

ESBOÇO PARA UMA ONTOLOGIA DA EDUCAÇÃO

COMO ONTOLOGIA DO PRESENTE

ESQUEMA PARA UNA ONTOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN

COMO ONTOLOGÍA DEL PRESENTE

OUTLINE FOR AN ONTOLOGY OF EDUCATION

AS ONTOLOGY OF THE PRESENT

JAIR MIRANDA DE PAIVA*

jmipaiva@gmail.com

Universidade Federal do Espírito Santo

Centro Universitário Norte do Espírito Santo

São Mateus - Estado do Espírito Santo - Brasil

Resumo

Apresenta a discussão de uma ontologia da educação, apontando dificuldades iniciais em relacionar os dois termos. Mediante a rememoração histórica do percurso, em grandes traços, do movimento da busca pelo sentido do ser desde os pré-socráticos, discute a possibilidade de uma ontologia histórica do presente, que seja potente para pensar a educação do sujeito em nossa época.

Palabras claves

Ontologia, filosofia, educação, sujeito, crítica.

Resumen

Presenta una discusión de una ontología de la educación, señalando las dificultades iniciais en relacionar los dos términos. Por el recuerdo histórico de la ruta, a grandes rasgos, el movimiento de la búsqueda del sentido de ser desde los pre-socráticos, se analiza la posibilidad de una ontología histórica del presente, que es poderosa para pensar en la educación del sujeto en nuestro tiempo.

Palabras claves

Ontología, filosofía, educación, sujeto, crítico.

Abstract

Presents a discussion of an ontology of education, pointing initial difficulties in relating the two terms. By historical recollection of the route, in broad strokes, the movement of the search for the meaning of being from the pre-Socratic, discusses the possibility of a historical ontology of the present, which is powerful to think about the education of the subject in our time.

Keywords

Ontology, philosophy, education, subject, critical.

Forma sugerida de citar:

Paiva, Jair Miranda De (2014). Esboço para uma ontologia da educação como ontologia do presente. *Sophia: colección de Filosofía de la Educación*, 17(2) pp. 77-100.

Considerações iniciais

Este trabalho objetiva pensar, ainda que de forma modesta, uma ontologia da educação, uma ontologia para a educação ou, ainda, a educação segundo uma consideração ontológica, a ontologia do presente de Michel Foucault. Para tal intento, retomamos, ainda que a passos largos, momentos fulcrais da história da ontologia em sua relação com a metafísica desde os gregos, passando pelos medievais, até Kant. Não abordaremos, por restrições metodológicas e de espaço, a ontologia do ser social de Karl Marx e sua visada ontológica por Gyorgy Lukács, bem como a ontologia fundamental de Martin Heidegger ou, ainda, a ontologia conforme a filosofia analítica.

Como objetivo precípuo, propomo-nos articular uma ontologia para ou da educação, a partir de dois momentos ligados entre si: o primeiro, apontando como se formou o discurso ontológico e metafísico (ainda que, como apontaremos, sejam termos distintos, se encontram ligados na história da filosofia), da aurora do pensamento grego à modernidade kantiana. Num segundo momento, partindo de um pequeno escrito de Kant, porém, à luz de uma intervenção de Michel Foucault, mostraremos como se articularia uma ontologia histórica como uma elaboração estética e crítica de si, momento que se apresenta, a nosso ver, carregado de virtualidades para a educação.

Ao trazer para o debate o tema ontologia, corremos o risco de anacronismo, sobretudo porque vivemos um tempo no qual referências tradicionais se encontram em colapso: pensamos no esgotamento ético de morais do código que, tidas como universais, são abaladas por outros valores e normas de vida levando, conseqüentemente, a crises na figura tradicional da família, do amor, da sexualidade, entre outras. Pensamos, ainda, na profunda convulsão política de nosso tempo: democracia representativa em crise pela apatia política, uma tênue coesão social esboçada por formas extremas de violência e indiferença pelo destino humano comum.

Tais fenômenos de desagregação, na interpretação de certos pensadores, estão vinculados a transformações da nova dinâmica de produção e reprodução social (Harvey: 1992), isto é, à passagem da forma fordista de produção econômica à forma de acumulação flexível do capitalismo contemporâneo, por sua vez potencializado pelas novas tecnologias de informação, que levaram a circulação do capital financeiro a níveis inimagináveis, com as consequências conhecidas: falência financeira e política de países, aumento da desigualdade, do êxodo e da migração, dos expatriados. A globalização, celebrada nos seus albores como fim das fronteiras e ideologias, não tardou a mostrar sua terrível face, na qual o

movimento do capital é garantido, ao passo que a circulação das pessoas é contida pelo desemprego, subemprego, emprego precário, pelo empobrecimento e aviltamento das condições de trabalho e vida (Bauman: 1999; Santos: 2000).

As formas de sociabilidade, por seu turno, engendradas pela dinâmica de produção e reprodução social flexível se caracterizam pelo hedonismo e pela satisfação imediata dos desejos, pela ausência de projetos de futuro, pela busca de bem-estar e euforia, o que um autor já chamou de “tempos hipermodernos” (Lipovetsky: 2004).

No contexto descrito, haveria espaço para uma ‘ontologia’? Tal a atualidade de nosso tema. Tal a aposta de que uma nova ética possa engendrar outra educação como Estética de Si, como elaboração de um novo ascetismo e de resistência a todas as formas de objetivação do sujeito, articulando dimensão micropolítica das relações educacionais a dimensões políticas de ação de sujeitos livres.

Na estruturação do artigo, principiaremos por notar a inquietação relativa à justaposição dos termos ‘ontologia’ e ‘educação’ tomados em seu sentido comum, pois *ontologia* nos remete, numa primeira aproximação, a uma consideração abstrata caracterizada pelo aspecto estático, dada a herança metafísica da qual somos herdeiros, marcada pela separação do pensamento e da vida com sua dinâmica, movimentos imprevisíveis, contradições e ambiguidades, ao passo que *educação*, por seu turno, nos remete a um domínio do pretensamente já sabido e já dado que deve ser transmitido pela educação escolar, pois a educação continua o processo da vida biológica, cultural e social sendo, em tese, refratária a considerações de ordem ontológica (na acepção tradicionalmente ligada à metafísica), que a fixariam num ser ou essência que devesse ser cultivada. A seguir, expomos, em grandes linhas, um percurso possível da ontologia, dos gregos a Kant, não sem apontar a originalidade do franciscano Duns Scoto no tratamento dado à metafísica. Finalmente, como corolário do objetivo definido, apontamos, na análise que Foucault realiza de um opúsculo de Kant, a possibilidade de uma educação que tome para si tarefa de uma estética ou Cuidado de Si, um elaborar-se a si mesmo, aliada à crítica permanente de nosso ser histórico, articulando transformações micropolíticas ou a dimensão propriamente ontológica e a dimensão política como crítica dos sistemas de poder e saber que objetivam o homem, desde o sistema econômico até o sistema discursivo.

Admiração: o início do pensar

Quando nos propomos pensar o tema *ontologia da educação* ou *ontologia e educação* encontramos-nos tomados pelo sentimento de Teeteto descrito por Platão quando, na discussão com Sócrates sobre o ser e o não-ser, exclama: “Pelos deuses, Sócrates, caio na perplexidade quando reflito em todas essas coisas e, por vezes, quando me ponho a considerá-las, experimento uma vertigem” (Platão, Teeteto: 155c). A perplexidade (*thaumázein*, *thauma*) e a vertigem, todavia, ensina Sócrates, são o início da filosofia, pois “[...] esse sentimento de perplexidade revela que és um filósofo, já que para a filosofia só existe um começo: a perplexidade [...]” (Platão, Teeteto: 155d).

