

Experiência, acontecimento e educação a partir de Foucault

Experience, happening, and education from Foucault perspective

Jonas Rangel de Almeida¹

Resumo: Pretende-se pensar a tensão entre linguagem e experiência na contemporaneidade. Para tanto analisamos a noção de acontecimento na obra de Foucault relacionando-a a filosofia da educação. Em primeira análise constata-se que as propostas pedagógicas suprimiram ou diminuíram substancialmente o espaço da experiência entre os saberes e práticas escolares, em prol de um total controle da prática educativa. Diante desse diagnóstico, se discute se o acontecimento, compreendido como aquilo que foge da previsão das pedagogias possa viabilizar a experimentação que de um impensado problemático de lugar a um ser pensante que se problematiza a si próprio como sujeito ético. Para tal, adota-se como perspectiva a ontologia do presente procurando discutir se a atenção ao acontecimento por parte dos alunos e dos educadores possa se constituir como o questionamento dos limites da atual práxis pedagógica.

Palavras-chave: Experiência. Acontecimento. Educação.

Abstract: The purpose is to think about the tension between language and experience in the contemporary times. Thus, we analyze the notion of event in Foucault's work, relating it to the philosophy of education. In an initial analysis, it appears that the pedagogical proposals substantially diminished or suppressed the experience space among the school practices and knowledges, towards a total control of the educational practices. Given this diagnosis, it is discussed if the event, known to be what escapes from the prediction of the pedagogies, can enable experimentation of an unadvised problematic of location to a thinking being which problematizes itself as an ethical subject. For that, it is taken into perspective the ontology of nowadays, intending to discuss if the students and educator's attention to the event can be built as a questioning on the limits of the actual pedagogical praxis.

Keywords: Experience, event and education.

* * *

A proposta deste ensaio é pensar a tensão entre linguagem e experiência na contemporaneidade. Partindo dos indícios pensados por Larrosa (2002) constata-se primeiramente que as propostas pedagógicas suprimiram ou diminuíram substancialmente o espaço da experiência entre os saberes e práticas escolares em prol de um total controle da prática educativa. Com efeito, Pagni (2010) e Vilela e Bárcena-Orbe (2007) discutem a

¹ Graduando em Ciências Sociais, FFC - UNESP/Marília. Bolsista PIBIC. Orientador: Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni. E-mail: jradavisao@yahoo.com.br

partir da obra de Foucault se a noção de acontecimento possa reativar a experiência como elemento persistente na relação pedagógica. Diante desse diagnóstico, se discuti se o acontecimento compreendido como aquilo que foge da previsão das pedagogias possa viabilizar a experimentação que de um impensado problemático de lugar a um ser pensante que se problematiza a si próprio como sujeito ético (DELEUZE, 1992). Para realizar esse exercício adota-se como perspectiva a ontologia do presente procurando discutir se a atenção ao acontecimento por parte dos alunos e dos educadores possa se constituir como o questionamento dos limites da atual práxis pedagógica.

A experiência *nos expõe*. O filósofo espanhol Jorge Larrosa (2002), ao problematizar o tema da experiência, empreende algumas notas sobre a importância de pensar seu sentido e realização para nós hoje. Segundo Larrosa (2002), admitem-se normalmente duas formas de pensar a experiência na educação, ora através do par ciência/técnica, e outrora pelo par teoria e prática. A primeira acredita formar sujeitos técnicos como resultado da aplicação técnica, científica, etc; já a segunda, conforma sujeitos críticos reivindicando para si um compromisso político, utilizando-se de noções como “reflexão”, “reflexibilidade”, para colocar-se como uma filosofia da práxis. Entretanto, pode-se também dizer que devido à noção de representação criada pela divisão entre teoria e prática, a atuação da segunda muitas vezes acaba desembocando em reformismo.

E mais, Larrosa (2002), acredita que ter experiência no mundo contemporâneo tornou-se cada vez mais difícil, as causas disto seriam elementos do presente como, o excesso de informação; a constante excitação à opinião; o trabalho; e, a decorrente falta e aceleração de tempo que o sujeito sofre. Todos esses elementos concorreriam para uma apatia em relação à experiência dispensando o discurso e corpo em toda sua vivência íntima. De um lado, o dispositivo que subtrai a experiência dos sujeitos funciona por meio do consumo irrefletido de informações, incitando a produção de outras novas, por intermédio, do mecanismo da opinião. E, de outro, aliena os indivíduos da sua própria experiência à medida que o sujeito trabalhador se esforçando para garantir sua existência é capturado pela potência do capital que ao reduzir a temporalidade da experiência ao tempo do relógio, ao *time* calculado das fábricas, acelera o próprio tempo, sujeitando assim, o tempo da experiência ao tempo de produção das mercadorias.

