

**A CRÍTICA DA RAZÃO PURA E A HISTÓRIA DA PSICOLOGIA:  
DE OBJETO HISTÓRICO A INSTRUMENTO DE ANÁLISE**  
*THE CRITIQUE OF PURE REASON AND THE HISTORY OF  
PSYCHOLOGY: FROM A HISTORICAL OBJECT TO  
AN ANALYTICAL DEVICE*

*Arthur Arruda Leal Ferreira\**

A tarefa deste artigo é propor algumas linhas de diálogo entre setores do pensamento kantiano, notadamente a *Crítica da Razão Pura* (1871/1994) e o campo da história da psicologia. A tomada desta crítica em particular não exclui a abordagem de outros textos kantianos e muito menos de comentadores que utilizam este texto para colocá-lo em relação à produção dos saberes a partir do século XVIII. E o campo da história da psicologia será considerado a partir de uma abordagem não-evolucionista em que as condições de surgimento deste saber se dariam a partir de uma série de modos de conhecimento, práticas e experiências heterogêneas e contingentes<sup>2</sup>.

O texto aqui presente claramente se dividirá em duas partes. Na primeira parte será trabalhada de forma mais positiva as contribuições da crítica kantiana para a constituição de um determinado projeto de psicologia, notadamente o que Canguilhem (1956/1972) pôde designar de uma psicologia enquanto uma “Ciência da Experiência”, referindo-se à constituição dos primeiros laboratórios de psicologia a partir do terceiro quarto do século XIX. A hipótese aqui considerada é que as críticas kantianas aos modos de psicologia existentes no século XVIII foram mais orientadores para os saberes psicológicos posteriores que suas proposições mais positivas deste autor sobre este saber.

A segunda parte do texto será conduzida a partir de apropriações que autores como Figueiredo (1996) e, especialmente, Foucault (1966) fizeram da *Crítica da Razão Pura* (1871/1994) para mapear um conjunto de modos de conhecimento e de experiências que

são constitutivos dos saberes psicológicos. Em outras palavras, o que se busca aqui não seriam tanto as pistas específicas dos desdobramentos críticos em certos projetos psicológicos, mas o entendimento de todo um modo de arranjo de saberes e experiências modernos que seriam fundamentais na descrição dos modos de psicologia contemporâneos. À guisa de conclusão será feita uma discussão sobre o sentido político destas apropriações críticas no campo da história da psicologia. Passemos ao exame detalhado de cada parte.

## OS VETOS KANTIANOS COMO BALIZADORES DE UM MODO DE PRODUÇÃO EM PSICOLOGIA

Em trabalhos como os de Araújo (2013) é possível encontrar pistas das contribuições mais positivas de Kant para a psicologia. Pistas igualmente destacadas por Canguilhem (1956/1972: 114), segundo o qual para Kant não restaria espaço na psicologia senão em uma “*Antropologia*, como propedêutica de uma teoria da habilidade e da prudência, coroada por uma teoria da sabedoria”. No entanto, na perspectiva deste artigo, as posições mais positivas nos textos kantianos sobre a psicologia não produzem heranças tão vigorosas para este campo quanto geraram as suas críticas. E antes de apresentar tais problematizações, é importante destacar brevemente que tipo de psicologia Kant põe em questão, especialmente na *Crítica da Razão Pura* (1871/1994). Para Canguilhem estes modos de fazer psicologia estão vinculados ao que ele designa como projeto de psicologia como “Ciência da alma”. O autor assim caracteriza esta psicologia entendendo-a como uma interpretação equivocada do pensamento cartesiano:

Toda a história desta psicologia pode se escrever como a dos contra-sentidos dos quais as *Meditações* (Metafísicas) foram a ocasião sem ter a sua responsabilidade... As *Meditações* são chamadas por Descartes *Metafísicas* porque elas pretendem atingir diretamente a natureza e a essência do *Eu penso*, na apreensão imediata de sua existência. A meditação cartesiana não é uma confidência pessoal (Canguilhem, 1956/1972: 111-112).

Mais adiante Canguilhem descreve algumas de suas principais orientações:

É que se desconheceu o ensinamento de Descartes ao mesmo tempo constituindo, contra ele, uma psicologia empírica como história natural do eu – de Locke a Ribot, através de Condillac, os Ideólogos franceses e os Utilitaristas ingleses – e constituindo, segundo ele, acreditava-se, uma psicologia racional fundada numa intuição de um Eu substancial (Idem: 113).

Em outra importante fonte para a compreensão da psicologia no século XVIII, Vidal (2006) reconhece uma psicologia positiva e de caráter naturalista, conforme os critérios da época, contrapondo-se a autores como Boring (1979), que reconheceriam apenas na psicologia do século XIX um esforço científico. Este modo de fazer psicologia já se faria presente desde fins do século XVI em trabalhos de teologia reformista de base tomista, e mais tarde na escola eclética escocesa, nos ideólogos franceses e no pensamento metafísico de Christian Wolff. Estas orientações tão diversas teriam em comum a proposta de definição das faculdades da alma imortal humana e a determinação da sua relação com o corpo, enquanto substâncias de naturezas

distintas. Igualmente há toda uma valorização da auto-observação, dada a suposição de que o conhecimento do próprio espírito é mais fácil de que dos próprios objetos externos. Numa das versões mais elaboradas da psicologia deste período e central para a crítica kantiana teríamos o pensamento dogmático de Christian Wolff. No esforço de elaborar uma “pura ciência da alma”, este autor lançou mão de duas abordagens complementares: a *Psychologia Rationalis* surgida em 1734 (dada na postulação *a priori* de modo dedutivo das faculdades da alma) e a *Psychologia Empírica* publicada em 1732 (dada na descrição *a posteriori* da alma pela introspecção). Esta divisão proposta é crucial para a crítica kantiana.