Tomados por tal *páthos* filosófico, encetamos uma empreitada que, *per se*, é um desafio, pois *ontologia*, historicamente, alude ao discurso, fala (*logos*) sobre o ser (*on*, *ontos*, *onta*), isto é, conforme a expressão de Aristóteles, o ser enquanto ser, distinto do objeto das ciências particulares.

Educação, por outro lado, é uma prática social inserida no amplo domínio da cultura, situada num contexto econômico e sociopolítico cada vez mais complexo, além de permeada pelos discursos da ciência, da técnica e da arte. Pela ciência, pois, sobretudo a partir da modernidade, a educação se torna objeto privilegiado de saberes como psicologia, sociologia, história; enquanto prática social é atribuída à educação o papel de preparar os indivíduos para sua integração social, em que pese a diversidade cultural, a mudança histórica e as formas diferentes em que se deram e se dão tal preparação e integração (e mesmo se elas são possíveis ou desejáveis); por fim, a educação perfila-se à técnica e à arte, presente nas diversas orientações científicas da pesquisa metodológica e da escrita acadêmica, bem como nas referências à ‘arte de ensinar’ desde o criador da *Didactica Magna* (Comênio, 1996).

Assim, do lado do *ser* ou de uma *ontologia* em sentido lato, teríamos o discurso de uma filosofia primeira (na formulação aristotélica), numa herança de dois milênios, do lado da *educação*, a diversidade histórica e cultural que acompanha a jornada humana. E, ainda, do lado da educação, por seu caráter praxeológico, teríamos a heterogeneidade de concepções, valores, métodos e propostas que permeiam o campo da educação (Caudo, 2013: 33-50), bem como a dita incapacidade das instituições educativas se transformarem ou acompanharem as novas subjetividades nestes tempos fragmentados da cibercultura contemporâneas (Silva, 2009).

Por conseguinte, estaríamos em domínios incompatíveis, sem possibilidade de diálogo? *Ontologia da educação*, *ontologia e educação*: um oxímoro, uma combinação de palavras de sentidos opostos, que parecem

excluir-se mutuamente (Houaiss, 2001: 209). Uma contradição em termos? A depender da perspectiva, estaríamos num terreno instável, pois, como parte das ciências humanas, a educação também não se funda num paradigma aceito pela comunidade científica, no sentido de Kunh (2009); pelo contrário, seu campo de pesquisa é objeto de acerbadas disputas, desde seus fundamentos epistemológicos até questões de seu condicionamento e alcance político.

No entanto, gostaríamos de sustentar a possibilidade de uma articulação, ainda que provisória, entre considerações ontológicas e a educação, mesmo considerando dignas de aprofundamento as conclusões sobre uma ontologia imanente da educação ou uma ontologia histórica sobre nós mesmos.

Nesse sentido, pensamos no horizonte, a princípio paradoxal se o aproximarmos do termo ontologia, da afirmação do pensador francês Michel Foucault (2006), de que não há um sujeito genérico, não existe “um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito”, ao contrário, “o sujeito se constitui através de práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade”, numa estética da existência, através de regras e convenções encontradas no meio cultural e que possibilitam um estilo de si (Foucault, 2006: 291).

Por fim, sustentamos que não podemos afirmar algo significativo sobre a possibilidade de uma ontologia da educação que diga algo para o momento em que vivemos, sem levar em conta as diversas configurações históricas do sujeito, em última instância, finalidade e ‘objeto/sujeito’ da educação. Assim, nos desviamos de uma ontologia abstrata e a-histórica (metafísica) da educação para situá-la na finitude (Kant), na história e na sociedade (Hegel e Marx), no tempo e na atualidade (Heidegger e Foucault).

Para nos lançarmos nesse intento, objetivamos, num primeiro momento, retomar, ainda que em grandes traços, momentos-chave na história da ontologia. A seguir, apontaremos a construção de uma ontologia histórica de Foucault como uma proposta-desafio para a educação neste início de milênio, em que as morais heterônomas parecem demonstrar seu esgotamento, no que Bauman denomina modernidade líquida (2007).

Ontologia: breves traços

Pretendemos, nessa primeira parte do texto, uma breve recapitulação, do percurso da temática ontológica em alguns momentos da filo-

sófia ocidental. Principiaremos pela contraposição ser e devir no pensamento pré-socrático, passando pelas sínteses platônica e aristotélica e pelo pensamento medieval. Distinguiremos os sentidos teológico, metafísico e gnosiológico de ontologia para apontar, através do pensamento de imanência de Deleuze, a ontologia histórica de Foucault em sua leitura de um opúsculo de Kant.

O termo ‘ontologia’ foi reconhecido no léxico filosófico apenas no séc. XVII, através do filósofo alemão Rudolf Goclenius, em seu *Lexicon philosophicum* (1613), no sentido de estudo mais geral da metafísica, a do ser enquanto ser. Reaparecerá em C. Wolff, que a introduz em definitivo na linguagem filosófica, através de seu tratado de metafísica intitulado *Philosophia Prima sive Ontologia*, de 1726 (Japiassu & Marcondes, 2001). De modo diferente, a história do conteúdo da ontologia e da metafísica confunde-se com as vicissitudes históricas e conceituais da filosofia mesma, desde seu nascimento nas ilhas gregas até a contemporaneidade.

Rompendo com as cosmogonias míticas, as primeiras cosmologias dos pensadores originários pré-socráticos unificam pela razão a multiplicidade da *Physis*, edificando sobre uma *arché* explicativa (água, ar, *apeíron*, fogo, elementos, número) a ordem do mundo. Destacaremos, para nossa breve aproximação ao tema da ontologia, as contribuições de Heráclito e de Parmênides.

O devir é enfatizado por Heráclito, o Obscuro, na imagem do rio no qual não se entra duas vezes e do fogo que transmuta todas as coisas, numa harmonia oculta e unidade captada pelo *logos*: “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (Os pré-socráticos, 1991: 54, Frag. 30). Na harmonia dos contrários, como no arco e a lira, está o *logos*, conforme o estilo aforístico, que afirma a unidade do ser diante da mudança das coisas: “Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (Os pré-socráticos, 1991: 56, Frag. 50).

Em Parmênides de Eléia temos o naturalismo metafísico da cosmologia pré-socrática, a dualidade multiplicidade-unidade transportar-se para a nascente ontologia. Seu poema *Da Natureza*, no qual a deusa o guia na senda do ser e o desvia daquela do não-ser, funda a lógica e a metafísica a partir do princípio de identidade ou de não contradição ‘o ser é, o não-ser não é’, num monismo estático e formal diante da exuberância do mundo. Sua afirmação da identidade Ser e Pensar: “o mesmo é pensar e em vista de que é pensamento” (Pré-socráticos, 1991: 80) funda a metafísica da identidade ocidental até o idealismo absoluto de Hegel, que o inverte, dissolvendo o ser no pensar (Bornhein, 1977).

