

Educação e as Novas Concepções de Realidade, Interação e Conhecimento

Francisco Adaécio Dias Lopes¹
Luiz Carlos Jafelice¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal/RN - Brasil

RESUMO – Educação e as Novas Concepções de Realidade, Interação e Conhecimento. Neste artigo analisamos as colocações de pensadores como Nietzsche, Heidegger e Foucault, dentre outros, acerca da suposta superioridade epistemológica da modernidade, fruto do entendimento comum de que os modelos explicativos modernos manteriam uma conexão privilegiada com a realidade, tida como absoluta. Consideramos que os entendimentos propostos por estes pensadores modificam as concepções de interação e de conhecimento e que, portanto, isso deve ser considerado para uma concepção revisionista de educação. Nesse sentido, analisamos e contrapomos os questionamentos básicos da crítica à pós-modernidade, como passou a ser chamada a *cena atual*, e de forma sucinta indicamos caminhos metodológicos para uma prática educacional para esse contexto.

Palavras-chave: Realidade. Interação. Pós-modernidade. Educação Revisionista.

ABSTRACT – Education and New Conceptions of Reality, Interaction and Knowledge. In this paper we analyse the ideas which thinkers like Nietzsche, Heidegger and Foucault, among others, put forward concerning the supposed epistemological superiority of the modernity, as a consequence of the usual understanding that modern explanatory models would maintain a privileged connection with reality, taken as absolute. We consider that the understandings proposed by those thinkers change the conceptions of interaction and knowledge, and therefore that they should be taken into account in a revisionist conception of education. In this sense, we analyse and develop counter-arguments to the basic criticisms against the post-modernity – as the current scene has been called – and briefly point out methodological approaches for an educational practice for this context.

Keywords: Reality. Interaction. Post-Modernity. Revisionist Education.

Introdução

Muito tem se falado das críticas e das proposições explicativas de caráter revisionista acerca da modernidade. Embora existam várias interpretações sobre os pensadores que as fazem e as discussões por eles propostas, o termo pós-moderno ou pós-modernidade passou a ser usado para categorizá-los. Não é nosso objetivo neste artigo traçar um perfil conceitual exato da pós-modernidade, nem tampouco analisar suas diversas vertentes ou interpretações acerca dela.

Faremos, sim, um mínimo esboço das colocações de alguns pensadores que são considerados pós-modernos e de outros que, embora não sejam usualmente caracterizados como tal, nem proponentes da concepção de pós-modernidade, propõem outras formas de organização política e social, trazem à tona questões propostas pelo pluralismo cultural e epistemológico, pela sociologia do cotidiano e das instituições etc. – o que faz com que os consideremos participantes da *cena pós-moderna*.

Como se pode perceber, consideramos a pós-modernidade como um acontecimento multifacetado, em que os atores são os mais diversos e vindos das mais distintas áreas de estudo e interesses, tendo em comum o fato de discutirem, criticarem e proporem alternativas ao paradigma característico da modernidade. Mais do que uma sequência bem definida da modernidade, organizada em parâmetros fixos, a pós-modernidade é uma discussão hermenêutica-crítica acerca do que nos tornamos, digamos. Nosso objetivo maior é identificar o legado de suas concepções e de proposições para a fundamentação de uma educação para a contemporaneidade.

É também nesse contexto que propomos os termos revisionismo e revisionista. Ou seja, não se está propondo uma revisão histórica da modernidade, um conserto, uma volta no tempo – tal concepção temporal linear, inclusive, é justamente um dos pontos de crítica à modernidade. Esse caráter revisionista está mais relacionado às mentalidades e práticas, justamente por ainda serem estruturadas em paradigmas lógicos modernos. Enfim, revisionismo no sentido de mudança no presente, tendo em vista as discussões trazidas pela *cena pós-moderna*. Somamos, nesse sentido, a Edmund O'Sullivan, que consideramos ser um representante da *atitude reconstrutiva ou revisionista* que defendemos, justamente por concordarmos que “[...] [p]ara enfrentar as tarefas educacionais do nosso tempo, temos de levar em conta a posição do educador neste momento histórico” (O'Sullivan, 2004, p. 67). Segundo aquela atitude, “[...] em lugar da desconstrução como ponto final, há uma visão reconstrutiva que tenta superar as visões do mundo moderno, não com a eliminação da possibilidade, em si, de visões de mundo, mas construindo uma revisão das premissas modernas” (O'Sullivan, 2004, p. 62).

Assim, analisaremos tais colocações trazidas pela filosofia e pelas ciências humanas acerca da realidade e do conhecimento que daí

surge, dentro de uma configuração crítica em relação ao materialismo racionalista moderno, mostrando como e por que empreender uma prática educativa dentro destes novos parâmetros.

A Mudança de Parâmetros na Filosofia: Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein e Rorty

Um dos intentos de Nietzsche foi mostrar que o homem moderno tomou para si as decisões e os encaminhamentos, *embora faça questão de que esse detalhe não apareça*. Acerca disto, Nietzsche argumenta que o “[...] [p]ensar historicamente, nos dias de hoje, equivale a crer que a história sempre se fez conforme o princípio de ‘o menos possível no tempo mais longo possível’” (Nietzsche, 2000, p. 179). Seria isso que concederia à história a suposta unicidade e seu caráter métrico e sequencial considerado.