A *Psychologia Rationalis* é um dos alvos centrais da *Crítica da Razão Pura* (1781/1994). É possível estabelecer que a finalidade desta Crítica é demarcar os limites para o nosso conhecimento legítimo, especialmente em relação à metafísica, balizada pela nossa Razão Pura. Ao mesmo passo que este balanço entre componentes racionais e sensíveis seria bem executado por algumas ciências como a matemática e a física, na metafísica haveria um predomínio indevido da Razão Pura, sem interferência da experiência sensível. Mais especificamente na terceira parte deste texto, na *Dialética Transcendental*, são examinados os produtos desta Razão Pura, as Ideias de Razão (como a ideia de Alma Imortal), geradas na busca de um termo incondicionado, que seria tomado inadequadamente como uma *coisa em si*. A tarefa da Dialética kantiana seria, pois, demonstrar os paralogismos presentes nas Ideias de Razão, como os que se encontram presentes nas metafísicas teológicas, cosmológicas e psicológicas (como a de Wolff).

O argumento básico contra a *Psychologia Rationalis* é que o suposto conhecimento de uma alma imortal está assentado na experiência de um eu, ou o sentido interno fenomenal, que nada mais seria do que uma intuição empírica, que diz respeito ao próprio tempo da consciência, de resto, bem diferente do que Kant entende pelo *Eu penso*. Este seria uma pura função de organização da experiência e sujeito de todo julgamento de apercepção, sobre o qual não poderia recair qualquer apreensão direta, uma vez que ele é condição transcendental de todo conhecimento. O erro da *Psychologia Rationalis* estaria em tomar este *Eu penso*, enquanto função transcendental do conhecimento, como algo passível de ser vivenciado como o nosso *eu empírico*. Nada teria a ver, pois, com qualquer abordagem *a priori* da alma imortal. Toda apreensão empírica das condições *a priori* do nosso conhecimento seria impossível: o *Sujeito Transcendental* para Kant seria a condição de todo o conhecimento, e jamais objeto de qualquer intuição direta ou algo substancializável. Em outras palavras, para este autor a *Psychologia Rationalis* nos levaria a confundir o *eu determinante* com o *eu determinável*; sujeito com objeto. Nas palavras do pensador:

De tudo isto se vê que a psicologia racional deve a sua origem a um simples mal entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é tomada aqui por uma intuição do sujeito enquanto objeto e, em seguida a ela aplicada a categoria de substância (1781/1994: 359-360).

Se o *Eu penso* da *Psychologia Rationalis* não é passível de se tornar objeto de uma ciência, uma vez que condição de todas as ciências, resta o *Eu empírico*, tema da *Psychologia Empírica*. Mas, persiste a pergunta: caberia uma ciência aqui? A resposta de Kant (1786/1989) nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza* é que a *Psychologia Empírica* não seria uma ciência nem

mesmo *impropriamente dita*, como a química (que assim seria por não operar com relações matemáticas - ao menos em 1786). Passemos a palavra a Kant:

A psicologia empírica está mais distanciada que a química da classe da ciência da natureza propriamente dita, primeiro, porque a matemática não é aplicável aos fenômenos do sentido interno e a suas leis, pois teria que se ter em conta em tal caso somente a lei de continuidade no fluxo das mudanças do dito sentido interno. Mas, a ampliação do conhecimento assim obtido se relacionaria com o conhecimento obtido pela matemática dos corpos de maneira semelhante ao modo como se relaciona a doutrina das propriedades da linha reta com toda a geometria. Pois a pura intuição interna, na qual devem se constituir os fenômenos da alma é o tempo, mas este tem uma só dimensão. A doutrina empírica da alma jamais poderá se aproximar da química como arte sistemática de análise, ou doutrina experimental, uma vez que nela, o múltiplo da observação interna está separado somente por uma simples divisão no pensamento, sem poder manter-se separado, e unificar-se de novo arbitrariamente; menos ainda poderá se submeter outro sujeito pensante a nossa busca, de tal modo que seja conforme a nossos propósitos, e inclusive a observação em si mesma altera e distorce o estado do objeto observado. Por isso, a psicologia nunca pode ser mais do que uma doutrina histórica do sentido interno, e como tal, tão, tão sistemática quanto possível, uma simples descrição da alma, mas não uma ciência da alma, nem uma doutrina psicológica experimental (Kant, 1786/1989: 32-33).

Se as críticas à *Psychologia Rationalis* apontavam para uma impossibilidade desta na superação da demarcação entre saber científico legítimo e metafísico para a *Psychologia Empírica* haveria um caminho demarcado pelos vetos estabelecidos nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (Kant, 1786/1989). Para que um dia ela pudesse perfilar entre as ciências (mesmo impropriamente ditas) ela teria que:

1. Descobrir o seu elemento de modo similar à química, para com isto efetuar análises e sínteses;
2. Facultar ao exame deste elemento um estudo de tal modo objetivo, em que sujeito e objeto não se misturem como na introspecção;
3. Produzir uma matematização mais avançada que geometria da linha reta, apta a dar conta das sucessões temporais do sentido interno.

Estas respostas serão dadas pela apropriação de dispositivos conceituais e metodológicos da fisiologia sensorial do século XIX. É desta forma que esta se torna uma das bases dos modos de produção de psicologia do final do século XIX não apenas por seu suposto valor intrínseco enquanto saber científico, mas por armar e amparar este saber contra críticas como as de Kant e de outros filósofos<sup>3</sup>. Vejamos algo deste processo.