Segundo Larrosa (2002), a experiência remete a algo que nos passa e que nos acontece. Esta se opõe a pressa; ao trabalho; a informação; e, a opinião. Para pensá-la, o autor propõe o par experiência/sentido, sugerindo alguns significados para esse par. Segundo o autor as “[...] palavras criam sentido, criam realidades e, às vezes, funcionam como potentes mecanismos de subjetivação” (LARROSA, 2002, p.21). Segundo esse autor, nós pensamos por palavras, é através delas que damos sentido, ao que fazemos e ao que somos; e, o homem é palavra.

Segundo Larrosa (2002), do ponto de vista da experiência o importante não seria a forma de se opor, ou se impor sobre os acontecimentos, mas de se expor “[...] com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco” (LARROSA, 2002, p.25). Nesse sentido, existe uma dimensão na experiência que tem relação com incerteza e a receptividade. Larrosa (2002) diz que a palavra experiência traz a idéia de algo que nos acontece, nos toca. Algo que sofremos e não simplesmente fazemos. O sujeito da experiência é o espaço da experiência. Segundo Larrosa (2002) a experiência é sempre impura, confusa, demasiado ligada ao tempo, a fugacidade e a mutabilidade do tempo, demasiado ligada a situações concretas, particulares, contextuais, essa é ligada ao corpo, a paixão, ao amor, ou, ao ódio. Enfim, a experiência é um acontecimento.

Segundo Silva (2008), é preciso tomar certo cuidado com a noção, já que, o projeto da modernidade está calcado em reduzir a experiência ao que pode ser calculado tecnicamente. Assim, também, não se deve dar conotação de dogma a experiência, pois, essa por natureza se contrapõe a qualquer forma de dogmatismo. A experiência não pode ser simplesmente definida como um conceito, pois, ela escapa ao controle, essa tem haver com padecimento. A experiência é da ordem da criação e não da reprodução. É um acontecimento, portanto, o limiar de novas possibilidades de ser.

Referindo-se ao campo de possibilidades de experiências em educação, Pagni (2010), entende que o diagnóstico do mundo contemporâneo revela que ter uma experiência que possa ser narrada tornou-se algo quase irrealizável. Segundo Pagni (2010) a mudez em relação à experiência é um problema decorrente dos fundamentos presentes nos dispositivos de controle do saber e sua relação ao projeto da modernidade. Ainda, a redução da experiência ao empírico, e a restrição do pensamento ao conhecimento científico,

beneficiou o saber-fazer em detrimento do saber-expressar. Enfatizando a relação entre experiência e educação, escreve o autor:

A constituição dos saberes e práticas escolares, desde a modernidade, se apoiou nessa restrição da experiência ao empírico, desenvolvida pelas ciências modernas, assim como se legitimou em discurso de verdade, o qual se fundamenta na figura do sujeito, no pensamento supostamente edificante e na racionalidade instrumental. (PAGNI, 2010, p. 23)

Porém, é necessário dizer que mesmo a experiência sendo constantemente capturada por esse discurso de verdade e de poder não devemos pensar que tal processo ocorra de modo pacífico, sem enfrentamento. Na verdade, por mais que se tente escalonar, excluir, derimir a experiência dos saberes e práticas escolares essa persiste como um elemento resistente, da ordem do acontecimento, do imprevisível. Nesse sentido, na interpretação de Pagni (2010), a criação das formas de resistência ao existente deve problematizar o mutismo, o hiato que se expressa entre a linguagem interdita e a experiência empobrecida, reportando assim a um lugar da não-linguagem, isto é, a infância. Segundo Pagni (2010) que a infância, “[...] é, o estado de ausência do discurso articulado, que não se restringe a uma idade específica, mas acompanha o homem por toda sua formação e sua vida” (PAGNI, 2010, p.29). Portanto, o *infans* será o que pode ser pensado nos termos do acontecimento, ou, o que dá o que pensar. E a experiência que se reivindica assim, escapa à ordem do previsível e do previamente dado, pois, ela é acontecimento, conseqüentemente, ruptura e novidade.