Conforme a leitura de Nietzsche, se com Heráclito tivemos a impenhência e a majestade da verdade apreendida na intuição, num êxtase sibilino, Parmênides é outro profeta da verdade, mas formado de gelo, não de fogo, de uma luz fria e penetrante da abstração, isenta de todo vir-a-ser. Contra Heráclito, o sábio de Eléia reafirmará que do ser não pode ser dito ‘era’ ou ‘será’, não pode vir-a-ser, pois teria vindo de onde? Do não-ser, do qual já foi dito que não é e não pode ser? Ou vindo do ser, que seria produzir a si mesmo, logo, o próprio ser? “Assim, existe agora apenas a Unidade eterna” (Nietzsche, 1991). No entanto, denuncia o filósofo alemão: “Agora a verdade apenas pode habitar nas mais desbotadas e pálidas generalidades, nas caixas vazias das mais indeterminadas palavras, como num castelo de teias de aranha; e ao lado de uma tal ‘verdade’ senta-se o filósofo, igualmente exangue como uma abstração” (Nietzsche, 1991: 88).

Com Platão o ser se torna **Ideia**, o inteligível, paradigma da ciência (*episteme*), pluralidade ordenada para além da tautologia parmenídea do princípio ‘o ser é; o não-ser não é’, exprimindo “justamente mediante o dinamismo do *logos*, a unidade e a diversidade do ser” (Lima Vaz, 2001: 62).

O ser como síntese do uno e do múltiplo encontra sua expressão na estrutura do *logos* que, por sua vez, se desdobra na proposição que busca dizer o ser: “para Platão há somente ciência das Ideias, e esta ciência é a dialética, a dialética platônica é, de direito, uma ontologia” (Lima Vaz, 2001: 63).

No entanto, Platão conclui seu esforço de fundar o saber verdadeiro em aporia, pois reencontrará o imobilismo de Parmênides na contemplação das Ideias e no processo de conhecimento como reminiscência: “a transcendência da Ideia platônica é tal que ela rouba ao mundo da experiência e à contingência mesma do ato de conhecimento toda intrínseca inteligibilidade” (Lima Vaz, 2001: 64).

Em Aristóteles, a *ontologia* como filosofia primeira ou estudo do ser enquanto ser identificou-se com a *metafísica*, o que está além da física. Em si mesma, a história do termo ocupa um lugar singular.

Segundo a tradição filosófica, Aristóteles usou o termo física (*Physis*) com o significado aproximado do que entendemos hoje por natureza, mas não conheceu o termo metafísica, atribuído ao compilador de suas obras no séc. I a.C, Andrônico de Rodes que classificou os livros da Filosofia Primeira (ou, como o Estagirita também se refere, “a ciência que buscamos”) após as obras da Física, isto é, *ta metá physiká* (que vinham depois daqueles que tinham por objeto a Física).

A tradição logrou assimilar o termo ao tema de que tratavam, isto é, ao saber que trataria do que está além ou após o ser físico (Mora: 1991, 260). Novos estudos apontam, no entanto, que o termo metafísica



seria anterior a Andrônico, ou seja, surgiu por volta do séc.III a.C. (Reale, 2005).

Independente da aventura filológica –e filosófica– da metafísica, eis o caso de uma feliz coincidência, pois o termo se prestou a designar o que assinalava no *corpus* aristotélico, isto é, o pensar teórico relativo ao ser em si, independente de tal ou qual determinação, quer dizer a “ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares” (Aristóteles, 1990: 101). No sentido que lhe dá Aristóteles, a Metafísica é a ciência dos primeiros princípios, numa prioridade ontológica e não cronológica. Tal definição pressupõe a situação cultural específica da Atenas clássica de Platão do séc. IV a.C, na qual já se organizaram ciências diversas e relativamente independentes (matemática, física, ética, política), exigindo sua integração sobre um fundamento comum.

Consequentemente, a Metafísica teria por função a coordenação de todas as ciências (*regina scientiarum*), remetendo ao destino que terão suas três formas fundamentais e diferentes na história ocidental: como teologia, como ontologia e como gnosiologia (Abbagnano, 1982).

A primeira forma –ontologia como teologia– radica no fundador do Liceu quando, no livro VI da Metafísica, afirma que investigará os princípios e as causas do ser entendido enquanto ser, reconhecendo que toda ciência que busca as causas e os princípios, ao aplicar-se a um objeto determinado, busca o ser propriamente dito, e tal ser, no sistema aristotélico, por ser causa do movimento, deve ser imóvel.

Na sequência, o Estagirita demonstra que existem três ciências teóricas, a matemática, a física e a teologia, mas, que “se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica, não, porém à física, porque a física se ocupa de seres em movimento, nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra” (Aristóteles, 2005: 271), isto é, “a filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis [...] enquanto primeira, ela será universal e a ela caberá a tarefa de estudar o ser enquanto ser”. Logo, a dignidade ontológica caberá à ontologia como teologia, pois “se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo” (Aristóteles, 2005: 273), isto é, imóvel e separada.

Temos, aqui, a inclusão da ontologia (ser enquanto ser) na metafísica e, esta, na teologia como ápice. O objeto da Metafísica é o divino, imóvel, *nous* que se pensa a si mesmo (*noesis noeseos*): “Se, portanto, a Inteligência divina é o que de mais excelente, pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento” (Aristóteles, 2005: 577). Fica estabelecido, dessa forma, um critério de gradação das ciências pela ex-

celência de seus objetos, o que a enobrece, por um lado, mas impõe às outras ciências um lugar inferior, por outro.

Tal metafísica teológica encontrará eco ao longo da tradição filosófica do ocidente até, explicitamente, Hegel, que fará o Saber Absoluto a culminância de seu Sistema do Saber: ela “reaparece toda vez que se faz corresponder a um ser primeiro e perfeito uma ciência igualmente primeira e perfeita” (Abbagnano, 1982: 634).

A **metafísica como ontologia**, por seu turno, aparecerá na mesma obra magna, quando Aristóteles define o ser como *substância*; as ciências particulares têm, diferentemente da descrição anterior, o mesmo valor, visto que também são ciências da substância, a física ciência da substância em movimento, a matemática ciência da substância como quantidade, etc. A Metafísica, porém, é a teoria da substância como tal.

Estudos recentes, entretanto, ressaltam a dificuldade de precisar o conceito de substância em Aristóteles, pois se cruzam duas questões distintas nos textos da Metafísica: quais são as características definidoras da substância? E, quais são as coisas a que convêm essas características? O problema da usiologia (doutrina da substância) pode ser assim resumido: em sentido impróprio, substância é a *matéria*, num sentido mais próprio é o *sínolo* (a coisa individual concreta, composto de matéria e forma), num terceiro sentido, o sentido por excelência, substância é a *forma* (Reale, 2005: p. 91-100).

Modificação importante nesse conceito aristotélico de substância será efetivada na filosofia cristã de S. Tomás, ao distinguir o ser das substâncias criadas do ser do criador; naquelas, a essência distinguir-se-á da existência, exigindo o concurso do ato divino. Deus, na Suma do Doutor Angélico, não é substância, conceito reservado para as criaturas, conforme se lê: “Deus é a sua própria essência”, visto que nas criaturas, em que sua essência não coincide com seu ser, existe algo de potência e de ato, “sendo que em Deus não há potência e ato, mas exclusivamente ato, Ele mesmo constitui a sua essência” (Santo Tomás, 1973: 80). Da mesma forma, em Tomás a proeminência da teologia se reafirma na doutrina da analogia, pela qual se afirma que “é impossível predicar-se qualquer coisa, univocamente, de Deus e das criaturas” (Santo Tomás, 1973: 115). Portanto, assevera o Aquinate: “Devemos, portanto, dizer que os nomes em questão predicam-se de Deus e das criaturas, analogicamente, isto é, em virtude de uma proporção” (Santo Tomás, 1973b: 116).

