa posição não pode ser defendida em toda a extensão do pensamento de James). Identificando o *eu* com o elemento ativo da consciência ou com o segmento presente do fluxo do pensamento, James (1890/1950) atribui-lhe todas as características desse fluxo, como forma pessoal, continuidade, mudança, cognição e interesse. Sendo assim, o *eu* é cognitivo, dinâmico e subjetivo. É cognitivo porque sua função básica é conhecer objetos, inclusive a si mesmo ao tornar-se objeto de sua própria reflexão; é dinâmico porque seu interesse por aspectos dos objetos sustenta a continuidade ou as mudanças de sua atividade cognitiva, ou seja, a cognição do *eu* é interessada. Finalmente, é subjetivo porque forma pessoal significa que a atividade cognitiva e interessada do *eu* é de um *eu* determinado, localizado e particular - é o sentido de auto-identidade ou identidade individual do *eu* (James).

O *eu* é, portanto, subjetivo. Mas sua existência é sentida de uma maneira concreta e objetiva. Ou seja, a subjetividade, privacidade e auto-identidade do *eu* não o transportam para um nível não fenomenal de investigação - desde que, nas trilhas do empirismo radical, perceba-se que as coisas e o *eu* ou o fluxo do pensamento representam duas modalidades distintas de existência objetiva e concreta. Isso significa dizer que o *eu* está situado no nível fenomenal de investigação - uma conclusão com conseqüências importantes para os conceitos de sujeito e consciência. Com efeito, a consciência é em parte o *eu* e em parte o *me*, mas como o *me* é apenas o deslocamento temporal do *eu* ou é o *eu* de um momento anterior, *me* e *eu* são igualmente fenomenais, o que vale dizer, a consciência existe de um modo concreto e objetivo. E como o sujeito é a relação entre o *eu* e o *me*, ele também existe no nível fenomenal, concreto e objetivo. Em suma, o *sujeito* é *consciência*.

Em sua crítica ao transcendentalismo, James (1890/1950) concluiu que o sujeito é pleno, não é vazio. Isso quer dizer que ele existe como consciência concreta, objetiva e com condições de conhecer não somente os objetos e as coisas, mas também e, especialmente, a si mesmo. Amplia-se, portanto, o universo de objetos que pode ser conhecido pelo sujeito - nesse universo cabe agora o próprio sujeito. Com essa modificação no conceito de sujeito, é possível tornar o conceito de consciência mais específico bem como, por decorrência, esclarecer melhor a identificação do sujeito com a consciência. Precisamente, consciência é pensar (como um segmento *presente* do pensamento) um pensamento (como um segmento *passado* do pensamento) ou é o resultado dessa atividade: o conhecimento que é produzido por ela. Logo, consciência é *lato sensu* pensamento, mas *stricto sensu* é pensamento em *segundo grau* porque o pensamento é tomado como objeto de uma atividade que também é pensamento, pensar. O sujeito é consciência no sentido estrito desse termo e, aparentemente, é isso também o que significa o título do capítulo de James sobre o sujeito: *The consciousness of self*. O sujeito é o *eu* ou a consciência e o objeto dessa consciência é o *me* ou *self* - um sentido, então, onde o *self* passa a designar apenas o *me* (pensamento de primeiro grau)

porque *o eu* é consciência (pensamento de segundo grau). Entretanto, outra interpretação pode enfatizar que James quer, com esse título, apenas destacar o que é a consciência do *self (o eu)* sem com isso reduzir o *self ao me* - o *self* continuaria sendo a relação entre *o eu* e *o me*.

