

As Lições *Ainda* Insuspeitas de Michel Foucault acerca da Formação Humana

Alexandre Simão de Freitas¹

¹Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife/PE – Brasil

RESUMO – As Lições *Ainda* Insuspeitas de Michel Foucault acerca da Formação Humana. Trinta anos após sua morte, os educadores se veem ainda assombrados com as faces espectrais de Michel Foucault. A reativação da noção de cuidado de si tem provocado uma redescritção nos usos da sua caixa de ferramentas, recolocando em questão algumas temáticas recalcadas pelo projeto pedagógico da modernidade. Assim, nosso objetivo consiste em explorar alguns elementos do legado ético-espiritual de Foucault, tendo em vista o agenciamento de outros processos de formação humana. Palavras-chave: **Ética do Cuidado. Espiritualidade. Formação Humana.**

ABSTRACT – The *Still* Unsuspected Lessons of Michel Foucault about Human Formation. Thirty years after his death, educators still are haunted with the ghostly faces of Michel Foucault. The reactivation of the notion of care of the self has resulted in a new description on the uses of his toolbox, posing again some questions repressed by the pedagogical project of modernity. Thus, our aim is to explore some elements of Foucault's ethical and spiritual legacy, in view of the agency of other processes about human formation.

Keywords: **Ethics of Care. Spirituality. Human Formation.**

Notas Introdutórias

Há algo de perturbador no princípio do cuidado de si. Com esta enunciação enigmática proferida nas aulas iniciais do curso *Hermenêutica do sujeito* no *Collège de France*, Michel Foucault deslocou bruscamente as fronteiras dos chamados *estudos foucaultianos*. Na esteira da reativação da noção de cuidado de si, suas análises tardias, através de um indiscreto *retorno aos gregos*, vêm provocando uma redescritção complexa e polêmica tanto na recepção como nos usos da sua caixa de ferramentas.

Na tentativa de acompanhar esses deslocamentos o leitor minimamente interessado acaba por se deparar com uma conjunção recorrente de termos como *cuidado de si*, *técnicas de si*, *parresia*, *psicagogia*, *artes de viver* que recolocam em questão problemas e temáticas cruciais, no entanto recalçadas pelo projeto pedagógico da modernidade. Um exemplo paradigmático é a discussão em torno da espiritualidade.

Ao contrariar a linguagem filosófica e científica dominantes, Foucault parece resistir à ideia de que a questão da espiritualidade se evaporou da atividade global do pensamento. Mais: passando ao largo da percepção de que o espírito esgotou-se no fenômeno da vida nua consumada na gestão biopolítica da espécie, vigorando apenas onde a vida histórica aparece lesada, para o desconforto até mesmo de alguns dos seus admiradores, que não esperavam mais esse golpe fatal, suas pesquisas tardias restituíram às ciências humanas uma experiência radical do espírito e da espiritualidade.

Os efeitos gerais dessa questão ainda precisam ser dimensionados e explorados. Mas o fato é que, sob o signo do cuidado de si, Foucault desvelou todo um protocolo de investigação que culminou em uma guinada ético-espiritual vertiginosa, na qual se delineiam caminhos cruciais para o enfrentamento dos principais dilemas que atravessam nosso presente. As implicações desses gestos fantasmáticos do *professor Foucault* parecem querer assombrar-nos¹. Por isso, os textos desse período precisam também ser lidos menos como uma exposição de conhecimentos histórico-filosóficos e mais como exercícios ensaísticos em curso (Rodrigues; Mattar, 2012, p. 289).

De nossa parte, argumentamos que a ênfase no cuidado de si e na espiritualidade modifica radicalmente a compreensão dos desafios que afetam a tarefa de formar o humano. Assumindo então os riscos e aporias implicadas nessa herança tardia de Foucault, admitimos que, ao diferenciar *saber de conhecimento* e *saber de espiritualidade* ou ainda *pedagogia* e *psicagogia*, Foucault delimitou outros caminhos para pensar a educação como formação humana (Gallo, 2006; Dalbosco, 2010). Suas análises passam a funcionar como uma espécie de corretivo contra as tendências dogmáticas e autoritárias vigentes tanto no campo acadêmico como no campo político.

Mais diretamente, os escritos ético-espirituais de Foucault suspendem as interpretações relativas ao papel da pedagogia em chave epistemológica para delimitar a educação no âmbito de uma ética da verdade. Como sabemos, ele derivou essa ética dos textos platônicos *Alcibiades Primeiro e Laques*. Diálogos que tratam da formação dos jovens atenienses, nos quais ele assinala o fato de que, interrogando homens de Estado, Sócrates propôs um novo tipo de veridicção capaz de contribuir para a elaboração de certa modalidade de existência. Isso tem levado alguns comentadores a definirem esses textos como lições que tratam diretamente da educação como formação humana.

Suas aulas seriam como um canto capaz de “fazer a voz do pedagogo ser ouvida” (Masschelein; Simons, 2014, p. 09), fornecendo uma nova chave para as relações entre a governamentalidade política e os processos de subjetivação pedagógica. Propomos, nessa direção, problematizar a relação entre pedagogia e política desde os movimentos que ficaram conhecidos no Brasil como as *Jornadas de Junho*. A escolha dessas *ondas de revoltas* e seus *movimentos de ocupação* como um espaço para apreender as relações entre verdade e subjetividade, desde a ótica da formação humana, não é uma mera casualidade. Pois, nos termos de Morey (1998), é preciso abrir uma *teoria política da experiência* capaz de ultrapassar as figuras antropológicas que servem de base para as teorias educativas, delineando nesse mesmo movimento os contornos, mesmo imprecisos, de uma ontologia das resistências aos controles biopolíticos.

