

Psicologia, Filosofia, Encruzilhadas, Experimentações: Caminhos Possíveis no Diálogo com Kierkegaard e Foucault

Psychology, Philosophy, Crossroads,
Experimentations: The Possible Ways In The
Dialogue With Kierkegaard And Foucault

Psicología, Filosofía, Encrucijadas,
Experimentaciones: Caminos Posibles En El
Diálogo Con Kierkegaard Y Foucault

**Heliana de Barros Conde
Rodrigues**

Universidade do Estado do
Rio de Janeiro

Cristine Monteiro Mattar
Universidade Federal
Fluminense

Artigo



Resumo: O presente artigo parte do dilema apontado na conferência de Canguilhem *Que é a Psicologia?* de 1956, a fim de mostrar sua atualidade e também que é possível acrescentar-lhe as problematizações contemporâneas que tratam da *psicologização* e da *neurocientificação* dos atuais processos de subjetivação. O que temos feito de nossas vidas e de nossas práticas e como agir livremente perante a ameaça crescente de *robotização* e de *cerebralização* dos modos de subjetivação? A fim de não ficarmos paralisados frente a tais impasses, sugerimos caminhos possíveis a partir do encontro com Kierkegaard e Foucault, filósofos que se inscrevem, para usar a expressão foucaultiana, em uma via de experimentação não metafísica, caminho esse que já foi bastante privilegiado se voltarmos o olhar para a Filosofia antiga dos exercícios espirituais, porém, que foi sendo esquecido aos poucos pela tradição filosófica ocidental. Uma psicologia experimentante é, por fim, sugerida como caminho possível, na tentativa de reconhecer e/ou de evitar os *perigos* inicialmente apontados. Sabendo-se que não se pode eliminá-los do cotidiano das práticas *psi*, pode-se ao menos estar mais atento aos mesmos, sendo esse o objetivo do presente texto.

Palavras-chave: Kierkegaard, Soren Aabye, 1813-1855. Foucault, Michel, 1926-1984. Psicologia. Filosofia. Subjetividade. Experimentação.

Abstract: The present paper is part of the dilemma mentioned in the 1956 conference of Canguilhem entitled "What is psychology?" It aims at showing the dilemma's present relevance as well as its contemporary problematization, which deals with the processes of *psychologization* and *neuroscientificization* of current subjectivization processes. What have we been doing with our lives and our practices and how can we act freely before the ever growing threat of *robotization* and *cerebralization* of the processes of subjectivization? In order not to be paralyzed by such deadlocks, we suggest possible paths departing from encounters with Kierkegaard and Foucault, philosophers who are inscribed, to use the foucaultian expression, in a route of non-metaphysical experimentation. Such route has been privileged and it can be seen if we focus back on the ancient western philosophy of the spiritual exercises, which has been, however, neglected by the western philosophical tradition. Finally, an experiential philosophy is proposed as a possible alternative in an attempt to recognize and/or avoid the "dangers" mentioned in the beginning. Knowing that it is not possible to eliminate them from the daily *psi* practices, it is at least feasible to be more aware of them, and this is the final aim of the present paper.

Keywords: Kierkegaard, Soren Aabye, 1813-1855. Foucault, Michel, 1926-1984. Psychology. Philosophy. Subjectivity. Experimentation.

Resumen: El presente artículo parte del dilema apuntado en la conferencia de Canguilhem *¿Qué es la Psicología?* de 1956, a fin de mostrar su actualidad y también que es posible acrecentarle las problematizaciones contemporáneas que tratan de la *psicologización* y de la *neurocientificación* de los actuales procesos de subjetivación. ¿Qué hemos hecho de nuestras vidas y de nuestras prácticas y cómo actuar libremente ante la amenaza creciente de *robotización* y de *cerebralización* de los modos de subjetivación? A fin de no quedarnos paralizados frente a tales impases, sugerimos caminos posibles a partir del encuentro con Kierkegaard y Foucault, filósofos que se inscriben, para usar la expresión foucaultiana, en una vía de experimentación no metafísica, camino ése que ya ha sido bastante privilegiado si volvemos la mirada hacia la Filosofía antigua de los ejercicios espirituales, pero, que fue siendo olvidado poco a poco por la tradición filosófica occidental. Una psicología experimentadora es, por fin, sugerida como camino posible, en la tentativa de reconocer y/o de evitar los *peligros* inicialmente apuntados. Sabiéndose que no les se puede eliminar del cotidiano de las prácticas *psi*, se puede al menos estar más atento a los mismos, siendo ése el objetivo del presente texto.

Palabras clave: Kierkegaard, Soren Aabye, 1813-1855. Foucault, Michel, 1926-1984. Psicología. Filosofía. Subjetividad. Experimentación.

A Psicologia está sob suspeita: instrumental, é acusada de esquecer o sujeito; antropológica, de produzi-lo. A primeira é alvo de desconfiança entre os filósofos; a segunda, entre os próprios psicólogos. Tais cuidados não são infundados. Ao contrário, mostram-se pertinentes em tempos de *indivíduos autônomos* e de *sujeitos cerebrais*.

A partir dessas inquietações, cujos sentidos

serão desenvolvidos a seguir, pretende-se pensar, no presente artigo, em vias possíveis para os saberes e as práticas em Psicologia, sem exclusiva fixação em seu questionamento e desconstrução. Quando a Psicologia é tomada somente em seus aspectos instrumentais ou *psicologizantes*, portanto, *perigosos*, tem-se a impressão de que ela se tornou inteiramente inviável. Mas seria toda prática *psi* passível de desconfiança? Ou a própria afirmação

de que não há qualquer possibilidade para a Psicologia constitui uma nova postura totalizante, tão questionável, em certo sentido, quanto os instrumentalismos e *psicologizações* combatidos?

A Psicologia na berlinda: os modos de subjetivação instrumental, antropológico e cerebral

A já remota pergunta de Canguilhem (1958/1999) sobre “o que é a Psicologia”, embora a princípio possa parecer um questionamento apenas epistemológico à disciplina, remete, efetivamente, a uma indagação sobre as práticas psicológicas em suas implicações éticas. A indagação canguilhemiana poderia ser traduzida como “o que fazem os psicólogos, para onde caminham suas práticas, quais os seus efeitos, quem os autoriza a agir como condutores de condutas?”

Perguntar sobre a Psicologia, acompanhando Canguilhem, acaba por colocar em questão a própria existência do psicólogo, uma vez que há um *fazer psicológico*. E se a Psicologia não pode dizer *exatamente* o que é, como poderá responder sobre o que faz? (1958/1999, p. 12).

A eficácia da prática psicológica torna-se, então, discutível, porque mal fundada enquanto não se prove que ela se deve à aplicação de uma ciência que a faça ser mais do que um empirismo heterogêneo, codificado de forma literária para ser transmitido. Canguilhem define esse empirismo heterogêneo como uma mistura de filosofia sem rigor, ética sem exigência e medicina sem controle. Logo, sua pergunta não é impertinente nem fútil.

Ao retomar historicamente a Psicologia, Canguilhem identifica três projetos: a

Psicologia como ciência natural, voltada para a psicofísica e a psicopatologia, como ciência da subjetividade, subdividida em uma física do sentido externo, uma ciência do sentido interno e uma ciência do sentido íntimo, que se situariam nas preocupações de Descartes a Freud, e, finalmente, a Psicologia como ciência das reações e do comportamento, principal alvo de sua crítica.