Seu estilo de escrita, na forma de aforismos, parece muito mais uma *crônica filosófica* do que uma tentativa de generalização conceitual. Coloca em discussão as bases do pensamento racional ocidental utilizando outras formas de pensar e escrever. Nietzsche escreve não com vistas a resolver definitivamente os impasses, mas a entender, participar, coparticipar deles, da vida. Para este filósofo, “[...] [o] que é de grande valor no homem é ele ser uma ponte e não um fim [...]” (Nietzsche, 2001b, p. 27), pois “[...] tudo vai, tudo torna; a roda da existência gira eternamente” (Nietzsche, 2001b, p. 169). Diferentemente da visão lógica a que estamos habituados, ele declara:

O nó das causas em que me encontro enlaçado torna ...
tornará a criar-me! Eu próprio formo parte das causas
do eterno regresso das coisas. Regressarei como este sol,
como esta terra, como esta águia, com esta serpente, *não*
para uma vida nova ou para uma vida melhor ou análoga
(Nietzsche, 2001b, p. 172).

Neste ponto, fica clara a mudança que Nietzsche traz para a filosofia do Ocidente, construindo um pensamento que está mais próximo da poesia, da metáfora, da literatura, onde a preocupação passa a ser um entendimento do todo e não uma busca por construções causais, inscritas num tempo que se divide em passado, presente e futuro, e que muitas vezes são alheias às reais necessidades humanas. Como vemos pela citação acima, seu pensamento é organizado em, diríamos, *dimensões paralelas* e não sequenciadas. É esse fato que possibilita que algo volte, regresse e, no entanto, não seja nem novo, nem igual ao que era em outras instâncias. Nesse sentido, este filólogo, filósofo e artífice da linguagem entende que “[...] o poeta, o artista, *atribui* a seus estados e disposições causas que não são absolutamente as verdadeiras; nisso ele nos recorda uma humanidade antiga e pode nos ajudar a compreendê-la” (Nietzsche, 2000, p. 24).

A filosofia de Nietzsche comporta em si um quê de enigma, por ser detentora desse caráter poético. Utiliza a poesia como forma de atenuar o peso da noção de verdade, do certo, da marca, da identificação, já que entende que “[...] trazemos no coração e na cabeça o rigoroso método da verdade” (Nietzsche, 2000, p. 86), tornando-nos tiranos de nós mesmos. Busca com isso uma nova possibilidade de conexão do homem com o mundo, defendendo que o conhecimento deve estar ligado de forma indistinta com a vida, pois do contrário será apenas algo externo e imperativo ao viver.

Nesse sentido, tenta se desvencilhar da noção de realidade dividida em sujeito e objeto, que estão na base do entendimento realista e materialista moderno. Defende o amor à vida, a aceitação da vida, o “[...] *amor fati*. Não evitar nem se conformar e muito menos dissimular, mas afirmar o necessário, amar o que não pode ser mudado” (Marton, 2001, p. 14). Utilizando para isso a alegria, a arte, como forma de aliviar o fardo conceitual, pois acredita que “[...] [p]artindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica realmente libertadora” (Nietzsche, 2000, p. 36). O *amor fati* é a tentativa de manter-se inteiro, vivo, no turbilhão em que se configurou a modernidade, marcada por uma dessacralização da vida, desritualização da vida.

Na sua crítica, este pensador alemão considera, dentre outras coisas, que os homens “[...] foram reduzidos, esses infelizes, a pensar, a concluir, a calcular, a combinar causas e efeitos; [que] eles foram reduzidos a sua consciência (*Bewusstsein*), o seu órgão mais miserável e falível” (Nietzsche apud Azeredo, 2000, p. 125), deixando claro que o apego excessivo à lógica e ao racionalismo – recortes do *real* – contribui para uma crença injustificável nos discursos, teorias e definições lógico-racionais. Nesse sentido, concordamos que

[...] [a] crítica à moral, em Nietzsche, requereu uma redefinição da própria crítica, exigindo, para este empreendimento, outras bases, já que sua realização foi desde sempre comprometida, uma vez que o valor não era tematizado. [...] [Isso é importante, pois] existem valores a partir dos quais se avalia algo, mas existem interpretações e avaliações anteriores que determinam o valor desse valor (Azeredo, 2000, p. 172).

Veja que o objetivo de Nietzsche é distanciar-se do reino do valor para se relacionar de forma mais direta com o *real*, isso é o que é mais original e que permeia todo o seu legado filosófico, que inclusive irá influenciar diretamente a *arqueologia foucaultiana*. Note que a noção de *real* aqui não é aquela convencional, como algo em separado, mas um contexto meio simbiótico, um ponto intermediário entre aquilo que ora se considerava como *real* (dentro de uma ingênua concepção realista de mundo) e aquele que busca conhecer. Portanto, se falamos em *real* na filosofia de Nietzsche, só podemos fazê-lo tendo claro que é algo que está fora o suficiente do reino do valor a ponto de não ser valor, mas que

não está tão distante, a ponto de ser algo em separado da atividade cognoscente e do próprio valor. Nas palavras do próprio filósofo:

[...] [a]justamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: *sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro* (Nietzsche, 2001a, p. 145, grifos nossos).