Assim, as manifestações de Junho funcionam como uma cifra das lições pedagógicas que encontramos nos textos tardios de Foucault; lições que tratam, antes de tudo, de uma analítica do direito de resistência dos governados no contexto de uma dada cultura política. No caso brasileiro, esse é um elemento importante, tendo em vista a tradição de criminalizar rapidamente qualquer tipo de *revolta* ou *manifestação*. Compreendemos, com Foucault, que o pensamento ainda se constitui como uma das poucas atividades com a força de modificar nossa compreensão do que é um problema.

No entanto, em uma época em que os jovens voltam a mobilizar a *língua das ruas*, atualizando o exercício negativo de uma liberdade que projeta nos subterrâneos das nossas cidades a busca distópica por mundos outros, uma ética da verdade parece ainda assustar nossos projetos políticos-pedagógicos, esconjurando disciplinas e sabotando os dispositivos que nomeiam as condutas consideradas perigosas (Passeti, 2013, p. 38). Logo, o retorno dos *novos vândalos* faz entrecortar diretamente as correntes ideológicas difusas de nosso imaginário político, agenciando novas formas de lutas, passíveis de serem colocadas em jogo também nos processos de formação humana.

Os Perigos de uma Ontologia Política ainda sem Cabimento: o legado tardio de Foucault

Peter Miller e Nikolas Rose (2011) consideram que os estudos sobre a governamentalidade realizados por Michel Foucault desdobraram uma curiosa analítica acerca do poder político. Para esses autores, sua principal contribuição estaria em tornar evidente que o debate político permanece inundado de *imagens do Estado*. No máximo, dizem eles, criticamos seus excessos, suas ineficiências ou suas injustiças, sendo uma tarefa inócua encontrar quem ainda questione o próprio Estado, uma vez que este é apreendido como o principal garantidor de uma vida digna.

Nos seus cursos tardios, entretanto, Foucault deslocou radicalmente essa compreensão. Apesar disso, ou exatamente por conta de seu posicionamento, diferentes intérpretes (Bert, 2013; Lazzarato, 2011; Colombani, 2008) têm destacado como suas investigações sobre o liberalismo têm sido alvo de críticas ásperas. No limite, difunde-se a ideia equívoca da impotência de seu marco analítico para lidar com as mutações vividas no atual regime de acumulação do capital, admitindo-se mesmo que ele tenha se deixado seduzir pela governamentalidade neoliberal (Lagasnerie, 2013).

Esse tipo de posição não apenas erra o alvo, como projeta um ponto de vista inadequado para abordar as formulações tardias de Foucault, nas quais encontramos a impossibilidade de pensar separadamente os modos de governo político e a estruturação de relações de si a si mediadas por uma variedade de técnicas.

Nessa direção, o ponto de ancoragem da reflexão política de Foucault reside nas mutações do poder pastoral, cuja *economia das almas* carrega uma importância central para a compreensão da especificidade das revoltas de conduta em relação às revoltas políticas e econômicas. O problema é que só muito recentemente essa temática vem chamando a atenção dos pesquisadores (Candiotti; Souza, 2012).

Embora o pastorado tenha se configurado como a forma política mais estranha e mais característica do Ocidente, permanece um fenômeno praticamente desconhecido pelas filosofias políticas e principalmente pelas teorias educativas. O que não deixa de ser sintomático, uma vez que, como afirma Lazzarato (2011, p. 81), o poder pastoral e “seus avatares modernos” intervêm no espaço aberto pelos dispositivos encarregados de formar os sujeitos. A pouca importância dada às transformações do poder pastoral e suas implicações desvela a dificuldade que os educadores têm de incorporar algumas das temáticas priorizadas por Foucault, sobretudo o que designaremos aqui de *legado tardio* de Foucault. Faz parte desse legado um conjunto de textos heterogêneos, como suas reportagens sobre o Irã e as aulas ministradas nos cursos entre 1982 e 1984.

Mas também seus textos *proto-arqueológicos*². Um corpus vaporoso que coloca em outras bases o interesse de Foucault pela Antiguidade grega, esclarecendo simultaneamente seu vínculo paradoxal a Kant e o lugar da espiritualidade nos seus últimos escritos (Miotto, 2011). Em todas essas intervenções transparece uma inquietação mal disfarçada por Foucault que se debate com o desejo de colocar de outro modo a *questão antropológica*, a fim de desvelar a fina película do mundo ético ocidental com seus gestos de divisão e exclusão. Encontramos, nesse âmbito, os indícios de que pode haver perigos mais sombrios reservados àqueles que se ocupam de seu pensamento tardio, tais como uma *política do espírito* (Bernauer, 1994), cujas dificuldades de recepção manifestam que o tema da verdadeira vida ainda se encontra *confiscado e anulado* pelas instituições religiosas e pela racionalidade científica.

O tema da verdadeira vida constitui, para Foucault (2011, p. 149), o aspecto crítico para uma história da subjetividade situada entre uma metafísica da alma e uma experimentação estética de si. Assim, ao tomarmos a sério a história do cuidado de si, não há como ignorar que as formas mais insidiosas de exercício do poder operam, hoje mais do que nunca, através de concepções específicas do que consideramos *humano*. A problematização em torno do cuidado de si carrega lições ainda insuspeitas. O próprio termo permanece mergulhado em uma obscuridade ontológica, reclamando maior envolvimento da parte dos pesquisadores preocupados com a formação humana.

