

Psicologia e epistemologia: por uma perspectiva ética de potencialização da vida

Jardel Sander da Silva

Resumo: Este artigo versa sobre as questões epistemológicas basilares que envolvem a psicologia como ciência da subjetividade humana. Realiza-se uma investigação crítica e contemporânea sobre estas questões, avaliando a pertinência à psicologia de uma verificação epistemológica que separaria um sujeito de conhecimento de um objeto a ser conhecido, e que teria como consequência uma estagnação de ambos. Opta-se, enfim, por uma postura crítica que defende a especificidade da psicologia, e que encontra na avaliação ética, como possibilidade de se conhecer através do movimento e do devir, a mais útil à psicologia, no sentido de possibilitar a esta contribuir ativamente na potencialização da vida.

Palavras-chave: epistemologia, ética, psicologia

Psychology and epistemology: trough an ethical perspective for the potency of life

Abstract: This paper discusses the fundamental epistemological questions involving psychology as a science of the human being subjectivity. This work makes a critical and contemporary inquiry on these questions, checking Psychology's verification of an epistemological approval that apart the subject of knowledge from an object to be known. The consequence of such think would be both stagnation. We choose, therefore, a critical position defending the Psychology specificity, finding in an ethical evaluation a possibility of knowing through movement and change, reaching thus a more useful perspective to Psychology, contributing to the potency of life.

Key words: epistemology, ethics, psychology

Introdução

Gostaria de iniciar este trabalho com uma pergunta que, a meu ver, mostra-se como uma grande diretriz epistemológica para os dias de hoje, bem como para nosso futuro:

- O que queremos com a ciência, ou da ciência, ou dos saberes?

Esta pergunta, pelo seu teor – e à medida que pretendo conduzi-la como direcionadora deste trabalho –, pressupõe uma certa postura em relação ao que se entende por epistemologia, mas também frente à sua *utilidade*.

Em tempos passados, talvez não bem passados, jamais se questionaria o que querer da ciência, ou ainda, da sua utilidade; a ciência, na plenitude celestial de sua neutralidade, à semelhança do mundo das idéias de Platão, justificava-se por si, era ela a própria garantia da validade das verdades descobertas. Não se questionava a ciência como método; mas sim, os métodos dentro (e fora) da ciência. E é aí que, simplificadaamente, poderíamos situar a epistemologia: encarregada de traçar essa linha divisória entre o dentro (ciência) e o fora (não-ciência).

Desta lida advieram diversos crivos de divisão, os quais propunham, segundo certos critérios lógicos, o que era e o que não era ciência. Em outras palavras, a epistemologia, enquanto metaciência, a qual estuda como as ciências conhecem, e se seus métodos de conhecimento são realmente científicos.

Diversos epistemólogos propuseram diferentes crivos divisórios para as ciências. Rudolf Carnap, por exemplo, propôs, primeiramente, o critério de verificabilidade: seria significativo o enunciado empiricamente verificável. Posteriormente, após várias críticas, reviu sua teoria e propôs o critério de confirmabilidade: nenhum enunciado é plenamente verificável, podendo somente ser mais e mais confirmado.

Por seu turno, Karl Popper, situou seu critério demarcativo na falseabilidade, traçando uma linha divisória entre Sistemas Empíricos (científicos) *versus* Sistemas Metafísicos (filosóficos). Segundo este critério, se não posso confirmar todas as minhas sentenças, ao menos posso me assegurar da sua negativa, ou seja, se não posso provar que todos os gatos são pretos, no entanto, posso me certificar do contrário – que nem todos são –, bastando encontrar *um* gato de outra cor¹.

Outro importante teórico, Thomas Kuhn, assinalou o aspecto convencional das ciências, presente na sua teoria dos paradigmas, segundo a qual estes são “(...) as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.” (Kuhn, 1978, p.13)

De forma ampla, paradigma é uma visão de mundo: diz o que existe no universo e como explorá-lo, ou seja subministra regras. A partir desse referencial, os termos do conhecimento só são efetivos na medida em que são compartilhados por uma comunidade científica, vale dizer, a partir de sua prática social. Nesse sentido, valem todas as formulações que possam se fazer a partir de estudos rigorosos que levantem respostas articuladas a um corpo de conhecimento.