De acordo com Canguilhem, essa Psicologia dos comportamentos se diferencia das demais por sua “incapacidade constitutiva de apreender e exibir com clareza seu projeto instaurador” (1958/1999, p. 22). É primordialmente a ela que o autor direciona a pergunta “que é a Psicologia?”, já que o psicólogo, em tal perspectiva, toma a si mesmo como um instrumento, sem procurar saber a que ou a quem serve, pois, enquanto na psicologia utilitarista inglesa a ideia de utilidade diz respeito a uma tomada de consciência filosófica do homem como fabricante de ferramentas, artífice por natureza, na Psicologia do comportamento, o princípio que a fundamenta não vem de uma tomada de consciência explícita. Nesse caso, para ser colocado em prática, tal princípio deve permanecer não formulado, não tematizado. E que princípio é esse? Para Canguilhem, é a definição do próprio homem como simples ferramenta.

Canguilhem se estende na pergunta acerca do que inclina os psicólogos a ocuparem o lugar de instrumentos da ambição de tratar os outros homens também como instrumentos. “Nos outros tipos de psicologia, a alma ou sujeito, forma natural ou consciência de interioridade, é o princípio que se dá para justificar, como valor, uma certa ideia de homem em relação à verdade das coisas” (1958/1999, p. 23). Entretanto, “para uma psicologia em que a palavra ‘alma’ faz fugir, e a palavra ‘consciência’ faz rir, a verdade do homem está dada pelo fato de que não há mais nenhuma ideia de homem como valor diferente daquela de um instrumento”.

A dura crítica de Canguilhem não se dirige à capacidade ou à técnica do psicólogo instrumentalista, mas ao fato de uma ciência ou técnica científica não conter em si mesma nenhuma ideia reguladora que lhe confira seu sentido. Quem tem a missão (o direito, poderíamos dizer) de ser psicólogo? O desdobramento sobre o qual repousa a Psicologia não é mais o da consciência, mas o de uma “massa de sujeitos” e de uma elite corporativa de especialistas que investem a si mesmos de sua própria missão” (1958/1999, p. 25). Definir essa psicologia por uma ideia de homem seria o mesmo que situá-la na Filosofia, e, se não se pode fazê-lo, não há como impedir quem quer que seja de se chamar psicólogo e de chamar o que faz de Psicologia. Mas tampouco se pode impedir a Filosofia de perguntar sobre o estatuto *mal definido* da Psicologia, tanto no que diz respeito às ciências como às técnicas. Mediante tal questionamento, a Filosofia se volta para o lado dos não especialistas e coloca, vulgarmente, a questão: “(...) para onde ides, para que eu saiba quem sois?” (1958/1999, p. 26). Ou, sob a forma de um conselho de orientação, dirige-se à Psicologia através de palavras que assumem um tom solene: “(...) quando se sai da Sorbonne pela rua Saint-Jacques, pode-se subi-la ou descê-la; quando se sobe, chega-se ao Panteão, o *Conservatoire* de alguns grandes homens, mas quando se desce, certamente se chega à delegacia de polícia” (1958/1999, p. 26). O texto de Canguilhem, por sinal, termina com essa encruzilhada.

Comentador da conferência que ora analisamos, Braustein (2004) aponta a existência de uma contradição nessa mensagem final. Sabendo-se que filosofar, na concepção de Canguilhem, é resistir, o caminho que sugere “subir” e encontrar “grandes homens” parece conter uma visão, ela própria questionável, de *superioridade* e *autoridade* da Filosofia. Alguns filósofos concordariam em estar nesse lugar, ao passo

que outros prefeririam os ruídos das ruas, como veremos adiante.

A crítica empreendida por Canguilhem situa a Psicologia no dilema entre a reflexão filosófica e a manipulação comportamental. Além desses caminhos, *endereços* outros, muitas vezes privilegiados pela Psicologia, se apresentaram: os rumos da interioridade, do *eu* psicológico.

Diferentemente de Canguilhem, Foucault (2002) não procurou exibir o quanto Psicologia e Filosofia estariam distanciadas; sequer propôs sua aproximação como necessária. Mostrou, ao contrário, que elas já estariam próximas na modernidade, marcadas pelo que chamou de *sono antropológico*. Foucault não critica a Psicologia como não científica ou distanciada da Filosofia; faz ver, por sinal, que ambas se apoiam sobre o mesmo solo: a Filosofia e a Psicologia (bem como as demais ciências humanas) estariam adormecidas pela ideia de um sujeito transcendental, a-histórico, matriz imutável que seria a base necessária das eventuais transformações.

O *sono antropológico* ao qual se refere Foucault está relacionado às práticas de hermenêutica¹ do sujeito, cuja genealogia será por ele apresentada no curso de 1982 no *Collège de France* (Foucault, 2006). Falará, então, das práticas de exame, confissão e autodecifração, que acabaram substituindo e fazendo cair no esquecimento o cuidado de si. Elas favoreceram uma relação de *conhecimento* e de *estudo* da subjetividade, em lugar de uma relação de experimentação crítica e de constituição de modos facultativos de subjetivação. Mediante essas práticas, o *eu* se torna uma invenção das ciências humanas, especialmente da Psicologia.

Adotando a perspectiva foucaultiana, Nikolas Rose (2001a) procura apreender as formas pelas quais o *eu*, que funciona como um ideal regulatório em tantos aspectos de

1 O termo hermenêutica foi usado por Foucault para falar de uma postura subjetiva que se desenvolveu em torno das práticas de penitência, decifração e analítica meticulosa dos próprios estados de consciência, leitura de traços de desejo nos pensamentos, práticas de exame e confissão – a partir do ascetismo cristão e monástico. A essas práticas, Foucault vai opor os exercícios espirituais elaborados pela filosofia antiga. Não se trata, pois, da hermenêutica moderna de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), da hermenêutica fenomenológica de Martin Heidegger (1889-1976) ou do método das ciências do espírito de Wilhelm Dilthey (1813-1911).

nossas formas contemporâneas de vida, constitui uma espécie de *plano irreal de projeção*, visto que montado, de forma um tanto contingente e aleatória, na interseção de uma gama de diferentes histórias, formas de pensamento, técnicas de regulação e problemas de organização.

Rose parte do reconhecimento de que o ser humano não é a base eterna da história e da cultura humanas, e sim, um artefato histórico-cultural. Ele seria construído, nas sociedades ocidentais modernas, como um *eu*, melhor dizendo, como uma entidade naturalmente singular e distinta. Foi justamente nessas sociedades que a Psicologia nasceu como uma disciplina científica, um conhecimento positivo do indivíduo, uma forma particular de falar a verdade sobre os humanos e de agir sobre eles. Os seres humanos acabaram por se compreender e por se relacionar consigo mesmos como seres *psicológicos*, ou seja, como seres que se interrogam e falam sobre si próprios em termos de uma *vida interior*, uma identidade que deve ser descoberta a fim de servir de base e de critério para uma vida autêntica.