Segundo Pagni (2010) uma das vias para se discutirmos o problema da experiência e suas linguagens, entre os saberes e práticas escolares, reside em retomarmos o projeto de Michel Foucault. Para isso é preciso:

[...] reconstruirmos arqueologicamente esses saberes, a fim de assinalar o momento em que a experiência e suas linguagens são excluídas, em função de um discurso sobre o sujeito no qual se fundam as teorias pedagógicas modernas; em busca de compreender esse acontecimento não discursivo, também se poderia analisá-lo genealógicamente, retomando os momentos de resistência da experiência e de suas linguagens, no contexto de desenvolvimento dos saberes e práticas escolares, assim como o ato do pensar que este problema suscita na práxis educativa e o seu papel nos jogos de poder e dominação que constituem essa história...(PAGNI, 2010, p. 29)

Neste excerto Pagni (2010) adota a perspectiva de Foucault para restituir o acontecimento da experiência, mostrando o momento histórico que este é alocada para a interioridade da consciência de si, ou do sujeito. Deste modo, a reconstrução arqueológica – o acontecimento como novidade radical – e a análise genealógica – como acontecimento discursivo e como relação de força – implica que ao reivindicar uma forma expressa de experiência é necessário pensá-la como um espaço de pura exterioridade, onde a soberania do sujeito seja despedaçada. Além disso, mais do que uma *experiência limite*, Pagni (2010), entende que ao se discutir o problema da experiência e suas linguagens se vislumbra também a possibilidade destes acontecimentos suscitar um cuidado ético consigo mesmo. Sob essa perspectiva, tal experiência ao invés de despedaçar o sujeito, esta o cria e o protege contra os acontecimentos da existência.

Segundo o filósofo Gilles Deleuze (1992), o que denominamos de *pensar*, constitui para Foucault um dos pontos centrais em seu projeto. Pensar é, primeiramente, ver e falar, é saber. O arquivo de Foucault é audiovisual, o visível e o enunciável capturam-se mutuamente na formação de discursos, constituindo os estratos históricos do saber ocidental, as camadas sedimentares do conhecimento. Pensar, também, se constitui como ações sobre ações possíveis, ou, o eixo do poder, relações não-estratificadas, mas estratégicas, não arqueológicas, mas diagramáticas. Forças que a todo tempo se chocam e se entrecruzam, não possuindo localidade, nem sendo propriedade, ou, se subordinando a uma essência, o poder vem de baixo, é capilar. Segundo Deleuze (1992) é o pensamento como estratégia. E por fim, o pensamento aparece como *processo de subjetivação*, onde o pensar trata-se de dobrar as linhas de força, em uma relação de si consigo que permita resistir, escapar, tornar a vida ou a morte contra o poder, é a invenção de novas possibilidades de vida. Pois bem, é possível dizer desde então que os acontecimentos não emergem apenas como moveis do pensamento, mas, também como enunciação discursiva, como relação de forças. E que o pensar é imanente a um processo que faz com que nos reconheçamos como sujeitos em uma cultura, ou, em uma sociedade.

No verbete *Acontecimento*, escrito por Vilela e Bárcena-Orbe (2007), os autores advertem para um mau uso que se pode fazer dessa noção. Existe o risco de, ao considerar a noção, transformá-la numa espécie de significante despótico, levando a aplicá-la indiscriminadamente a todos tipos de eventos. Mencionando os projetos dos filósofos

Deleuze, Derrida e Foucault, estes consideram que nem todos os acontecimentos têm a mesma importância, não produzem os mesmos efeitos, na mesma intensidade. Para se analisar os acontecimentos é preciso tomá-los em diferentes perspectivas.

Segundo Vilela e Bárcena-Orbe (2007), pôde-se atribuir dois sentidos a noção de acontecimento. O primeiro significado se refere a algo que já aconteceu, e que, ainda se instala no pensamento como uma provocação, estabelecendo um elo com o passado na forma de um *pathos* de estranhamento e de assombro diante do ocorrido. Daí o acontecimento irrompe como uma novidade, como aquilo que vem de *fora* e força o próprio pensamento a pensar (VILELA; BÁRCENA-ORBE, 2007, 15-16). Já o segundo significado considera como acontecimento aquilo que de modo imprevisto opera uma ruptura no aqui e agora e estabelece uma descontinuidade entre o passado e o futuro. Imprevisível, o acontecimento não pode ser objeto de explicação, mas, tão somente de narração, pode-se mostrar o acontecimento, mas ele não pode ser dito (VILELA; BÁRCENA-ORBE, 2007, 17). Segundo esses autores:

A filosofia surge, então, como um movimento de pensamento desde onde irrompe uma força que não se reduz ao puro conceito. Através dessa força, o pensar filosófico abre-se aos acontecimentos que rompem as fronteiras reconhecidas da ordem discursiva. E isto é importante para um filosofar que pretenda ser mais do que um exercício de pensamento que remete circularmente para a coerência interna das suas próprias categorias. (VILELA; BÁRCENA-ORBE, 2007, p.15)