No entanto, nem Carnap, nem Popper, nem Kuhn encontram em suas teorias subsídios para incluir as Ciências Humanas no seletor “clubinho” d’A Ciência. Devido à especificidade de seu objeto, bem como pela própria natureza do sujeito-pesquisador, as Ciências Humanas, de modo geral, não possuem um corpo teórico unificado, um solo comum de onde derivar suas especialidades. Nem os dois termos de sua designação (Ciência e Humano) encontram consenso.

Todavia, outros teóricos têm se debruçado sobre esta problemática e chegaram a algumas conclusões que nos podem garantir mobilidade e pertença dentro do campo científico.

Hilton Japiassu (1977), baseando-se em Michel Foucault, ressalta a não-cientificidade das Ciências Humanas. No entanto, isso não é posto como empecilho, uma vez que a própria positividade destas ciências se encontra num certo distanciamento em relação aos cânones tradicionais d’A Ciência. Ou melhor, segundo Foucault: “Pode-se, portanto, fixar o lugar das ciências do homem nas vizinhanças,

¹ Para uma comparação entre as epistemologias de Carnap e Popper, cf. DUTRA, Luiz H. de A. A Diferença entre as Filosofias de Carnap e Popper. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, 1 (1): 7-31, jan.-jun. 1991.

nas fronteiras imediatas e em toda a extensão dessas ciências onde se trata da vida, do trabalho e da linguagem.” (Foucault, 1992, p.368)

Esse saber fronteiriço, na concepção deste autor, estabelece-se justamente através do “oculto”, do não-imediatamente-perceptível.

(...) o que é a representação, senão um fenômeno de ordem empírica que se produz no homem e que se poderia analisar como tal? (...) Mas a representação não é simplesmente um objeto para as ciências humanas; ela é, como se acaba de ver, o próprio campo das ciências humanas, e em toda sua extensão; é o suporte geral dessa forma de saber, aquilo a partir do qual ele é possível. (Ibid.: 380, o grifo é meu)

Esse caráter representativo do objeto das Ciências Humanas direcionou sua empreitada para o campo da hermenêutica (no sentido amplo), pois, uma vez que a “verdade” sobre o fato humano não se dá imediatamente ao olhar, é preciso interpretá-lo, ou melhor, mediá-lo através da interpretação². As ciências do objeto-humano passam pelo humano-do-sujeito (pesquisador). E talvez seja justamente este o epicentro de toda crítica às Ciências Humanas, bem como aquilo que mais as afasta do clássico rigor científico. Pois, uma vez que a “verdade” não se dá imediatamente ao olhar, devendo ser interpretada, é preciso que alguém a interprete. E, no caso das Ciências Humanas – diferentemente da química, da física etc. –, a proximidade entre sujeito (interpretador) e objeto (interpretado) é nítida e insuperável. De modo que toda tentativa de adequação epistemológica das Ciências Humanas às Ciências Naturais é vã, pois que se corre o risco de jogar a água do banho com o bebê junto.

No entanto, não se pode ignorar o perigo sempre presente de se cair num subjetivismo teórico, em que tudo é relativo, uma vez que “a minha opinião é diferente da sua”. O “opinismo” (pseudo) teórico é um risco para as Ciências Humanas, reforçando a necessidade de se traçar diretrizes para o pensamento e a prática.

Crítica à epistemologia

A partir disso, gostaria de focalizar alguns autores que argumentam em favor de uma saída (ou uma entrada) para as Ciências Humanas, no que tange à cientificidade, ou, ao menos, a alguns critérios que as afastem da trivialidade da opinião.

Bombassaro (1992), em seu livro *As Fronteiras da Epistemologia*, tenta forjar uma síntese entre racionalidade (critério) e historicidade (mutação, processo) no campo epistemológico. Desta síntese, o que nos interessa aqui é a sua proposta de uma

² Michel Foucault discute a questão da hermenêutica moderna num texto em que identifica aqueles que seriam os principais hermenutas da modernidade: Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud e Karl Marx. Para Foucault, estes autores teriam nos legado uma forma de interpretar os símbolos (nossa hermenêutica) como mergulho numa profundidade própria, que irá nos mostrar, bem na esteira do pensamento nietzschiano, que não há fatos, somente interpretações. Cf. FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. In.: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. (2000) Organização, seleção de textos, Manoel Barros da Motta; tradução, Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Ditos e escritos; II)

espécie de “território de encontro”, no qual racionalidade e historicidade se juntariam de modo a potencializar o pensamento e a ação. Este território é a dimensão prática. Nas palavras do autor:

