



# FOUCAULT E A EDUCAÇÃO: em defesa do pensamento

José Ternes

**RESUMO – Foucault e a Educação: em defesa do pensamento.** Michel Foucault teve como objeto principal de suas investigações a história do pensamento ocidental, ou, como ele mesmo afirma, da verdade. Especialmente em sua *arqueologia*, vemos a exposição das condições de possibilidade dos saberes da modernidade (séculos XIX e XX). O essencial desse acontecimento fora a retirada da verdade do interior da representação e o seu *alojamento* na história. Daí em diante o saber mudaria de natureza. Não seria mais imagem das coisas, mas produto da criatividade humana, invenção. Mais do que isso, o próprio homem, o autor, deveria retrair-se, dando espaço para o saber ele mesmo se manifestar, para o *retorno da linguagem*. Tal leitura da história da modernidade, bem como a singular compreensão foucaultiana de saber leva a uma radical transformação de nossa *filosofia da educação*. Com Foucault, a principal figura da escola há de ser o livro, isto é, o pensamento vivo. Tudo o mais (professor, aluno, sociedade, administração, etc.) existirá *para ele*.

**Palavras-chave:** pensamento, sujeito, saber, educação, modernidade, Foucault.

**ABSTRACT – Foucault and Education: in defense of the thought.** Michael Foucault had the history of western thinking – or, as he would claim, the truth – as the center of his investigation. We can see, in his *archeology* in particular, the exposition of the conditions of possibility of Modernity knowledge (centuries XIX and XX). The most important part of such event was the removal of truth from inner representation and its *placement* in history. From that on, knowledge would change its nature. It would no longer be the image of things, but the product of human creativity, invention. Moreover, the man himself, the author, should move back, giving space for knowledge itself to emerge, to the return of language. Such interpretation of Modernity history, as well as a singular comprehension of knowledge according to Foucault leads to an extreme transformation in our *philosophy* of Education. According to Foucault, the main symbol of the school shall be the book, which means, the living thought. Everything else (teacher, learner, society, administration, etc.) will exist for *it*.

**Keywords:** thought, subject, knowledge, education, Modernity, Foucault.

No dia 06 de abril de 1980, o jornal *Le Monde* publicou uma entrevista com Michel Foucault, concedida ao jornalista Christian Delacampagne. Nada de extraordinário (pois era uma entre tantas), não fosse um detalhe: o entrevistado exigia anonimato.

Há algo além de simples extravagância na atitude de Foucault. O gesto realiza uma idéia fundamental de sua filosofia, de sua compreensão do ato mesmo de pensar.

O filósofo não está só nessa empreitada. Michel Foucault nasceu na primeira metade do século XX. Época de grandes problemas, quer para as sociedades, quer para a própria ciência ocidental. Husserl o mostrara bem em sua *Krisis*. Época também pródiga em figuras proeminentes, que deram novos rumos ao pensamento. A filosofia na França foi marcada fortemente, de um lado, pela tradução de Hegel – especialmente da *Fenomenologia do espírito*, por Jean Hyppolite –, e, de outro, pela divulgação das obras de Husserl e de Heidegger. Mas também não se pode esquecer o especial interesse por Nietzsche e pelo Romantismo alemão, em ascensão na época. A formação de Foucault aconteceu nesse contexto. Didier Eribon, em seus dois livros –, a biografia intitulada *Michel Foucault*, e o esboço das relações do filósofo com seu tempo, *Foucault et ses contemporaines* –, insiste no *clima* cultural em que se realizara sua trajetória formativo/intelectual até o aparecimento de *Histoire de la folie*. Seus professores, já no Colegial, merecem especial atenção: Georges Canguilhem, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, etc. Mais do que os mestres – ou com eles –, deve ser assinalada a relação com um tipo de pensamento, com uma certa tradição que valoriza, antes de tudo, o texto. Daí as infinitas leituras, que não se restringem aos manuais, nem exclusivamente a um campo específico do saber. Em pleno século XX, idade do *intelectual específico*, Foucault merece ainda a alcunha de *intelectual universal* (Foucault, 1986), retirado o que de negativo ele constara nos pensadores do século XVIII.

É fundamental ter em conta isso. Foi aí, na França dos meados do século, que floresceu um modo bastante original de trabalhar o próprio pensamento. Por meio da ciência, antes de tudo. Mas, depois, também da arte, e de acontecimentos outros da cultura. A *Nova História*, difundida pela *Revista Annales*, é o exemplo mais conhecido. Há outros, no entanto. A *Epistemologia Histórica*, com Gaston Bachelard, Jean Cavaillès, Georges Canguilhem, Alexandre Koyré, Louis Althusser, ou então, um certo tipo de relação com a obra de arte, que Bachelard prefere chamar *fenomenologia da imaginação*. Independentemente dos *objetos* –, e de suas perspectivas particulares de análise –, há algo em comum em jogo: o pensamento, a obra-pensamento, a obra-acontecimento.