Deste modo, segundo Vilela (2010, p. 295) é num envolvimento diferente com a história que o pensamento do acontecimento compreende a memória do mundo. E se envolver neste pensamento supõe gerar uma reflexão sobre o tempo histórico e um outro jeito de viver o tempo presente. Para Vilela (2010) o se abrir de um *interrogante* considera a *im-possibilidade* do ser humano responder à questão do acontecimento. Experimentar pensar o acontecimento é ligar-se intimamente com a própria *atualidade* do *presente*. E como abertura para pensar a *atualidade* do presente o pensamento do acontecimento aponta para a problemática da liberdade.

É importante salientar que o ponto de partida de Vilela (296-371) é a obra de Foucault². Não podemos afirmar que haja uma teoria do acontecimento, mas a tentativa de problematizar essa noção ao longo de toda sua obra. Neste sentido, na década de sessenta o filósofo francês dá forma de problema a reflexão sobre a possibilidade de na experiência da linguagem subjazer um limiar de atualidade que seja efeito diagonal de liberdade. Uma experiência nua da linguagem que se torna acontecimento, na medida que, envolve a relação do sujeito falante com o próprio ser da linguagem. Segundo Vilela (2010, p. 298), a

² Em pesquisa anterior mapeou-se *grosso modo* a noção de acontecimento na *arqueologia dos saberes* e na *genealogia*. Seguindo Castro (2009) distinguiram-se quatro usos desta noção. Uma primeira, o chamado *acontecimento arqueológico* que se coloca como uma novidade radical, cujo exemplo notório é a aparição da figura do Homem; logo após, para dar consistência à análise histórica do discurso, o autor exprime a necessidade de descrever os discursos no nível dos *enunciados* e das *formações discursivas*, incorporando a categoria de *regularidade* sobre a novidade do acontecimento. A noção de *práticas discursivas* alcança evidência, no entanto, isso não significa que o *acontecimento* perde sua abertura, ou novidade, na verdade, existe uma certa dimensão infinita, ou, exterioridade radical no *discurso*, pois, não se pode apreender o *acontecimento discursivo* situando-o apenas no nível de existência das palavras ou das coisas. O acontecimento não se subordina à dimensão da linguagem, tampouco se reduz a um estado de coisas, o acontecimento vem do exterior. É urgente a tarefa de restituir o caráter de acontecimento ao discurso, é preciso pensar o discurso em dispersão temporal, em sua descontinuidade, em sua materialidade, deve-se tentar situar apenas no nível das coisas ditas. Consequentemente, a questão arqueológica pode ser expressa como a descrição dos *acontecimentos discursivos* liberados “sono antropológico” do pensamento, daquela imagem correlata às figuras do sujeito, da consciência e do contínuo. O terceiro uso da noção de acontecimento refere-se à história efetiva, cujo trabalho de deciframento os termos a *proveniência* e a *emergência* designam modos de interpolar a história fazendo ressurgir os acontecimentos no que eles podem ter de mais único e agudo, as relações de poder. A genealogia é cinza, consiste demarcar “os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós” (FOUCAULT, 2009, p. 21), descobrindo desse modo que a verdade e o ser não estão na raiz daquilo que conhecemos e do que somos nós, mas que lá está a *exterioridade do acidente*. O corpo é o lugar de inscrição dos acontecimentos, atravessado por *relações de força*. O corpo-acontecimento, é, o que não é evidente por si mesmo. De acordo com Castro (2009), aparece um quarto sentido da noção, é tem relação com o neologismo *évènementalisation* (acontecimentalizar). Para Foucault, em primeiro lugar isto significa uma ruptura. *Acontecimentalizar* é fazer surgir uma singularidade onde se tenta fazer aparecer por referência uma constante histórica, ou, um caráter antropológico que se põem como evidência comum a todos. Nestes termos, não é evidente, por exemplo, que os loucos sejam reconhecidos como doentes mentais; ou que a ‘literatura’ e a ‘política’ apareçam para nós como se sempre tivesse este sentido que nós lhe atribuímos hoje; segundo Foucault, “[...] não era mais dado que o desejo, a concupiscência, o comportamento sexual dos indivíduos, que devem efetivamente se articular uns aos outros em um sistema de saber e normalidade, chamado sexualidade.” (FOUCAULT, 2000, p.185). O que significa que é necessário encontrar as relações de força, os encontros, os bloqueios, os apoios e as estratégias que permitiram formar em dado momento histórico o que é apresentado depois para nós como evidente. Proceder na análise histórica dos *acontecimentos* implica assim em uma multiplicação causal, pois, são múltiplos os processos que o (quem?) constituem, por exemplo, a prisão, tal como exposto em *Vigiar e punir* (1975), não se trata de ligá-la ao projeto Humanista dos Iluministas do final do século XVIII, mas de mostrar os processos de penalização da clausura – a relação suplício e soberania por um lado –, a constituição dos espaços pedagógicos fechados e o sistema de recompensa e punição – a individualização, e as tecnologias disciplinares por outro. Entretanto, o mau uso do *acontecimento* pode acarretar que *desacontecimentalizemos* à história colocando essa sobre o signo da necessidade única, pois, o *acontecimento* é um polígono de inteligibilidade, não define de antemão os números dos dados, mas funciona com o polimorfismo crescente dos elementos da análise que entram em relação uns com os outros, multiplicando as relações descritas e os domínios de referência.