Assim, a teologia se torna, novamente, proeminente, originária, pois que trata do ser por excelência. À filosofia, por seu turno, cabe o papel de *ancilla theologiae*.

No entanto, ainda na Idade Média, uma inflexão notável será efetivada por Duns Scoto, com a tese da univocidade do ser. Separando-a da

teologia, que tem Deus por objeto, para o franciscano medieval a filosofia (metafísica) é a teoria do ser, sem nada que o restrinja a um ser determinado; ora, como os homens só podem conhecer abstratamente a partir dos sentidos, segue-se que, desse ponto de vista (do ser) “não temos nenhum conceito direto do que podem ser substâncias puramente imateriais e inteligíveis, os anjos e Deus, por exemplo” (Gilson, 2001: 737).

A teoria do ser enquanto ser só é possível tomando ser em grau supremo de abstração, isto é, “aquele em que ela se aplica num só e mesmo sentido a tudo que é. É o que se exprime ao se dizer que o ser é ‘unívoco’ [...]” (Gilson, 2001: 738). Da definição decorre que “toda a metafísica scotista repousa na noção de ser considerada num sentido unívoca a tudo o que é” (Gilson, 2001: 755), isto é, o ser é a *notio communis*, ou o ser comum, isto é, comum “a todas as criaturas e a Deus, porquanto não se trata de um *gênero* que teria ainda uma extensão restrita demais” (Abbagnano, 1982: 636).

Com Scotto teremos a prioridade da metafísica (ou ontologia), no tocante ao aspecto lógico, cabendo, do ponto de vista da revelação e da prática do cristão, a supremacia à teologia: “Portanto, no que concerne a este artigo, digo que Deus não é sujeito da metafísica, pois [...] a respeito de Deus como sujeito primeiro, há apenas uma ciência e esta não é a metafísica [é a teologia]” (Scoto, 1973: 338). Scotto prenuncia, dessa forma, outro franciscano, Guilherme de Ockham, também adepto da separação filosofia-teologia, poder temporal-poder espiritual, ambos precursores do espírito moderno da filosofia.

Outro elemento fundante em Scotto refere-se a seu conceito de hecceidade (*haecceitas*), pelo qual se contrapõe ao universal tomista, afirmando que o real não é pura universalidade, pois que se fragmenta em indivíduos, mas também não é pura individualidade, pois continuam a existir as ideias gerais. A essência é universal e individual.

O pensamento de Duns Scotto foi retomado, contemporaneamente pelo filósofo francês Gilles Deleuze que, articulando o Ser como Substância de Espinosa ao Eterno Retorno da diferença de Nietzsche, afirmará a univocidade do ser como o pensamento da imanência pura, o que significa uma ontologia sem transcendência (Martins, 1995).

A univocidade do ser em Deleuze se diz em “dois aspectos totalmente opostos, segundo os quais o ser se diz ‘de todas as maneiras’ num mesmo sentido, mas se diz assim daquilo que difere, se diz da própria diferença, sempre móvel e deslocada no ser” (Deleuze, 2000: 477). Com a noção de Substância Única (*Deus sive natura*) de Espinosa, Deleuze pensa, a partir de Nietzsche, a univocidade do ser como repetição da Diferença e o Eterno Retorno do diferente: “uma mesma voz para todo o múltiplo

de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do Ser para todos os entes” (Deleuze, 2000: 478).

A **metafísica como gnosiologia**, por seu turno, radica em Kant e em seu idealismo crítico, quando a metafísica dogmática tradicional será posta no tribunal da razão. Ao perguntar “é, em geral, possível a metafísica?”, Kant se afasta seja do dogmatismo, “que não nos ensina nada”, e do ceticismo, “que, de modo geral, nada nos promete, nem mesmo a tranquilidade lícita da ignorância” (Kant, 1984: 20).

Filósofo dos limites da razão, Kant submete à análise crítica os fundamentos da metafísica comum ou ‘de escola’, com suas “afirmações gratuitas”, “subterfúgios sutis” e “a superficialidade com que tratava as mais difíceis tarefas” (Kant, 1984: 99) e com sua pretensão de conhecer as coisas em si mesmas (noumenon), conduzindo-a às antinomias e paralogismos acerca do universo como totalidade, da imortalidade da alma e da existência de um ser superior (Kant, 1983).

Ilegítima por ultrapassar os limites do conhecimento fenomênico, a metafísica não pode ser uma forma de conhecimento seguro e confiável, como a matemática e física (paradigmas usados por Kant), que se valem de juízos sintéticos a priori - a razão pura, ao fazê-lo nas afirmações metafísicas, ultrapassa seus limites, pois aplica as categorias a priori fora da intuição sensível espaço-temporal. No entanto, liquidada como conhecimento, as ‘ideias de razão’ na Crítica da Razão Pura (Deus, a alma e o mundo) ressurgem como postulados da razão prática.

Desse breve retrospecto, que podemos esperar de uma consideração ontológica, numa época refratária ao pensamento, marcada pela chamada fragmentação do sujeito, que vive instantaneamente sob o império das imagens? Com a leitura de Foucault de um opúsculo de Kant pretendemos apontar para a possibilidade de uma ontologia de nosso ser histórico, articulada a uma crítica do presente, em busca de uma constituição de um sujeito que faça ampliar o infinito trabalho da liberdade, pela elaboração de Si, para além das malhas do poder-saber objetivado no corpo.

Esboço para uma ontologia da educação como ontologia do presente

Em seu pequeno opúsculo “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’” (1783), enunciada pelo Jornal *Berlinische Monatsschrift*, Kant é lapidar: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (Kant, 1974:

100). Situação da qual o homem é o próprio culpado pela falta de decisão e coragem de se autodeterminar sem a direção de outrem. “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]” (Kant, 1974: 100), conforme o pensador de Königsberg.

Conforme Kant, a menoridade como não-autonomia é tão cômoda: é mais fácil ter um livro que nos diga o que fazer, um diretor espiritual ou um médico que nos indiquem decisões a tomar no tocante à saúde ou à consciência, poupando –nos o esforço de fazê– lo por nós mesmos. A exigência que se deve fazer para que se saia desse estado consiste numa palavra: Liberdade. “E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão tem todas as questões” (Kant, 1974: 104), pois somente este pode favorecer o esclarecimento.

Diferentemente do uso público, o uso privado da razão se refere do uso que o sábio pode fazer em virtude de cargo ou função pública que exerça. Nesses casos, em muitas situações, não se deve raciocinar, mas obedecer, pois se faz parte de certo “mecanismo”, uma “unanimidade artificial”. Como quando um oficial recebe uma ordem superior ou um sacerdote exara a interpretação de uma doutrina de sua igreja.

O uso público da razão, por seu turno, refere-se ao momento em que se considera parte da comunidade total dos cidadãos do mundo, “portanto na qualidade de sábio que se dirige a um público, por meio de obras escritas de acordo com seu próprio entendimento”, sem que por isso sofra qualquer limitação. O oficial deve obedecer à ordem, mas “razoavelmente, não se lhe pode impedir, enquanto homem versado no assunto, fazer observações sobre os erros no serviço militar, e expor essas observações ao seu público, para que as julgue” (Kant, 1974: 106).

Kant coloca-nos diante do ‘obedecei, mas pensai’, ou seja, obedecer na qualidade de participantes da ‘unanimidade artificial’, como funcionário, referindo-se ao Estado como comunidade jurídica mediante o contrato social, mas pensar enquanto cidadão da ‘república universal dos sábios’, segundo expressão de Kant, colocando-nos ao julgamento do público versado na temática em questão.