Assim, tributário de uma tradição que erige o conceito, as idéias, as questões em objeto por excelência da filosofia, Foucault faz, antes de tudo, história do pensamento. Interroga as condições que tornaram possível, nos dois mil anos de cultura ocidental, a verdade, ou, mais precisamente, os modos diversos de aparecimento de discursos aceitos como verdadeiros.

Não se trata de uma *opção* pela história. O método torna-se, aqui, mais do que uma decisão arbitrária. Mais do que um aparelho a serviço do pesquisador e que, eventualmente, poderia ser substituído por outro melhor, é uma exigência do ser mesmo do objeto<sup>1</sup>. É este que é, sem apelo, histórico. Desde o começo do século XIX, a história tornou-se “o incontornável de nosso pensamento” (Foucault, 1966, p. 231). Desde aquela época, não é mais possível conhecer senão seres tomados pela temporalidade, que têm um começo e um termo, que nascem e morrem, seres finitos. E o próprio pensamento é finito. Desde Kant, Nietzsche, os primeiros biólogos, a medicina anátomo-patológica, as novas físicas, a cultura ocidental tem consciência de que não há verdades absolutas, eternas. Que a verdade é nossa *invenção*.

A obra de Foucault, em linhas gerais, constitui-se na exposição desse acontecimento denominado, em *As palavras e as coisas*, “A Idade da História”. Deve-se, também aqui, levar em conta algo mais decisivo que a eventualidade historicista. Está em questão o fato, trágico sem dúvida, de que a verdade não existe fora das condições de sua produção. O século XIX assistira, segundo Foucault, a um dos acontecimentos mais decisivos da história ocidental: o deslocamento da verdade para o exterior da representação, deixando esta de se constituir seu *habitat* natural. Durante dois séculos, desde Descartes, contava apenas a ordem das idéias. Agora, a verdade é, sempre, referida ao lugar de seu nascimento. Sua existência é precária, porque vem dramaticamente sustentada não mais em bases racionais, absolutamente seguras, mas por obscuras forças, por interesses de circunstância.

A primeira conferência do belo texto “A verdade e as formas jurídicas” (1973), bem como a homenagem a Jean Hyppolite, “Nietzsche, a genealogia e a história” (1971), oferecem-nos elementos preciosos para a compreensão dessa inversão de perspectiva.

Esqueçamos, por um instante, o Foucault arqueólogo. Insistamos um pouco neste outro: o *genealogista*. O que entende Foucault por genealogia do poder? Os dois textos dizem, mais ou menos, a mesma coisa. O ponto de partida, em ambos, é o mesmo: uma história genealógica deve libertar-se do vício das origens. Foucault lembra a distinção nietzscheana entre *Ursprung* (origem) e *Erfindung* (invenção):

*Nietzsche afirma que, em um determinado ponto do tempo e em um determinado lugar do universo, animais inteligentes inventaram o conhecimento<sup>2</sup>; a palavra que emprega, invenção – o termo alemão é Erfindung –, é freqüentemente retomada em seus textos, e sempre com sentido e intenção polêmicos. Quando fala de “invenção”, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra “origem”. Quando diz “invenção” é para não dizer “origem”; quando diz Erfindung é para não dizer Ursprung (Foucault, 1999, p. 14).*

Mas por que Foucault precisa, com Nietzsche, recusar a origem como conceito fundamental de suas investigações? Ele responde em “Nietzsche, a genealogia e a história”:

*Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história, em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente “desrazoável” – do acaso. A dedicação à verdade e ao rigor dos métodos científicos? Da paixão dos cientistas, de seu ódio recíproco, de suas discussões fanáticas e sempre retomadas, da necessidade de suprimir a paixão – armas lentamente forjadas ao longo das lutas pessoais. E a liberdade, seria ela na raiz do homem o que o liga ao ser e à verdade? De fato, ela é apenas uma “invenção das classes dominantes”. O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate (Foucault, 1986b, p. 17-18).*

O texto me parece suficientemente claro. A recusa da origem é uma exigência de certa filosofia, de uma certa *teoria do conhecimento*. Conhecimento-invenção, antes que conhecimento-erudição. Esse deslocamento da erudição para a invenção, do já-sempre-dado para o acaso, obriga-nos a rever radicalmente nossa noção mesma de história. Não podemos esquecer que Foucault é, por excelência, *historiador*. Não, porém, aquele que canta as origens, o da memória. Ele, efetivamente, *revoluciona a história* (Veyne, 1978). Desloca-se do terreno fácil da metafísica para o do risco permanente, da luta sempre retomada. A história que Foucault empreende, especialmente em *Vigiar e punir*, é a do poder. É uma “genealogia do poder”. Se quisermos, é uma história política, não mais em primeira instância, arqueológica. E não é por acaso que, nas primeiras páginas desse livro, se preocupe com o conceito de poder.