## **A IMUNIZAÇÃO CONTRA OS VETOS KANTIANOS: FIOLOGIA SENSORIAL E PSICOFÍSICA**

A fisiologia sensorial para se produzir a partir do segundo quarto do século XIX necessita de uma transformação nas suas suposições de base, notadamente quanto à concepção da natureza dos nervos. Ao passo que nos séculos XVII e XVIII os nervos são concebidos como

habitados por espíritos animais (conferir Foucault 1961/1978, 2ª parte), a partir das primeiras décadas do século XIX estes cedem sua presença a supostos processos energéticos, específicos de cada nervo. É esta transformação que calça os novos conceitos e estratégias metodológicas da fisiologia que indiretamente responderão aos problemas postulados por Kant à *Psychologia Empirica*.

O primeiro problema listado, a falta de um elemento objetivo, poderia ser rebatido pela *Teoria das energias nervosas específicas* de Johannes Müller, formulada explicitamente em seu *Handbuch der Physiologie* de 1826. Para este fisiólogo, cada via aferente possuiria uma energia nervosa específica que se traduziria em uma sensação específica de cada nervo. Assim, por exemplo, o nervo ótico excitado pela ação da retina, ou por forças mecânicas e químicas produzirá sempre imagens luminosas. O mesmo ocorreria com os demais sentidos, cada um gerando sua energia nervosa específica. Seria uma espécie de kantismo fisiológico, em que o mundo percebido seria função das nossas energias nervosas específicas (do que Galileu havia chamado de qualidades secundárias), estimuladas sempre por um fator físico qualquer, não importando muito a sua natureza. Neste aspecto as sensações são propostas como variações mínimas destas energias nervosas específicas. De tal modo a sensação vai acabar se oferecendo como elemento palpável para um exame de nosso sentido interno. De igual modo é um conceito que tem forte poder de conexão: ela ligaria o mundo físico que constantemente estimula os sentidos; o fisiológico, uma vez que as energias nervosas específicas estão ligadas aos nervos, e o psicológico, uma vez que a sensação seria a base de nossas representações. E quem desenvolverá este último aspecto, junto com a solução do segundo problema kantiano será um fisiólogo Müller, Hermann von Helmholtz

Helmholtz em 1860 elabora uma teoria sobre o surgimento das representações psicológicas, ou das apercepções, que, no seu reverso, fomenta um novo método para estudo objetivo das sensações. A teoria proposta é a das *inferências inconscientes*, de matiz empirista, e o método, o da *introspecção experimental*, bem diferente do produzido na psicologia filosófica. As nossas sensações seriam organizadas por experiências passadas, que seriam armazenadas como as premissas maiores de um silogismo, aptas a ordenar de modo inconsciente e rápido as premissas menores (sensações) informadas pelos sentidos, produzindo como conclusão as nossas representações psicológicas. O modo de análise das sensações, a introspecção experimental, seria processado no inverso dessas sínteses inconscientes, visando neutralizar os efeitos dessa inferência silogística operada pela experiência passada. Para neutralizar esta síntese inconsciente, processa-se então uma análise consciente, em que os sujeitos dos experimentos são treinados para reconhecer o aspecto mais bruto e selvagem de nossa experiência. Este treinamento dos participantes destes experimentos, que faz com que este tipo de estudo não possa ser feito sobre crianças, primitivos, ou doentes mentais, visa o evitar o *erro do estímulo*, qual seja, a confusão do objeto percebido com os juízos inconscientes acumulados pela experiência passada. Por isto, o estudo objetivo das sensações só poderá ser feito se os participantes fossem também fisiólogos, aptos a distinguir o joio da experiência passada do trigo das sensações. Por todos estes cuidados metodológicos, em que a distância entre observador e observado se impõe, ainda que ocorra no mesmo personagem, e na presença de um elemento objetivo é que o método introspectivo pôde se distinguir da introspecção dos filósofos-psicólogos.

Restava ainda o problema da matematização, o terceiro colocado por Kant. É aqui que entra a psicofísica de Gustav Fechner, delineada nos *Elemente der Psychophysik*, texto de 1860. Pode-se dizer que ela também oferece uma resposta em termos de dispositivos de pesquisa. Mas a sua principal conquista está em oferecer a qualquer estudo psicológico a possibilidade de desenvolver uma matemática mais avançada que a geometria de uma linha reta. Isto, através do estabelecimento da primeira lei matemática, batizada por ele Lei Weber-Fechner, em função do aproveitamento da equação desenvolvida por Ernst Weber sobre a relação de proporcionalidade entre as *diferenças apenas percebidas* entre estímulos e os valores absolutos destes. Fechner, além de complexificar a equação, transforma as *diferenças apenas percebidas* em sensações, sugerindo assim um modo de medição psicológica.

Ainda que a fisiologia sensorial tenha fornecido os elementos para que a psicologia no final do século XIX tivesse seus álibis (um elemento sensorial, um método objetivo e um modo de formalização), sem ter tido a intenção de salvaguardar este saber, estas apropriações só fazem sentido a partir do momento em que se mobilizam críticas como as kantianas. São elas que tornam estes componentes assimiláveis em um novo projeto de psicologia enquanto uma “ciência legítima da experiência”. Este modo de experimentação fisiológica foi constitutivo de uma psicologia devotada agora ao entendimento da experiência comum (ou imediata) a ser distinta da experiência física (ou mediata) nos termos de Wundt (1896/1998). Impõe-se assim o problema do conhecimento, na busca de se demarcar a diferença entre uma experiência passível de representação correta dos fenômenos pelo uso de mediadores como conceitos e instrumentos (a física) em contraste com outra notadamente ilusória (a psicológica), que operaria sem qualquer mediação. Na requisição de um corpo epistemológico, a psicologia teve que disponibilizar de um corpo fisiológico, com seus modos de produção de testemunho. Para tal, a experiência imediata, recheada de sensações, deveria ser estudada por uma forma de experiência mediata, a introspecção experimental, na qual os sujeitos – devidamente treinados – deveriam decantar da totalidade da experiência os seus aspectos sensoriais. E sendo matematicamente tratados por métodos como os psicofísicos. Este modo de se produzir psicologia esteve presente desde as primeiras formulações wundtianas de seu Voluntarismo até a Escola Gestaltista de Berlim (que rompe com este projeto), passando por movimentos como o Estruturalismo titcheneriano, a Psicologia do Ato de Brentano e a Escola de Würzburgo. Neste ínterim foi gerado um modo de fazer psicologia que obteve não apenas reconhecimento institucional em seu momento, mas dos próprios historiadores da psicologia, sendo considerado por autores clássicos deste campo como Boring (1979), como o marco científico deste saber<sup>4</sup>.