Ao afirmar que não vivemos ainda numa época esclarecida, mas uma época de esclarecimento “ou o século de Frederico”, afirma Kant a necessidade de que, sobretudo em matéria religiosa, os homens possam fazer uso de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem, para além do mero epíteto de ‘tolerância’, merecendo por isso ser louvado o príncipe que “deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões de consciência moral” (Kant, 1974: 112). Se os sacerdotes podem expor publicamente possíveis discordâncias do credo

admitido em função do múnus pastoral, muito mais livres para pensar e debater estão todos os outros que não são limitados pelo dever oficial.

Para Kant, confiante na perfectibilidade humana pelo progresso do esclarecimento e da educação, “os homens se desprendem por si mesmos progressivamente do estado de selvageria, quando intencionalmente não se requinta em conservá-los nesse estado” (Kant, 1974:114), daí a importância de um governo que permita o uso público da razão, propiciando a cada um o uso de seu entendimento, na direção da emancipação dos homens e não de sua tutela, o que nos leva a compreender por que Kant sublinha que é difícil para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade, pois ela se tornou quase uma segunda natureza para ele. No entanto, reconhece que são poucos que conseguiram, pela transformação de si e de seu espírito, dar um salto e emergir da menoridade (Kant, 1974: 102).

Ainda que marcado por paradoxos –como quando Kant enuncia, entre o irônico e o trágico, que o imperador, mesmo não tendo medo de sombras (da desrazão? Da oposição política?) tem um exército para garantir a liberdade da tranquilidade pública: “*raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; apenas obedecei!*” (Kant, 1974: 114, em *italico no original*)– o filósofo das três críticas conclui conforme a distinção feita entre uso privado e uso público da razão; nesse sentido, somos definidos, de um lado, pelo papel que nos cabe na *máquina* da unanimidade artificial do Estado (uso privado) e, de outro, pelo qual somos livres como participantes da comunidade de seres pensantes da humanidade (uso público da razão), isto é, do “obedecei, mas pensai” (uso público da razão) ao “raciocinai, mas obedecei” (uso privado).

Consequentemente, a liberdade civil redundava no germe de uma “vocação ao *pensamento* livre, [que] atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com o que este se torna capaz cada vez mais de *agir de acordo com a liberdade*)”, visto que é tomado por um governo esclarecido como “*mais* do que simples *máquina*, de acordo com sua dignidade” (Kant, 1974: 114-116), fundada na razão e na capacidade de fazer uso de seu entendimento.

Ao comentar o texto de Kant, Foucault (2005) produz alguns deslocamentos significativos, a começar por um jogo em que se propõe imaginar que a *Berlinische Monatsschrift* pusesse hoje outra questão: “O que é a filosofia moderna?” Poderíamos talvez responder-lhe em eco, diz o filósofo: a filosofia moderna é a que tenta responder à questão lançada, há dois séculos, com tanta imprudência: “*Was ist Aufklärung?*” (Foucault, 2005: 335). Para Foucault, não é a primeira vez que a reflexão filosófica procura refletir sobre seu próprio presente.



Antes o fizera, porém, a partir de outros pontos de vista: em Platão, o presente aparece como separado das outras épocas do mundo, como n’*O Político*, em que os interlocutores “reconhecem que eles pertencem a uma dessas revoluções do mundo em que este gira ao contrário, com todas as conseqüências negativas que isso pode ter” (Foucault, 2005: 336).

Em Agostinho, por sua vez, acrescentamos, o presente é prenhe de sinais que indicam um futuro iminente, no caso, a Cidade de Deus, a parusia cristã. Por fim, em Vico a pergunta pelo presente remete a uma consciência de que vivemos na aurora de um mundo novo, um momento de civilização européia “resplandecente de uma incomparável civilização” (Foucault, 2005: 337).

O texto de Kant, porém, interpreta Foucault, não busca interpretar o presente a partir do futuro ou de uma totalidade: “Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação ao ontem?” (Foucault, 2005: 337). E essa diferença, essa especificidade de nossa época é que a: “A *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão” (Foucault, 2005: 337). Modificação que, conforme vimos, consiste na saída da menoridade, estado da vontade em que somos conduzidos por outros quando podemos fazer uso de nossa própria razão.

Ao destacar algumas dificuldades do texto de Kant, Foucault observa a respeito do termo *Menschheit* (humanidade): seria a *Aufklärung* uma mudança histórica que atingiria a totalidade da vida política e social de todos os homens sobre a superfície da Terra? “Ou se deve entender que se trata de uma mudança que afeta o que constitui a humanidade do ser humano?” (Foucault, 2005: 338).

Ao apontar sua resposta, observa Foucault, Kant o faz não sem certa ambigüidade: ao deslocar o ditado ‘obedeçam, não raciocinem’ para ‘obedeçam, mas raciocinem tanto quanto quiserem’, Kant distingue, como vimos, entre o uso privado e uso público da razão, indicando que a *Aufklärung* não é apenas o uso privado da razão como liberdade de consciência, conforme a tradição moderna liberal. “Há *Aufklärung* quando existe sobreposição do uso universal, do uso livre e do uso público da razão” (Foucault, 2005: 340), num processo que diga respeito a toda humanidade e não apenas à liberdade individual do próprio sujeito, ou da ausência de coação a seu uso.

A *Aufklärung* é um processo geral que afeta a humanidade como um todo, consequentemente “ela aparece agora como um **problema político**” (Foucault, 2005: 340, grifos nossos), no sentido de que, no “despotismo racional” ao qual Kant liga o Imperador, a liberdade para o uso autônomo da razão (uso público) é a melhor garantia da obediência, “desde que, no entanto, o próprio princípio político ao qual é preciso obedecer

esteja de acordo com a razão universal”, quer dizer, “obedecei, mas raciocinai”; ou ainda: que o poder político não faça apelo à tirania, que haja liberdade política.

Consoante o deslocamento imposto ao escrito, Foucault desenvolve sua própria hipótese acerca do escrito kantiano: “(...) esse pequeno texto se encontra de qualquer forma na charneira entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história” (Foucault, 2005: 341), sua novidade consistindo na reflexão sobre a atualidade de seu trabalho como filósofo e sobre a história. “E encarando-o assim, me parece que se pode reconhecer nele um ponto de partida: o esboço do que se poderia chamar de atitude de modernidade” (Foucault, 2005: 341, grifo nosso), desvinculando o termo de seu significado de traços de uma época, na qual haveria cronologicamente uma arcaica pré-modernidade seguida “de uma enigmática e inquietante ‘pós-modernidade’”, divisão e conceitos não considerados pelo pensador francês.

Para Foucault trata-se de muito mais de encarar a modernidade como uma atitude do que como um período da história: “um modo de relação que concerne à atualidade; uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa” (Foucault, 2005: 342). Atitude que Baudelaire expressa em seu escrito *O pintor da vida moderna*, no qual define a modernidade como um tempo marcado pela descontinuidade, pelo transitório e fugidio mas, sobretudo, por uma atitude diante desse tempo. “E essa atitude voluntária, difícil, consiste em recuperar alguma coisa de eterno que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele”; ou, ainda “uma vontade de ‘heroificar’ o presente” (Foucault, 2005: 342). Heroificação irônica, diz Foucault, pois consiste em transfigurá-lo (no caso em análise pela arte, pela pintura), imaginando-o diferente do que é.