E, no entanto, as histórias arqueológicas não se encontram, face à genealogia, numa distância incontornável. Com efeito, Foucault cita pouco Nietzsche em seus primeiros textos. Em *Les mots et les choses*, o filósofo aparece com maior força nos últimos capítulos. Talvez com a mesma força de Descartes e de Kant, Nietzsche também está ligado aos destinos do pensamento ocidental. Não mais aquele que procura um ponto de partida seguro da ciência, ou aquele em busca

das condições *a priori* de todo conhecimento possível. Portanto, não mais aquele que se empenha na salvação de uma tradição. Ao contrário, Nietzsche é o arauto da ruína de todo fundamento. Da morte de Deus, do Homem, da Gramática. E isso, como adverte Heidegger, não pode ser entendido se vinculado à credulidade ou ao humanismo. Está em jogo a história do pensamento ocidental que, abandonada a metafísica, não conta com mais nenhuma garantia, nenhuma caução para suas verdades.

Ora, esse Nietzsche de *Les mots et les choses* e, também, de *Naissance de la clinique* e *Histoire de la folie*, o do fim da metafísica, não me parece outro que o da *genealogia do poder*. Foucault não encontrou, na virada para os anos 70, a “grande saída”; ocupou-se com outros objetos. E, para novos objetos, novas ferramentas. Mas, talvez, estejamos fazendo concessões em demasia. As histórias de Foucault, desde *Histoire de la folie* até *As confissões da carne* inscrevem-se numa certa perspectiva, numa certa compreensão do que é o pensamento humano. Se recorre a Nietzsche, não é para encontrar um pai. Foucault aprendeu na escola dos epistemólogos franceses que as filiações espirituais são “ilusões retrospectivas”. Ele encontra no filósofo alemão o que *serve* à sua filosofia: que o pensamento, antes que origem (*Ursprung*), é invenção (*Erfindung*), que, para conhecer, contra a idéia extensivista dominante na cultura ocidental –, não há nenhum caminho seguro. Há, antes, o risco. O conhecer como um ato perigoso.

A cultura ocidental eliminara a tragicidade do trabalho do pensamento. Heidegger e Nietzsche o atestam em seus principais textos. Foucault, leitor de ambos, o mostra exhaustivamente, desde sua tese de doutorado. Uma passagem de *A verdade e as formas jurídicas* fala por si mesma. Nossa tradição, incluindo Espinosa, sempre valorizou o conhecimento como adequação às coisas, como harmonia entre espírito e realidade. Sempre viu no conhecer a expressão mesma da bondade, e, *eo ipso*, da divindade. O texto assinala justamente o contrário:

*Existe um texto da Gaia Ciência (parágrafo 333) que podemos considerar como uma das análises mais estritas que Nietzsche fez dessa fabricação, dessa invenção do conhecimento. Nesse longo texto intitulado – O que significa conhecer – Nietzsche retoma um texto de Spinoza, onde este opunha intelligere, compreender, a ridere, lugere, detestari. Spinoza dizia que, se quisermos compreender as coisas, se quisermos efetivamente compreendê-las em sua natureza, em sua essência e portanto em sua verdade, é necessário que nos abstenhamos de rir delas, de deplorá-las ou de detestá-las. Somente quando essas paixões se apaziguam podemos enfim compreender. Nietzsche diz que isto não somente não é verdade, mas é exatamente o contrário que acontece. Intelligere, compreender, não é nada mais que um certo jogo, ou melhor, o resultado de um certo jogo, de uma certa composição ou compensação entre ridere, rir, lugere, deplorar, e detestari, detestar (Foucault, 1999, p. 20-21).*

Assim, com Nietzsche, Foucault inscreve o conhecimento na esfera do instintivo, da animalidade. Ou melhor, não se trata mais de separar o instinto da razão. Somente por uma manobra, através de um artifício, de uma maquinação, tornara-se possível, desde Platão, reduzir nossas verdades a uma suposta adequação entre pensamento e pensado. Somente no reino da representação pôde-se contentar-se, por séculos, com um mundo ordenado (criado ou não). Heidegger tem dois textos que traçam a história do representacionismo ocidental: “A doutrina platônica sobre a verdade” e “A época da imagem do mundo”. Aquele explora a grande inversão platônica do pensamento ocidental, de que o mito da caverna constitui, talvez, a fonte mais espetacular. Este, retomando as origens platônico-aristotélicas de nossa cultura, expõe o auge de um processo de redução do saber ao que não é ele mesmo, porque imagem apenas, *Idéia*.