literatura mostra-se então como um pensamento mergulhado na sua noite, que apenas pode falar na distancia de si mesma, e em direção a um limite em que as coisas são mudas. Uma experiência que significa também uma qualquer coisa da qual saímos transformados. Experiência de uma linguagem trabalhada pela destruição e pela morte. Segundo Vilela:

[...] Vivendo de uma morte que se mantém na vida e de uma vida que se prolonga na morte, poética na sua raiz, está uma linguagem sem origem, uma linguagem na deriva das palavras, que desloca as coisas e fragmenta o sujeito que crê dominar o discurso. O louco e o escritor partilham uma mesma experiência da linguagem. Essa experiência de uma linguagem sem origem – significando através de um *vazio* que atravessa as coisas e as esvazia, permitindo o sentido apenas ameaçar toda a significação – é próxima aquilo que denomina Foucault de angústia do significante ou ausência de obra. (2010, p. 299)

Essa suposta continuidade anônima do saber (Dreyfus e Rabinow, 1995). Esse espaço em branco no qual é possível uma deslocação autoral torna-se o *locus* de problematização de Foucault em *A arqueologia do saber*. A escrita mesma seria, neste registro, seria uma experimentação que se articula profundamente com a noção de *acontecimento*, pois através da *enunciação* se pode compreender a *historicidade do pensamento*, já que este permite pela lei de sua existência tirar da auto-evidência as continuidades obscuras do discurso. Segundo Vilela (2010, p. 300), o filósofo busca entender o discurso sem reduzir a uma origem, e na singularidade do enunciado-acontecimento distancia o discurso das formas de continuidades que o pretende fraturar. A tarefa do arqueólogo seria definir aquilo que se pode ver e se pode falar em determinada época histórica. Porém, essa descrição não supõe a emergência de uma interpretação ou descoberta de um fundamento, mas o estabelecimento do que Foucault designa de *positividade*.

Ao analisar uma formação discursiva é importante definir o tipo de positividade de um discurso. Essa forma de positividade define um campo onde podem desenvolver-se identidades formais, translações de conceitos, continuidades temáticas, jogos polêmicos. Certo de que tal positividade desempenha o papel de *a priori* histórico, este não subtraia a *historicidade*, já que, não se constitui como uma estrutura intemporal, acima dos acontecimentos, pelo contrário, ele se define como um conjunto de regras históricas e anônimas que regem o conjunto das práticas discursivas.

Na interpretação Vilela (2010), o arquivo define o nível de uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados como acontecimentos regulares e como coisas a ser manipuladas, entre tradição e esquecimento. O arquivo é o *sistema geral de formação e transformação dos enunciados*. No entanto, não é possível descrever minuciosamente a arquivo de uma sociedade, nem da nossa, pois afinal, é do interior de suas regras do qual falamos, ele é que confere àquilo que podemos dizer as formas de seu surgimento, os seus modos de existência e de coexistência, o seu sistema de acumulação, de historicidade e de desaparecimento.

Para Vilela (2010, p. 303), a descrição do arquivo delinea no seu limiar de existência através do corte que nos separa daquilo que já não podemos dizer, dos discursos que começam a deixar de ser os nossos, daquilo que fica no exterior de nossas práticas discursivas. Esse diagnóstico não determina nossa identidade, ao contrário, como explicita Foucault (1987), ele estabelece que nos somos diferença que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, o nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e encoberta, é esta dispersão que somos e que fazemos.

A arqueologia seria uma modalidade de análise histórica do discurso que faria emergir do discurso seu caráter de acontecimento³. Como assinala Vilela (2010, p. 308) já podemos notar aqui que o acontecimento é a irrupção de uma singularidade no momento de sua produção no espaço da prática discursiva. Em *Nietzsche, a genealogia e a história* (1972: 2008) Foucault diz que a história efetiva (*Wirkliche Historie*), tal como a entende Nietzsche, faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo, as relações de força.