Ainda segundo Rose, em nossa época, as tentativas de unificação da conduta em torno de um modelo único de subjetividade têm tido como fundamento “a economia, sob a forma do modelo da racionalidade econômica e escolha racional, e a Psicologia, na forma do modelo de indivíduo psicológico (...)” (2001a, p. 40). Essa unificação da subjetivação não deve, pois, ser vista como uma característica universal das culturas humanas, mas como objetivo de programas particulares ou como pressuposto de estilos particulares de pensamento.

Em outro momento, Rose (2001b) aprecia de forma mais específica a invenção do eu pelas disciplinas *psi*. Segundo ele, essas disciplinas exercem hoje – um hoje de já longa duração – um papel constitutivo nas

dobras da subjetivação. O estilo de vida estético, espiritual, econômico, financeiro, ou a ética erótica são saturados com as disciplinas *psi* em seus regimes enunciativos, suas tecnologias, modos de julgamento e exibições de autoridade. Passamos a ser habitados por uma ontologia *psi*, por uma interioridade que escava, nas profundezas do humano, um universo psíquico. O mapeamento desse universo é incompleto e muito disputado: onde uns vêem instintos, características herdadas e predisposições, outros encontram repressões, projeções e fantasias; outros, ainda, a internalização de expectativas sociais, ou até mesmo a inscrição de um regime de recompensas e punições comportamentais.

O autor propõe que se examine a penetração do *psi* não apenas nos espaços reconhecidamente disciplinares, mas inclusive na configuração da casa, do ginásio de esportes, do consultório do analista, do grupo terapêutico, dos encontros de aconselhamento de casais, dos programas de rádio que conversam com os ouvintes: “uma multiplicidade de cenários tem sido inventada para a interação terapêutica com o sujeito humano, uma gama de locais para cura, reforma, conselho e orientação tem sido transformada de acordo com o ‘efeito *psi*’”. Rose ressalta, no interior das atuais obrigações éticas de realização pessoal, “a nova relação do eu-para-com-o-eu exemplificada pela noção de auto-estima (...)” (2001b, p. 193) – noção que transforma a relação de si para consigo em uma relação governável.

Os temas recorrentes são escolha, êxito, autodescoberta, autorrealização. Os agenciamentos de paixão e prazer, de trabalho e consumo, de guerra e esporte, estética e teologia têm dado a seus sujeitos uma forma psicológica. Rose quer mapear as formas pelas quais os modos psicológicos de explicação, as asserções de verdade e os sistemas de autoridade elaboram códigos morais que enfatizam um ideal de autonomia

responsável. Esses códigos são moldados em uma certa direção *terapêutica* e aliados aos programas que visam a regular os indivíduos, a fim de adequá-los às racionalidades políticas liberais e neoliberais.

É preciso, ao ver do autor, que se comece a discernir as *rachaduras* desse espaço de interioridade, a fim de desconectar algumas das linhas que o formaram. Mesmo que não possamos *desinventar* a nós mesmos, é possível questionar as formas de ser que têm sido inventadas para nós e experimentar modos diversos de inventar a nós mesmos (2001b, p.198).

Os trabalhos de Rose (2001a, 2001b) endossam, portanto, as críticas à Psicologia como fábrica de sujeitos psicológicos, de *eus*, de interioridades. No entanto, o caráter de *dobra* desses modos de subjetivação, conforme ressalta o autor, permite que se possa tomar parte nesse processo de produção, abrindo espaço para modos inéditos de experiência e, em consequência, para novos modos de subjetivação. Se o exterior é *dobrado* para converter-se em interior, pode-se interferir nas experiências a fim de produzir outros *modos* possíveis. Nessa perspectiva processual, uma dobra em particular hoje preocupa: o sujeito cerebral como solução proposta pelas neurociências.

Ehrenberg (2004) anuncia (ou denuncia) as pretensões da biologia do século XXI de fundir o social, o cerebral e o mental. Nos anos 80, o interesse das neurociências estava voltado para os movimentos, os sentidos, a aprendizagem e as doenças neurológicas, até que surgiram duas mudanças: passou-se a abordar doenças neurológicas e doenças mentais como uma única espécie; o perímetro de ação das disciplinas agrupadas sob a neurociência se estendeu às emoções, aos comportamentos sociais e aos sentimentos morais. Com os avanços tecnológicos – imagens que permitem ver o cérebro em

ação, por exemplo –, não se espera apenas progredir no tratamento das doenças mentais, mas anunciar o advento de uma biologia da consciência ou do espírito. Saindo, argumenta-se, da especulação metafísica, essas últimas noções se tornam objeto de experimentos de laboratório. São divulgados os circuitos neuronais da simpatia, do luto, da decisão, da crença religiosa, da violência, do amor. Ehrenberg cita um relatório da Academia de Ciências que chega a ponto de afirmar a necessidade de apreender o cérebro a fim de que possamos entender a nós mesmos – ideia comum entre inúmeros psicólogos cognitivistas, que *redescobrem* o cérebro como objeto da Psicologia (2004, p. 131).

A tensão entre a concepção do homem como ser corporal e cerebral e a que o entende como ser social e falante sempre esteve presente na psiquiatria. Porém hoje, ainda de acordo com Ehrenberg, um novo contexto se instalou, pois o sofrimento psíquico e a saúde mental tornaram-se os principais pontos de referência da individualização da condição humana em uma sociedade de autonomia generalizada. O autor não pretende tomar partido no que chama de “guerra” entre o *sujeito cerebral* e o *sujeito falante*, mas deslocar seus termos, utilizando a filosofia das ciências como apoio para uma “antropologia do individualismo” (2004, p. 131). Nesse sentido, analisa dois programas e três perspectivas.

A princípio, distingue o que chama de programa “fraco” e programa “forte” das neurociências (2004, p. 132). O primeiro aspira ao progresso no tratamento de doenças neurológicas e à descoberta de aspectos neuropatológicos em doenças mentais. Já o segundo, que lhe interessa mais de perto, identifica conhecimento do cérebro e conhecimento de si mesmo no plano filosófico: visa a fundir neurologia e psiquiatria no plano clínico, tratando

quaisquer psicopatologias em termos neuropatológicos, e chega a ponto de pretender agir eficazmente sobre o cérebro a fim de aumentar nossa capacidade de decisão e ação.

Três perspectivas – a teórica, a prática e a social – podem ser identificadas no programa forte das neurociências. Teoricamente, propõe-se explicar o espírito em uma base materialista, postulando o cérebro como fundamento. A perspectiva prática, por sua vez, diz respeito à fusão entre neurologia e psiquiatria, que haviam sido separadas no século XIX. O apelo à fusão das duas disciplinas aparece nos últimos anos, segundo Ehrenberg, em revistas que orientam as pesquisas e que elaboram as referências de tratamento nos centros hospitalares universitários, colocando sob a mesma rubrica neurológica, por exemplo, o Alzheimer e as esquizofrenias. Por fim, para descrever e compreender os comportamentos sociais, faz-se referência ao cérebro: este se torna um objeto de identificação, um meio pelo qual o sujeito se reconhece, deixando de ser um órgão médico-biológico para se ver promovido a “ator social” (2004, p. 133).

Com a neurociência, tem-se a *nova* neurologia, bem mais ambiciosa que a antiga, que quer abolir a fronteira entre a doença do cérebro e o adoecer psicológico. Os biólogos do espírito dizem que essa ambição decorre do progresso científico. Para Ehrenberg, contudo, ela é favorecida por um contexto onde a subjetividade e o sofrimento psíquico são colocados no centro da vida social, o que demanda pensar até que ponto progresso científico e sentido dado à vida social se entrelaçam.