O sujeito pleno com esse grau elevado de consciência é o sujeito psicológico. Ou seja, ele é o pensamento concreto e objetivo que conhece objetos bem como a si mesmo motivado por seus interesses. O sujeito psicológico relaciona-se com os sujeitos material e social porque seus interesses podem se referir a questões de ordem material, corporal e social, mas não se reduz a nenhum desses sujeitos, ou seja, não ocorre redução ascendente ao sujeito social nem redução descendente ao sujeito material (Wiley, 1994/1996). Seja porque seus interesses dirigem-se para a ordem cultural (que James (1890/1950) termina por incluir na ordem material, como manuscritos, instrumentos musicais, etc, sugerindo assim que o sujeito material não se refere apenas à ordem física, mas também à ordem dos artefatos elaborados pelo homem ou à cultura propriamente dita), seja porque voltam-se para o autoconhecimento - o conhecimento de suas identidades pessoal e singular - o sujeito psicológico resiste a reduções simplificadoras de ordem material, social e cultural ao preservar para si a autonomia irredutível do autoconhecimento como identidade singular.

Cético quanto à possibilidade de um sujeito puro, não-empírico, filosófico ou transcendental, James (1890/1950) legou à psicologia um sujeito cujas cognições jamais podem ser meramente lógicas e racionais. Impregnadas como são por interesses, as cognições desse sujeito configuram-se propriamente como objeto de estudo da psicologia, talvez, na verdade, como o objeto *prima facie* da psicologia.

Conclusão

James (1890/1950) apresenta e defende sua teoria do sujeito no contexto da psicologia como ciência natural e determinista. Porém, quando se trata de refletir sobre a ética, ele defende o livre-arbítrio e se o assunto é o significado da vida, a imortalidade da alma ou a ontologia, expressa sua simpatia pela monada espiritual e fragiliza o monismo de seu empirismo radical (Flanagan, 1997; Gale, 1997). Essas tensões no pensamento de James (ao lado de seu estilo literário) têm fascinado os intérpretes de sua obra mesmo quando não concordam com suas idéias, o que não é raro (Putnam, 1997; Mackenzie, 1980). A tensão determinismo-livre-arbítrio invade sua teoria do sujeito porque a cognição é interessada e como tal envolve a vontade: desde a ação impulsiva ideomotora, passando *pele fiat*, até o sentimento de esforço ou a vontade propriamente dita. A ênfase no fluxo do pensamento como sentimento de esforço, que "parece (...) como se fosse a coisa substantiva que *somos*" (James, 1890/1950, V. II, p. 578), compromete-o com o voluntarismo e é "uma razão pela qual James não é - na verdade, não pode ser - naturalista" (Flanagan, 1997, p. 18). Entende-se, aqui, que essa tensão é essencial, criativa e até bastante atual, porque se, de um lado, depois da ciência moderna não é mais possí-

vel pensar a liberdade e o sujeito sem levar em conta o determinismo (Hook, 1958; Morin, 1982/s.d., 1994/1996; Skinner, 1971; Carpenter, 1974; Baum, 1994/1999); de outro, depois dos construtivismos recentes não é também possível pensar a determinação do comportamento sem reservar um espaço, por menor que seja, para a noção de autonomia do sujeito (Watzlawick, 1981/1994, Watzlawick & Krieg, 1991/1995; Schnitman, 1994/1996; Mcnamee & Gergen, 1992; Neimeyer & Mahoney, 1995/1997). Afastado o risco de uma leitura estritamente empirista radical e, conseqüentemente, reducionista da teoria do sujeito de James, pode-se perguntar se há uma genialidade qualquer nessa teoria a ser redescoberta no presente (como já parece ser o caso no que se refere à tensão determinismo-livre-arbítrio) ou se ela pode ser legitimada em alguns de seus aspectos por discursos atuais sobre o sujeito.

No presente, recorre-se à teoria do sujeito de James (1890/1950) para apoiar, por exemplo, os conceitos de *self* observador, desenvolvimento do *self selves* possíveis e *self* narrativo (Baars, 1996; Neimeyer, 1995/1997; Guidano, 1995/1997; Gonçalves, 1995/1997; Markus & Nurius, 1986; Sarbin, 1986; Crites, 1986; Hermans, 1995/1997). Na filosofia da mente, ocorre uma ressurreição do *self* como observador em sentidos já indicados por Aristóteles, Kant e James (Baars, 1996). Especificamente em relação a James, Baars afirma que o *self* observador ou conhecedor é o *I* no sentido de James. O conceito de desenvolvimento do *self* é uma das metáforas centrais da psicoterapia construtivista (Neimeyer, Guidano, Gonçalves). Retoma-se, aqui, o conceito fundamental de James, o de *self como* a relação entre o *I* e o *me*. Com efeito,