A substituição paradigmática do “eu penso” pelo “eu argumento”, salientando a dimensão pragmático-lingüística, impõe à epistemologia uma maneira completamente diferente de considerar o conhecimento, na medida em que não se torna mais possível encontrar padrões de racionalidade independentemente do mundo prático, onde o conhecimento é produzido e no qual a historicidade constitui-se em elemento central. (Bombassaro, 1992, p.120-1, grifo meu)

Mergulhando um pouco mais na radicalidade (e urgência) de um parâmetro pragmático para nosso pensamento e nossa ação, poderíamos tomar como argumento as palavras de Deleuze:

Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. (Deleuze In.: Foucault, 2006, p.71)

No entanto, o uso do instrumental teórico requer critérios. E, para tanto, há que se recorrer a algum balizamento, que inclua uma concepção de homem, uma metodologia e um resultado a ser atingido.

A forma de satisfazer a esses requisitos, principalmente em se tratando da área em que estamos inseridos (a psicologia), é proposta por Luís Cláudio Figueiredo, em diversos de seus trabalhos, dos quais gostaria de focalizar o livro *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. Um trecho deste livro é perfeito para recolocarmos a questão da epistemologia, redirecionando-a:

Será, então, que o abandono do projeto epistemológico moderno e das versões normativas da epistemologia nos deixaria imersos na indecisão e na impossibilidade completa de justificar racionalmente nossas opções teóricas e práticas? É nesta conjuntura que a dimensão ética dos discursos e práticas das psicologias emerge como o plano no qual uma nova racionalidade poderá ser exercida. (Figueiredo, 1995, p.24)

Essa nova racionalidade de que fala Figueiredo toma como referência a experiência, a experiência do nosso interlocutor – ou, como queiram, do “outro”, do nosso “objeto”: “As linguagens – tanto as teóricas e especializadas como as cotidianas – deixam de ser concebidas como meros instrumentos para a representação mais ou menos fiel de uma realidade para se converterem em *dispositivos constitutivos da experiência*.” (Figueiredo, 1995, p. 25-26)

Esta perspectiva propõe a superação da representação, pois esta ainda está atrelada a um modelo, que seria seu referente verdadeiro, que seria sua verdade. E se,

conforme foi colocado anteriormente, a base das Ciências Humanas for a representação, cabe-nos desmontar esta base, limpar o terreno, ao menos o nosso terreno, e construir algo novo. Isso remete à problematização da função e do local dos intelectuais. Nas palavras de Foucault:

Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. (...) O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso. (Foucault, 2006, p.71)

A ética, um caminho possível

Diante do exposto, e se quisermos buscar algum balizamento para nosso pensamento-ação, não o encontraremos na epistemologia, mas sim numa *ética*.

Para conceituá-la, tomemos emprestadas as elaborações realizadas por Gilles Deleuze – em seu trabalho sobre Espinosa – e Michel Foucault. Este autor, ao discutir as “prescrições morais”, coloca que estas seriam uma espécie de “(...) relação consigo mesmo que se deveria ter, esta ‘*rapport à soi*’ [ligação a si próprio] (...), e que determina como o indivíduo deve se constituir como sujeito moral de suas próprias ações.³” (Foucault, 2001, p.1212-1213). Mas para longe de qualquer voluntarismo, o que Foucault está configurando aqui, e em seus estudos sobre o que ele chama de modos de assujeitamento (*mode d’assujettissement*), é este terreno dos modos de existência em que nos deslocamos, em que existimos.

Aprofundando esta questão, Deleuze, ao interpretar a filosofia espinosista, assinala a diferença entre moral e ética, entendendo a questão ética como uma modificação dos valores, e a Ética como sendo “(...) uma tipologia dos modos de existência imanentes, [que] substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos. (...) A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau).” (Deleuze, 2002, p.29)

Destas duas noções, podemos formar um conceito de ética que englobe uma “relação consigo próprio” balizada não pelos valores d’O Bem e d’O Mal; mas sim pelos modos de existência que compreendem o que é *bom* e o que é *mau*.