Para o autor, o sucesso das neurociências possui razões sociais: está mais relacionado ao estilo de resposta que elas oferecem aos problemas configurados por nosso ideal contemporâneo de autonomia do que a resultados científicos. Além de ajudar a

decidir e a agir em um mundo que lamenta a perda das coordenadas tradicionais e da autoridade, o estilo neurocientífico suscita esperanças, ao oferecer, a todos, técnicas de multiplicação de capacidades cognitivas e de controle emocional. Considera Ehrenberg que as neurociências aparecem como uma parte do projeto maior de “saúde mental” e, poder-se-ia acrescentar aqui, de “qualidade de vida” – representam a sua ponta científica e tecnológica.

Como se pôde ver, o instrumental, o antropológico e o cerebral constituem três modos de subjetivação que são alvos de crítica da Filosofia e da Psicologia, três diferentes tipos de *dobras* de experiências, que, cumpre ressaltar, se aproximam em suas finalidades. Frente a tal quadro, aparentemente desolador para os psicólogos, propomos, a seguir, alguns caminhos possíveis, buscando em Kierkegaard e Foucault nossos interlocutores.

Entre a metafísica e a experimentação

Começamos com Foucault. Na perspectiva do filósofo francês, o diálogo platônico *Laques* assinala o ponto de partida de uma das linhas de desenvolvimento da Filosofia ocidental. Enquanto no *Alcibiades* é preciso se ocupar da alma para que ela contemple a si mesma e reconheça o elemento divino que lhe permite ver a verdade, no *Laques*, a linha de desenvolvimento é diversa: ocupar-se não da alma, mas da vida, *bios*. Ao comparar os dois diálogos, portanto, tem-se a emergência respectiva de duas grandes vertentes: no *Alcibiades*, a Filosofia como o que, incitando o homem a ocupar-se dele mesmo, o conduz à realidade metafísica que é a da alma; no *Laques*, a Filosofia como uma prova de vida, da existência, da elaboração de uma certa modalidade de vida. Embora Foucault frise que essas vias não são necessariamente incompatíveis, há um nítido ponto de separação: de um lado, uma filosofia que se

situa sob o signo do conhecimento da alma e faz desse conhecimento uma ontologia do *si*; de outro, uma filosofia como experiência de vida, que é matéria ética, objeto de uma arte de si mesmo (Foucault, 2008).

No *Alcibíades*, encontra-se a descoberta e a instauração de si mesmo como realidade ontologicamente distinta do corpo, como alma – circunscrição do discurso da metafísica. O *Laques* parte do mesmo ponto, mas a instauração de si não se faz sob o modo da descoberta de uma *psykhê*, e sim, como maneira de ser e de fazer, como experimentação, da qual se trata de prestar contas ao longo da existência. Tal prestação de contas não terá a forma de contemplação da alma por ela mesma no espelho de sua própria divindade, mas a forma da prova, do exame, do exercício concernente à maneira de se conduzir. Sendo assim, dará lugar a um dizer-a-verdade que não circunscreve o lugar de um discurso metafísico possível; ao contrário, segundo Foucault, o discurso terá por função dar, à existência, uma certa forma: “Esse discurso de prestação de contas de si mesmo deve definir a figura visível que os humanos devem dar à sua vida” (2008, p. 148).

O fato de a história da Filosofia haver priorizado o polo da metafísica irá marcar, ao ver de Foucault, toda a história do pensamento ocidental. E se ainda não foi efetivamente feita a história da metafísica da alma, está principalmente ainda por se estabelecer o que constitui o outro lado, a alternativa à metafísica: a história da estilística da existência, da vida como beleza possível.

Interessa-nos, neste momento, apresentar a possibilidade de a Psicologia se inscrever nessa via da experimentação, a partir das contribuições de filosofias também *experimentantes*, como as de Foucault, brevemente esboçada acima, e que será

retomada mais à frente, e a de Kierkegaard. A reunião de dois pensadores, ou seria melhor falar de atores, em geral considerados tão diferentes, dá-se justamente pelo fato de ambos terem praticado a vida filosófica no sentido de exercício espiritual.

Kierkegaard e a proposta de uma psicologia experimentante

Estudioso das obras de Kierkegaard, Henri Vergote (1982) chegou a defini-lo como *psicólogo*, ao comentar o tema *Psicologia e Escrita* em sua obra. À força de se ocuparem do autor dinamarquês como problema psicológico – preocupando-se, por exemplo, com o efeito do rompimento do noivado com Regina sobre a produção autoral kierkegardiana –, muitos comentadores se esquecem, segundo Vergote, de que o próprio Kierkegaard seria um psicólogo “cujos métodos e resultados não têm nada a invejar nos mestres em alta hoje em dia” (1982, p. 216). Mas tratar-se-ia, no caso, de uma psicologia diferente:

Irônica, (...) essa psicologia não pretende nomear os seres, dizer a cada um sua verdade. Mas ela se esforça em precedê-los em seu dever pela descrição minuciosa das possibilidades de ser que, a todo o momento, se abrem para cada um deles. Seu ponto de partida não é mais um saber ou uma verdade, mas uma situação. Isso se encontra, no plano existencial, tão próximo quanto possível do que é a ironia no plano intelectual. Porque a angústia é, não menos que a ironia, não-saber; a possibilidade que angústia é a mesma coisa que o nada ao qual a ironia pode sempre reduzir o saber. É por esse nada da angústia que começa a psicologia de Kierkegaard, como é pelo nada da ironia que começa (...) toda vida pessoal (1982, pp. 217-218)

Irônica, *dessubstancializadora* e arriscada, essa prática psicológica não parte de verdades e saberes, mas de situações e possibilidades, observadas acuradamente por Kierkegaard e descritas em suas obras. Vejamos, pois, algumas delas.

A concepção do *eu* apresentada por Anti-Climacus, autor pseudonímico de *Doença para a Morte* – obra de 1849 considerada *psicológica* no concerto dos escritos kierkegaardianos –, por exemplo, difere das produzidas pela *disciplina Psicologia*. Na perspectiva do autor, o *eu* se constitui a cada instante como síntese dos opostos da existência, quando decide, age e volta o olhar sobre si mesmo: “(...) O *eu* está em evolução a cada instante da sua existência – porque o *eu* *Katá dynamin* (em potência) não tem existência real –, e não é senão o que será. Enquanto não consegue se tornar ele mesmo, o *eu* não é ele mesmo” (1849/2002, p. 34).

Expressões como “tornar-se subjetivo” ou “a verdade é a interioridade” (Kierkegaard, 1846/1949), presentes no *corpus* kierkegaardiano, podem eventualmente *assustar*, em função de toda a sua carga em aparência *psicologizante*. Mas, embora no pensamento de Kierkegaard a meta seja o fortalecimento do *eu* – no sentido da superação do desespero e da perda no impessoal –, não se trata, no caso, de uma essência *psi* e transcendental, comum a todos os sujeitos. A pluralidade da obra kierkegaardiana, escrita com vários rostos para *gostos* diversos, reafirma que o autor dinamarquês apresenta uma multiplicidade de modos de subjetivação, sem qualquer possibilidade de unificação. A intenção de Kierkegaard, ao contrário do que pode parecer a um olhar menos avisado, é a de promover processos de singularização frente aos modelos que a massa, a multidão sem rosto e a publicidade ofertam como origem e/ou destino.