Nesse âmbito, vale ressaltar a aproximação excessiva dos conceitos de governo e cuidado. Tomando essas noções como sinônimas, várias análises no campo educacional têm produzido um viés que reduz o cuidado de si ao exercício de um domínio (notadamente no uso das paixões e dos desejos), visando uma melhor administração das nossas relações com os outros e com as instituições. Com isso, introduz-se um matiz utilitarista claramente ausente na discussão em torno do cuidado de si. Como ressalta Walter Kohan (2011, p. 57), na leitura foucaultiana há uma chamada de atenção para a diferença entre os campos semânticos dos verbos *khraōmai* (servir-se de) e *árkhomai* (mandar, governar) que sintetizariam a relação entre corpo e alma enquanto verbos que expressam domínio, e o campo semântico do cuidar (*epimelēia*), esse último expressando uma linha de fuga aos modos hegemônicos de exercício do poder.

O próprio Foucault (2011) nos esclarece sobre as dificuldades para lidar com esse campo semântico quando, na aula de 22 de fevereiro de 1984, expõe suas tentativas fracassadas de investigar as origens etimológicas do termo *epimelēia*. Para organizar essa aula, ele afirma ter consultado George Dumézil sobre a raiz indo-europeia da palavra. O resultado apresentou algumas indicações curiosas. Primeiro, parece não ser possível fornecer nenhuma base concreta ao sentido do termo. Segundo, na ausência de uma significação segura é preciso sugerir hipóteses

tresloucadas. Nesse caso, tanto Foucault como Dumézil associam a raiz da noção, *melos*, a um conjunto de termos como melodia, canto, música, chegando a uma associação com a expressão *me encanta*, fazendo referência a algo que nos vem à mente e persiste obsessivamente.

Mais sugestivas, contudo, são as associações que Foucault articula com o historiador Paul Veyne. A indicação agora é que *melos* seria um canto, um canto de chamada. O exemplo fornecido é o canto do pastor para fazer regressar seu rebanho ou mesmo outros pastores, ou seja, uma espécie de canto sinal. Foucault conclui essas observações sugerindo maliciosamente aos que se interessarem pelo problema que haveria algo como um segredo musical, o segredo de um chamado musical na noção de cuidado. Nos termos de nosso argumento, uma apropriação bruta, selvagem mesmo, dessa ideia permitiria uma análise *sui generis* da política com implicações para o modo como apreendemos os dilemas da formação humana. Vejamos.

A Política como Tomada Inspirada da Palavra

Sabemos que, para Foucault, uma das figuras seminais da loucura é a *identificação romanesca*, um mal transmitido pela literatura fantástica. Um tipo de loucura que figuraria como uma espécie de limite da razão. Ao questionar o que anuncia o saber dessa loucura, o próprio Foucault responde de modo incisivo: “o saber proibido”, ou seja, aquele que prediz “o reino de Satã e o fim do mundo” (Foucault, 2009, p. 21). A razão ou o saber dos poetas-loucos e dos loucos-poetas evocariam sonhos do apocalipse. Por isso, sua língua nos fascina e nos amedronta, uma vez que as imagens por ela evocadas não seriam apenas aparências fugidias que logo desapareceriam da superfície das coisas. Para Foucault, ao contrário, tudo o que nasce do delírio poético já estaria oculto, como verdade, nas entranhas mesmas do homem.

O problema chave dessa leitura gira em torno da possibilidade de uma ligação entre a loucura, a linguagem poética e o agir político concreto dos homens. Uma questão fundamental e carregada de atualidade. Ao atravessarmos algumas movimentadas e turbulentas experiências políticas, encontramos, ou, melhor, topamos com um *logos* selvagem. Para escândalo de muitos, a *língua das ruas* tornou-se, mais uma vez, veículo do sonho, nesse caso, o sonho de uma vida sem catracas. Deparamos com uma língua trágica, posto que desvinculada dos modelos que projetam racionalmente, através da filosofia ou das ciências, uma cidade ideal.

A língua das ruas, ao contrário, atualiza o exercício negativo de uma liberdade movida por uma razão desviada de si mesma, projetando nos subterrâneos das cidades a busca por mundos outros, conjugando-se com um *logos* rebelado que aterroriza os gestores dos projetos político-pedagógicos. Assim como a língua dos poetas e dos loucos, a língua das ruas tem sabor de insurreição, revolta, subversão das relações asse-

guradas pelo governo das condutas indesejáveis. Segundo Carlos Lima (2008, p. 16), a língua das ruas é “unarquia”, isto é, “práxis do anti-poder, travessia, fronteira, passagem, errância”. Os sujeitos dessa língua insistem em ignorar conselhos terapêuticos, sejam filosóficos, jurídicos ou pedagógicos.

Além disso, as instituições modernas já não teriam ouvidos apropriados para acolhê-los. Os antigos gregos, por outro lado, guardavam do *logos* atópico e excêntrico que os move uma experiência sensível no vigorar mesmo da sua língua³.

O fato é que, na atualidade, a língua das ruas emerge nas tentativas de recusa diante da generalização da política como prática governamentalizada, ocupando o deserto deixado pelo enfraquecimento da palavra inspirada e corajosa, substituída pelas variadas técnicas de gestão dos grupos populacionais. Por isso, quando a “transmissão da palavra poética” invade a “grande urbe”, ilumina-a com sonhos furiosos e destrutivos, impedindo doravante separar os bons dos maus cidadãos (Agamben, 2006, p. 107). Essa língua evoca, chama às ruas e constrói sua própria realidade por meio de uma política experimental que se alimenta de estados de ser-viver alterados.