*Entendida, pois, essencialmente, imagem do mundo não significa uma imagem do mundo, mas o mundo compreendido como imagem (die Welt als Bild begriffen). O existente em totalidade é agora tomado de tal modo que primeiro e unicamente é, se for colocado pelo homem que representa e elabora. Quando se chega à imagem do mundo, realiza-se uma decisão essencial sobre a totalidade do existente. O ser do existente é procurado e encontrado na condição de representante do existente (Heidegger, 1972, p. 83).*

Este teria sido, no entender de Heidegger, o empreendimento do cartesianismo do século XVII. Aí, não conta mais o mundo, ou o existente. Conta o que é tomado em seu lugar. Um projeto, uma imagem (*Bild*). Foucault parece ter assumido essa interpretação. Sabemos, por suas próprias palavras, o quanto Heidegger lhe era próximo:

*Comecei a ler Hegel, depois Marx, e me pus a ler Heidegger. Ainda tenho aqui as anotações que fazia sobre Heidegger enquanto lia – montes delas – e sua importância não é a mesma das que fiz sobre Hegel e Marx. Todo o meu devir filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Mas reconheço que Nietzsche preponderou... Conheço Nietzsche bem melhor que Heidegger; foram duas experiências fundamentais. Se não tivesse lido Heidegger, provavelmente eu não teria lido Nietzsche (Foucault apud Eribon, 1990, p. 45).*

Apesar dessa confessada familiaridade com a filosofia heideggeriana, observamos também um afastamento significativo em relação ela. Ao contrário de Heidegger –, e talvez de Nietzsche também –, Foucault assinala o esgotamento desse modo de compreender o conhecimento. Como já lembramos anteriormente, desde os começos do século XIX, a representação teria perdido o poder de alojar a verdade, como um acontecimento exclusivamente seu. Deveria ela agora ser arrancada às coisas, à história. As palavras de Nietzsche marcaram profundamente o espírito foucaultiano: o conhecimento não é um ato puro, descompromissado com o mundo. Perdera ele seu título de nobreza, como trans-

parência, objetividade, universalidade, beleza, bondade –, tradicionais características de todo pensamento adequado. A modernidade nos ensina que conhecer tem a ver com obscuridade, relatividade, singularidade, feiúra, maldade. Ensina-nos, principalmente, que conhecer é um ato de força, de violência, e que as verdades eternas foram para os ares junto com os seus fundamentos.

Muitos se apavoram diante do relativismo de nossa modernidade. Muitos sonham com um retorno a bases epistemológicas novamente seguras e aconchegantes. Sabem, certamente, que os deuses, como mostra Hölderlin em seu *Hipérion*, “se evadiram”. Mas buscam, ingenuamente, outros pontos de apoio: a experiência, a lei, o homem. Principalmente, o homem. Nossa época é, sem dúvida, a idade do homem. E isso se torna um grande problema para Foucault. Daí a sua reserva em relação aos humanismos, à cultura dialética predominante em nosso tempo. Nesta, o pensamento é sempre tributário de instâncias exteriores: Deus, o homem, o sujeito, a natureza, o autor, etc. Foucault pertence a outra vertente: a que vê o pensamento como força própria, *vis nativa*, na expressão de Espinosa.

O anonimato exigido ao *Le Monde* tem aí sua elucidação. O autor Foucault somente viria em detrimento do pensamento Foucault:

*Por que eu lhe sugeri que utilizássemos o anonimato? Pela nostalgia do tempo em que, sendo de fato desconhecido, o que eu dizia tinha algumas chances de ser ouvido. Com o leitor eventual, a superfície de contato era sem arestas. Os efeitos do livro surgiam em lugares inesperados e delineavam formas nas quais eu não havia pensado. O nome é uma facilidade (Foucault, 2000, p. 300).*

Na mesma página, a sugestão do *ano sem nome*. Daí, diz Foucault, “os críticos teriam que se virar com uma produção inteiramente anônima. Mas devo estar sonhando, pois talvez eles nada tivessem a dizer: então todos os autores esperariam o ano seguinte para publicar seus livros” (ibidem).

A incompatibilidade entre autor e texto, entre nome e pensamento parece ser uma das intuições mais significativas de Michel Foucault. Na verdade, a elisão, a morte do primeiro é condição de existência do segundo.

Se observarmos a escola de nossos dias, vemos facilmente que ela convive tranquilamente com todas aquelas velhas figuras. Na verdade, continuamos ainda bastante clássicos. O saber não é o que conta em primeiro lugar. Saber é ainda um ente exterior, objeto para a visão. Educar ainda quer dizer, antes de tudo, instrução.