A contribuição para uma psicologia não *psicologizante* é, nesse sentido, clara. A definição do *eu* por Anti-Climacus é muito diferente de uma subjetividade transcendental, de um psiquismo funcional ou de um espírito biológico. O homem é *espírito*, e o espírito é o *eu*, terceiro termo

resultante da síntese dos paradoxos da existência: necessário-possível, temporal-eterno, finito-infinito. Trata-se de um terceiro termo que se posiciona frente aos opostos e que é o único com possibilidade de pensar a si mesmo e à própria relação. A síntese da qual decorre o *eu* se faz a cada instante da existência. Pode-se, assim, definir o *eu* como um *sintetizar* que não soluciona os paradoxos, mas que se constitui na tensão entre eles, mantendo-se sempre em aberto e sendo definido a cada momento. Como um processo, e não um estado, o *eu* é *dobra* a partir dos referidos paradoxos.

Exatamente por ser uma síntese e por não estar determinado, o homem se desespera. Se estivesse determinado, não teria como *tarefa* tornar-se si mesmo e não se desesperaria. Ao se deparar com tal tarefa, o *eu* tenta ser como outrem, não quer ser si mesmo. Desse modo, desespera-se, desestabiliza a síntese, prioriza um dos polos do paradoxo e, por conseguinte, esquece o outro polo, contrário ao que elegeu.

Definido por Anti-Climacus como uma relação que se estabelece consigo mesma, que dialoga consigo mesma, o *eu* não é estrutura, substância, e muito menos interioridade. Ao discutir o processo de tornar-se si mesmo, Anti-Climacus mostra que se é por ele responsável, da mesma forma que se é responsável pelo próprio desespero, ou seja, em ambos se exerce papel ativo.

Pode-se dizer antropológica a preocupação kierkegaardiana, porque se volta para o homem comum, aquele que o filósofo dinamarquês se propõe a observar sem qualquer *a priori*, em seu cotidiano; mas Kierkegaard não recai no sono antropológico, uma vez que abomina qualquer concepção de subjetividade transcendental.

Em síntese, se o indivíduo, em Kierkegaard, participa ativamente na situação de desespero,

também tem a possibilidade de agir para superá-la, desde que o *queira* – a vontade e o autogoverno têm aí um papel central. Nesse ponto, é possível reestabelecer o diálogo com Foucault, quando este, em *A Hermenêutica do Sujeito*, fala em uma tarefa urgente: a de constituir uma ética do eu, já que o ponto de resistência ao poder político está na relação de si para consigo (Foucault, 2006). O problema se vê situado, em Foucault, no ponto em que tal relação passa a ser regulada por processos hegemônicos de subjetivação que definem quem é o sujeito, qual a sua essência e como ele deve viver e agir. O filósofo francês desvelou essa produção de verdades ao mostrar o não fatalismo e o não determinismo dos pretensos sujeitos e objetos universais, fazendo deles acontecimentos marcados pela raridade. É como se houvesse desmontado a cena moderna, com seu palco e cenários – as instituições e os discursos – para que se pudesse ver os bastidores. A *platéia*, antes constituída de meros espectadores, passa, em decorrência, a interagir com a peça, e pode atuar modificando o curso da narrativa.

Vale dizer, evocando tanto Kierkegaard quanto Foucault, que a política, na Grécia antiga, a cristandade, no século XIX, e as ciências humanas a partir do mesmo século constituem tentativas, entre outras, de regular a relação de si para consigo. Quando tal regulação é fortemente acatada, os sujeitos acabam por eximir-se de participar ativamente do tornar-se si mesmos, inclusive quando, paradoxalmente, admitem uma autonomia total nesse fazer-se e assumem a *culpa*, caso fracassem. Kierkegaard e Foucault procuraram tornar o ouvinte-leitor atento a esse processo de constituição, bem como à possibilidade de apropriação e de ação sobre o mesmo.

Sendo assim, uma psicologia que exercite a estratégia kierkegardiana – possibilidade que apontamos no presente artigo – se constituirá

como prática do cuidado de si e do outro, e buscará detectar o desespero, em vez de instalar-se como prática com pretensões a resolver conflitos e a ajustar os sujeitos ao projeto de felicidade estampado nas revistas que *flagram* os habitantes *Vip* (*very important people*) da contemporaneidade. Essa última psicologia, com razão sob severas críticas, faz com que se acredite estar cuidando da existência, mas permanece atada à reprodução dos modos de ser considerados indispensáveis para a tão propalada, no mundo contemporâneo, *qualidade de vida*.

Não se trata, cumpre ressaltar, de copiar fórmulas antigas, mas de recuperar o movimento de pensar sobre a própria vida – algo aparentemente muito simples que se tornou de difícil alcance. A busca por prescrições que ensinem a viver, pautadas em modelos de felicidade perfeita, através de manuais de autoajuda, medicamentos, psicoterapias e *trainings* diversos, mantém a vigência de regras supostamente universais e tranquilizadoras, porém *mortíferas* para modos eventualmente singulares, facultativos, de subjetivação. A estética e a ética gregas, tão importantes para Foucault e Kierkegaard, não são modelos a serem seguidos, mas exemplos – no sentido de exemplares, de realizações singulares – de que é possível recusar modelos conhecidos e inventar, facultativamente, os próprios.

Nessa linha, o psicólogo a que Kierkegaard alude como apto a diagnosticar o desespero não tem a conotação de profissional da disciplina, mas a de alguém que acompanha o homem comum em seu agir cotidiano. Em outra referência ao termo *psicologia* no *corpus* kierkegardiano, vale lembrar que o livro *A Repetição*, assinado por Constantin Constantius, traz como subtítulo *Um ensaio em psicologia experimental* (Kierkegaard, 1843/2009). A última expressão tampouco indica a disciplina científica e sua respectiva metodologia, as quais, por sinal, só surgem

mais tarde. Poderia ter sido mais bem traduzida como *psicologia experimentante*, sugerindo novamente o caráter não disciplinar do empreendimento kierkegaardiano (Justo, 2009, p. 28).

O termo experimental, conforme usado por Constantius, aproxima-se igualmente da ideia de experimentalismo da segunda metade do século XX no âmbito das artes plásticas, da poesia e da música, lembrando em muito a genealogia da filosofia ocidental empreendida por Foucault. Como antes comentado, tal genealogia faz divisar dois caminhos, o da metafísica e o da espiritualidade, e uma psicologia experimentante/experimentalista decerto se inscreve no segundo. Praticada como uma retomada do cuidado de si, como uma prática refletida da liberdade, faculta que se evite *cair* no sono antropológico-instrumental-cerebral que ronda, a cada momento, o exercício *psi*.

À Psicologia, segundo Virgilius Haufniensis – outro personagem kierkegaardiano, que assina *O Conceito de Angústia* (1844/s.d.) –, cabe observar o cotidiano. Tal observação, contudo, não se deve dar como curiosidade neutra e sem paixão, mas manter-se atenta à riqueza da vida comum. Haufniensis estranha que essa riqueza seja desprezada pela Psicologia com pretensões científicas: o psicólogo perde o que há de mais interessante no seu *ofício* quando se mantém distante do que acontece à sua volta. A Psicologia igualmente perde tempo buscando apreender e sistematizar, sem sucesso, a experiência cotidiana, quando poderia simplesmente acompanhá-la.