³ A arqueologia tem por domínio os saberes, ela opera através da análise dos enunciados e das visibilidades. Seu princípio estabelece a exclusão do discurso, ou, a irrupção do acontecimento discursivo. Sendo a noção de discurso esta atrelada a de prática. Prática esta que é estendida para o eixo das relações de poder. A genealogia, portanto, não se opõe à arqueologia, mas têm sua atividade em diferentes domínios, nas relações que se constituem como ações sobre ações possíveis. Ademais, a genealogia é uma forma de interpretação, entretanto, de acordo com Foucault não se deve fundá-la criando uma continuidade entre o todo e as partes, mas, através: (1) da descontinuidade (tratar os discursos como práticas sem supor que por debaixo deste existe outro discurso que é oculto, reprimido e recalcado); (2) da especificidade (considerar que os discursos se constituem numa relação de força que exercemos sobre as coisas, sem que haja qualquer providência pré-discursiva); (3) e da exterioridade (não há um núcleo interno – o sujeito é uma função da linguagem- o pensamento, a significação se dirigem sobre as condições externas de sua aparição), (FOUCAULT, 1996).

A história será assim efetiva no momento que introduz no nosso próprio ser o descontínuo, deste modo, ela inverte a relação normalmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a sua continuidade necessária. Ela faz emergir e provir o acontecimento como a inversão de uma relação de forças que jogam na história sob o acaso de uma luta onde a ausência de coordenadas originárias de um sentido que marcará a singularidade do acontecimento.

A descontinuidade nos faz reconhecer, segundo Foucault (1972: 2008) que, o verdadeiro sentido histórico é que vivemos sem marcas nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos. Segundo Vilela:

[...] A noção de descontinuidade dá nome a um pensamento que acolhe uma experiência profunda de libertação no âmago do movimento da historicidade humana, uma experiência que possibilita pensar o acontecimento não como uma determinação dos fatos que se impõem, mas como criação ontológica de si e do mundo, como um desejo e uma afirmação intensa de liberdade. Deste modo, a questão da descontinuidade, enunciando uma outra forma de temporalidade histórica, articula-se intimamente com a questão do acontecimento e da atualidade. Sob a concepção de história perspectivada como uma *contra-história*, o mundo, tal como o conhecemos, é uma multiplicidade infinita de acontecimentos enredados. (2010, p. 313)

Segundo Vilela (2010) a genealogia surge, assim, como uma forma de história que dá conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos objetos, sem necessidade de se referir a um sujeito, quer seja ele transcendente em relação aos acontecimentos, quer ele se afirme, ao longo da história, na sua identidade vazia. No exterior de qualquer forma de finalidade, a genealogia procura recuperar a singularidade dos acontecimentos. Se expressando pelas noções nietzscheanas de *Entstehung* (*emergência*) e *Herkunft* (*proveniência*), articulando o corpo e a história, mostrando o corpo impresso pela história e a história arruinando o corpo. O corpo é a superfície de inscrição dos acontecimentos. Assim, a genealogia consiste num diagnóstico do presente, conforme a autora, sendo efeito da singularidade emitida pelo acontecimento, a *atualidade* surge como a borda do tempo que envolve o nosso presente, que o domina e que o indica na sua alteridade.

Ainda na década de 1960, no texto *O pensamento do exterior*⁴ (1966), Foucault ocupou-se em pensar uma ontologia da literatura a partir de autores como Sade, Hölderlin, Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski e Blanchot. Segundo Foucault (2006), estamos habituados a crer que a literatura moderna se caracteriza essencialmente pela capacidade que tem de se auto-referenciar, sendo esta capaz de ao mesmo tempo de se interiorizar a si mesma e de manifestar-se no signo cintilante de sua longínqua existência.

Segundo Foucault (2006), o *acontecimento* que tornou possível o nascimento do que em sentido estrito se entende por ‘literatura’, não pode ser sustentado através do argumento da ordem da interiorização. Antes disso, trata-se mais precisamente de uma passagem para fora, de uma linguagem que escapa à dinastia da representação, se colocando o mais longe possível de si mesma. O sujeito da linguagem não seria da ordem do “Eu penso”, mas de um “Eu falo”, que se extinguiria assim também no exato instante em que se cala. O “Eu falo” dispersa e apaga sua existência na experiência nua da linguagem.