## **A CRÍTICA KANTIANA COMO UM MODO DE ENTENDIMENTO DAS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA PSICOLOGIA CONTEMPORÂNEA**

Esta parte do texto será conduzida a partir de apropriações que autores como Foucault (1966) e Figueiredo (1986) fazem da *Crítica da Razão Pura* (1871/1994) para mapear um conjunto de saberes e de experiências que seriam constitutivos dos modos psicológicos de conhecimento. Neste aspecto um dos textos seminais para a compreensão dos nossos modos de

saber atuais (notadamente a constituição das ciências humanas a partir do final do século XVIII) seria *As Palavras e as Coisas* (Foucault, 1966). Como elementos conceituais-chave teríamos de um lado, os *saberes*, ou os conjuntos de enunciados que são possíveis dentro de uma época (anteriores a qualquer legitimação científica) e, por outro, aquilo que subjaz arqueologicamente a estes, a *épistémè*, que forneceria uma lógica ou uma estrutura congruente a todo esse conjunto de saberes. A *épistémè*, com suas características de profundidade e globalização (Machado, 1982: 149-150), refere-se (numa clara apropriação kantiana) à suposição de uma *condição de possibilidade histórica*, de um conjunto de saberes aparentemente dispersos num determinado período, nutrindo-os como o seu “húmus” (Canguilhem, 1970).

Essa “experiência pura da ordem e de seus modos de ser” (Foucault, 1966: 10) é o que permite se pensar numa *estrutura histórica dos saberes* (por mais contraditório que seja esse termo), como, por exemplo, a *representação*, enquanto *épistémè* do período clássico, dada na tomada dos objetos através da relação de signos, analisando-os, ordenando-os e classificando-os, como seria próprio da história natural, análise das riquezas e gramática geral dos séculos XVII e XVIII. Em oposição a essa lógica representacional, a modernidade, através das ciências empíricas (biologia, economia e filologia), penetraria mais além das superfícies semióticas, aprofundando-se no volume dos corpos, escavando um objeto até então inusitado na ordem dos saberes: o homem enquanto ser histórico e finito, uma vez que vivo (pela biologia), falante (pela filologia) e trabalhador (pela economia). Contudo, este homem como objeto empírico posteriormente seria duplicado em fundamento transcendental do conhecimento por algumas filosofias antropológicas modernas como os positivismos, as dialéticas e as fenomenologias, fechando em torno de si um círculo que Foucault denomina como antropológico Círculo em que o homem ganha duplo estatuto de ser transcendental e empírico, fonte do *cogito* e limite impensado deste, retorno e recuo de toda origem. Nesse círculo, a separação entre um nível empírico e outro transcendental, demarcado pela filosofia crítica de Kant, seria posteriormente embaralhado, pois o que buscariam as filosofias antropológicas (positivismos, as dialéticas e as fenomenologias) no plano transcendental nada mais seria do que uma duplicação do que estaria dado como empiria pelas ciências do homem (biologia, economia e filologia). É deste modo que estes saberes, fomentados no empuxo da crítica kantiana, acabam por contradizer a sua principal lição, qual seja a da separação do nível empírico com o transcendental. É deste modo que a organização dos conhecimentos na modernidade seria ao mesmo tempo crítica e contra-crítica, tomando a forma como Kant a propõe.

A partir deste quadro Foucault (1966) estabelece uma hipótese bastante singular sobre o surgimento das ciências humanas e da psicologia. Assim, este saber, como as demais ciências humanas (sociologia e análise literária), reduplicaria o homem como objeto empírico no homem enquanto ser transcendental, através da *representação* numa consciência. Reduplicação, uma vez que o homem como fundamento já seria, por sua vez, uma duplicação filosófica do homem escavado como objeto empírico pelas ciências empíricas (biologia, economia e filologia). Esse quadro reduplicado das ciências humanas é configurado através do espaço interno de um triedro, que teria em seus lados além da filosofia antropológica e das ciências do homem, os modelos formais das matemáticas (Foucault, 1966: 450-451):

Deve-se antes representar o domínio da *épistémè* moderna como um espaço volumoso e aberto segundo três dimensões. Numa delas situar-se-iam as ciências matemáticas e físicas, para as quais a ordem é sempre um encadeamento dedutivo e linear de proposições evidentes e verificáveis; haveria numa outra dimensão ciências 'como as da linguagem, da vida, da produção e da distribuição das riquezas'... Quanto à terceira dimensão, seria a da reflexão filosófica que se desenvolve como o pensamento do Mesmo... Deste triedro epistemológico são excluídas as ciências humanas no sentido, pelo menos, de que não se pode encontrá-las em nenhuma das dimensões nem à superfície de nenhum dos planos assim desenhados, mas pode-se dizer igualmente que elas são incluídas por ele, pois é exatamente no exercício destes saberes, mais exatamente no volume definido pelas suas três dimensões, que elas encontraram o seu lugar.