Enfim, Nietzsche, assim como os poetas e alguns outros filósofos, vai ao limite da linguagem na tentativa de exprimir as questões essenciais do homem, que notadamente não cabem no modelo puramente lógico, que inclusive permeia a linguagem escrita.

Outro pensamento que, pode-se dizer, contribui para a instauração de um novo paradigma na filosofia, e na forma de entender a relação do indivíduo com o mundo, é proposto por Martin Heidegger. O ato de existir, para este outro alemão, está inserido na relação indissociável entre o Ser e o Tempo. De certa forma, Heidegger supera a separação entre *natureza* e *cultura*, ao declarar que a palavra interfere no que pretende ser definido e que a existência *é um ser-no-mundo*. Acreditamos que o pensamento de Heidegger, assim como aquele proposto por Nietzsche, possibilita uma nova concepção de realidade, conhecimento e interação.

No entanto, o entendimento *ainda hegemônico*, na análise dessas proposições tidas como relativistas, digamos não-realistas, é que ao se falar na perda do referencial de uma verdade ontológica a ser alcançada, qualquer coisa serve para suprir esta lacuna – daí o caráter de relativismo extremo atribuído. O mais conveniente seria passar a pensar em moldes de uma conexão *ser-meio-tempo*, mas para isso tem-se que flexibilizar a noção cartesiana de intelecto como algo superior e isolado da existência.

Outro ponto a destacar é o fato de que o panorama heideggeriano contempla formas de conhecimento e de interação que habitualmente são considerados inferiores quando comparados com a ciência e a filosofia de plantão. O conhecimento passa a ser considerado como representação de *tudo* aquilo que os grupos humanos, as pessoas, constituem na sua interação com o mundo, distanciando-se decisivamente do entendimento “[...] de Descartes, [para quem] o ‘eu’, o ‘ego’ torna-se um sujeito preeminente, um sujeito ‘em relação ao qual todas as outras coisas se determinam como tais’” (Heidegger apud Ribeiro, 2008, p. 127).

Heidegger destaca como questão importante o fato de a técnica ter se tornado algo hegemônico nos nossos dias, a ponto de o conhecimento ser sinônimo daquilo que pode ser *enumerado*. Acredita “[...] [a]ssim, [que] o que estaria em jogo em nossa época seria a possibilidade da superação do caráter técnico-científico como única medida da habitação e da ação do homem no mundo” (Heidegger apud Ferreira Jr., 2008, p. 248).

Acerca desta questão da relação com a técnica, achamos fundamental a posição defendida por este pensador, em trecho transcrito por Lígia Saramago, no texto *Sobre a Serenidade em Heidegger*:

[...] [p]odemos dizer 'sim' à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer 'não', impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem nossa natureza (*Wesen*) (Heidegger apud Saramago, 2008, p. 174-175).

No livro *Ser e Tempo*, uma das obras mais importantes de Heidegger, se encontram referências ao que já foi tratado até o instante, como também a outras questões. No trecho sobre a *mundanidade do mundo*, este filósofo defende que

[...] [n]em um retrato ôntico dos entes intramundanos e nem a interpretação ontológica do ser desses entes alcançariam, como tais, o fenômeno do 'mundo'. Em ambas as vias de acesso para o ser 'objetivo' já se 'pressupõe', de muitas maneiras, o 'mundo' (Heidegger, 2009, p. 111).

Nesse ponto, ele está reafirmando a sua concepção de que não há como se chegar ao mundo enquanto entidade externa essencial, nem àquilo que lhe pertenceria. Pelo simples fato de se estar inserido no mundo, portanto, não temos como saltar para fora e entender o mundo; esse entendimento é fruto justamente deste processo de se estar no mundo. Heidegger coloca que a "Mundanidade" é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo" (Heidegger, 2009, p. 111).

Perceba-se que a ontologia de que fala o filósofo é algo que nasce *dos instantes*, não algo que remete a uma *realidade* que está fora do *tempo*. É nesse sentido também que ele fala da *presença*: "Porque a presença é, ela possui o modo de ser da convivência. Esta não pode ser concebida como o resultado da soma de vários 'sujeitos'" (Heidegger, 2009, p. 182). Ou seja, não há como tratar da presença sem se estar presente, e, uma vez presente, já é. Como se pode perceber, essa concepção muda a noção de verdade, instaura uma nova forma de entender a ontologia, como já tínhamos sinalizado:

O *ser-verdadeiro (verdade)* do enunciado deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*. A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto) (Heidegger, 2009, p. 289).