Conforme Foucault (2006) uma linguagem da qual o sujeito estaria excluído, ou desapareceria é hoje uma experiência que se anuncia nos mais diferentes pontos da cultura ocidental. Uma vez que, no gesto de escrever, ou nas tentativas de aplicar a técnica de formalização da linguagem, e mesmo de estudar os mitos, a psicanálise, ou, e de denunciar o logocentrismo ocidental, um hiato aparece na análise. O hiato entre o ser da linguagem e o sujeito originário, pois, o primeiro só marca sua aparição com a dissolução do segundo. Uma incompatibilidade existe entre o ser da linguagem, o “Eu falo”, e o “Eu penso” correlato do sujeito, ou do homem. Diz Foucault:

Esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de qualquer positividade, não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço em que ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas, assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade do nosso saber, constitui o que se poderia chamar de “o pensamento exterior”. (FOUCAULT, 2006, p. 222)

⁴ Em francês o título do ensaio é *La pensée du dehors*, quer dizer, o pensamento do fora.

A *experiência do exterior*, em cujas margens a cultura ocidental delineou sua possibilidade ainda é incerta. Para Foucault, tal experiência revelou para nós seu lugar no final do século XVIII e em meados do XIX. Sua possibilidade existe a partir do limite, entre o ser e a morte. Segundo Foucault existe sempre uma dificuldade em dar a esse pensamento uma linguagem que lhe seja fiel, pois, “[...] a reflexão tende, irresistivelmente a reconciliá-la com a consciência e desenvolvê-la em uma descrição do vivido em que o exterior seria esboçado como uma experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença indelével do outro”. (FOUCAULT, 2006, p. 224). Sob tal perspectiva, Deleuze (1988, p. 103) assinala que Foucault não deixa de submeter à interioridade a uma crítica radical. A experiência não teria assim um sentido fenomenológico, mas, relações de saber e poder que encontram seu limite no lado de fora. Este tema, o *lado de fora* atravessa sua obra.

Mas, o que seria este lado de fora que está para além da positividade do nosso saber. E para além das relações de forças. Segundo Deleuze, ela é *uma linha do fora*, encerrando no limite o saber e poder. Diz este autor, essa linha não está no pensamento ou nas coisas, mas, nos confrontamos com ela quando o pensamento choca-se com algo como a vida, a loucura e a morte. Continua Deleuze, “[...] essas linhas que estão para além das relações do saber (como elas seriam ‘conhecidas’?), e são nossas relações com essas linhas que estão para além das relações de poder...” (1992, p. 137). Mas não nos enganemos, atravessar esta linha é algo perigoso, essa linha é mortal, pisar sobre ela colocar-se em risco. O pensar é perigoso. Daí se pergunta esse filósofo: “Como se salvar, como se conservar enquanto se enfrenta a linha?” (DELEUZE, 1992, p.138). É ao responder esta questão que a dobra aparece no pensamento de Foucault. É necessário dobrar as forças e fazer o poder afetar a si mesmo. Pois, “[...] se o lado de fora, mais longínquo que todo o mundo exterior, é também mais próximo que todo mundo interior, isso não será sinal de que o pensamento se afeta a si próprio, descobrindo o lado de fora como o seu próprio impensado?” (DELEUZE, 1988, p. 126). Continua o autor:

Esta afecção de si, esta convenção do longínquo e do próximo, vai assumir importância cada vez maior, constituindo um *espaço do lado de dentro*, que estará inteiro copresente no espaço do lado de fora, na linha da dobra. O impensado problemático dá lugar a um ser pensante que se problematiza a si próprio como sujeito ético. (DELEUZE, 1988, 126).

Segundo Deleuze (1988), diferente das relações de *formas*, como no eixo do saber, ou de *regras*, como no poder, os *processos de subjetivação* estabelecem *regras facultativas*, estéticas e éticas, consistindo daí os *estilos de vida* ou *modos de existência*. Se a *experiência do exterior* nos remete a uma passagem para fora, dilacera o sujeito originário, ela também, coloca a necessidade de escapar e de viver diante dos acontecimentos da vida, ou, ao chocar-se com a potência da morte ou da loucura. É essa relação a si que nos dá possibilidade de resistir.

Vimos com Larrosa (2002) e Pagni (2010) de que maneira os dispositivos de controle pedagógico restringem o espaço da experiência no cenário contemporâneo. Na modernidade a experiência é transformada num conceito universal, amparada pelo discurso de verdade e de poder. A experiência passa a ser o que pode ser calculado, descrito, reproduzido. Contudo, a partir do momento que passamos a pensá-la como uma noção que envolve o padecimento, o risco, o perigo e a incerteza a experiência já não é mais perspectivada como um conceito universal, mas, com algo que nos passa, como um acontecimento. Nesse sentido, por mais que os dispositivos capturem constantemente o discurso e os corpos a experiência persiste como um elemento indeterminado, logo, não é da ordem do meramente previsível. Nesse sentido, precisamos de uma educação que concorra para uma atenção aos acontecimentos.