Assim, na psicologia, o que se encontraria reduplicado a maior parte das vezes é o transcendental positivista da norma, que por si já é a duplicação da análise empírica da função em biologia. Mas é perfeitamente possível se pensar uma psicologia nos duplos da economia (conflito e regra) ou da lingüística (significação e sistema). Em função dessa minuciosa descrição da *épistémè* moderna é que Canguilhem (1970: 146-147) compara analogicamente o que foi a *Crítica da Razão Pura* para as ciências naturais com o que pôde ser *As Palavras e as Coisas* para as ciências humanas.

Contudo, como esta arqueologia do círculo antropológico poderia contribuir de modo mais direto para uma história dos saberes psi? Aqui, o cotejo com autores como o já citado Vidal (2006) pode ser de extremo valor, uma vez que levaria a problematização dos limites estritos da cronologia foucaultiana proposta em *As Palavras e as Coisas* (1966). Se Foucault neste texto atribuía o surgimento dos saberes psicológicos e das ciências humanas apenas por meio da *épistémè* moderna no final do século XVIII, Vidal nos apresenta todo um conjunto de modos de conhecimento psicológicos nos séculos XVII e XVIII. Como pôde ser visto na primeira parte do artigo estes eram modos de saber positivos e tematizavam basicamente a relação entre mente e corpo, e tentavam classificar as faculdades do espírito humano de acordo com algumas categorias. Em outras palavras haveria um conjunto de saberes psicológicos anteriores à *épistémè* moderna, mas que se valeriam dos modos clássicos de conhecimento, marcadamente classificatórios e taxinômicos (como a tarefa de classificar as faculdades da alma humana). Cotejando os dois autores, poderíamos dizer que na passagem para o século XIX não haveria uma inauguração dos saberes psicológicos e das ciências humanas, mas a produção destas nos parâmetros da *épistémè* moderna. O conhecimento classificatório (representacional) da psicologia do século XVIII cederia a um modelo empírico em que nossas faculdades psicológicas passariam a ser vistas como processos naturais.

Contudo, algumas questões sobre a proposta de Foucault em *As Palavras e as Coisas* (1966) ainda se impõem. Em primeiro lugar, será que apenas economia, biologia e filologia forneceriam modelos e conceitos para a psicologia e as ciências humanas? O que dizer da própria fisiologia sensorial, presente como primeiro modelo para uma psicologia como ciência da experiência? Ou ainda da física, exportadora de conceitos para o Gestaltismo e para a Psicanálise, além da Inteligência Artificial, base do atual Cognitivismo?

Desde o século XIX até os dias de hoje, a psicologia, para ser aceita no restrito círculo das ciências, tentou cumprir os novos decálogos do saber moderno, buscando objetividade,



embasamento matemático e a determinação de sua unidade de análise. E este apoio a psicologia buscou nos dispositivos conceituais e metodológicos das ciências naturais (de início na fisiologia e depois na biologia, na química e mesmo na inteligência artificial). Contudo, como lembra Foucault (1966) estes conceitos naturais passam a ter funções transcendentais, operando como fundamento para determinação da natureza humana e condição de todo o saber. Nas palavras de Stengers (1989), procede-se a uma captura conceitual em que os conceitos das ciências naturais são apropriados e retirados do seu contexto científico, sendo em seguida inflados à categoria de entes transcendentais, que serviriam para embasar os demais saberes. Aqui podemos ver como muitas das principais escolas em psicologia operariam: elas duplicariam conceitos empíricos (extraídos especialmente das ciências naturais) em uma função transcendental; metáforas científicas transmutadas agora em imagens fundamentais de homem.

Assim, poderíamos ver os conceitos de energia e equilíbrio, fundamentais na termodinâmica serem transformados na noção de boa-forma no Gestaltismo e em princípio do prazer na Psicanálise. O primeiro, conduz estes conceitos termodinâmicos a uma visão fundamentante do homem enquanto um ser ativo e passível de compreensão imediata dos fenômenos mundanos. O segundo, a uma concepção desejante do homem embasada nos circuitos energéticos do aparelho psíquico. Da mesma maneira, operaria a psicologia Behaviorista, ao ampliar o conceito de adaptação (sobrevivência de uma espécie em meio natural) para o de ajustamento (uma melhor vivência de um indivíduo em seu meio social), coroado pelo de condicionamento, conduzindo a uma visão ambientalista do homem. É desta forma ainda que o Cognitivismo, ao ampliar o conceito de informação e de importar o conceito de computação, funda o homem em quadrante racionalista, como um ser que processa informações antes de experimentar e agir. Aqui, deve-se registrar apenas uma curiosa inversão, a processada pelas psicologias existencialistas e humanistas, que partem de um conceito de homem da filosofia (como um ser marcado por uma liberdade fundamental) e transformam-no em um conceito natural, a ser perturbado por forças constringentes (a sociedade e suas normas enriquecedoras) de sua essência universal.

Contudo, mais do que uma descrição dos saberes psicológicos enquanto pró e contra-críticos ao propor a postulação de diversos transcendentais empíricos capturados de outras ciências, é possível sugerir que este esquema permite um mapeamento dos modos com que as psicologias configuram e produzem nossos modos de subjetivação atuais. Este mapeamento seria proposto por Figueiredo (1986) quando sugere que toda a psicologia no esforço de produzir ciência a partir do século XIX teria que realizar o trânsito da consciência vivida ao plano transfenomenal. É assim que a nossa subjetividade moderna seria reintegrada, ligando a nossa experiência consciente a um determinado fator transcendental e não consciente que somente os psicólogos poderiam dar conta<sup>5</sup>. Daí as alternativas propostas por este autor nas estratégias metodológicas deste saber: ou se faz uma psicologia partindo do vivido em direção aos mecanismos transfenomenais, como realizariam o Gestaltismo de Berlim, a Epistemologia Genética e a Psicanálise, caracterizando-se uma direção *metapsicológica* (conforme conceito do autor), ou se partiria do cientificamente estabelecido, para se abordar em seguida o âmbito supostamente vivido, como realizaria o behaviorismo, numa linha *parapsicológica* (conforme conceito do autor). Ele operaria de igual modo neste trânsito da experiência vivida a um