Indo um pouco mais adiante na concepção espinosista, o que se deve procurar, são as alegrias ativas, o que é bom, isto quer dizer: o que amplia a minha capacidade de agir; e o que se deve tentar evitar são as paixões tristes, o que é mau, isto é, o que diminui minha capacidade de agir.

³ Tradução livre de: “(...) c’est la relation à soi-même qu’il faudrait avoir, ce *rapport à soi* (...) qui détermine comment l’individu doit se constituer en sujet moral de ses propres actions.”

O que é fascinante nestas noções é precisamente o fato de a ética não estar ligada a nenhum valor transcendental, nenhum meta-valor. A ponderação está ligada à experimentação do sujeito, dentro de um modo de existência ético, ou seja, que afirme a vida, enquanto potência de criação, isto é, movimento e devir.

Nas palavras de Deleuze:

Há, efetivamente, em Espinosa, uma filosofia da 'vida': ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência. (Deleuze, 2002, p. 32)

Dáí se reafirma que o que está em questão é a alegria. “A Ética é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação.” (Deleuze, 2002, p. 34)

A reflexão que Espinosa faz em sua *Ética* é deveras profunda e extensa. Para os fins aqui propostos, basta compreendermos que a procura pelas alegrias ativas se dá, efetivamente, pela seleção dos bons encontros, os encontros que não nos envenenam: procurar a alegria em detrimento da tristeza. Ou melhor, nas belas palavras de Deleuze:

(...) quando encontramos um corpo exterior que não convém ao nosso (isto é, cuja relação não se compõe com a nossa), tudo ocorre como se a potência desse corpo se opusesse à nossa potência, operando uma subtração, uma fixação: dizemos nesse caso que nossa potência de agir é diminuída ou impedida, e que as paixões correspondentes são de tristeza. Mas, ao contrário, quando encontramos um corpo que convém com a nossa natureza, e cuja relação se compõe com a nossa, diríamos que sua potência se adiciona à nossa: as paixões que nos afetam são então de alegria, nossa potência de agir é ampliada ou favorecida. (Deleuze, 2002, p. 40)

Pode-se tomar Figueiredo (1995) para complementar esta concepção, trazendo-a para a atuação do psicólogo, pois ele chama a atenção ao papel do agente psi, que tem como função evitar que se caia tanto num descrédito da experiência, quanto numa super-valorização da mesma, que pode desembocar num narcisismo estéril. Para tanto, este autor colocará a necessidade de uma mediação entre o fenomenal (a experiência) e o meta-fenomenal (a avaliação reflexiva).

Para tal [uma avaliação ética], há também que atentar para, de uma parte, como se efetua o reconhecimento e o acolhimento da experiência tal como se dá ao sujeito, e, de outra, como se cumpre a tarefa de desconstrução do reino das identidades e das representações desde o ângulo do meta-fenomenal tal como teorizado. Esta seria a tarefa desilusionadora das psicologias. (Figueiredo, 1995, p.31)

A nossa empreitada, então, desloca-se do campo representacional, e assenta-se no plano experiencial. Esse distanciamento é de suma importância, uma vez que o viés representacional remete-se à tradição filosófica platônica, segundo a qual os fenômenos

terrestres seriam cópias ou simulacros do mundo das idéias. E nas pesquisas em Ciências Humanas tem-se feito muito isso: a partir de uma ordem imaginada, a idéia ou os ideais – ideal democrático, ideal de justiça, ideal humanitário etc. – estuda-se de que forma (qualidade) e/ou quanto (quantidade) a “realidade” se distancia destes ideais (a verdade). O que ocorre é que o saber serve, então, para julgar a vida ou, mais corriqueiramente, para apontar seus erros. É nesse ponto que nos interessa um outro direcionamento epistemológico, uma outra base filosófica, que retoma uma prática cara aos filósofos pré-socráticos: o pensamento e a vida são indissociáveis. E aquele não deve julgar esta, mas sim afirmá-la.