Portanto, se "[...] [o]s fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade[.] [...] a presença é essencialmente 'verdadeira'. A presença é e está 'na verdade'" (Heidegger, 2009, p. 291). Heidegger analisa as concepções habituais de verdade frente a este novo entendimento, concluindo que:

Verdade como abertura e ser-descobridor, no tocante ao ente descoberto, transforma-se em verdade como concordância entre seres simplesmente dados dentro do mundo. Com isso, fica demonstrado o caráter ontologicamente derivado do conceito tradicional de verdade. [...] Que se dêem “verdades absolutas”, isso pode ser comprovado de modo suficiente caso se consiga demonstrar que, em toda a eternidade, a presença foi e será. Enquanto não houver essa prova, a proposição será apenas uma afirmativa fantástica que não recebe nenhuma legitimidade apenas porque os filósofos geralmente nela acreditaram (Heidegger, 2009, p. 296-298).

Enfim, o pensamento deste filósofo nos traz o entendimento de que o *Ser* jamais se separa do *Tempo*, que “[...] no fundo, o termo cotidianidade nada mais pretende indicar do que a temporalidade que possibilita o *ser* da presença” (Heidegger, 2009, p. 462), e que, principalmente: “A verdade não se deixa provar em sua necessidade, porque a presença não pode ser colocada para si mesma à prova” (Heidegger, 2009, p. 300).

De forma semelhante, Ludwig Wittgenstein, pensador conhecido pelos trabalhos em filosofia da linguagem, pontua de forma clara e lúcida que

[...] o *bem absoluto*, se é um estado de coisas descritível, seria aquele que todo o mundo, independentemente de seus gostos e inclinações, realizaria necessariamente ou se sentiria culpado de não fazê-lo. Quero dizer que tal estado de coisas é uma quimera. Nenhum estado de coisas tem, em si, o que gostaria de denominar o poder coercitivo de um juízo absoluto (Wittgenstein, 2005, p. 219, grifos nossos).

O interessante é que este pensador construiu seu pensamento justamente tentando mostrar que as perguntas feitas até então estavam desfocadas, que inevitavelmente as respostas para tais perguntas remeteriam sempre a algo fictício. Tais constatações não significam, de forma alguma, a impossibilidade de conhecer; apenas está se dizendo que a pretensão do conhecimento racional, expressado através da linguagem etc., em considerar-se superior, especial, privilegiado, na verdade trata-se de juízo de valor, componente eminentemente humano, que não se justifica em outra esfera que não a do poder (Wittgenstein, 2005). E, além disso, o autor traça, de certa forma, uma linha divisória sobre o que podemos e não podemos conhecer pela linguagem, ao afirmar, em uma de suas asserções mais conhecidas, que “[...] o que é de todo exprimível, é exprimível claramente; e aquilo de que não se pode falar, guarda-se em silêncio” (Wittgenstein, 2002, p. 27).

Logo, ele deixa claro com isso, que o fato de o fundamento de uma palavra se radicar no seu uso (Wittgenstein, 2002), não descarta a possibilidade de o significado ter um caráter simbólico, poético, referente, mas vai de encontro, sim, a uma concepção psicológico-biológico-men-

tal, segundo a qual as informações vão sendo inscritas numa entidade quase material, que seria a *mente*.

Richard Rorty é um filósofo pragmatista e mais um autor a ser considerado no que toca a essas questões. Dentro de um panorama rortiano,

[...] se quisermos investigar filosoficamente a verdade devemos investigar *procedimentos humanos ordinários* e deixar de lado a busca de uma definição final, metafísica e/ou epistemológica, a respeito da verdade (Ghirardelli Jr., 2000, p. 52).

Acreditamos que o pensamento de Rorty nos oferece uma imagem menos rígida acerca da verdade e do conhecimento, assim como os demais pensadores acima tratados. Reforçamos esta concepção, por exemplo, ao analisar suas opiniões sobre o pensamento grego antigo, clássico:

Platão e o pensamento filosófico grego em geral consideravam nossa habilidade para *conhecer* e, mais especificamente, para conhecer uma realidade não humana a potencialidade humana. Os pragmatistas querem colocar a esperança social no lugar que o conhecimento tem tradicionalmente ocupado (Rorty, 2005, p. 88).

Rorty defende de forma contundente, criticando a posição defendida pelo filósofo com o qual travou um debate bastante conhecido, “[...] que podemos passar sem essa noção [de validade universal] e ainda assim ter uma noção suficientemente rica de racionalidade. [...] [Enquanto] Habermas pensa que ainda precisamos mantê-la” (Rorty, 2005, p. 90).

Pelo exposto, entendemos que os pensamentos de Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein e Rorty podem ser colocados em uma linha crítica comum em relação à forma como a modernidade entendeu a questão do conhecimento e da apreensão da realidade. Como forma de evidenciar as singularidades e semelhanças essenciais desses pensamentos, nos deteremos a seguir, de forma conclusiva, em aspectos fundamentais das proposições destes pensadores.