Carvalho (2010) possui um papel muito importante quando se trata de explorar contribuições para pensar o lugar dos educadores no pensamento de Foucault. Esse autor percebeu com clareza que a função-educador é o resultado de um entrecruzamento de práticas discursivas, relações de poder e técnicas de si. A função-educador é aberta a zonas de intersecção, ela pode entrecruzar com a função de intelectual específico, com o educador infame, ou, com a de mestre pharresiata. Portanto, considerada como um complexo de relações, a função-educador, pode ser portadora tanto de uma dimensão pedagógica – professoral, alinhada ao domínio das habilidades e das competências –, tanto quanto, de uma psicagógica – assentada numa atitude ética diante da vida e formadora da escolha de um modo de vida. Além disso, ela pode alocar na função de intelectual específico, em seus domínios de luta emergindo daí a figura de um educador não apenas preocupado com as demandas econômicas da Educação, mas, pela criação de uma verdadeira cultura ethopolítica preocupado com o próprio presente e atenta aos acontecimentos. Atualmente o

professor é aquele cuja função pedagógica está comprometido em transmitir uma habilidade, ou, uma competência técnica a outrem. Entretanto, é necessário criticar esse papel mostrando que o educador está preocupado com a criação de uma cultura de atitudes, quer dizer, com a escolha do modo de vida. O educador não de ter como preocupação principal o fato de se o educando consegue reproduzir perfeitamente um enunciado, ou, uma proposição, mas, com o que o educando está a fazer de si mesmo, daquele enunciado, daquela proposição.

Nesse sentido, nem conteúdos, culturas, habilidades ou competências são suficientes por si só para garantir um domínio mais pleno da condução da própria vida, mas, uma atitude de atenção aos acontecimentos que por vezes escapam ao nosso controle, que não podem ser enunciados perfeitamente. Deste modo, a criação de um novo *ethos* na educação deve problematizar esse empobrecimento contemporâneo da experiência atentando no que muitas vezes escapam a previsibilidade dos métodos e teorias pedagógicas.

Essa problematização se dá através de um olhar mais atento aos acontecimentos, inserindo a descontinuidade histórica, dissolvendo as continuidades do discurso que fixa uma identidade imutável para o sujeito. Sujeito segundo Foucault significa “sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento” (1955, p.235). As lutas por uma política da experiência em educação, neste sentido, questionam o próprio estatuto desse sujeito assujeitado pelo direito a *diferença*. Deleuze (1988) interpretando Foucault, diz que a luta por uma subjetividade moderna passa pela resistência de duas formas de sujeição, uma contra a individualização que o poder exige e a outra contra a identidade determinada de uma vez por todas, portanto esta se apresenta então como direito a diferença e direito a variação, a metamorfose.

Referências

- CASTRO, E. *Vocabulário Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CARVALHO, A. F. *Foucault e a função-educador: sujeição e experiências de subjetividades ativas na formação humana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2010.
- DELEUZE, G. *Foucault*. 1ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Editora Graal, 2004a.
- _____. Nietzsche, Freud, Marx. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a.
- _____. Os intelectuais e o poder. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Editora Graal, 2004b.
- _____. O pensamento do exterior. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. O que é o Iluminismo. In: ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). *Michel Foucault (1926- 1984) - o Dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1983.
- _____. *Theatrum Philosophicum*. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b.
- LARROSA, J. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, nº 19 p. 20-28, jan. /abr. 2002.
- PAGNI, P. A. *Um lugar para a experiência e suas linguagens entre os saberes e práticas escolares: pensar a infância e o acontecimento na práxis educativa*. In: PAGNI, P. A; GELAMO, R. P. *Experiência, educação e contemporaneidade*. Marília: Poiesis: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.
- SILVA, D. J. Experiência formativa, educação e os desafios para a construção de um novo *ethos*. *Educação e Realidade*, v. 33, n. 2 (2008).
- VILELA, M.E. M; BÁRCENA ORBE, f. Acontecimento. In: CARVALHO, A.D. (coord.). *Dicionário de Filosofia da educação*. Porto: Porto Editora, 2007, p.14-19.
- _____. *Silêncios tangíveis: Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono*. Porto: Editora Afrontamento, 2010.