Inspirado por Heráclito, o filósofo do devir, Nietzsche⁴ formou seu pensamento sobre essa necessidade de o filósofo ser “mundano”, e da filosofia ser afirmativa. Nas palavras de Deleuze, em um de seus trabalhos sobre Nietzsche, a ligação entre pensamento e vida aparece desta forma:

O filósofo do futuro é ao mesmo tempo o explorador dos velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida. Esta qualquer coisa, segundo Nietzsche, é a unidade do pensamento e da vida. Unidade complexa: um passo para a vida, um passo para o pensamento. Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver. A vida activa o pensamento e o pensamento, por seu lado, afirma a vida. (Deleuze, 1994, p.17-8)

É o retorno ao mundo, à vida, à experiência. Esta é uma possibilidade para o pensamento-ação, ou como diriam Deleuze e Guattari (1992): são buracos no existente que abrem caminhos a novas possibilidades.

A pesquisa, também ela, precisa esburacar o seu existente, para abri-lo a outros possíveis. Pois, se há algo a se descobrir no existente, certamente não é a verdade; mas uma nova potência, um novo mundo, a vida que medra rizomática e insistente.

E, no entanto, não há uma resposta, ou mesmo uma fórmula para uma tal vida. Nietzsche a chama de “a grande saúde”, isto é, “aquela que não basta ter, a que se adquire, que é necessário adquirir constantemente, por ser sacrificada sem cessar, por ser necessário sacrificá-la sem cessar!” (Nietzsche, 1987, p.297 - aforismo 382) Mas, ainda assim, é mais como um desafio que isso nos soa, no máximo um convite, uma provocação.

Como poderíamos abrir o pensamento para esta vida, e como a psicologia poderia se aproximar desta força?

Ética e psicologia

Colocada de outra forma, esta questão da aproximação da Psicologia com a potência vital poderia ser iniciada de uma maneira mais abrangente e genérica: é possível

⁴ Sobre a indissociabilidade vida-pensamento, cf. principalmente: NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1992; e *A Gaia Ciência*. 4a ed. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães, 1987.

pensar? Para, então, ser focalizada em nosso caso específico: é possível à psicologia conhecer?

O que surge, pois, é uma necessidade de critério. No século XVII, René Descartes buscava este critério, e se punha a primeira questão – não sem assombro e certo calafrio frente a um possível desmoronamento cético – mais ou menos da seguinte forma: como é possível conhecer sem se perder nas infinitas mediações, sem sermos iludidos? A sua resposta foi tecida através da dúvida metódica, do *método*.

E o que seria um método? José Ferrater Mora, em seu *Dicionário de Filosofia*, assim nos informa:

Tem-se um método quando se segue um certo caminho, para alcançar um certo fim, proposto de antemão como tal. Este fim pode ser o conhecimento ou pode ser também um fim humano ou vital; por exemplo, a felicidade. O método contrapõe-se à sorte e ao acaso, pois o método é, antes de mais, uma ordem manifestada num conjunto de regras. (Mora, 1982, p.264)

É interessante notar, na definição acima, que não há nada mais próximo de nossas vidas, enquanto direcionamento finalista; e, paradoxalmente, nada mais distante, pois o cotidiano nos ensina que não há como estabelecer um caminho de antemão.

E é nesse paradoxo que o método se instala, preenche de sua historicidade. Pois, o que geralmente concebemos como método traz consigo muito do seu cartesianismo originário: a boa condução da razão e a procura da verdade. Voltamos a Descartes, para dele nos distanciarmos.

Entretanto, não nos cabe caçoar, levemente, da empreitada racionalista, com o sorriso cínico do niilismo pós-qualquer-coisa. Pois há no método uma tentativa de lidar com o caos, com a profusão de intensidades a que o mundo nos expõe.

O que nos importa, como teor da crítica, é que o método, geralmente, tem lidado com a vida através de uma estabilização. É por isso que se sente certo cheiro de estagnação no método e na metodologia. Talvez, mesmo, nossa pele perceba o problema do método: um ar frio, uma inação gelada própria do que não tem vida, cujo sangue há muito já não corre. O método, muitas vezes, sofre de coagulação mortificante.