A tarefa de Nietzsche foi construir uma filosofia que ao filosofarmos esqueçamos e lembremo-nos de nós mesmos e ao mesmo tempo! Com isso ele tenta romper com a lógica do terceiro excluído. Propõe que sejamos e não sejamos, e ao mesmo tempo. Ou seja, filosofar para entender, mas não para criar um conceito fixo de nós mesmos e do mundo, porque aí não se estaria avançando muita coisa; daí sua crítica a Kant. Daí também advém sua relação com a arte, com o sorriso, com a ironia. Por conceber que se estamos no mundo, temos que entender e dar sentido à realidade que nos chega a cada instante, mas entender principalmente – aí está a crítica da crítica – que não há grande necessidade de nos apegarmos tanto a essas construções, inclusive para não sermos prisioneiros de nós mesmos (o que seria a pior de todas as prisões).

Heidegger – ao propor a ideia de *Dasein*, de que o ser está imerso no tempo; ao problematizar acerca da filosofia e da necessidade de se filosofar, principalmente numa época em que se tinha a filosofia como algo superado ou sem importância; e ao pensar a questão da técnica – trouxe grande contribuição ao pensamento do século XX, sendo um dos referenciais para uma concepção pós-moderna de entendimento acerca da interação dos humanos entre si e com o mundo externo. Enfim, embora esse entendimento heideggeriano tenha criado, segundo alguns, uma certa angústia para o Ser, no sentido de que uma vez estando no mundo inevitavelmente este tem que *existir* no tempo, este pensador contribuiu de forma decisiva para a neutralização de um caráter, digamos, dual de interação, característico da modernidade.

Em Wittgenstein, temos uma atenuação disto que seria motivo de crítica na filosofia de Heidegger. Isso porque como vimos acima, o filósofo de Viena deixa claro que aquilo que construímos como conhecimento parece não esgotar a natureza das coisas. Mesmo que para muitos estudiosos existam pelo menos duas fases do pensamento de Wittgenstein, entendemos que *Investigações Filosóficas* seria na verdade uma sequência de certa instrumentalidade presente no *Tratado Lógico Filosófico*, sem necessariamente contrariá-lo, nem tampouco, reverter certa abertura para os conhecimentos simbólicos e poéticos, presente naquele primeiro texto. Pelo inevitável *solipsismo* que comporta, diríamos que as proposições de Wittgenstein se aproximam muito daquelas propostas por Nietzsche, no que toca ao fato de que a filosofia, em particular, e o ato de conhecer, de uma forma geral, é um processo de auto-descoberta de cada humano. Inclusive entendemos que tal “mensagem” também está presente na filosofia de Heidegger.

A singularidade de Richard Rorty reside no fato de que ele coloca claramente que esta crítica dos pressupostos modernos – segundo ele vivemos um período *pós-socrático* –, deve ter como objetivo criar um panorama igualitário para a vivência humana (Rorty, 1998), contemplando questões de ordem social e cultural, o que concede, como o próprio autor deixa claro, um caráter holístico à sua filosofia, em contrapartida a uma concepção atomista da realidade (Rorty, 2009).

A Análise do Poder e a Arqueologia do Saber por Michel Foucault

O pensamento do francês Michel Foucault vai na esteira destas ideias e filósofos revisionistas, embora seja detentor de peculiar originalidade. Sua proposta é justamente andar por entre o discurso, sorrateiramente observando suas minúcias intrínsecas. Em um texto intitulado *Verdade, poder e si*, integrante do livro *Ditos e Escritos*, ele declara que seu papel

[...] consiste em mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam; que elas tomam por verdade,

por evidência alguns temas que foram fabricados em um momento **particular** da história; e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída (Foucault, 1994, s/p).

Como ele mesmo diz, em primeira pessoa, suas análises evidenciam “[...] o caráter arbitrário das instituições e nos mostram qual é o espaço da liberdade que ainda dispomos e que mudanças podemos ainda efetuar” (Foucault, 1994, s/p). Ao defender que “[...] todo mundo age e pensa ao mesmo tempo [...] [acredita que não existe] ruptura entre a história social e a história das ideias” (Foucault, 1994, s/p). Afinamo-nos com este entendimento. No livro *Microfísica do poder*, ele declara:

[...] [o] que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (Foucault, 2007, p. 8).

E destaca, nesse sentido, que “[...] [a] verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 2007, p. 12), não sendo “[...] [a verdade] ‘o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar’, mas o ‘conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeito específico de poder’” (Foucault, 2007, p. 13). Por tudo isso, esse autor entende que “[...] [é] preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não em termos de ‘ciência/ideologia’, mas em termos de ‘verdade/poder’” (Foucault, 2007, p. 13), o que coloca a ciência na discussão, desconsiderando uma suposta isenção do fazer científico, que apenas sofreria *ataques* de ideologia ou seria *usada* para fins ideológicos. Entende-a como sendo uma atividade na qual figuram embates e contradições internas, que cria suas verdades à custa de argumentação, convencimento e jogo de poder, como todos os demais discursos – pensando o poder como algo indissociavelmente presente.