Mas as revoluções epistemológicas, ocorridas desde o ocaso do século XVIII, assinaladas por Foucault, obrigam-nos a uma inversão. Cada vez mais, não há o que ensinar, nem o que aprender, no começo.

No século XVIII, o responsável pelo *Cabinet d’histoire naturelle* do Rei, D’Aubenton, afirmava ainda que saber, particularmente para um naturalista, era, antes de tudo, ver: “(...) neste gênero de estudo, quanto mais se vê, mais se sabe” (D’Aubenton, 2001, p. 259).

Vale a pena insistir no que nos parece mais fundamental. O *cabinet d'histoire naturelle* tem um sentido preciso na configuração do saber clássico, principalmente no século XVIII. Ao lado dos jardins botânicos, configura o que há de mais adequado a um tipo de conhecimento que é, por excelência, *visão*. Ambos os lugares têm por finalidade dar a conhecer a estrutura visível. Traduzem uma disposição epistemológica que marcou o pensamento ocidental durante dois séculos. Saber fora, de Descartes a D'Alembert, antes de tudo, representação. Ora, como lembramos há pouco, tal disposição epistemológica encontra sua exaustão na virada para o século XIX. Estamos na época das revoluções científicas modernas, mas, principalmente, de mudanças no modo de ser de toda a cultura ocidental:

*Mutações que fazem com que de súbito as coisas não sejam mais percebidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, classificadas e sabidas do mesmo modo e que, no interstício das palavras ou sob sua aparência, não sejam mais as riquezas, os seres vivos, o discurso que se oferecem ao saber, mas seres radicalmente diferentes* (Foucault, 1966, p. 229).

O conhecimento-visão, dado na relação de exterioridade entre sujeito e objeto<sup>3</sup>, agora perde força. Não é mais na ordem das razões que a verdade deve ser procurada. Seu espaço adequado deixa de ser a representação. Kant precisa ser levado a sério: não é por acaso que a *Crítica da razão pura* começa com uma referência à experiência e ao tempo. Foucault vê, nessa inversão *copernicana* do pensamento ocidental, a constituição de um novo solo epistemológico. E lhe dá um nome: *História*. Assim como a Ordem, na Idade Clássica, não era apenas um capricho de uma razão meticulosa, mas o lugar, o único lugar em que os seres poderiam se dar a conhecer, assim também, na virada para o século XIX, a história é mais do que uma entre tantas possibilidades analíticas. Ela se torna o único espaço a partir do qual nossas verdades poderão vir à existência. Torna-se o solo a partir do qual é possível pensar.

Ocupemo-nos, brevemente, com essa disposição geral do saber ocidental moderno – definido por Foucault como *histórico*. Estamos acostumados a distinguir, desde Marx, entre natureza e cultura. Somente esta, obra do homem, ocuparia um lugar na história. Esqueçamos essa demarcação. Para o arqueólogo, a partir do século XIX, todos os seres *se historicizam*. Os seres clássicos *harborizavam*. Os modernos, *historicizam*, podemos dizer. Vejamos o que isto significa – interroguemos alguns desses novos objetos, antes impensáveis.

*Naissance de la clinique* lembra duas perguntas de médico que servem de baliza para dois regimes de verdade. O diálogo entre o médico e o doente, até o fim do século XVIII, costumava começar com a pergunta: *Qu'avez vous?* Já o médico moderno começa com uma pergunta bem diferente: *Où avez vous mal?* (Foucault, 1972, p. XIV). Um olhar atento vê logo mudanças muito sérias nessa inversão.



Para a idade clássica *o mal* ocupava, efetivamente, outro espaço. Não coincidia com o corpo doente. “A coincidência exata do *corpo* da doença com o corpo do homem doente é um dado histórico e transitório. Seu encontro só é evidente para nós...” (Foucault, 1972, p. 1). A doença clássica era uma espécie natural, dada no quadro sem profundidade da representação. Quando os modernos não mais consideram a doença como espécie, quando a desentificam e lhe dão um caráter apenas adjetivo, quando a percebem como lesão do tecido – e não como hóspede do corpo – opera-se uma das mais significativas revoluções epistemológicas da medicina. É o corpo o lugar da verdade, agora. E este é, de pleno direito, *histórico*. A verdade da doença será, então, a verdade do corpo doente, um acontecimento da vida do homem. Um acontecimento sempre relacionado com o nascimento e a morte. No caso particular da medicina patológica, mais ostensivamente com a morte: “A noite viva se dissipa na claridade da morte” (Foucault, 1972, p. 149).