Há um entrave, pois, no que se tem chamado aqui de método – a partir da citação acima – que diz respeito ao sujeito, e este, ao controle. Método-sujeito-controle formam uma estagnante trindade na ciência (ao menos ao que nos interessa para a psicologia): pois o *método* instrumentaliza um *sujeito* de conhecimento, para que este *controle* os acontecimentos e os conheça. E é neste ponto que precisamos traçar uma outra forma de nos relacionarmos com o conhecimento, principalmente em psicologia. É necessário que tornemos contemporânea as discussões em psicologia. Nossos instrumentais teóricos – nossas bases epistemológicas – têm servido há várias décadas (há mais de um século, na verdade), e provavelmente continuarão a servir (uns mais, outros menos). No entanto, a contemporaneidade nos coloca problemas urgentes e bastante *sui generis*, porque a subjetividade, enquanto processo de produção (maquínica, nas palavras de Guattari & Rolnik, 1996), mostra-se bastante diversa do que se apresenta em várias das teorias da psicologia.

Nosso primeiro impulso é o de tomar a teoria como modelo (crivo, muitas vezes) e confrontar as pessoas a este referencial. Neste movimento, podemos, então, patologizá-las e/ou classificá-las. Mas parece que se perde aí, justamente, a potência das configurações subjetivas atuais. Afinal, é muito fácil diagnosticar nosso afã hedonista, nosso desejo infinito de imortalidade (e beleza), nosso imediatismo, nosso narcisismo... para isso, basta uma olhada em qualquer banca de revistas. No entanto, há potências sendo atualizadas e vividas, que pedem interpretações que façam jus à sua atualidade e complexidade.

Mas voltemos ao método. Falávamos da trindade sujeito-método-controle. Podemos entendê-la a partir da utopia do sujeito moderno, que era a de controlar o caos das coisas, da vida, para vê-la deslizar sobre seus trilhos finalistas. Sua (ainda nossa) forma de saber reflete isso, de várias maneiras. E só nos é possível conhecer diferentemente se entendermos, na sua radicalidade e tragicidade, e sem nenhuma utopia, que “as coisas não têm paz”⁵, e que não há caminho seguro e reto, estabelecido de antemão. A realidade e a verdade existem, sim, mas são da ordem da estratégia e das linhas de força, em vez de serem uma descoberta: a verdade não é uma princesa adormecida em sua torre esperando que vençamos o dragão e lhe beijemos os lábios.

Portanto, parece que nosso desafio é pensar a partir do movimento próprio às coisas, à vida. Afinal, o que se entende aqui por “vida” é justamente esta potência de *devenir*, este movimento trágico da criação e da destruição. Vida é movimento. E nossos métodos, amiúde, necessitam estagnar a vida para observá-la, registrá-la, analisá-la.

Os processos de subjetivação são processualidades abertas, afetáveis e afetantes. São da ordem do encontro. Como observá-los? Seria isso possível? Para nosso desconforto, a resposta é negativa: não há como simplesmente observar, como se houvesse um lugar privilegiado de observador, onde este pudesse captar todo o movimento em sua extensão e profundidade. Há que vivê-los!

O pensar, e o pensar psicológico, sobretudo, é vivência, ou melhor, *experimentação*. É um duplo movimento de experimentação: uma experimentação da vida em sua potência de singularização; e uma experimentação do pensamento em sua potência diferenciante. Ambos movimentos são afirmativos. Ou melhor, uma dupla afirmação, que conflui: o pensamento afirmando a vida, a vida ativando o pensamento. Sendo que o pensador é também um vivente, um pensador-experimentador. Ele precisa ser afetado: pensar por afetos⁶, o que nada tem a ver com qualquer sentimentalismo. Essa qualidade de pensamento é que se faz necessária quando almejamos as bodas entre vida e pensamento.

Mas, afinal, por que – ou mesmo para que – pensar? Pensar é um modo de traçar um movimento conjunto à vida: uma dança, uma improvisação. Não se pensa porque

⁵ *As Coisas*, música de Arnaldo Antunes.

⁶ Para Espinosa, o afeto seria como um índice da transição entre dois estados (espírito e corpo): “A passagem a uma perfeição maior ou o aumento da potência de agir denomina-se afeto ou sentimento de *alegria*; a passagem a uma menor perfeição ou a diminuição da potência de agir, *tristeza*.” (Deleuze, 2002, p.57) Gostaria de reter, aqui, a idéia de registro sensível de movimento.