Seus mensageiros agem como *assaltantes do céu*⁴, ocupando as ruas das cidades e fazendo retornar os *vândalos* à cena política⁵. Um retorno, diria Foucault (2009, p. 09), próprio do “velho ciclo dos argonautas”, pois o furor dos novos vândalos embarca indiferentemente todos os homens em sua nau insensata, despejando sua carga insana de uma cidade para outra. E, como outrora, eles fazem ecoar as vozes re-tumbantes dos guardiões da *polis*. O mal-estar, entretanto, parece advir menos das depredações do que do fato de eles afirmarem que fazem “o que os outros não têm coragem de fazer” (Monteiro, 2013, p. 28). Mais: sitiados fora da lei, os novos vândalos fazem da violência uma decisão, dando vazão a um espaço indecoroso *na e da* política.

Recordemos mais uma vez: quando Platão excluiu os poetas da cidade, excluiu também os perigos que rondam todo gesto desmedido. O confronto que se prolonga desde então entre poesia, filosofia ou entre Paideia e política é bem mais que uma simples rivalidade, expressa a vivência temida e temerosa do ilimitado na ação humana. Por isso, no tecido de sonhos em que fomos educados, uma autêntica experiência política designa um modo de vida fundado sobre a palavra. Todo sujeito que resolve agir politicamente deveria aceitar que tudo pode ser decidido através do diálogo e da persuasão, e não com pedras e coquetéis molotov. A identificação da política com a linguagem e a compreensão da linguagem como esfera da não violência sempre foi de tal ordem que tudo o que se encontra fora dessa experiência aponta uma privação. Nos termos de Agamben (2006), o conflito reside no fato amargo de que as verdades políticas se encontram expostas à ameaça nua da violência que as fundamenta.

É justamente essa possibilidade de subtração da violência, pelo discurso político, que os novos vândalos vêm ameaçar. Face à sua ação persistente, podemos observar, entre atônitos, indignados ou desesperados que, nesse caso, a palavra não é suficiente para persuadir, pactuar ou educar. Com seus sonhos delirantes, os novos vândalos nos falam das verdades que vêm como um corte. Verdades que estão na raiz de toda atividade política e pedagógica, ou seja, verdades que tornam possível formular as perguntas fundamentais acerca de *quem é* sujeito da própria vida. Em outros termos, perguntar pelo quem do *ser* humano implica também apreender como determinadas disposições e dispositivos políticos ou pedagógicos podem fazer irromper ou interromper formas de vida comprometidas com o indefinido trabalho da liberdade.

A Dimensão Onírica dos Biopoderes: Foucault como militante dos sonhos

Uma forma de esclarecer essa compreensão passa pelos rastros deixados pelo *Foucault pré-arqueológico*. Mas *quem é* esse Foucault? Esse Foucault é, antes de tudo, um defensor do sonho enquanto um dos núcleos irradiadores de sentido da existência; um Foucault militante dos sonhos. Nos textos proto-arqueológicos, no mesmo ato em que desqualifica a abordagem da *Daseinsanalyse* como sendo mítica, Foucault retorna a ela com o objetivo de demonstrar como a existência se realiza no sonho, formulando uma antropologia da imaginação que culmina numa ontologia decifrada em chave onírica. Nessa ontologia, o sonho se caracteriza como experiência fundamental “não porque se caracteriza a partir de um sujeito fundante”, mas porque “[...] antecede a própria cesura entre o subjetivo e o objetivo, entre o sujeito e o objeto” (Nalli, 2011, p. 11).

Na experiência onírica, o homem se expõe para um mundo que o acomete e afeta. Mas que, ao mesmo tempo, ele constitui. Pois no sonho o sujeito experimenta uma forma de relação com o mundo que não passa pelo antagonismo sujeito-objeto.

O indivíduo, quando sonha, não se confunde consigo mesmo em estado de vigília, apesar de dizer ‘eu’, tanto num estado como no outro [...]. Mas, quando o indivíduo sonha, ainda que possa se referir como ‘eu’, ele ainda se identifica com o que lhe cerca, com as coisas, de tal modo que não cabe qualquer distinção ou exterioridade. No sonho, tudo é ‘eu’, todas as coisas se fundem numa única totalidade, que não se subjetiva ou objetiva (Nalli, 2011, p. 13).

Paradoxalmente, o sujeito do sonho é o sonho mesmo. Sonhar é, portanto, para o sujeito que sonha, a maneira radical de fazer a experiência de um mundo próprio.

Aqui o imaginário onírico não é uma forma de irrealidade, sendo antes uma atualização da realidade constituída existencialmente. Contudo, a força do sonho não advém da imagem, forma primaz da representação, vem, antes, de sua natureza *poética*, força construtiva porque preenhe de realidade a se *fazer* e a se *dar* como realidade. Como consequência, o sonho possibilita caracterizar a política com outras cifras, justamente, a ideia de uma política como experiência presente nos textos tardios de Foucault.

Essa política pode ser apreendida como uma prática de liberação das potências oníricas, enclausuradas na repetição das imagens fixadas pela suposta soberania cogitante do sujeito. O sujeito cuja linguagem fala no sonho “falha o mundo”, quer dizer, desativa “certa atitude face ao mundo” (Melim, 2009, p. 73).