E, por fim, além de sua relação com o presente, a modernidade é também uma atitude voluntária de uma forma de ascetismo indispensável que toma “a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura” (Foucault, 2005: 344), um elaborar-se a si mesmo. No entanto, conclui Foucault sua leitura do poeta: “essa elaboração ascética de si, Baudelaire não concebe que possa ocorrer na própria sociedade ou no corpo político. Eles só podem produzir-se em um lugar outro que Baudelaire chama de arte” (Foucault, 2005: 344).

Foucault caracteriza, dessa forma, a atitude de modernidade pela interrogação filosófica da “relação com o presente, [d]o modo de ser histórico e [d]a constituição de si próprio como sujeito autônomo”, *Aufklärung* que não passa pela fidelidade a um corpo doutrinário, mas pela reativação dessa atitude, de um “*êthos* filosófico que seria possível

caracterizar como **crítica permanente de nosso ser histórico**” (Foucault, 2005: 345, grifo nosso).

Crítica que, tomada de modo negativo, diz Foucault, em primeiro lugar consiste na recusa a uma atitude simplista de ser contra a ou favor da *Aufklärung*, empreendendo, ao contrário, “a análise de nós mesmos como seres historicamente determinados, até certo ponto, pela *Aufklärung*” (Foucault, 2005: 345), através de pesquisas históricas precisas; recusando, ainda, a confusão entre *Aufklärung* e humanismo, entre os quais há mais tensões que identidade (1).

De modo positivo, todavia, a tarefa da *Aufklärung* pode ser tomada como uma ontologia do presente, uma ontologia histórica de nós mesmos, um *ethos* que pode ser definido como uma “atitude-limite”, que não consiste em rejeição ou em alternativas do dentro e do fora, antes se trata de que é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles (Foucault, 2005: 347). Trata-se, assim, da passagem da crítica negativa em sentido kantiano, como estabelecimento de limites a que o conhecimento deve renunciar a ultrapassar ao fazer Metafísica a uma crítica em sentido positivo, ‘prática’:

No que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, [distinguir] qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível (Foucault, 2005: 347).

Trata-se, em suma, e Foucault parece estar falando de sua própria obra, de “pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a **nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos** do que fazemos, pensamos, dizemos” (Foucault, 2005: 347, grifo nosso). Pesquisa que passa longe das estruturas transcendentais ou metafísicas de algo que passe por ser universal, mas que é “genealógica em sua finalidade, e arqueológica em seu método” (Foucault, 2005: 348), isto é, arqueológica porque trata tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos quanto os acontecimentos históricos. E genealógica porque não conclui dos limites do que somos o que nos é impossível mais ser ou fazer, mas “deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (Foucault, 2005: 348).

Diferentemente de Kant, a crítica não busca restaurar a Metafísica como ciência, mas “fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade” (Foucault, 2005: 348), restaurando, a nosso ver, a dignidade ontológica do contingente, do histórico que nos constitui e ao qual constituímos, porque não somos, não

pensamos e não fazemos o que antes éramos, pensávamos, fazíamos; reinvenção e elaboração de um si, ao mesmo tempo sujeito constituído histórico (pelas malhas do poder-saber efetivados sobre o corpo) tanto quanto constituinte pelo cuidado de si e pelas técnicas de si, numa estética de si, pelo cuidado de Si, num lento e laborioso trabalho sobre Si (Foucault, 2006a).

Retomando temática presente em outros trechos de sua obra e entrevistas, Foucault afirma, por um lado, que não se trata de um “sonho vazio de liberdade”, mas de fazer dessa atitude crítica o fundamento de uma atitude experimental em dois sentidos: abrindo um caminho de pesquisas históricas, por um lado e, por outro, colocando-se à prova da atualidade, buscando “apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável para determinar a forma precisa a dar a essa mudança” (Foucault, 2005: 348).

E aqui o pensador introduz um ponto crucial para a temática geral que podemos relacionar à temática da educação em nosso tempo, qual seja a necessidade de problematizar, situar e captar as potencialidades e os limites de um discurso da emancipação e de uma educação cidadã, tomadas em sentido global e totalizante, ainda que informadas pela tradição do discurso necessário da transformação do estado de coisas presente:

O que quer dizer que essa **ontologia histórica de nós mesmos** deve desviar-se de todos esses projetos que pretendem ser globais e radicais. De fato, sabe-se pela experiência que a pretensão de escapar ao sistema da atualidade para oferecer programas de conjunto de uma outra sociedade, de um outro modo de pensar, de uma outra cultura, de uma outra visão de mundo apenas conseguiu conduzir às mais perigosas tradições (Foucault, 2005: 348, grifos nossos).

Foucault ‘conservador’? Ao contrário. Trata-se de reconhecer que, no fundo de propostas emancipatórias para a educação, muitas vezes podemos identificar a mesma lógica do poder a que se propõem ultrapassar. O que não as invalida, mas as repõe num solo de correlação de forças, desnaturaliza seu discurso, situa-as na articulação de possíveis que habitam a educação e a escola, na tessitura complexa e multifacetada do real que recusa totalizações, sínteses ou unificações que podem esconder outras tantas ‘microfísicas do poder’. Por isso Foucault refere-se às ‘perigosas tradições’ dos ‘piores sistemas políticos’ do século XX, colocando-se ao lado das transformações ‘micropolíticas’:

Prefiro as transformações muito precisas que puderam ocorrer, há 20 anos, em um certo número de domínios que concernem a nossos modos de ser e de pensar, às relações de autoridade, às relações de sexos, à maneira pela qual percebemos a loucura ou a doença, prefiro essas

transformações mesmo parciais, que foram feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática, às promessas do novo homem que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX (Foucault, 2005: 348).

Ao referir-se ao trabalho da crítica como “o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres”, Foucault levanta-se uma possível objeção – que também nos colocamos qual uma aporia: ao limitar-se a pesquisas “sempre parciais e locais, *não há o risco de nos deixarmos determinar por estruturas mais gerais, sobre as quais tendemos a não ter nem consciência nem domínio?*” (Foucault, 2005: 349, grifos nossos).

Nesse sentido, reafirmamos o que já foi dito: a *Aufklärung*, longe de ser uma questão de emancipação individual, como na concepção jurídica liberal, se torna um problema político, de estratégia, de poder, de saber, pois o poder produz saber e este gera efeitos de poder, num movimento de circularidade, no qual “a verdade está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem” (Foucault, 2002: 14).

Acerca da relação de uma ontologia crítica de nós mesmos, de uma estética de Si, concluímos pela necessária articulação entre a dimensão ontológica e a dimensão política.

Considerações finais

À guisa de conclusão provisória, será necessário relacionar a imprescindível articulação da dimensão do que aqui denominamos ontologia crítica do presente e a dimensão mais ampla das estruturas mais globais do capital e do poder. Tal articulação pode se fazer considerando a produção teórica acerca dos paradigmas teóricos da educação encetada (ao menos no Brasil), classificada em paradigma crítico (de origem marxista) e paradigma pós-crítico (de origem pós-estruturalista, pós-modernista e pós-colonial).

Conforme Silva (1999), um dos nós entre a teoria crítica e pós-crítica se situaria na disjunção entre as duas correntes: enquanto uma toma como ponto de partida a economia política do poder –análise materialista marxista– a outra vem de uma análise textual e discursiva, o que leva a uma “cisão entre a hipótese da determinação econômica e a hipótese da construção discursiva” (Silva, 1999: 145).