foi William James (1890/1950) quem, pela primeira vez, identificou as duas dimensões centrais de tensão no processo do si-mesmo [self]: o self como objeto e como sujeito. O self como objeto refere-se ao mim - o self empírico ou observado - enquanto que o self como sujeito é o eu - o conhecedor ou o observador ativo. (Gonçalves, 1995/1997, p. 168)

Essas dimensões centrais no processo do *self* "representam as irredutíveis dimensões de uma dinâmica de identidade pessoal, cuja direcionalidade depende do fluxo contínuo de nossa *práxis* de viver" (Guidano, 1995/1997, p. 82). Em síntese, as partes subjetiva (*I*) e objetiva (*me, mim*) da experiência (James, 1902/1987) não divergem; confrontam-se e, como tal, existem em uma tensão criativa, essencial para o desenvolvimento do *self* (Guidano, Gonçalves). O conceito de *selves* possíveis visa estabelecer um elo conceitual entre a cognição e a motivação ou entre o autoconhecimento (o conhecimento do *self* ou dos *selves* atuais) e aquilo que os indivíduos gostariam ou teriam medo de ser ou até mesmo aquilo que já foram no passado, mas que não são mais e que gostariam de ser novamente (Markus e Nurius, 1986).

No desenvolvimento desse conceito, Markus e Nurius (1986) sugerem que o tempo ou o signo temporal do *self* (se um determinado autoconceito está localizado no passado ou no futuro) é fundamental para ampliar o conceito de *self* e reconhecem James (1892/1984) como o primeiro autor dessa idéia com sua referência ao *me* do passado, ao *me* do pre-

sente imediato e ao *me* potencial. Com a noção de *selves* possíveis tornam-se enriquecidos não só o conceito de *self* mas também, e por consequência, a psicoterapia do desenvolvimento do *self*. Finalmente, no conceito de *self*narrativo onde o / é o autor e o *me* é o ator ou o protagonista, o eu (o autor) pode reconstruir o passado e imaginar o futuro, descrevendo-se como personagem ou ator (como *me*) (Sarbin, 1986; Crites, 1986; Hermans, 1995/1997). Sarbin, que fez originalmente essas relações, utiliza os conceitos de / e *me* no sentido de James. O *self*narrativo é outra das metáforas centrais da psicoterapia construtivista (Neimeyer, 1995/1997) e na medida em que incorpora, como a metáfora de desenvolvimento do *self* o *self*observador e os *selves* possíveis, a teoria do sujeito de James contribui de modo notável para esclarecer essas duas metáforas.

Esses comentários solidarizam-se com aqueles que notam na psicologia e na filosofia de James (1890/1950, 1907/1981) relações com o pensamento construtivista (Mahoney, 1995/1997; Lyddon, 1995/1997; Soar Filho, 1998b). Por exemplo: "Expressões pioneiras de construtivismo podem ser encontradas nos escritos de (...) William James (1890)" (Mahoney, pp. 42-43); "As contribuições de William James (1890) (...) são historicamente significativas por causa de suas bases construtivistas formais" (Lyddon, p. 66). E, finalmente, "perguntamo-nos se não haveria, na história da psicologia, outros caminhos ligando Gergen (e o seu sócioconstrucionismo) também a William James? (...) Kenneth Gergen (comunicação pessoal) recentemente confirmou a validade dessa hipótese" (Soar Filho, p. 78).

James (1890/1950) parece ter legado sua teoria do sujeito à psicologia; e não parece também que com ela ele estava genialmente anunciando nosso presente?