Paradoxal e ambivalente o sonho: designa simultaneamente o conteúdo de um mundo transcendente e o movimento originário da liberdade [...]. No mais fundo do sonho, diz Foucault, o que o homem encontra é a sua morte [...]. O sonho de morte aparece como o que a existência pode aprender de mais fundamental acerca dela própria. Nessa morte, de angústia ou de serenidade, o sonho cumpre a sua vocação última (Melim, 2009, p. 108-109).

Seria casual então o fato da análise dos sonhos de Artemidoro se constituir em chave de abertura das artes da existência mobilizadas pela analítica do cuidado de si? Não acreditamos. Aliás, é nesse terreno que nos defrontamos com uma frase no último volume da *História da sexualidade*: os sonhos, afirma Foucault (1985, p. 53), permitem pensar um “[...] dom-obrigação que nos assegura a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação”. Esse estranho dom é o cuidado de si, um dom para todos e para ninguém, para um tempo de vida e para toda uma vida.

Curiosamente, esse dom não tem despertado muita atenção. Seja como for, na *onirocracia*, ou seja, na interpretação dos atos representados nos sonhos sexuais, Foucault enxerga um motivo de análise da relação entre *physis* e *nomos*, entre convenção e natureza. A continuidade com o *Uso dos prazeres* é maciça, mas ele parece adivinhar outra tematização dos atos de Afrodite. Isso significa que algo se passou na ordem do fazer e elementos de uma ética outra já se anunciam.

Foucault destaca, no trabalho de Artemidoro, o jogo de correspondências entre os tipos de sonhos e os modos de ser dos sujeitos, pois a interpretação dos sonhos só se efetiva quando se interroga o sujeito sonhador. O sonhador estaria sempre presente em seu próprio sonho. Há uma “[...] exata superposição entre o sujeito que sonha e o sujeito do ato tal qual é visto no sonho [...] uma linha que é traçada entre o ator, o ato sexual e o sonhador do sonho, indo assim do sujeito ao sujeito” (Foucault, 1985, p. 54).

O mais importante, para Foucault, é a correspondência entre a significação dos sonhos sexuais e sua significação social. O sonho aparece como um espaço destinado ao cuidado da própria existência, uma pequena dramaturgia. Por isso, as imagens sexuais que Artemidoro decifra nunca constituem uma pura e simples fantasmagoria, cuja verdade seria reconstruída a partir dos desejos figurados nos sonhos. Ao contrário, o livro de Artemidoro nos coloca diante do ponto central da investigação ética de Foucault: a correlação entre os modos de ser e os modos de viver, entre os estados subjetivos (dentre os quais, os cenários oníricos) e os cenários sociais⁶.

Ao mobilizarmos a ética do cuidado, lidamos então, mesmo sem perceber, com uma *analítica onírica-delirante*. Atentemos, então, na raridade *desse* Foucault militante dos sonhos. Para ele, no ato onírico, tanto o louco e o sonhador, quanto o poeta e o parresiasta assumem a liberdade de uma palavra que rompe com a natureza dialética ou dialógica da linguagem⁷. Todos eles falam, mas sua linguagem comporta uma insuportável força negativa. Dessa ótica, tanto para uma filosofia da ação comunicativa, como para uma filosofia da consciência, o louco, o sonhador, o poeta e o parresiasta não têm lugar na ordem do discurso (Melim, 2009, p. 76-77).

Figuras cuja alteridade não foi incorporada pela razão pedagógica, eles testemunham formas de confrontação crítica com o poder soberano de ajuizar corretamente o verdadeiro do falso, e de definir e qualificar a vida que merece viver e a vida que merece morrer. O louco, o sonhador, o poeta e o parresiasta se veem, por isso, obrigados a mobilizar ora uma linguagem inoperante ora uma linguagem de combate dos códigos normativos. Mais: eles sabem que os biopoderes são também ficções dispersas que se efetivam por meio de dispositivos que almejam segregar e eliminar os sonhos que poderiam se tornar arrazoáveis. Mas há que se ter cuidado. Mesmo os sonhos de combate não produzem nenhuma forma de consolo metafísico.

As heterotopias oníricas são apenas portadoras de inquietação, solapando secretamente a linguagem do poder e o poder da linguagem. Para Passetti (2013, p. 48), essa advertência constitui um alerta para os indignados já que as lutas a que Foucault faz referência não objetivam estabilizar um novo sistema de poder.

Eis então uma última lição ou, melhor, uma recomendação cínica: vandalizar não pode ser apenas uma conduta, mas uma atitude. A ética do cuidado é uma experiência frágil e as práticas de si são apenas *sonho vivo em exercício*, cujos efeitos não podem ser calculados a priori. Elas apontam a exigência de uma tomada arriscada da palavra. Daí porque o retorno de Foucault aos gregos e à cultura de si pode ser considerado também um ato de preocupação com a formação humana.

Seu gesto denuncia que a exclusão do cuidado de si nas teorias educativas reverbera como uma cisão mais profunda, remetendo à des-

qualificação de uma tomada corajosa da palavra que se “[...] torna o lugar de um conflito entre o que se pode con-saber naquilo que se diz e o que necessariamente se diz sem saber” (Agamben, 2006, p. 122). Lição trágica do último Foucault: os educadores devem atuar em um mundo a respeito do qual não sabem tudo, nem podem saber ou almejar saber tudo.