A existência, ainda segundo o autor pseudônimo, processa-se através de saltos e rupturas – acontecimentos e decisões que se dão a cada instante. À Psicologia, sugere Haufniensis, não cabe definir o salto, jamais passível de apreensão ou de sistematização, e sim, acompanhar a atmosfera que o precede

ou sucede. A angústia que antecede uma decisão, por exemplo, constitui atmosfera acessível ao psicólogo, mas não há como prever, conceituar e sistematizar a decisão que será então tomada ou os seus efeitos.

O modo como a Psicologia aparece para Haufniensis permite problematizar três temáticas: a Psicologia como ciência, o objeto da Psicologia e seus limites e a observação como forma de atuação do psicólogo.

A atmosfera da Psicologia como ciência corresponde a uma curiosidade sem paixão, já que os psicólogos procuram posicionar-se de maneira não subjetiva – embora a Psicologia se defina, pelo menos para Haufniensis, justamente como ciência do espírito subjetivo. Porém o termo *ciência* tem, aqui, sentido singular: a Psicologia não é ciência quando se ocupa de abstrações conceituais, e sim, ao tornar-se concreta, ao ocupar-se dos pormenores da realidade, ao voltar-se para as experiências de vida. Haufniensis admite conceder à Psicologia o título de ciência, desde que empregado de modo diferente do habitual: ela seria uma ciência ao se deixar *embriagar pela vida*, em vez de estudá-la; seria uma ciência apta, inclusive, a fornecer explicações, desde que estas possuam uma “ambiguidade elástica”, chegando apenas ao limiar do salto qualitativo, momento em que a existência humana passa de um estado a outro (Cruz, 2010, p. 63). A explicação psicológica não tem como seguir cânones de objetividade e exatidão, uma vez que não se ocupa de regularidades, mas de rupturas.

Já o *objeto* da Psicologia não deve ser confundido com os interesses da Filosofia ou da fisiologia, tampouco com os da atuação médica ou pedagógica. Para Haufniensis, eis o objeto privilegiado da Psicologia: a “variedade da existência concreta do homem”, as possibilidades reais, em vez das probabilidades, os estados que precedem cada salto e a realidade do espírito, que

desaparece mal tentamos captá-la. Segundo Kierkegaard, o que interessa à psicologia “é tudo o que existe, tudo o que acontece todos os dias, contanto que o observador esteja lá” (1844/s.d, p. 85).

Finalmente, a observação seria a forma de atuação do psicólogo. A ideia de que a atmosfera do psicólogo é uma angústia de explorador constitui uma imagem original proposta por Haufniensis. Exploração lembra aventura, experiência arriscada – sentido que se encontra em sintonia com a prática psicológica que se pretende *experimentante*, conforme aqui sugerido. Tal *experimento de observação* é muito diverso do sentido usual dessa expressão, pois, de acordo com Cruz, “não retira o indivíduo de seu cotidiano inserindo-o em um laboratório, (e) não busca correlacionar variáveis” (2010, p. 64). Além disso, Haufniensis não se refere à Psicologia como abstração, independente daqueles que a operam. Sendo assim, o *erro* de prescindir da vida cotidiana, criticado por Haufniensis, não deve ser imputado à Psicologia, mas apenas aos que a praticam.

Os perigos de Foucault: experiência e interpelações à Psicologia

Da mesma forma que Foucault identificou, como apontamos, dois rumos tomados pela Filosofia a partir de Platão – a metafísica e a espiritualidade –, pode-se pensar que a Psicologia se vê igualmente perante dois caminhos: metafísica, ela *inventa* o sujeito como fundamento transcendental; vinculada à espiritualidade e ao cuidado de si, aposta na autoconstituição do sujeito e na *experimentação* ética. Foucault contribui com a prática da segunda forma de Filosofia e, por que não dizer, de Psicologia. O fato de empreender, na década de 60, críticas ao sono antropológico da Filosofia e da Psicologia significaria que Foucault

eliminou o sujeito? Teria ele anunciado sua morte para *ressuscitá-lo* mais tarde, nos anos 70 e 80, *confessando* que o sujeito sempre fora a sua preocupação desde as pesquisas arqueológicas e genealógicas? A polêmica em torno desse tema é abordada de forma original por Potte-Bonneville (2007), contrapondo-se a inúmeros comentadores que apontam, *felizes*, para um *último* Foucault *rendido* à evidência de que não poderia deixar de fora o sujeito, de que não conseguira eliminá-lo, apesar de todos os seus *esforços*.

Diz Potte-Bonneville que o que aconteceu com Foucault entre 1976 e 1984 é geralmente tratado como um episódio insignificante na história das ideias contemporâneas, mas que constitui, ao contrário, um precioso fragmento de vida e de pensamento para os que gostam do silêncio. Foucault se tornou quase irreconhecível durante oito anos; absteve-se de argumentar sobre seu próprio desaparecimento e sobre as obrigações impostas pela notoriedade editorial, deixando de cumprir o programa de publicações por ele mesmo imposto. À época, “apoiou-se na paciência de alguns amigos, no mutismo de velhos textos e na infinita distância de línguas mortas” (2007, p. 139).

Após esses anos de mutismo, surgiu “todo um mundo” (2007, p. 139). Foucault havia mudado de conceitos e de pergunta diretriz, também de época, voltando aos gregos e romanos, e até mesmo de linguagem, substituindo as “pregas barrocas” do livro sobre a loucura, a “cólera fria” da obra sobre as prisões e a “ironia mordaz” do primeiro volume de *História da Sexualidade* pela “palavra sóbria e límpida”, resistente aos envoltórios retóricos e às obrigações contratuais (2007, p. 139).

Segundo Potte-Bonneville, todo acontecimento comporta um retroceder. Sendo assim, Foucault dirá que nunca se havia preocupado com outra coisa senão o sujeito, que a pergunta de então fora sempre a sua pergunta,

Foucault se tornou quase irreconhecível durante oito anos; absteve-se de argumentar sobre seu próprio desaparecimento e sobre as obrigações impostas pela notoriedade editorial, deixando de cumprir o programa de publicações por ele mesmo imposto. À época, “apoiou-se na paciência de alguns amigos, no mutismo de velhos textos e na infinita distância de línguas mortas” (2007, p. 139).

ainda que parecesse afirmar o contrário. Todavia, por se tratar mais de inflexão que de ruptura, falará em “modificações” (1984).

Os dois volumes de *História da Sexualidade* lançados em 1984 colocam a subjetividade no lugar dos dispositivos. Foucault quer mostrar, no entanto, uma complementaridade entre o questionamento vigente e os anteriores: as formas de subjetividade, os domínios do saber e os tipos de normatividade se articulam no interior de uma reflexão geral sobre a *experiência*. Ainda de acordo com Potte-Boneville (2007) há nisso um “impulso de generalização”, mas igualmente o risco de que se diga que já existia a obscura presença da subjetividade, de maneira dissimulada, ao longo de toda a obra foucaultiana. Conforme tal interpretação, que ele vê como apressada e maldosa, somente em 1984 Foucault poria fim à *mentira*, confessando seu próprio jogo, até então marcado pelo ocultamento da subjetividade. Se assim fosse, não haveria efetivo acontecimento, e sim, arrependimento, confissão, fraqueza – em suma, nada.