A arqueologia dos objetos empíricos de *Les mots et les choses* oferece-nos conclusões bastante próximas das de *Naissance de la clinique*. O filósofo investiga o nascimento da vida, do trabalho e da linguagem na passagem para o século XIX. Objetos cuja existência seria possível somente com profundas modificações no modo de ser do pensamento ocidental. Fora preciso, lemos no começo do Capítulo VIII do livro, que o saber mudasse “de natureza e de forma” (Foucault, 1966, p. 264). Fora preciso buscar em outro espaço, que não o da representação, as condições de possibilidade desses objetos. Tal *espaço*, já adiantamos, é a *História*: então, diz Foucault, “o valor deixou de ser signo, tornou-se um produto” (Foucault, 1966, p. 266-267). “A vida não é mais o que se pode distinguir, de maneira mais ou menos certa, do mecânico; é aquilo em que se fundam todas as distinções possíveis entre os seres vivos” (ibidem, p. 280-281). E, finalmente, “(...) a linguagem se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem. Tornou-se um objeto de conhecimento entre tantos outros” (ibidem, p. 309).

Os três trechos referem-se a três saberes: a economia política, a biologia e a filologia (ou história das línguas). Seus objetos (trabalho, vida, linguagem) significaram mudanças epistemológicas fundamentais. Eles são, constitutivamente, *históricos*. Todo valor somente se esclarece referido a suas condições de produção, ao trabalho do homem. Tem sempre uma origem, um lugar de nascimento, mas, ao mesmo tempo, está sempre sob a ameaça da desvalorização, do desaparecimento. Nascimento e morte são, também, condições para o conhecimento dos vivos. Finalmente, a linguagem torna-se objeto separado, assume uma densidade própria. Torna-se acontecimento único, cuja *história* pode ser *escrita*. As línguas – também elas – nascem e morrem.

Podemos constatar exemplos similares em outros historiadores, ainda que a partir de critérios diferentes. Bachelard (1978), por exemplo, nos mostra, no cam-

po das ciências matemáticas, mudanças decisivas. *Le nouvel esprit scientifique* assinala a *novidade* essencial da ciências modernas. As novas geometrias, a relatividade einsteiniana, a teoria dos *quanta*, são os exemplos mais instrutivos. Mais do que acumulação de conhecimentos, aconteceram modificações na natureza e na compreensão mesma do conhecer:

*(...) como se sabe, não é a propósito da imagem do Mundo, como astronomia geral, que a Relatividade ganhou impulso. Ela nasceu de uma reflexão sobre os conceitos iniciais, de uma colocação em dúvida das idéias evidentes, de um desdobramento funcional das idéias simples* (Bachelard, 1978, p. 47).

Foucault mostra que nossa modernidade tem uma *natureza* própria, e não pode ser entendida como o simples aperfeiçoamento de uma história de há muito já preparada. E mais, tal natureza diz respeito ao pensamento. As mudanças são, em essência, de ordem conceitual. Seguidamente vemo-lo enredado nesta questão paradoxal:

*Donde vem bruscamente essa mobilidade inesperada das disposições epistemológicas, o desvio das positivities umas em relação às outras, mais profundamente ainda a alteração de seu modo de ser? Como ocorre que o pensamento se desprenda daquelas plagas que habitava outrora – gramática geral, história natural, riquezas – e deixe oscilar no erro, na quimera, no não-saber aquilo mesmo que, menos de 20 anos antes, estava estabelecido e afirmado no espaço luminoso do conhecimento?* (Foucault, 1966, p. 229).

Foucault mostra-nos, em suas histórias epistemológicas, que as revoluções da modernidade têm a ver com a mudança de *objeto*. Entender nossa época significa perguntar-se acerca da natureza dos novos objetos nascidos ou constituídos, a partir do começo do século XIX. Já insinuamos o que isso significa. Mas vamos insistir no que nos parece fundamental.

Na verdade, o pensamento moderno transgride a própria noção de ciência, ou de verdade científica, que o Ocidente adotara desde Platão. Universalidade, objetividade, pontos de partida absolutamente seguros, etc., perdem força. A ciência clássica, em especial, se fez a partir do ideal laplaceano de um determinismo universal. O *demônio* de Laplace, muito mais do que uma possibilidade real, traduz uma possibilidade de princípio, diz Prigogine, a “observar, num momento determinado, a posição e a velocidade de cada massa constitutiva do Universo, e daí deduzir a evolução universal, tanto na direção do passado como na do futuro” (Prigogine, 1991, p. 13). Ideal somente possível numa relação de exterioridade entre Sujeito e Objeto. Ao se *historicizarem*, os novos objetos perturbam tal relação. Deixam de ser pura exterioridade. Assumem uma espessura própria. Intensificam-se. Recobrem, de alguma forma, interioridade e profundidade. O objeto clássico, dado na representação, não podia ser profundo. As imagens não têm interior. Oferecem-nos quadros, ordens dadas ao olhar. Não há