O agir pedagógico se apoia sobre um fundamento mudo, sobre uma voz que jamais poderá ter deste silêncio uma compreensão plena e absoluta. Uma voz e uma experiência de tomada da palavra que visa fazer justiça ao *ethos* do homem. Essa voz é o lugar de uma *de-cisão* radical. O problema é que, como sujeitos pós-esclarecidos, os educadores pensam poder se libertar de todo estado anímico excepcional ou excessivo a sustentar suas deliberações e atuações. Esquecem ou fingem esquecer que, nas fontes de nossos sistemas de pensamento, oculta-se também uma pedagogia pneumática.

Como indica Foucault (2010a, p. 148), Platão incorpora silenciando o mistério extático, ou seja, o mistério da alma que se dobra sobre si mesma, reprimindo desse modo o problema central da pedagogia: a educação não como instrução, mas como condução da alma, transformação do ser mesmo do sujeito; educação como formação. Isso significa dizer que nossas pedagogias não conhecem mais a possibilidade da privação de sua própria racionalidade, pois foram elididas as bases da pedagogia, que nasce em conversação com a corrente poética ou psicanalítica que atravessa gerações.

Os cursos finais de Foucault, no *Collège de France*, exprimem o caráter aporético dessa transmissibilidade formativa posta em ação pelos mestres da existência com seus exercícios espirituais e suas provas experimentais da verdade. Desse modo, se o *real* da filosofia, que informa e esclarece os sentidos da formação humana, passa a se localizar no combate ativo com os poderes, o educador inspirado na ética do cuidado não tem que assumir pretensões políticas em vista das suas competências, mas fazer o modo espiritual de subjetivação atuar no interior mesmo da educação.

Trata-se, não há dúvidas, de um gesto arriscado. Pois pressupõe confiar na capacidade ética dos sujeitos deliberarem a respeito de suas próprias formas de vida. Para Foucault (2011), o discurso político no Ocidente construiu uma parte fundamental da sua identidade na dobra dessa aposta. De nossa parte, queremos crer que os ecos dessa reflexão também integram o debate pedagógico em uma dimensão que visa romper com o *sono dos justos* das escolas do humanismo.

O que ainda domestica o homem se o humanismo naufragou como escola de domesticação humana? O que domestica o homem se em todas as experiências prévias com a educação do gênero humano permaneceu obscuro quem ou o quê educa os educadores, e para quê? Ou será que

a pergunta pelo cuidado e formação do ser humano não se deixa mais formular de modo pertinente no campo das meras teorias da domesticação? (Sloterdijk, 2000, p. 32).

Não há dúvidas aqui. O movimento em direção à ética da verdade, aberta pela retomada do cuidado de si, se manifesta como uma recusa imperiosa da conexão tornada natural entre *arete* e *Paideia*, entre excelência e saber. Com essa tomada de posição radical, os mestres do cuidado de si transformam a pedagogia em uma máquina de guerra, fazendo do próprio *bios* uma forma de *aleurgia* que se torna motivo de escândalo. Por isso, Foucault parece não temer conceder importância a uma *política do espírito*. Em outros termos, ele não receia conceder importância política ou pedagógica “[...] aos estados interiores do eu, a escuridão do coração humano” (Bernauer, 1994, p. 331).

Sua ontologia crítica escava a contrapelo uma genealogia da alma e de nossas relações com ela. No último estágio de sua obra, Foucault recupera uma análise da existência humana, retirando-a mais uma vez do domínio do cientificamente cognoscível, não apenas liberando nossos espíritos das categorias biológicas que obscurecem a percepção de nós mesmos, mas trazendo à tona o dado de que as formas mais importantes de poder operam através de uma concepção e uma sedução da alma. Reverberando essa leitura, Agamben (2009) sustenta então que o problema seminal do nosso tempo é então já não existirem problemas espirituais.

[...] que já não existam problemas espirituais, que estes já não sejam sentidos como algo de decisivo e de iniludível, gera, com efeito, uma angústia sem precedentes. Longe de nos libertar do mal-estar, o facto de os problemas da humanidade se terem tornado calculáveis, questões factuais urgentes e eventualmente complicadas, mas que, em última instância, requerem ser governadas e não vividas nem pensadas, é precisamente o que nos remete para uma especial angústia, tanto mais intolerável quanto mais, pelo menos na aparência, resolúvel (Agamben, 2009, p. 01).

Para o filósofo italiano, enquanto economia, medicina e tecnologias de toda espécie (que são sempre, em última análise, técnicas de governo) assumem a direção dos destinos humanos, os problemas espirituais (e as técnicas que transmitiam a sua experiência: poesia, filosofia, arte) deixaram de ser decisivos no processo de formação humana. A assim chamada *espiritualidade* não é senão o nome que os homens dão “ao ponto de maior intensidade em cada domínio da sua vida”. Daí que,

[...] verdadeiramente espiritual e poética é a consciência de que as coisas e os factos a que estamos irrevogavelmente remetidos são apenas, como a estatueta do falcão, ‘a matéria de que são feitos os nossos sonhos’? Que, no nosso errar por entre os factos e as coisas, não devemos esquecer a recordação daquele ponto de intensidade (es-

piritual, ou seja, evanescente e subtil) que decide a cada vez o nosso desejo e a nossa forma de vida? (Agamben, 2009, p. 02).

A espiritualidade remete, aqui, a uma tradição política de que quase já há traço nos governos e oposições que temos hoje. Foucault retomou essa tradição de forma aguda, articulando formas de insurreição que fundem política e espiritualidade. Essas formas foram apreendidas inicialmente nos sonhos que falam do nosso desejo de espírito em um mundo sem espírito. Nesses textos, a espiritualidade emerge como o gesto no qual conflui precisamente a diferença entre a obediência ao código, a forma externa da lei e o que ele denomina de uma vida espiritual profunda.