O que se deve entender por “determinação econômica” fica em aberto, e apenas acenamos para sua importância (2). Todavia, a “virada lingüística” não pode nos levar a negligenciar certos mecanismos de dominação e poder que tinham sido detalhadamente analisados pela teoria

crítica. Embora reconheçamos que somos governados cada vez mais pelos mecanismos descritos por Foucault, lembremos que também somos governados de forma nada sutil por relações e estruturas de poder cuja base se encontra na propriedade de recursos materiais e culturais (Silva, 1999: 145). Não é possível analisar o poder econômico das grandes corporações industriais, comerciais e financeiras pelas formas capilares de poder em Foucault. Do mesmo modo, a analítica do mestre francês pede outras chaves diante do atual poder imperial estadunidense (3).

Podemos apontar conquistas de uma visão pós-crítica diante da herança da teoria social crítica num duplo movimento: de um lado, mostrando insuficiências (ou silêncios) das teorias sociais críticas e, de outro, deixando à mostra fundamentos quase insuperáveis (para lembrar Sartre a falar do marxismo na década de 1960) da teoria crítica.

Poremos em relevo os questionamentos da teoria pós-crítica à pretensão totalizante das grandes narrativas que vem da teoria crítica, ou seja, a refutação “feita tanto pelo pós-modernismo quanto pelo pós-estruturalismo ao sujeito autônomo e centrado das narrativas modernas” (Silva, 2009: 145).

Especificamente no campo educacional, põe-se em questão o impulso emancipatório das teorias críticas, pois em grande medida estão fundamentados no pressuposto do retorno a algum núcleo subjetivo essencial e autêntico (Silva, 2009: 146).

A seguir, mostraremos a ampliação da compreensão do processo de dominação que, nas teorias críticas, tem sua ênfase quase que exclusivamente na classe social, ao passo que para as teorias pós-críticas a análise do poder estende-se às questões de gênero, etnia, raça e sexualidade. Poderíamos sustentar, ainda, que a concepção de identidade cultural e social ampliou a concepção de política para além do sentido ligado às atividades ligadas ao redor do Estado. Como aparece na “consigna ‘o pessoal também é político’, difundido pelo movimento feminista” (Silva, 1999: 146).

Além disso, as oposições ideologia-ciência, verdade-aparência, derivadas das teorias críticas dificilmente se sustentam depois de Foucault ter mostrado que a verdade e a ciência não são ‘o outro’ do poder, antes são da mesma forma campos em que se dão lutas pela verdade/poder. Nesse sentido, somos lembrados que, longe de reduzir o campo do político, Foucault o amplia, pois que desloca a questão da verdade para aquilo que é considerado verdade –abrindo novo campo de análise das relações de força e atores sociais que estabelecem ‘verdades’– tornando o “campo social ainda mais politizado” (Silva, 2009: 146). Por fim, lembra Silva (2009): “o legado das teorias críticas, sobretudo aquele de suas vertentes marxistas, não pode, entretanto, ser facilmente negado” (146).

Não se pode negar que o processo de exploração pelo capital continua, e com mais eficácia, no chamado processo de ‘globalização’ (4), ampliando a extensão da exploração econômica. “Nesse contexto, acentua, nenhuma análise textual pode substituir as poderosas ferramentas de análise da sociedade de classes que nos foram legadas pela economia política marxista” (Silva, 2009: 147).

Concluindo, ressaltamos que se as teorias pós-críticas nos lembram que o poder está em toda parte e é multiforme, no entanto, algumas formas de poder são mais destrutivas que outras, propondo uma forma de combinação entre as duas vertentes na análise dos fenômenos da educação, especialmente escolar:

A teoria pós-crítica deve se combinar com a teoria crítica para nos ajudar a compreender os processos pelos quais, através de relações de poder e controle, **nos tornamos aquilo que somos**. Ambas nos ensinam, de diferentes formas, que o currículo é uma questão de saber, identidade e poder (Silva, 1999: 147, grifo nosso).

Assim, uma ontologia para uma educação que possa dizer algo a nosso tempo, deve levar em conta um percurso tão longo quanto nossa história ocidental, em suas heranças, atravessadas pelos encontros culturais históricos (pensamos, aqui, no fenômeno da colonização que aproximou etnias, que hoje compartilham territórios, malgrado as tensões raciais e dominações que ainda nos submetem, sobretudo, na América Latina), bem como o desafio de abrir-se a uma crítica como trabalho do pensamento sobre nós mesmos como seres históricos e seres livres, desnaturalizando o sujeito da educação como algo universal, necessário, natural, vendo o espaço da liberdade para nos constituirmos como sujeitos éticos, retomando o espaço da liberdade sobre as tecnologias de poder e saber (Foucault, 2004) que nos configuraram nossa atual forma de sujeito (em sua dupla acepção de submetido e de autonomia), que nada tem de universal, antes é contingente em sua existência, enfim uma crítica que possa ser arqueológica e genealógica:

Arqueológica e não transcendental – no sentido de que ela não buscará as estruturas universais de todo conhecimento ou de toda ação moral possível, mas em tratar os discursos que articulam o que nós pensamos, dizemos e fazemos como eventos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela deduzirá da forma como nós somos o que nos é impossível de fazer ou de conhecer, mas ela retirará da contingência que nos fez ser o que nós somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos ou pensamos [...]. Ela não busca tornar possível a metafísica enfim tornada ciência; ela busca relançar o mais longe e amplamente possível o trabalho indefinido da liberdade (Foucault, 2005).

O que podemos pensar como corolário, provisória e modestamente, de uma educação na perspectiva como a que brevemente delineamos, sobretudo a partir de Foucault? Que conclusão é possível desse breve percurso, que diga algo de relevante ao homem contemporâneo, sobretudo a nós, que cotidianamente convivemos com crianças, adolescentes e jovens em diversas instituições educativas formais e não formais, em posições de poder, de saber e de educar?

Por um lado, parece-nos certo que, depois de Foucault, devemos interpelar as universalidades fáceis tão ao gosto do mercado onipotente atual: ‘sujeito como cidadão’, ‘emancipação pela aquisição de habilidades e competências’, ‘formação permanente’ (a *life long learnig*). Notando o paradoxal substrato metafísico da expressão ‘permanente’, podemos apontar para um novo estágio no sistema de acumulação flexível, processo que Deleuze (1992) denomina regime de dominação da sociedade de controle, em que as escolas adotam o controle e avaliação contínua (inclusive eletrônica) e em que os jovens, na ânsia de serem “motivados”, no afã de se manterem atualizados (educação permanente), na verdade, estão servindo às disciplinas e aos “anéis da serpente” do sistema econômico global.

Por outro lado, consideradas as possibilidades de uma ontologia histórica de nós mesmo, conforme problematizamos, de uma crítica como o trabalho infinito da liberdade que Foucault aponta, somos *provocados*, conforme o sentido latino de uma voz que nos chama, apela, importuna - como a voz de Sócrates sobre os atenienses - a sermos os artesãos de nossas próprias vidas, a fazer de nossa vida uma obra de arte, pela Estética de Si, pelo Cuidado de Si (Foucault, 2006a).

Por fim, subjetivados nos múltiplos jogos de verdade, poder e saber que nos objetivam e nos quais somos, agimos e pensamos, nos contextos políticos das relações intersubjetivas e das lutas políticas, cada vez mais locais, globais, cotidianas, universais e singulares, somos convidados a promover, criar, tecer e narrar outras formas de subjetividades éticas e políticas nas relações educativas. Mais livres. Mais contingentes (e menos metafísicas).