como, e não é preciso, ir além da ocularidade: *ver, saber*. Foucault, em *As palavras e as coisas*, mostra-nos como procedem os naturalistas, os gramáticos, os *economistas*. Galileu, diz Koyré, apresenta-nos um mundo sem “nenhuma alegria” (Koyré, 1973, p. 58). Os *habitantes* desse mundo são da ordem da geometria, e esta, a de Euclides, é *plana*, seus objetos se dão na superfície. Quando Bichat ordena a seus alunos: “abram alguns cadáveres” (Foucault, 1972, p. 149), faz muito mais do que dar uma instrução de rotina. Essa frase está na base de uma reorganização mais geral do saber. O médico francês é contemporâneo de Cuvier, de Ricardo, de Nietzsche, de Poincaré, de Kant, de Darwin, de Hölderlin. Agora, não se trata mais de dar o quadro (plano) em que os seres podem ser localizados, ou *vistos*. Agora é preciso que os seres *falem*. Como na Renascença, assistimos, a partir do século XIX, ao retorno da *prosa do mundo*, ou segundo Foucault, ao *retorno da linguagem*.

Se, no entanto, o saber moderno recobra a *alegria* perdida, não há motivos para muita festa. Na verdade, o que nos é devolvido é a finitude. Conhecer, hoje, é ter que se haver com o finito, o condicionado com a história, enfim. É ter que se confrontar, constantemente, com a possibilidade de superação, de envelhecimento, de degeneração do objeto. Mais do que isso, em certos setores da ciência moderna, o objeto é tão precário que somente nos é dado ao saber no movimento mesmo do conhecer: “Pode-se dizer que, durante vinte e cinco anos, Lobatchewsky ocupou-se mais em estender sua geometria do que em fundá-la. Igualmente, não se podia fundá-la a não ser estendendo-a. Parece que Lobatchewsky deseja provar o movimento, avançando” (Bachelard, 1978, p. 29).

Os novos objetos, com efeito, cada vez mais assumem o estatuto de idéia. São, quase sempre, *seres pensados*, essencialmente diferentes daqueles do passado que, no entender do naturalista D’Aubenton, deveriam *ser vistos*. Canguilhem, orientador da tese de doutorado de Foucault, observa que, nas ciências biológicas, apesar do empirismo reinante em nossa época, observa-se um processo de *desvitalização*. O mesmo fenômeno já fora constatado por Bachelard. As novas ciências físicas e químicas, apesar dos vários materialismos de nosso tempo, nasceram de um processo de *desmaterialização* crescente:

*Esta revolução de objeto e esta revolução de óptica não teriam sido possíveis se as ciências físicas não tivessem começado por dar o exemplo. Foi porque os físicos e os químicos tinham, de certo modo, desmaterializado a matéria, que os biólogos puderam explicar a vida, desvitalizando-a* (Canguilhem, 1977, p. 106).

Foucault, historiador dos saberes, ou dos saberes/poderes, tinha uma aguda consciência desse modo de ser do saber moderno. Tinha também consciência, herdada sem dúvida de sua proximidade com a epistemologia histórica, das *lições* (a expressão é de Bachelard) ou das exigências daí decorrentes. Exigências, a nossos ver, para os educadores.

A inversão epistemológica moderna requer outra relação com o saber. Não é mais possível –, ou desejável ser – apenas *cartesiano*. Uma relação de exterioridade seria, hoje, o empobrecimento do saber. Esse não é mais, como queria Diderot, simples objeto de *instrução*. Instruir pode bem ser tarefa primeira dos povos civilizados<sup>4</sup>. O Relatório Delors o mostra bem. Mas, instruir é muito pouco.

A educação, hoje, certamente se coloca exigências maiores do que a instrução. E tais exigências nascem do modo de ser, da natureza mesma do saber moderno. Saber-invenção, antes que saber-espetáculo. Um biólogo, ou um professor de biologia, em nossos dias que, reduzisse seu saber ao visível, se desse por satisfeito com um conhecimento dado ao olhar, se contentasse em *dar visibilidade* a seus objetos, seria uma figura, no mínimo, anacrônica. Nossa modernidade nasce quando o princípio da visibilidade perde força, quando o visível e o invisível se reaproximam. Quando, enfim, o invisível assume privilégios epistemológicos pelo menos próximos aos da visão no passado. Um físico contemporâneo que limitasse suas aulas a dar aos alunos instruções sobre o que é visível seria bastante estranho. Os objetos da física moderna, da microfísica, por exemplo, não se dispõem ao olhar. Mais do que coisas observáveis e mensuráveis, são pensamentos, “sombrias de um número” (Bachelard, 1978, p. 86). Mais do que coisas a ver, são seres a pensar.