Um conceito muito presente no pensamento de Foucault é o de arqueologia, que permeia a obra *A Arqueologia do Saber* e outras. Neste livro, o autor retoma a discussão acerca da história, como também relaciona todos os seus entendimentos referentes ao poder ao entendimento do surgimento de sistemas de saberes, *formalizados* ou não. Ainda sobre a história, o *arqueólogo* coloca que

[...] [é] preciso desligar a história da imagem com que ela se deleitou durante muito tempo e pela qual encontrava sua justificativa antropológica: a de uma memória milenar e coletiva que se servia de documentos materiais para reencontrar o frescor de suas lembranças; ela é o trabalho e a utilização de uma materialidade documental (livros, textos, narrações, registros, atas, edifícios, instituições, regulamentos, técnicas, objetos, costumes etc.) que apre-

sentia sempre e em toda a parte, em qualquer sociedade, formas de permanências, quer espontâneas, quer organizadas. O documento não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma, e de pleno direito, *memória*; a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela não se separa (Foucault, 2008, p. 7-8).

Com isso, o autor declara que sua obra “[...] se insere [...] no campo em que se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito” (Foucault, 2008, p. 18). Logo,

[...] [n]ão se trata de uma crítica, na maior parte do tempo; nem de uma maneira de dizer que todo mundo se enganou a torto e a direito; mas sim de definir uma posição singular pela exterioridade de suas vizinhanças; mais do que querer reduzir os outros ao silêncio, fingindo que seu propósito é vão [...] (Foucault, 2008, p. 19).

Esta citação esclarece aquilo que acreditamos ser o que de mais importante reside no pensamento de Foucault, que é a busca pela possibilidade de considerar-se que se não há um discurso universal, que detém a verdade, o homem pode dar vazão a seus entendimentos genuínos, tornando-se vivo de fato a cada instante. Confessa que seu intuito é “[...] tentar definir esse espaço branco de onde fal[a], e que toma forma, lentamente, em um discurso que s[e]nt[e] como tão precário, tão incerto ainda” (Foucault, 2008, p. 19). Onde “ainda”, neste sentido, não se configura numa crença no alcance do ideal e verdadeiro, mas o entendimento das limitações naturais do viver, acreditando que “[...] [o] campo dos enunciados não é um conjunto de plagas inertes, escandido por momentos fecundos; é um domínio inteiramente ativo” (Foucault, 2008, p. 164).

Nesse sentido, ele passa a tratar do estudo do *saber*, da sua relação com a *ciência*, com a *ideologia* e o *poder* e muitas outras questões. Para este pensador, o saber se configura num “[...] conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma *prática discursiva* e indispensáveis à constituição de uma *ciência*, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar [...]” (Foucault, 2008, p. 204, grifos nossos), sendo algo bem mais abrangente. Ou seja, as *práticas discursivas* geram o *saber* que pode gerar ou não uma *ciência*, pois “[...] [h]á saberes que são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma” (Foucault, 2008, p. 205). Pelas colocações feitas por Foucault, entende-se que segundo este autor, o fato de não ser ciência não diminui os outros diversos conhecimentos gerados a partir do saber, simplesmente os seus *critérios de formalização* são outros. Até por que

[...] [o] saber não é o canteiro epistemológico que desapareceria na ciência que o realiza. A ciência (ou o que passa por tal) localiza-se em um campo de saber e nele tem um papel, que varia conforme as diferentes formações discursivas e que se modifica de acordo com suas mutações (Foucault, 2008, p. 206).

Ao analisar a história, e em especial a história da ciência, Michel Foucault critica o fato de a história ser considerada como análise do passado em comparação com o presente, cronologicamente rivalizante com o passado, como algo de cunho apenas epistemológico. Nesse sentido, propõe um enfoque *arqueológico* para se fazer e discutir a história. E no sentido de analisar o que faz uma teoria se tornar o que é, mediante suas práticas discursivas, Foucault propõe o conceito de *episteme*, como sendo

[...] o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; [...] A *episteme* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas. [...] No enigma do discurso científico, o que ela põe em jogo não é o seu direito de ser uma ciência, é o fato de que ele existe. E o ponto onde se separa de todas as filosofias do conhecimento é que ela não relaciona tal fato à instância de uma doação originária que fundaria, em um sujeito transcendental, o fato e o direito; mas sim aos processos de uma prática histórica (Foucault, 2008, p. 214-215).

Sendo ainda mais explícito, ele diz:

[...] a *episteme* não é o que se pode saber em uma época, tendo em conta insuficiências técnicas, hábitos mentais, ou limites colocados pela tradição; é aquilo que, na positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências (Foucault, 2008, p. 215).

E, de modo assertivo: “[...] [a] *episteme* é o ‘mecanismo’ que possibilita separar não o verdadeiro do falso, mas do que não pode ser caracterizado como científico” (Foucault apud Spivak, 2010, p. 96).