⁷ Para esta noção, cf. PELBART, P. P. (1989). *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense. p.103 e ss.

se decidiu a fazê-lo; pensa-se porque se é provocado a, convocado. A vida – enquanto caos-germe⁷ – nos atravessa com seus fluxos (devires) e nos convoca ao movimento, às desterritorializações e reterritorializações. Ao pensamento, cabe acompanhá-la nesta dança, neste jogo.

Conclusão

A ética surge, pois, como uma possibilidade de conhecermos através do movimento. Se quisermos atravessar o território hermenêutico da representação, que tanto abrigou quanto colonizou a psicologia, precisaremos rever nosso uso do conhecimento, nosso modo de usá-lo. Pois é preciso, antes de mais nada, que a ciência *sirva*, no sentido de utilidade e submissão. E aqui voltamos à idéia de ferramenta, citada acima.

A ciência não deve buscar verdades; mas sim utilidades. E não no sentido de um raso utilitarismo, mas no sentido ético: a utilidade como ética da ciência. Não se pretender verdadeira; mas útil. Para abdicar da sua tirania (seu poder despótico) é preciso que abra mão também de sua paixão incondicional pelas verdades.

Como? A partir do momento em que a ciência abre mão de julgar o mundo segundo seu crivo (a verdade), deixa de lado seu pretenso – e muitas vezes falso, e outras vezes inútil – poder sobre o mundo. A partir do momento em que a utilidade é seu objetivo, deixa a critério do utilizador a sua validade. Não se alimenta de vida (muitas vezes humanas) para nutrir o seu desejo pelo impossível; serve às vidas, oferece-se a elas, dá o seu peito para alimentá-las, para nutri-las: a CIÊNCIA-NUTRIZ contrapondo-se à ciência-parasita.

Por fim, esta ética que, para Figueiredo, refere-se etimologicamente a *ethos*, a “habitar o mundo”, a uma “morada” (Figueiredo, 1995, p.44), devolve-nos a possibilidade de habitar nosso mundo. Para a psicologia, isto quer dizer que restitui uma vocação esquecida: a de buscar conhecer a subjetividade humana no que lhe é mais próprio, isto é, o movimento, o devir. A ética, como aqui discutida, possibilita-nos atravessar a dicotomia sujeito-objeto, tão cara à ciência, tão problemática à psicologia, para encontrarmos um conhecimento que se abstém de seu ímpeto normativo (tu-deves⁸) para que possa auxiliar na potencialização do *querer*.

O que queremos da ciência? O que queremos da psicologia? Que ela intervenha no sentido de viabilizar a *potência do querer*.

Referências

Bombassaro, L. C. (1992). *As fronteiras da epistemologia* (2ª edição) Petrópolis: Vozes.
Deleuze, G. (1994). *Nietzsche*. Lisboa: Ed.70. (Col. Biblioteca Básica de Filosofia; 16)

⁸ A referência aqui novamente é Nietzsche, em seu livro *Assim Falou Zaratustra*, em “Das Três Metamorfoses” (Nietzsche, 1998, p.51 e ss.).

- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1992). *O que é a Filosofia?* São Paulo: Ed. 34.
- Figueiredo, L. C. M. (1995). *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo/Petrópolis: EDUC/Vozes.
- Foucault, M. (2001). À propôs de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours – 1983. Em: *Dits et Écrits, vol. II – 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1992). *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (6ª edição). Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2006). *Microfísica do poder* (22ª edição) Rio de Janeiro: Graal.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (1996). *Micropolítica: cartografias do desejo* (4ª edição) Petrópolis, RJ: Vozes.
- Japiassu, H. (1977). *Introdução à epistemologia da psicologia*. Rio de Janeiro: Imago.
- Kuhn, T. S. (1978). *A estrutura das Revoluções Científicas* (2ª edição) São Paulo: Perspectiva.
- Mora, J. F. (1982). *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Dom Quixote.
- Nietzsche, F. W. (1987). *A Gaia Ciência*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores.
- Nietzsche, F. W. (1998). *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Recebido em julho de 2007

Aceito em março de 2008

Jardel Sander da Silva: doutor em Psicologia; professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC-Minas

Endereço para correspondência: jardelss@netscape.net