A presumida *confissão* foi feita em uma entrevista, datada de 1984, sobre a ética do cuidado de si. Nesse momento, disse Foucault a respeito do objeto de suas pesquisas sobre a Antiguidade:

Esse sempre foi, na realidade, o meu problema, embora eu tenha formulado o plano dessa reflexão de uma maneira um pouco diferente. Procurei saber como o sujeito humano entrava nos jogos de verdade, tivessem estes a forma de uma ciência ou se referissem a um modelo científico, ou fossem como os encontrados nas instituições ou nas práticas de controle. Esse é o tema do meu trabalho (2004a, p. 264)

Argumentam os críticos – Potte-Boneville se refere especificamente a Jürgen Habermas – que Foucault não teria conseguido,

nos últimos livros, escolher entre uma subjetividade autônoma, que funda a sua própria constituição, e uma subjetividade heterônoma, forjada pela cultura. O filósofo francês teria sido capturado pela radicalidade do próprio projeto arqueológico-genealógico, já habitado, por sinal, pela figura de uma subjetividade transcendente que ele não teria conseguido eliminar por completo. Potte-Boneville assim se posiciona a respeito dessa leitura:

Ler, com efeito, nas últimas obras, uma ‘recaída estetizante’ que aparece como a ‘verdade desse sono antropológico’, sono que Foucault denunciava em Kant e ao qual ele mesmo teria sucumbido, ou afirmar que ‘Foucault está condenado, a despeito dele mesmo, a verificar a lei anteriormente enunciada por *As palavras* e *as Coisas*, é esperar que os últimos textos não somente revelem uma aporia anterior à sua redação, identificada pelo comentador, como também autorizem a constatação, porque escritos em primeira pessoa (2007, p. 142)

Com acuidade, indaga então Potte-Boneville: por que razão os críticos usam a palavra *confissão*, a mesma que tanto preocupou Foucault? Essa anfibiologia não lhe parece sem motivos e, em consequência, ele propõe que se desloque o olhar dos dizeres de Foucault para a atitude prática do filósofo, para sua forma de fazer filosofia no momento em que, supostamente, *confessa as modificações*.

Adverte então que, quando Foucault expõe as razões que o levaram a alterar o programa inicial, o faz com termos tomados diretamente de seu próprio estudo da subjetividade antiga. A curiosidade, por exemplo, ali se encontra descrita como uma prova modificadora de si mesmo no jogo da verdade, um exercício de si no pensamento, uma ascese. Para Potte-Boneville, os livros desse período (década de 80), em consequência, devem ser lidos menos como exposição de conhecimentos histórico-filosóficos relativos às técnicas de si mesmo do que como uma *pragmática*: são protocolos de um exercício, estão próximos dos textos antigos em que Foucault

se apoia – textos práticos que são, em si mesmos, objetos de uma prática. Os escritos foucaultianos de então são operadores: neles se trata muito mais de “produzir e formar uma subjetividade no pensamento do que de pensar ou descrever a maneira como os sujeitos se produzem e se transformam” (2007, p. 143). Em outras palavras: ao mesmo tempo que nesses trabalhos foucaultianos se descrevem os modos de subjetivação antigos, o exercício de escrita atua como produção de modos de subjetivação, tanto para aquele que os descreve quanto para aquele que lê sobre eles. Ao ler as últimas obras, bem como os últimos cursos e entrevistas de Foucault, compartilha-se uma atmosfera, a da espiritualidade grega, que ali pode ser captada *sensivelmente*.

A despeito disso, as tensões e os problemas com que se defronta o sujeito não são menos vivas no *último Foucault*; são simplesmente diferentes. Entre a exigência de pensar de outra maneira e a necessidade de retomar-se e corrigir-se, há uma descontinuidade que só pode advir se a curiosidade convida a sair de si mesmo; nesse mesmo movimento, todavia, requer-se o estabelecimento de uma familiaridade com os arquivos contra os quais se tem de lutar. A introdução à *História da Sexualidade II* deve ser lida, pois, como texto ético. Ao dizer então que quisera se ater à delimitação de alguns elementos que poderiam servir a uma história da verdade, Foucault permite entrever um vai-e-vem entre regra exterior e resolução íntima que não se deixa pensar nem como heteronomia – submissão a um princípio exterior e anterior – nem como autonomia, remetendo somente à adesão do sujeito no momento de sua decisão. O sentido ético do texto é o mais simples possível: como organizar sua vida e o movimento de seu pensamento?, como ser curioso sem acompanhar esse gesto de uma assimilação mediante a qual alguém segue sendo ele mesmo?, como ser fiel, se a fidelidade reúne uma imposição que remete àquele que já não somos e uma obrigação que diz em que tendemos a nos converter?, o que é distanciar-se de si mesmo, se isso

não pode provir somente de si, sem requerer a exterioridade de uma regra à qual alguém se atém e a de um encontro que desperta curiosidade?

Conclui Potte-Boneville que, nos últimos livros, cursos e entrevistas, o trabalho foucaultiano para desprender-se de si mesmo não mais implica questionar, no corpo da análise histórica, a existência de sujeitos: conhecer como se constituem os sujeitos é justamente o que permitirá tal desprendimento. A relação do sujeito pensante com o sujeito pensado, do sujeito que questiona com o sujeito que está em questão, transformou-se radicalmente: antes, o *eu (je)* devia ser destituído a fim de possibilitar, para além de si, uma análise adequada das formas de produção dos sujeitos falantes e atuantes – um círculo unia a arqueologia, que atuava como redução das subjetividades descritas, a uma ética da desaparecimento do lado de quem as descrevia. Porém “agora se dá o inverso: ao sujeito que filosofa (...) responde o desdobramento das formas de subjetivação que, pela forma singular e nova que toma, permite ao filósofo permanecer presente em seu dizer”. Sendo assim, a descrição vale, para quem descreve, como ato e exercício, e o problema é saber como se vinculam, dos dois lados, o motivo do desprendimento de si mesmo e o da constituição de si: “Para o Foucault de 1984, desprender-se já não implica desaparecer, deixar-se dispensar pelo anonimato de seu discurso: este é, sem dúvida, o acontecimento central e o que está em jogo nesses textos” (2007, p. 148).

Cumpramos ressaltar que tal acontecimento exige que a análise das formas de subjetivação ultrapasse a alternativa, subjacente aos livros anteriores de Foucault, entre a captura e a fuga soberana. O que está em jogo nesses textos, conforme o comentador, é “pensar juntos a liberdade e o vínculo, ou o movimento de uma transformação de si e a imanência do sujeito a História” (2007, p. 148). Foucault mostrou a imanência histórica do sujeito, mas não o manteve aprisionado; se o sujeito pode transformar-se, pode também

transformar a História, *agindo* sobre ela, e não teorizando sobre ela.