domínio transfenomenal, mas em via inversa, pois partiria não do vivido, mas de um certo transcendental, os processos biológicos codificados como processos de adaptação ao meio através de condicionamentos. Excetuando-se os Behaviorismos Metodológicos, todo Behaviorismo penetraria no que se oculta por debaixo de nossa pele, enxergando aí a mesma natureza do que se revela fora: comportamentos laríngeos e viscerais governados pelos princípios do condicionamento. É assim que seriam produzidos os nossos supostos “movimentos de nossa alma”, o “nosso vivido”.

Qual seriam as estratégias com que trabalhariam os psicólogos: estes seguiriam os contornos da experiência na busca de algo transfenomenal (posição metapsicológica)? Ou partiriam de um método ou de um modelo de ciência natural, reconfigurando parte (ou mesmo a totalidade) de nossa experiência subjetiva (posição parapsicológica)? Como diria Pierre Gréco (1972: 19), esta é a desgraça do psicólogo com relação aos seus métodos: “nunca está seguro de fazer ciência. E quando a faz, nunca está seguro de que faça psicologia”.

## UM SENTIDO POLÍTICO PARA A HISTÓRIA DOS SABERES: A ONTOLOGIA HISTÓRICA DE MÓS MESMOS

Mesmo que a arqueologia possa ser problematizada pela historiografia das ciências humanas por Vidal e outros, resta a possibilidade entrevista por Foucault de colocação em questão dos círculos antropológicos modernos onde o Homem, em suas diversas atualizações conceituais, se colocaria como forte vetor de produção de discursos verdadeiros e naturalizantes. Para o arqueólogo francês é imperioso problematizar este modo de operar fundamentante do círculo antropológico moderno. Modo de problematização que neste momento (década de 1960) é buscado no discurso literário, conectado ao que o autor define como *desobramento*, à morte e ao vazio da linguagem (Machado, 2005). Tais modos de contraposição e problematização das figuras dominantes de saber, inicialmente postas no discurso literário por Foucault nos anos 1960, são codificadas mais tarde, nos anos 1980, através do conceito de *ontologia histórica de nós mesmos*<sup>6</sup>, como modo de nos pensarmos outros pelas contingências e raridades da história.

E aqui é possível vislumbrar um outro encontro com os textos kantianos na busca de um sentido político do trabalho histórico: É justamente nestes textos que Foucault (1984) ancora esta *ontologia histórica de nós mesmos*. Não nas grandes críticas kantianas, e sim a partir de pequenos textos sobre o Iluminismo e sobre a Revolução Francesa (por exemplo, Kant, 1873/2005). Foucault detecta que, ao mesmo tempo em que Kant delimita suas próprias questões que irão conduzir a uma crítica do conhecimento, ou a uma *analítica da verdade* nas grandes críticas, por outro lado ele problematiza a própria atualidade em sua tarefa crítica, abrindo uma reflexão sobre a história em sua contemporaneidade, ou uma *ontologia do presente*, inédita até então na filosofia. Se a primeira tarefa diz respeito a uma crítica transcendental, a segunda abre a possibilidade da crítica histórica, visando identificar o que nos é dado como universal e o que nos resta como contingente e arbitrário. Foucault (1984: 112) assim se refere a esta outra vertente kantiana:

Esta outra tradição crítica coloca a questão: o que é a nossa atualidade? Qual é o campo das experiências possíveis? Não se trata aí de uma analítica da verdade, mas de uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica a qual nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma analítica da verdade em geral ou pode-se optar por um pensamento crítico que terá a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é desta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar.

Segundo Foucault (1984/1994: 563), inaugura-se uma questão sem qualquer precedente na filosofia: pode-se tomar o presente separado de outras idades do mundo por algum acontecimento dramático (como faz Platão em *O Político*); pode-se interrogar o presente para decifrar nele um acontecimento próximo (como na hermenêutica histórica de Santo Agostinho); pode-se analisar o presente como ponto de transição para aurora de uma novo mundo (como faz Vico nos *Princípios de Filosofia da História*). Entretanto, em nenhum caso pergunta-se pelo presente a que se pertence, desprovido de qualquer origem, totalidade ou teleologia histórica: “É a primeira vez na história que um filósofo [Kant] conecta assim, de maneira estreita e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular no qual ele escreve” (Foucault, 1984/1994: 569). Ou ainda: “Para o filósofo colocar a questão da sua pertinência a este presente não será mais a questão de sua pertinência a uma doutrina ou uma tradição; não será mais simplesmente questão de sua pertinência a uma comunidade humana em geral, mas aquela de sua pertinência a um certo ‘nós’, a um nós que se refere a um conjunto característico de sua atualidade” (Foucault, 1984: 104-105). Aqui não se busca somente rastrear a atualidade apenas em seu acontecimento, mas concorrer para a sua transformação. Tal postura, supostamente inaugurada por Kant, marcaria a modernidade, considerada aqui mais como atitude<sup>7</sup> concernente à atualidade do que como período da história:

Por atitude eu quero dizer um modo de relação concernente à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os Gregos chamam de um *êthos* (Foucault, 1984: 569).