Notas

- 1 Para Foucault, a *Aufklärung* é diferente de humanismo, pois este abrigou em si tendências distintas em períodos históricos distintos: o humanismo cristão, marxista, cientificista ou anti-científico, personalista ou stalinista, não constituindo um terreno seguro para análise: “a temática humanista é em si mesma muito maleável, muito

diversa, muito inconsistente para servir de eixo à reflexão”, diz Foucault (Foucault, 2005: 346). Passamos ao largo do célebre debate da ‘morte do homem’, da crítica ao humanismo efetivada por Foucault, pois excede os objetivos deste trabalho. Da mesma forma, temas como a morte do sujeito, conforme o célebre final da *As palavras e as coisas*, não pode ser imputado sem mais em Foucault pois, em diversas entrevistas, conferências, textos, reafirma que toda sua obra foi uma meditação sobre o sujeito e a liberdade, sobre o quanto as pessoas são livres diante do que é contingente.

- 2 A pertinência desta pergunta se coloca em destaque, visto que existem muitas incompreensões acerca dos pressupostos marxistas em leituras apressadas por parte de críticos do materialismo histórico. Acerca disso é conhecida a resposta de Marx ao tomar conhecimento dos determinismos que, já em sua época, eram propagados em seu nome: “eu mesmo não sou marxista”. [isto é, de um marxismo determinista]. Acerca do assunto, observa Frigotto: “Em carta de 22-9-1890, a J. Bloch, Engels adverte para o que ele e Marx entendem por concepção materialista da história. ‘De acordo com a concepção materialista da história, o elemento *finalmente* determinante é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu asseveramos mais do que isso. Logo, se alguém torce isso, dizendo que o elemento econômico é o único determinante, ele transforma aquela proposição em uma frase sem sentido, abstrata e tola” (Frigotto, 1991: 84). Para o referencial teórico aqui delineado, questões ainda ficam em aberto: relação Foucault – Marx, infra-estrutura econômica *versus* ‘infra-estrutura’ discursiva, o peso que se concede aos eventos ‘materiais’, no sentido que Marx e os marxistas ou, ainda, marxianos a entendem e o que Foucault entende por materialidade, pois para o autor de *Vigiar e Punir*, sua obra se detém com mais consistência nas condições propriamente materiais da dominação (dos corpos, das subjetividades) do que as análises marxistas, que cindem os domínios ideológico (superestrutura) e material (infra-estrutura produtiva). Do mesmo modo, a crítica a que é submetida a noção de ideologia por Foucault se assenta sobre uma problemática verdade-aparência, entre outras (Foucault, 2002).
- 3 Nesse sentido, pensamos que Negri fornece referências para se pensar o poder, em termos globais, na esteira do processo, para muitos erroneamente, chamado globalização. Para um poder global – Império – uma reação global – a Multidão. Parece-nos frutífera essa analítica do pensador italiano que, vindo de referências marxistas, espinosanas e deleuzianas, aproxima lutas sociais e processos de subjetivação, macro-micro, subjetivo-objetivo, social-pessoal (Negri, Antonio; Hardt, Michael (2001).
- 4 Para uma crítica da globalização, entre outros, podemos citar: (Santos, 2000; Bauman, 1999, 2003). Este último, uma análise contundente dos últimos desdobramentos sociais do processo econômico recente (neoliberal). À luz do binômio segurança-liberdade, faz uma percuciente denúncia do desamparo dos ‘desenraizados’ modernos diante da emancipação acontecida apenas para uma parte – os ‘bem-sucedidos’ em sua ‘secessão’ – segundo sua expressão.

Referências

ABBAGNANO, Nicola

1982 *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou.

ARISTÓTELES

- 1990 *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- 2005 *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola. Vol. II. Tradução Giovanni Reale. Texto grego com tradução ao lado.

BAUMAN, Zigmunt

- 1999 *Globalização. As conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- 2003 *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- 2007 *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.

BORNHEIN, Gerd A.

- 1977 *Dialética teoria e práxis. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

COMÊNIO, Joao Amos

- 1996 *Didactica magna*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

DELEUZE, Gilles

- 2000 *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.

DI CAUDO, María Verónica

- 2013 La ciencia pedagógica: construcciones, disputas, desafios. In: *Sophia. Colección de Filosofía de la Educación*, 14, 33-50, julio-diciembre, Quito: Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador.

FERRATER MORA, José

- 1991 *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

FOUCAULT, Michel

- 2002 *Microfísica do poder*. 17.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- 2004 *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- 2005 *O que são as luzes?* In: Ditos e Escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- 2006 *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- 2006a *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.

FRIGOTTO, Gaudêncio

- 1991 O enfoque da dialética materialista histórica na pesquisa educacional. In: Fazenda, Ivani (Org.). *Metodologia da pesquisa educacional*. S. Paulo: Cortez.

GILSON, Étienne

- 2001 *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes.

HARVEY, David

- 1992 *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salle

- 2001 *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.

JAPIASSU, Hilton & MARCONDES, Danilo

- 2001 *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

KANT, Immanuel

- 1974 *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes. [Edição bilíngüe].
- 1983 *Crítica da Razão Pura*. Segunda edição. São Paulo: Abril Cultura
- 1984 *Prolegômenos*. Segunda edição. São Paulo: Abril Cultural.

KUNH, Thomas S.

- 2009 *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.

LIMA VAZ, Pe. Henrique C. de

- 2001 *Ontologia e história*. São Paulo: Edições Loyola.

LIPOVETSKY, Gilles

- 2004 *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla.





- MARTINS, André
1995 *Le réel et l'illusion. Pour une ontologie non métaphysique*. L'Atelier National de reproduction des thèses de Lille.
- NEGRI, A.; HARDT, M.
2001 *Império*. 3. Ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record.
- NIETZSCHE, F.
1991 *A filosofia na época trágica dos gregos*. São Paulo: Nova Cultural.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS
1991 *Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural.
- PLATÃO
2007 *Teeteto (ou do conhecimento)*. Bauru, SP: Edipro.
- REALE, Giovanni
2005 *Metafísica. Ensaio introdutório*. Vol. I. Paulo: Edições Loyola.
- SANTO TOMÁS
1973 Compêndio de teologia. In: Sto. Tomás de Aquino. Dante Alighieri. Johan Duns Scot. William of Ockham. *Seleção de textos*. São Paulo: Abril Cultural. [Os Pensadores, 1ª.ed.]
- 1973b Textos da suma teológica. In: Sto. Tomás de Aquino. Dante Alighieri. Johan Duns Scot. William of Ockham. *Seleção de textos*. São Paulo: Abril Cultural. [Os Pensadores, 1ª.ed.]
- SANTOS, Milton
2000 *Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.
- SCOTO, John Duns
1973 Sobre a metafísica. In: Sto. Tomás de Aquino. Dante Alighieri. Johan Duns Scot. William of Ockham. *Seleção de textos*. São Paulo: Abril Cultural. [Os Pensadores, 1ª.ed.].
- SILVA, Tomaz Tadeu da et al.
2009 *Alienígenas na sala de aula. Uma introdução aos estudos culturais em educação*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- SILVA, Tomaz Tadeu
1999 *Documentos de identidade: Uma introdução as teorias do currículo*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica

Fecha de recepción del documento: 5 de septiembre de 2014

Fecha de aprobación del documento: 17 de octubre de 2014