Se o educador tem algo a *aprender*, investigando o pensamento moderno, talvez seja justamente a essa inversão no modo de saber. Na modernidade, ordem e desordem, visível e invisível, luz e sombra, pensado e impensado, pertencem a um mesmo movimento. E isso nada tem a ver com irracionalidade. Ao contrário, é do lado da razão, da formação intelectual, que está a possibilidade de sucesso. O homem moderno, mais do que adquirir conhecimentos, precisa, constantemente, recriá-los. Um projeto de Enciclopédia, ou, como vemos em Condorcet (1993), um *Esboço dos progressos do espírito humano*, perderiam, hoje, muito de seu sentido. Pelo menos não podem mais ser a primeira tarefa do educador. A modernidade nos obriga, sem dúvida, a rever a própria idéia de educador e de algumas *ciências da educação*.

Imagino como seria uma escola que levasse a sério tais exigências, em que a questão não mais seria *quem* escreveu, mas *o que* foi escrito, *o que* foi dito. Não quem, mas o que se pensa. Isso impõe, antes de tudo, uma relação de pensamento, não de pessoas. Os intermediários perdem, então, seus privilégios: particularmente os críticos (com seus manuais) e os professores (com suas técnicas pedagógicas). Na medida, porém, em que a questão *o que* se torna privilegiada, outras mais perdem força. É o caso, especialmente, da velha (e tão atual) *causa final*. É tão comum ouvirmos falar que o conhecimento deve estar a serviço *de* (da sociedade, da vida, da região, do homem), que o elogio da *causa eficiente* parece um disparate. No entanto, com Foucault, nada mais se pretende do que isto: atender, antes de tudo, ao próprio pensamento. Imagino como seria uma

escola onde as tradicionais figuras (o aluno, o professor, a sociedade) se retraíssem um pouco, e dessem lugar a esta outra: o livro. Foucault é conhecido entre nós pela sua luta *em defesa da sociedade*. Raramente, porém, nos perguntamos o que isso significava para ele. As análises da sociedade moderna, realizadas pelo filósofo, oferecem-nos um quadro pouco animador: a autonomia ou a maioridade com que sonhavam os iluministas, cada vez mais dá lugar à submissão e à normalização. *Corpos dóceis*, corpos submissos, sociedade cada vez mais normatizada, ensina-nos o belo livro *Vigiar e punir*. Mais do que uma receita, os vinte anos da morte de Foucault, completados neste ano, talvez nos possam despertar um medo, o pavor do desaparecimento do pensamento e da possibilidade mesma de pensar.

### Notas

1. Não é por acaso que alguns autores dessa tradição alimentam alguma resistência aos discursos contemporâneos do método e, especialmente, às *metodologias científicas* pouco precisas da escola. Alexandre Koyré lembra que uma excessiva preocupação com o método pode estar relacionada ao vazio do pensamento, ao estado já terminal de um modo de pensar.
2. Foucault se refere à seguinte passagem de Nietzsche: “Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi somente um minuto” (Nietzsche, 1987, p. 31).
3. “No conhecimento há apenas duas coisas a considerar, a saber: Nós que conhecemos e os objetos a conhecer” (Descartes, 1977, p. 66, Regra XII).
4. Diderot começa seu *Plano de uma universidade ou de uma educação pública em todas as ciências*, falando do valor da instrução. “Instruir uma nação é...” (Diderot, 2000, p. 262).

### Referências Bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF, 1978.
- CANGUILHEM, Georges. *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- CONDORCET, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Campinas: Unicamp, 1993.
- DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Estampa, 1977.
- DIDEROT, Denis. *Obras*. Vol. I. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- D'AUBENTON, Cabinet d'histoire naturelle. In : DIDEROT, Denis. *Choix d'articles de l'Encyclopédie*. Paris: Ed. du CTHS, 2001.

- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Les et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Naissance de la clinique*. Paris: Galien, 1972.
- \_\_\_\_\_. A verdade e o poder. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. 1-14.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1986b, p. 15-37.
- \_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1999.
- \_\_\_\_\_. O filósofo mascarado. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Vol. II. Rio de Janeiro: Forense, 2000, p. 299-306.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Zeit des Wltbildes. Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
- KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1973.
- NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: \_\_\_\_\_. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 29-38.
- PRIGOGINE, Ilya. e STENGERS, Isabelle. *A nova aliança*. Brasília: UNB, 1991.
- VEYNE, Paul. Foucault révolutionne l'histoire. In : \_\_\_\_\_. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1978.

José Ternes é doutor em filosofia e professor na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Goiás.

Endereço para correspondência:  
E-mail: ternes@ucg.br