O próprio Foucault não deixa de ressaltar que essa espiritualidade está se apagando e que as antigas práticas dos mestres do cuidado de si na Antiguidade greco-romana não são a solução para os nossos problemas. De fato, o que restou dessas experiências é apenas uma provocação: um núcleo onírico, delirante, que parece “dormitar em todas as revoltas utópicas” (McCall, 2013, p. 46) e em todo trabalho paciente de transformação de si mesmo. Resta, contudo, uma constatação: a espiritualidade permanece viva nas decisões tomadas sem a segurança de um saber ou normas dadas, nas formas de compromisso tomadas no risco absoluto.

Considerações Finais

Assim sendo, as sociedades contemporâneas não têm como negligenciar a dimensão espiritual que atravessa nossas práticas de resistência. Isso se ainda se pretende manter viva a possibilidade concreta do exercício das liberdades. Uma política do espírito configura-se como um princípio de vivificação de um estado de ânimo entusiasmado capaz de criar uma reserva heterotópica de mundo.

Trata-se de perturbar os lugares-comuns dos nossos modos de viver e pensar. Somos assim levados a duas séries de questões que estruturam as considerações finais deste texto. A primeira: o que significa transpor a política para um diapasão espiritual, uma vez que esse deslocamento ruma quase sempre uma experiência suspeita de derrota e fundamentalismo? A segunda: como recusar, desde o espaço mesmo da formação humana, um pensamento estratégico enquanto caminho de resistência ao poder, levantando o problema dos sonhos de que ainda somos capazes?

No limite, as duas questões apontam a importância de espirmos “um pouco abaixo da história, o que a rompe e agita”, e, ao mesmo tempo, velando “na retaguarda da política, o que deve incondicionalmente limitá-la”. Um esforço, portanto, a considerar a “infelicidade dos homens” como um “resto mudo da política” diria Foucault (2010b, p. 370)

e da pedagogia, diríamos nós. Pois, esse resto, sabemos bem, carrega o grito do (im)potente, do inumano. Sua existência é aquilo que permanece indizível e intransmissível em nossas práticas de formação na atualidade.

Não será por isso também que o próprio Platão (2011), no diálogo Íon, afirme que “[...] a parte mais importante da formação de um homem é ser terrível no que concerne à poesia” (338e), uma vez que toda palavra dada, na poesia ou na política, é a experiência de ser tomado pela própria palavra? O único jeito da política não ceder à retórica e à violência seria fazer(-se) dom, um dom *de verdade*. Dom poético da política, incalculável, improvável. Qual dom? O dom da resistência, resistência a um estado de governo bio-político-econômico generalizado.

A impossibilidade desse dom se esclarece pela ruptura do possível enquanto repetição daquilo que, afinal, já estava aí, pré-destinado: o biocontrole dos corpos e das almas. Eis porque se algo se *dá* na política, desde o espiritual, isso só pode querer dizer: loucura, fantasia delirante. É neste sentido que talvez o grito dos novos vândalos, exigindo o passe livre em nossas cidades, seja mesmo impossível. Seus atos de resistência só podem então ser poéticos, quer dizer, antieconômicos e antiestatizantes, pois a poesia nos ensina e nos forma antes de tudo nesta resistência *an-arquica*.

Ensina e forma desde uma ruptura, como a de Bartleby, cuja resposta muda e inoperante, *prefiro não*, insiste em permanecer indecifrável para os esforços hegemônicos de tematização da formação humana. Essas imagens põem em jogo uma escola capaz de exceder as suas formas e as suas obras, questionar o que pode a escola, além de qualquer saber e de qualquer *savoir-faire*, desconstrói a escola como espaço de correção ortopédica de nossas potencialidades.

Recebido em 27 de março de 2014
Aprovado em 18 de outubro de 2014

Notas

- 1 Deixando de lado, por demais conhecido, o debate em torno da presumida confissão de Foucault sobre o retorno do sujeito na sua obra, bem como as possíveis aporias de uma recaída estetizante, interessa-nos ressaltar as modificações do seu projeto de pesquisas; modificações que ele expõe com termos extraídos diretamente dos seus estudos sobre a espiritualidade antiga (Potte-Bonneville, 2007, p. 142).
- 2 Dentre outros, Márcio Miotto (2011) tem se debruçado sobre a produção de Foucault nos anos 1950, como: *Introdução a Sonho e existência de Binswanger* (1954), *A Constituição de um Transcendental Histórico desde a Fenomenologia do Espírito de Hegel* (1949), *A Noção de Cultura na Psicologia Contemporânea* (1950) e *O Problema das Ciências Humanas nos Pós Cartesianos* (1951); além de dois cursos ministrados em 1952-53 e 1954-55 sobre a *Consciência do Homem e Reflexão Transcendental* e *Problemas de Antropologia*. O interesse deve-se ao

fato de eles tornarem visível um conjunto de questões sobre o kantismo em uma relação assombrosa com as análises da chamada fase ética de Foucault.