Após tratar da questão do saber, das práticas discursivas que o permeiam e constituem e como se dá a epistemologização dos conceitos, Foucault decide tratar de uma questão que surge devido às coloca-

ções feitas por ele em todo o seu tratado e pergunta: “[...] a arqueologia só se ocupa das ciências e nunca passa de uma análise dos discursos científicos?” (Foucault, 2008, p. 218). Ao que responde “[...] duas vezes não” (Foucault, 2008, p. 218). Isto é uma evidência de que seu trabalho tem uma abrangência bem maior do que comumente se discute, pois acaba por propor que a ciência é apenas uma das formas de *saber*, podendo, a arqueologia, se ocupar também de outros conhecimentos. Ou seja, para esse pensador,

[...] [o] que a arqueologia tenta descrever não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do *saber*. Além disso, se ela se ocupa do saber em sua relação com as figuras epistemológicas e as ciências, pode, do mesmo modo, interrogar o saber em uma direção diferente e descrevê-lo em um outro feixe de relações. A orientação para a *episteme* foi a única explorada até aqui. A razão disso é que, por um gradiente que caracteriza, sem dúvida, nossas culturas, as formações discursivas não param de se epistemologizar. [...] Mas esse é apenas o ponto preferencial da abordagem; não é um domínio obrigatório para a arqueologia (Foucault, 2008, p. 218-219).

Como Foucault mesmo fala em vários trechos desta obra que ora analisamos e de muitas outras, sua intenção é “[...] libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental” (Foucault, 2008, p. 227). Não quer dizer que com isso está negando o discurso, mas sim nega que esse discurso tenha uma conexão com uma realidade absoluta e verdadeira, *impessoal*, além do social. Como o autor mesmo deixa claro, mais uma vez se expressando em primeira pessoa:

Trata-se de revelar as práticas discursivas em sua complexidade e em sua densidade; mostrar que falar é fazer alguma coisa – algo diferente de exprimir o que se pensa, de traduzir o que se sabe e, também, de colocar em ação as estruturas de uma língua; mostrar que somar um enunciado a uma série preexistente de enunciados é fazer um gesto complicado e custoso que implica condições (e não somente uma situação, um contexto, motivos) e que comporta regras (diferentes das regras lógicas e linguísticas de construção); mostrar que uma mudança, na ordem do discurso, não supõe “idéias novas”, um pouco de invenção e de criatividade, uma mentalidade diferente, mas transformações em uma prática eventualmente nas que lhe são próximas e em sua articulação comum. *Longe de mim negar a possibilidade de mudar o discurso: tirei dele o direito exclusivo e instantâneo à soberania do sujeito* (Foucault, 2008, p. 234, grifos nossos).

Assim, a intenção de Foucault é mostrar que o ser humano é maior que o discurso, que este não pode dominá-lo, como se fosse algo impessoal, verdadeiro e transcendente:

[...] [o] discurso não é a vida: seu tempo não é o de vocês; nele, vocês não se reconciliarão com a morte; é possível que vocês tenham matado Deus sob o peso de tudo que disseram; mas não pensem que farão, com tudo o que vocês dizem, um homem que viverá mais que ele (Foucault, 2008, p. 236).

Em resumo, Foucault está chamando a atenção para o fato de que o poder deve ser pensado, principalmente a partir da modernidade, como algo que é intrínseco às – e que determina as – relações sociais; não sendo algo externo, mas sim imanente aos processos históricos de construção de saberes e de epistemologias. Nesse sentido, a pergunta pela verdade inevitavelmente se configura em uma pergunta sobre as relações de poder que a circunscrevem.

Desta feita, a *arqueologia* seria uma forma de buscar compreender quais são as questões, decisões e procedimentos que influenciam de forma decisiva a formação do conhecimento e a convivência entre os humanos. Tal *manifestação social* do poder, Foucault chamou de *práticas discursivas*. São as práticas discursivas que formam o substrato geral do *saber*, de onde podem brotar conhecimentos mais formalizados – dos quais um destes é a ciência. Tais conhecimentos ganham consistência, segundo este pensador, através de relações, digamos, mais específicas, que agrupariam certas práticas discursivas. Esse conjunto de relações específicas, que aglutinam determinadas práticas discursivas, Foucault chama de *episteme*, determinante das formações epistemológicas de uma dada época histórica ou região.

Instituições, Convivência, Interação e Conhecimento nesse Contexto

Essa mudança que a pós-modernidade opera nas concepções modernas de entender produzirá um novo panorama, emergindo um entendimento multicultural e revisionista acerca das teorias históricas, sociológicas e epistemológicas. Milton Santos, ao analisar a questão do território e demais mudanças ocorridas com a modernidade, declara sabiamente que “[...] [a] vida assim realizada por meio dessas técnicas é, pois, cada vez menos subordinada ao aleatório e cada vez mais exige dos homens comportamentos previsíveis. [...] Daí o desencantamento progressivo do mundo” (Santos, 2006, p. 63). Ao analisar a globalização, este geógrafo brasileiro conclui que esse acontecimento gerou *perversidades*, embora se mostre como *fábula*. O poderio do dinheiro e da informação, amparados na ciência e na tecnologia, teriam destruído culturas, fragmentado territórios e conferido ao mundo uma *única* forma de pensar, entender, conceber e se relacionar.