Dentro deste quadrante, Foucault reservará ao intelectual o papel de destruidor das evidências, através do estranhamento do modo como nos constituímos sujeitos na atualidade: “Meu papel – e esta é uma palavra demasiado enfática – consiste em ensinar às pessoas que são mais livres do que sentem, que se aceita como verdade, como evidência alguns temas que têm sido construídos durante um certo momento na história, e que esta pretensa evidência pode ser criticada e destruída” (Foucault, 1982/1995b: 142-143). Ou ainda de modo mais incisivo: “Sem dúvida o objetivo principal hoje não é descobrir, mas recusar o que somos” (Foucault, 1983/1995b: 239). Dentro desta tarefa de desconstrução de nós mesmos, Foucault aponta para outros modos de subjetivação ao longo da história, como a *estética da existência* greco-romana, sem constituí-los como modelos para nós mesmos. A finalidade deste processo seria a constituição de uma nova forma de liberdade, nem propositiva nem essencial ao homem, mas

ao sabor das flutuações históricas: sabermos que sempre podemos ser outros. Esta seria a “outra liberdade” proposta por Foucault para a filosofia segundo John Rajchmann (1987), portando não mais uma postura utópica (baseada numa suposta natureza humana), mas heterotópica, na recusa a qualquer fundamento que lastreie nossa existência. Seria portanto, neste estranhamento ontológico de nosso presente remetido às críticas menores de Kant que Foucault, mais do que uma história específica, aponta para um modo político de fazer história. Onde o homem e os nossos saberes modernos, como a psicologia, seriam entendidos como figuras contingentes, passíveis de desvanecer pelas vagas do devir, “como à beira do mar um rosto de areia” (Foucault, 1966: 502). Seria assim que poderíamos despertar do sono dogmático e antropológico das ciências humanas. Eis uma interessante tarefa para os historiadores da psicologia anunciada pelos textos críticos kantianos e seus herdeiros modernos

**RESUMO:** A tarefa deste artigo é propor algumas linhas de diálogo entre setores do pensamento kantiano, notadamente a *Crítica da Razão Pura* e o campo da história da psicologia. Para tal, o texto se dividirá em duas partes. Na primeira parte serão trabalhadas de forma mais positiva as contribuições da crítica kantiana para a constituição de um determinado projeto de psicologia enquanto uma “Ciência da Experiência”, referindo-se à constituição dos primeiros laboratórios de psicologia a partir do terceiro quarto do século XIX. A hipótese aqui considerada é que as críticas kantianas aos modos de psicologia existentes no século XVIII foram mais orientadores para os saberes psicológicos posteriores do que as proposições mais positivas deste autor sobre este saber. A segunda parte do texto será conduzida a partir de apropriações que autores como Luís Cláudio Figueiredo e Michel Foucault fizeram da *Crítica da Razão Pura* para mapear um conjunto de modos de conhecimento e de experiências que são constitutivos dos saberes psicológicos. O que se buscaria aqui seria o entendimento de todo um modo de arranjo de saberes e experiências modernas que seriam fundamentais na descrição dos modos de psicologia contemporâneos. À guisa de conclusão será feita uma discussão sobre o sentido político destas apropriações críticas na história da psicologia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Criticismo kantiano – História da Psicologia – Filosofia da Psicologia – Arqueologia foucaultiana.

**ABSTRACT:** The aim of this article is to propose a dialogue between Kantian thought (*The Critique of Pure Reason*) and the field of the history of psychology. For that the text will be divided in two parts. In the first part we will examine the contributions of Kantian critique to the constitution of a psychological project: psychology as a science of experience, referring to the work developed in the first psychological laboratories in the end of the 19<sup>th</sup> century. The hypothesis proposed is that the Kantian critiques of 18th century psychology are more important to the psychology of the 19th and 20th century than his positive assessments regarding this field. The second part of the text will introduce the contributions of authors such as Luís Cláudio Figueiredo and Michel Foucault, which used *The Critique of Pure Reason* to analyse modes of knowledge and experiences that constitute modern psychological knowledge and practices. At the conclusion we propose a discussion of the political sense of these critical appropriations in the history of psychology.

**KEYWORDS:** Kantian criticism – History of Psychology – Philosophy of Psychology – Foucaultian archeology.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, S. (2012). The question of Empirical Psychology in the Pre-critical period: a case of discontinuity in Kant's thought. In: Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Orgs.) Proceedings of the XI International Kant Congress. Berlin: De Gruyter.
- BORING, E. G. (1979) História de la Psicología Experimental. México (DF): Trillas.
- CANGUILHEM, G. (1970) Muerte del hombre o agotamiento del Cogito. In: Analisis de Michel Foucault. Buenos Aires: Tiempo Contemporaneo,