- 3 Basta recordar a *República* de Platão, com seu embate agonístico entre a filosofia e a poesia sobredeterminando as questões da política e da educação. Para Lacoue-Labarthe (1996, p. 140), a violência endereçada ao poético, nesse texto fundador, faz entrechocar duas leis, duas afecções. De um lado, o sonho, a embriaguez e o êxtase. Por outro lado, a sobriedade do direito, da cidade-estado e das ideias claras e distintas.
- 4 Expressão utilizada por Marx para designar movimentos sociais que contavam com muita energia de potencial revolucionário, mas com pouca propensão para a análise das condições objetivas da situação em que estavam imersos. O exemplo paradigmático aqui era a Comuna de Paris (1871). Os sujeitos dessa experiência agiam como que movidos pela força de um sonho (González, 1999, p. 96).
- 5 O termo supostamente deriva do alemão *wandeln* que significa *vagar*. Mas foi no final do século XVIII, em janeiro de 1794, que Henri Grégoire, bispo francês, usou a expressão *vandalismo* para denominar as depredações de obras de arte e prédios públicos: *Inventei a palavra para abolir o ato*.
- 6 Desse modo, entende-se porque, para Foucault, a passagem do pensamento arcaico, no qual mundo e vida são correlatos no âmbito mítico-mágico-religioso a um pensamento filosófico que opera fora do esquema da cosmogonia, produz-se uma mutação radical da noção de verdade.
- 7 Como indica Silveira (2009, p. 08), quanto mais densa é a descrição da biopolítica por Foucault, mais se faz presente a crítica aos limites delirantes desses sonhos de poder. Isso significa afirmar que a compreensão das descontinuidades presentes no pensamento de Foucault seria impensável sem uma analítica onírica dos sonhos de resistência individual e coletiva.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **A Linguagem e a Morte**. Um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. **Problemas Espirituais**: entrevista. In: Piazzaemezza (notetempo), 23 out. 2009. Disponível em: <<http://aindanaoconomecamos.blogspot.com.br/2010/11/problemas-espirituais-giorgio-agamben.html>>. Acesso em: 14 ago. 2013.
- BERNAUER, James. Por uma Política do Espírito de Heidegger a Arendt e Foucault. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 21, n. 65, p. 319-336, 1994.
- BERT, Jean-François. **Pensar com Michel Foucault**. São Paulo: Parábola, 2013.
- CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o Cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- COLOMBANI, Maria Cecília. **Foucault y lo Politico**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- DALBOSCO, Claudio Almir. **Pragmatismo, Teoria Crítica e Educação**: ação pedagógica como mediação de significados. Campinas: Autores Associados, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Coragem de la Verdad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

- FOUCAULT, Michel. **O Governo de Si e dos Outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, Michel. **Repensar a Política**. Ditos e escritos VI. Rio de Janeiro: Fofense Universitária, 2010b.
- FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- GALLO, Silvio. Cuidar de si e cuidar do outro. In: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José (Org.). **Foucault 80 Anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. P. 177-190.
- GONZÁLEZ, Horacio. **A Comuna de Paris: os assaltantes do céu**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- KOHAN, Walter. **Sócrates e a Educação** – o enigma da filosofia. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe. Poética e Política. **O Que nos Faz Pensar**, Rio de Janeiro, PUC-RIO, v. 2, n. 10, p. 139-163, out. 1996.
- LAGASNERIE, Geoffroy. **A Última Lição de Michel Foucault**. Sobre o neoliberalismo, a teoria e a política. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LAZZARATO, Maurizio. **O Governo das Desigualdades**. Crítica da insegurança neoliberal. São Carlos: EdUFSCar, 2011.
- LIMA, Carlos. **Genealogia Dialética da Utopia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Maarten. **A Pedagogia, a Democracia, a Escola**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.
- MCCALL, Corey. Ambivalent Modernities: Foucault's iranian writings reconsidered. **Foucault Studies**, n. 15, p. 27-51, feb. 2013.
- MELIM, Nuno José Ferreira de. **A Linguagem em Foucault**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.
- MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. **Governando o Presente**. Gerenciamento da vida econômica, social e pessoal. São Paulo: Paulus, 2011.
- MIOTTO, Marcio Luís. **O Problema Antropológico em Michel Foucault**. 2011. 235 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.
- MONTEIRO, Paulo César. Black Bloc: “Fazemos o que os outros não têm coragem de fazer”. **Revista Fórum**, n. 125, ano 12, p. 28-30, ago. 2013.
- MOREY, Miguel. Para una Política de la Experiencia. In: FOUCAULT, Michel. **Entre Filosofia e Literatura**. Obras esenciales, v. I. Buenos Aires, Paidós, 1998. P. 09-24
- NALLI, Marcos. Possibilidades e Limites da Cura nos Textos Protoarqueológicos de Michel Foucault. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, UNESP, v. 34, n. 2, p. 01-20, ago. 2011.
- PASSETTI, Edson. O Governo das Condutas e das Contracondutas do Terror. In: BRANCO, Guilherme Castelo (Org.). **Terrorismo de Estado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. P. 35-66.
- PLATÃO. **Íon**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- POTTE-BONNEVILLE, Michel. **Michel Foucault: la inquietud de la historia**. Buenos Aires: Editora Manantial, 2007.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde; MATTAR, Cristine Monteiro. Psicologia, Filosofia, Encruzilhadas, Experimentações: caminhos possíveis no diálogo com Kierkegaard e Foucault. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 32, n. especial, p. 276-291, 2012.

SILVEIRA, Fernando de Almeida. Corpos Sonhados-Vividos: a dimensão onírica do poder em Michel Foucault e sua relação com a psicologia. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 20, n.1, p. 01-14, jan./mar. 2009.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o Parque Humano**. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Alexandre Simão de Freitas é professor adjunto do Departamento de Administração Escolar e Planejamento Educacional e professor permanente do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco.

E-mail: alexshiva@uol.com.br