Prolongando um pouco mais o tema das acusações de que Foucault foi (e é) objeto, vale lembrar que, por defender o fim das transcendências, ele foi acusado, como Sócrates em seu tempo, de corromper a juventude. Para Veyne, amigo e estudioso de Foucault, o temor de alguns é que “um solvente niilista” corrompa a juventude (2011, p. 195). A fim de esclarecer a presença desse medo um tanto descabido, o historiador afirma que, entre as *tribos filosóficas*, duas são sérias inimigas: a que traz à luz “verdades raramente edificantes”, na qual situa Foucault, e a que defende a vida como ela é ou está, onde localiza seus detratores.

Mas... haverá tanto perigo no fim das transcendências, a ponto de causar pânico? Pondera Veyne que, quanto a isso, a segunda tribo filosófica ficaria infeliz por nada, pois ainda que nenhuma de nossas opiniões sobre o verdadeiro, o bem ou o normal seja fundamentada, isso não significa que se irá viver sem acreditar no “normal, no bem, no verdadeiro”. E complementa: a Filosofia “não tem o poder de desesperar a humanidade” (2011, p. 196).

Se esse argumento facilita a aproximação dos medrosos, porta paralelamente o risco de minimizar os *perigos* do pensamento foucaultiano. É preciso cautela, pois, para não amortecer os abalos promovidos por um pensador que se autodefiniu como *pirotécnico*. Não se há de receitar *tranquilizantes* para o leitor que se acerca de Foucault.

Retomando a noção kierkegaardiana de desespero, podemos apelidar de *tribo dos desesperados* aqueles que temem o filósofo francês. O risco moral que os assusta é o do desaparecimento da *responsabilidade* – entendida como um estado ontológico fundamental – do sujeito por suas ações, que decorreria do desaparecimento do

próprio sujeito. Em Foucault, contudo, não falta cuidado ético, só que este diz respeito não a uma responsabilidade, mas a uma *responsabilização*, somente apreensível nas ações concretas: “A ética é uma prática”, e o *êthos*, uma “maneira de ser” (2004b, p. 221).

Considerações finais

Partiu-se, no presente artigo, de justificadas inquietações contemporâneas quanto à Psicologia para, em seguida, tentar escapar a vereditos totalizantes mediante um diálogo com Kierkegaard e Foucault, autores entre os quais se estabeleceram insuspeitadas conexões. Com base no exposto, acredita-se que se pode *desacomodar* a Psicologia, porém, cumpre frisar, somente se houver a *desacomodação* do psicólogo em suas ações cotidianas, para as quais este deve constantemente *converter* o olhar, tornando-se atento a quanto eventualmente se prende a práticas metafísicas – instrumentais, *psicologizantes e/ou cerebrais* – e a quanto efetivamente admite/acolhe práticas de si mesmo e experimentações éticas facultativas.

Em artigo intitulado justamente *Psicologia, Profissão e Ética*, na mesma linha de reflexão, Rodrigues e Silva nos fazem voltar à calçada da Sorbonne. Dizem as autoras que a preocupação ética intensifica-se na década de 70, quando, afetados pelo movimento institucionalista e pela filosofia da diferença, os profissionais *psi* passam a levar efetivamente em conta as condições históricas de subjetivação, das quais, inclusive, eles são parte nada negligenciável mediante suas próprias práticas. A referência a Foucault propicia, ainda, que enfatizem a distinção entre códigos de conduta moral e exercícios éticos, favorecendo o descarte da reiterada pergunta relativa à identidade profissional dos psicólogos – “quem somos?” – e a insistência na problematização figurada pela indagação “o que temos feito de nossas vidas”? (2009, p. 190). Nessa última direção, as autoras retomam, tal como se fez no presente escrito, o texto de Canguilhem (1958/1999) *Que é a Psicologia?* E o fazem para discordar da

escolha forçada, da dicotomia aparentemente inevitável ali oferecida. Em vez de subir ao conservatório dos grandes homens, submetendo-se aos cânones modernos, ou de descer à chefatura de polícia, mantendo lealdade acrítica ao projeto profissional de controle das condutas, propõem que se afirme, entre os psicólogos, um projeto transversal: “projeto ético que se erija no

cuidado (...), avesso à disciplinarização e à normalização; que se afirme na potência da análise crítica e política, na criação e na coragem (...)” (2009, p. 195).

Esse projeto transversal, cujo conteúdo deve necessariamente manter-se vazio, é, igualmente, o nosso.

Heliana de Barros Conde Rodrigues

Professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Doutora em Psicologia Escolar pela Universidade de São Paulo, São Paulo – SP – Brasil.
E-mail: helianaconde@uol.com.br

Cristine Monteiro Mattar

Professora adjunta I da Universidade Federal Fluminense. Doutora em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – RJ – Brasil.
E-mail: cristinemattar@ig.com.br

Endereço para envio de correspondência:

Avenida São Sebastião, 256, Urca, Rio de Janeiro – RJ – Brasil. CEP: 22291-070

Referências

- Braustein, J. F. (2004, jul-dez.). La critique canguilhemienne de la psychologie. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 4(2), 6-23.
- Canguilhem, G. (1999). Que é a psicologia? *Revista Impulso*, 11(26), 11-26. (Trabalho original publicado em 1958).
- Cruz, T. de P. (2010). O sentido de psicologia para Haufniensis: ideias psicológicas em “O conceito de angústia”, de Kierkegaard. *Memorandum*, 18, 55-67. Recuperado em 05 de fevereiro, 2011, de <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a18/cruz01.pdf>.
- Ehrenberg, A. (2004, nov.). Le sujet cérébral. *Esprit*, 309, 130-155.
- Foucault, M. (1984). *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (2002). Filosofia e psicologia. In M. Foucault, *Ditos e escritos I: problematização do sujeito, psicologia e psiquiatria*. (pp. 220-231). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2004a). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In M. Foucault, *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (pp. 264-287). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2004b). Política e ética: uma entrevista. In M. Foucault, *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (pp. 218-224). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Justo, J. M. (2009). Introdução. In S. A. Kierkegaard. *A repetição. Um ensaio em psicologia experimental*. Lisboa: Relógio D'água Editores.
- Kierkegaard, S. A. (1949). *Post-scriptum final non-scientifique aux Miettes Philosophiques*. Paris: Éditions Gallimard. (Trabalho original publicado em 1846).
- Kierkegaard, S. A. (2002). *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret (Trabalho original publicado em 1849).
- Kierkegaard, S. A. (2009). *A Repetição. Um ensaio em psicologia experimental*. Lisboa: Relógio D'água Editores (Trabalho original publicado em 1843).
- Kierkegaard. (s.d.). *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus (Trabalho original publicado em 1844).
- Potte-Boneville, M. (2007). *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial.
- Rodrigues, H. de B. C., & Silva, N. F. R. (2009). Psicologia, profissão e ética. In C. D. Tourinho, R. S. Lima (Orgs.), *Estudos em psicologia: uma introdução* (pp. 180-196). Niterói/RJ: Proclama.
- Rose, N. (2001a, jan./jul.). Como se deve fazer uma história do eu? *Educação e Realidade: Políticas do Global e das Simplicidades*, 26(1), 33-57.
- Rose, N. (2001b). Inventando nossos eus. In T. T. da Silva (Org.), *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. (pp. 139-204). Belo Horizonte: Autêntica.
- Vergote, H-B. (1982). *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne, Tome I*. Paris: Cerf/Orante.
- Veyne, P. (2011). *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.