Referências

- Baars, B.J. (1996). Understanding subjectivity: Global workspace theory and the resurrection of the observing self. *Journal of Consciousness Studies*, 3, 211-216.
- Baum, W.M. (1999). *Compreender o behaviorismo: ciência, comportamento e cultura*. (M.T.A. Silva, M.A. Matos, G.Y. Tomanari & E.Z. Tourinho, Trans.) Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original publicado em 1994)
- Carpenter, F. (1974). *The Skinner primer: Behind freedom and dignity*. New York: The Free Press.
- Crites, S. (1986). Storytime: Recollecting the past and projecting the future. Em T.R. Sarbin (Org.), *Narrative Psychology* (pp. 152-173). New York: Praeger Publishers.
- Dewey, J. (1981). The development of american pragmatism. Em J.J. McDermott (Org.), *The philosophy of John Dewey* (pp. 41-58). Chicago: The University of Chicago Press. (Trabalho original publicado em 1922)
- Flanagan, O. (1997). Consciousness as a pragmatist views it. Em R.A. Putnam (Org.), *The Cambridge companion to William James* (pp. 25-48). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gale, R.M. (1997). John Dewey's naturalization of William James. Em R.A. Putnam (Org.), *The Cambridge companion to William James* (pp. 49-68). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gonçalves, O.F. (1997). Hermenêutica, construtivismo e terapias comportamental-cognitivas: do objeto ao projeto (M.G. Armando & F. Appolinário, Trans.). Em R.A. Neimeyer & M.J. Mahoney (Orgs.), *Construtivismo e psicoterapia* (pp. 191-189). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1995)
- Guidano, V.F. (1997). Psicoterapia construtivista: uma estrutura teórica (M.G. Armando & F. Appolinário, Trans.). Em R.A. Neimeyer & M.J. Mahoney (Orgs.), *Construtivismo em psicoterapia* (pp. 79-91). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1995)
- Hermans, H.J.M. (1997). Da avaliação à mudança: o significado pessoal dos problemas clínicos no contexto da autonarrativa (M.G. Armando & F. Appolinário, Trans.). Em R.A. Neimeyer & M.J. Mahoney (Orgs.), *Construtivismo em psicoterapia* (pp. 204-226). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1995)
- Hook, S. (1958). *Determinism and freedom: In the age of modern science*. New York: Collier Books.
- James, W. (1950). *The principles of psychology*. New York: Dover Publications. (Originalmente publicado em 1890)
- James, W. (1970). *The meaning of truth: A sequel to pragmatism*. United States of America: The University of Michigan. (Originalmente publicado em 1909)
- James, W. (1976). *Essays in radical empiricism*. Em F. Burkhardt & F. Bowers (Orgs.), *The works of William James: Essays in radical empiricism* (pp. 1-190). Cambridge: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1912)
- James, W. (1981). *Pragmatism*. Cambridge: Hackett Publishing Company. (Originalmente publicado em 1907)
- James, W. (1984). *Psychology: Briefer course*. Cambridge: Harvard University Press. (Originalmente publicado em 1892)
- James, W. (1987). *The varieties of religious experience*. England: Penguin Books. (Originalmente publicado em 1902)
- Kant, I. (1985). *Crítica da razão pura*. (M.P. Santos & A.F. Morujão, Trans.) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 1781)
- Levin, J.D. (1992). *Theories of the self*. Washington: Taylor & Francis.
- L0vlie, L. (1992). Postmodernism and subjectivity. Em S. Kvale (Org.), *Psychology and postmodernism* (pp. 119-134). London: Sage Publications.
- Lyddon, W.J. (1997). Formas e facetas da psicologia construtivista (M.G. Armando & F. Appolinário, Trans.). Em R.A. Neimeyer & M.J. Mahoney (Orgs.), *Construtivismo em psicoterapia* (pp. 60-78). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1995)
- Mackenzie, L. (1980). William James and the problem of interests. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 16, 175-185.
- McDermott, J.J. (1976). Introduction. Em F. Burkhardt & F. Bowers (Orgs.), *The works of William James: Essays in radical empiricism* (pp. xi-xlvi). Cambridge: Harvard University Press.