- CANGUILHEM, G. (1972) O que é psicologia? Tempo Brasileiro 30/31 (primeira edição de 1956).
- COMTE, A. (1972). Curso de filosofia positiva. São Paulo: Ed. Abril (Coleção Os Pensadores, XXXIII). (Original publicado em 1830).
- FIGUEIREDO, L. C. M. (1986). Reflexões acerca dos projetos de psicologia como ciência independente. PUC/ME - PROPPG - XVII PROPPG (Texto utilizado na disciplina: Análise histórica da Psicologia da Educação).
- FOUCAULT, M. (1966). As palavras e as coisas. Lisboa: Portugalia.
- FOUCAULT, M. (1978) A história da loucura na Idade Clássica. São Paulo: Perspectiva (primeira edição de 1961).
- FOUCAULT, M. (1982) Nietzsche, a genealogia e a história. IN: MACHADO, R. (Org.). Microfísica de Poder. Rio de Janeiro: Graal (texto original de 1971) .
- FOUCAULT, M. (1984) O que é o iluminismo? In: ESCOBAR, C. H. (Org.), O Dossier. Rio de Janeiro: Taurus.
- FOUCAULT, M. (1995a) Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: DREYFUSS, H. & RABINOW: (Orgs.). Michel Foucault na trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária (entrevista publicada em 1983).
- FOUCAULT, M. (1995b) O Sujeito e o Poder. In: DREYFUSS, H. & RABINOW, P. (Orgs.). Michel Foucault na trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária (artigo publicado em 1982).
- FOUCAULT, M. (1994) Qu'est-ce que sont les lumières? In: DEFERT, D. e EWALD, F. (Orgs.). Dits et Ecrits. Paris: Gallimard, (versão americana publicada em 1984).
- GRÉCO, P. (1972) Epistemologia de la Psicologia. In: PIAGET, J. (Org.) Lógica y conocimiento científico. Buenos Aires: Proteo.
- KANT, I. (1994) Crítica da Razão Pura. Lisboa: Calouste Gulbekian (primeira edição de 1781).
- KANT, I. (1989) Príncípios metafísicos de la ciência de la naturaleza. Madri: Alianza, (primeira edição de 1786).
- KANT, I (2005). Resposta a pergunta: Que é o esclarecimento? Textos Seletos. Petrópolis: Editora Vozes (texto de 1783).
- LATOUR, B. (1989) Pasteur e Pouchet: heterogênese da história das ciências. In: SERRES, M. (Org.) Elementos para uma História das Ciências. Volume III. Lisboa: Terramar.
- MACHADO, R. (1982) Por uma genealogia de poder. IN: MACHADO, R. (Org.). Microfísica de Poder. Rio de Janeiro: Graal.
- MACHADO, R. (2005). Foucault, a filosofia e a literatura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- PENNA, A. G. (1990) Filosofia da mente: introdução ao estudo crítico da psicologia. Rio de Janeiro: Imago.
- RAJCHMANN, J. (1987) Foucault: a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ROSE, N. Inventing our selves. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- STENGERS, I. (1989) Quem tem medo da ciência? São Paulo: Siciliano.
- VEYNE, P. (1982). Foucault revoluciona a história.. Em: Como se escreve a história? Brasília: Universidade de Brasília.

VIDAL, F. (2006). A mais útil de todas as ciências. Configurações da psicologia desde o Renascimento tardio até o fim do Iluminismo. In A. A. L. Ferreira, & F. T. Portugal (Orgs.). História da psicologia: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau.

WUNDT, W. (1998) *Outlines of psychology*. Bristol & Tokyo: Thoemmes & Maruzen (original publicado em 1896).

## NOTAS / NOTES

\* Professor Associado do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e dos Programas de Pós-graduação em Psicologia Clínica (UFF), Psicologia (UFRJ) e de História da Ciência e das Técnicas e Epistemologia (UFRJ). É doutor em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e pesquisador do CNPq e da FAPERJ. Recentemente fez pós-doutorados na UNED (Madri/2010) e na Universidade Javeriana (Bogotá/2014). Foi organizador dos seguintes livros: *A pluralidade do campo psicológico*, *História da Psicologia: Rumos e Percursos*, *Teoria Ator-Rede e a Psicologia e Pragmatismo e questões contemporâneas*. Também contribuiu para os seguintes livros: *Foucault Hoje*, *Foucault e a Psicologia*, *Psicologia y Libertad* e *Neoliberalism and Technoscience*. Os principais interesses de pesquisa são: História da Psicologia, Estudos CTS e processos de produção de Subjetividades. <arleal1984@gmail.com?>

2 Algumas fontes para este modo de abordagem histórica podem ser encontradas em Foucault (1982), Latour (1996), Rose (1998) e Veyne (1980).

3 Resta dizer que as críticas de Kant a psicologia empírica encontraram eco no positivismo de Augusto Comte, que em seu *Curso de Filosofia Positiva* assim criticava o método da introspecção: “O indivíduo pensante não poderia se dividir em dois, um raciocinando, enquanto o outro o visse raciocinar. O órgão observado e o órgão observador, sendo, neste caso, idênticos, como poderia haver a observação?” (Comte, 1830/1972: 20). Deve-se dizer que as críticas de Comte voltam-se aqui no século XIX contra outras psicologias filosóficas: a dos Ideólogos, a dos Ecléticos, e a da Escola Escocesa, conforme Lèvy-Brul (1913, citado por Penna 1990: 19).

4 Neste aspecto não há aqui qualquer endosso ou reconhecimento de mérito científico especial a este modo de fazer psicologia em relação aos anteriores; estas novas psicologias apenas operam dentro de novos critérios de demarcação, como os que passaram a ser postulados por Kant e outros. Critérios que por sua vez não se supõe derradeiros, mas como marca de um determinado arranjo histórico.

5 Aqui estaríamos em um universo muito distinto do que propunham as psicologias dos séculos XVI ao XIX como um saber da alma humana. Independente da escola em questão, para os principais autores destas psicologias não haveria nada mais transparente e de direto acesso que a alma humana. É interessante pensar aqui na proposta de uma história das diferentes cartografias da nossa subjetividade.

6 Um comentário quanto à noção de “ontologia histórica de nós mesmos”; trata-se de um contra-senso provocativo da mesma natureza de “a priori histórico”, termo de conjunção heterogênea, juntando um signo histórico com o pretensamente mais atemporal, como os conceitos de *a priori* e *ontologia*.

7 Neste aspecto, o melhor exemplo desta atitude moderna para Foucault poderia ser encontrada em Baudelaire, na medida em que este escritor: 1) busca de algo de eterno no fugidio do presente; 2) procura ativamente o poético na história, captando o que ela é; 3) elabora a si mesmo: o homem moderno não se descobre, mas se inventa; 4) encontra o espaço desta atitude na arte (1984/1994: 569-572).

---

Recebido / Received: 21/08/15.

Aprovado / Approved: 07/09/15.