- McNamee, S. & Gergen, K. (1992). *Therapy as social construction*. London: SAGE publications.
- Mahoney, J.J. (1997). Evolução contínua das ciências cognitivas e psicoterapias (M.G. Armando & F. Appolinário, Trads.). Em R.A. Neimeyer & M.J. Mahoney (Orgs.), *Construtivismo em psicoterapia* (pp. 38-59). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1995)
- Markus, H. & Nurius, P. (1986). Possible selves. *American Psychologist*, 41, 954-969.
- Mead, G.H. (1903). The definition of the psychical. *Centennial publications of the University of Chicago*, 3, 77-112.
- Mead, G.H. (1962). *Mind, self and society: From the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press. (Trabalho original publicado em 1934)
- Michael, M. (1992). Postmodern subjects: Towards a transgressive social psychology. Em S. Kvale (Org.), *Psychology and postmodernism* (pp. 74-87). London: Sage Publications.
- Morin, E. (s./d.). *Ciência com consciência*. (M.G. Bragança, Trad.) Portugal: Publicações Europa-América. (Trabalho original publicado em 1982)
- Morin, E. (1996). A noção de sujeito (J.H. Rodrigues, Trad.). Em D.F. Schinitman (Org.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade* (pp. 45-58). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1994)
- Neimeyer, R.A. & Mahoney, M.J. (1997). *Construtivismo em psicoterapia*. (M.G. Armando & F. Appolinário, Trads.) Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1995)
- Neimeyer, R.A. (1997). Psicoterapias construtivistas: características, fundamentos e futuras direções (M.G. Armando & F. Appolinário, Trads.). Em R.A. Neimeyer & M.J. Mahoney (Orgs.), *Construtivismo em psicoterapia* (pp. 15-37). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1995)
- Putnam, R.A. (1997). *The Cambridge companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richer, P. (1992). An introduction to deconstructionist psychology. Em S. Kvale (Org.), *Psychology and postmodernism* (pp. 110-118). London: Sage Publications.
- Robinson, D.N. (1982). *Toward a science of human nature: Essays on the psychologies of Mill, Hegel, Wundt, and James*. New York: Columbia University Press.
- Russell, B. (1978). *The problems of philosophy*. Oxford: Oxford University Press. (Trabalho original publicado em 1912)
- Sarbin, T.R. (1986). The narrative as a root metaphor for psychology. Em T.R. Sarbin (Org.), *Narrative psychology* (pp. 3-21). New York: Praeger Publishers.
- Schinitman, D.F. (1996). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. (J.H. Rodrigues, Trad.) Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1994)
- Skinner, B.F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. New York: Alfred A. Knopf.
- Soar, E.J., Filho (1997). *Varius multiplex multiformis: epistemologia do self no pós-modernismo*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Soar, E.J., Filho (1998a). Novos paradigmas da psicologia e das terapias psicológicas pós-modernas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 14, 85-93.
- Soar, E.J., Filho (1998b). Teorias do self e pragmatismo: de William James à psicologia pós-moderna. *Boletim de Psiquiatria*, 31, 71-78.
- Strawson, G. (1997). The self. *Journal of Consciousness Studies*, 4, 405-428.
- Watzlawick, P. (1994). *A realidade inventada*. (J.P. Santos, Trad.) Campinas: Editorial Psy. (Trabalho original publicado em 1981)
- Watzlawick, R & Krieg, P. (1995). *O olhar do observador*. (H. Madjderey, Trad.) Campinas: Editorial Psy. (Trabalho original publicado em 1991)
- Wiley, N. (1996). *O self semiótico*. (L.P. Rouanet, Trad.) São Paulo: Edições Loyola. (Trabalho original publicado em 1994)
- Young, N. (1992). Postmodern self-psychology mirrored in science and the arts. Em S. Kvale (Org.), *Psychology and postmodernism* (pp. 135-145). London: Sage Publications.

Recebido em 18.12.1998

Primeira decisão editorial em 18.06.1999

Versão final em 21.10.1999

Aceito em 22.11.1999 ■