As instituições surgem e se fazem impor como inevitabilidade e/ou algo que escapa da nossa compreensão, sendo consideradas entidades que existiriam por si mesmas, de forma autárquica. Acerca desta questão, nos reportaremos ao estudo intitulado *Como as instituições pensam*, feito por Mary Douglas. Defendendo que “as instituições não

podem ter opiniões próprias” (Douglas, 2007, p. 22-31), esta autora tem como intuito principal entender qual “[...] o papel desempenhado pela cognição na formação do laço social” (Douglas, 2007, p. 31). Nesse sentido, ela critica o funcionalismo porque acredita que em suas construções

[...] não tinha lugar para a experiência subjetiva dos indivíduos, no sentido do querer e da escolha. [...] os indivíduos estão enredados na armadilha de um mecanismo complexo que eles não ajudam a construir [...] não existe possibilidade de explicar a mudança, a menos que ela venha de fora, como uma força coercitiva irresistível (Douglas, 2007, p. 44).

Tal crítica também é feita por Michel Foucault em *A arqueologia do saber*. De acordo com Mary Douglas, o grupo social comportaria tanto uma componente característica do grupo, como também subjetividades. Ou seja, para ela, “[...] [a]o escolher participar desse bando idealista de irmãos, ninguém opta por todo um conjunto de comportamento e de crenças. Eles, porém, caminham juntos” (Douglas, 2007, p. 51).

Nós reputamos grande importância a esse trabalho devido ao fato de ele mostrar as instituições como entidades cognitivas, que se *fundamentam na analogia, conferem identidade, lembram e se esquecem, classificam e tomam decisões de vida e morte* (Douglas, 2007, p. 51, grifos nossos). Ou seja, essa autora chama a atenção para o fato de que as instituições em suas práticas não podem se isentar das decisões que tomam, porque são formadas por pessoas. Por isso, a macro cognição dessas instituições é determinada pelos juízos daqueles que a compõem. A autora, seguindo esse raciocínio, chama a atenção para o fato de que os estudiosos da ciência desconsideraram estes entendimentos:

Os filósofos da ciência empenham-se muito em aprender a terminologia e as teorias da relatividade da física quântica [sic]. *Eles, no entanto, prestam escassa atenção ao grupo social que é o portador de um estilo de pensamento.* [...] Ao classificar as descobertas no campo da física ou da biologia como o principal objeto de sua pesquisa, os filósofos da ciência já adotaram uma teoria implícita do conhecimento (Douglas, 2007, p. 54, grifos nossos).

Douglas expõe que a instituição precisa de um princípio estabilizador, cuja função é possibilitar a “[...] naturalização das classificações sociais” (Douglas, 2007, p. 58). Isto, segundo a autora, seria conseguido através da analogia, que pode utilizar-se da natureza, da vida diária, do corpo etc. Ou seja,

[...] [é] necessário existir uma analogia por meio da qual a estrutura social de um conjunto fundamental de relações sociais será encontrada ou no mundo físico ou no mundo sobrenatural ou na eternidade ou em qualquer outro lugar, *contanto que não seja encarada como um arranjo socialmente elaborado* (Douglas, 2007, p. 58, grifos nossos).

Logo, “[...] [a]o constituir sua versão da natureza, eles [os indivíduos] estão controlando a constituição de sua sociedade. Em resumo, eles estão construindo uma máquina de pensar e de tomar decisões de seu próprio interesse” (Douglas, 2007, p. 70). Logo, “[...] [a] uniformidade não é uma qualidade que possa ser reconhecida nas próprias coisas; ela é conferida aos elementos dentro de um esquema coerente” (Douglas, 2007, p. 67).

A essas questões somam-se aquelas trazidas pela antropologia de Joanna Overing, por exemplo. Seu trabalho sobre culturas míticas, suas epistemologias e historicidades, nos mostra como formas de pensar diferenciadas tendem a ser desconsideradas pelo paradigma epistemológico de plantão, no caso a ciência moderna. Para a autora, “[...] decidimos se um povo é ‘histórico’ ou ‘a-histórico’ dependendo do conceito de história que adotamos” (Overing, 1995, p. 107). E nesse sentido ela inicia o artigo *O Mito como História*, com a frase: “Os Piaroa são apaixonados pela história” (Overing, 1995, p. 107). Esta autora faz isso como uma forma de chamar a atenção para o fato de que para aquele povo, “[...] [o] tempo, tal como a historicidade, tem seu lado social” (Overing, 1995, p. 109). E nesse ponto, ela trata logo de determinar que *as epistemologias são diversas*, embora alguns insistentemente afirmem o contrário:

Do ponto de vista do cientista, os postulados indígenas a respeito da realidade são fantasmagóricos. Por exemplo: a idéia piaroa de que os animais vivem como seres humanos em seus lares primordiais do tempo mítico, debaixo da terra, certamente seria uma afronta à sensibilidade científica. Como o mundo que é apresentado pelos ciclos míticos é considerado fantástico pelos cânones dessa realidade, a mitologia dos povos indígenas é um equívoco (Overing, 1995, p. 112).

Ainda sobre as questões de cunho metodológico e epistemológico, ela marca sua posição, entendendo que “[...] [os filósofos] descartaram o oral, o específico, o local e o temporal [...] [Ou seja,] [s]e a ciência moderna separou o fato do valor, a filosofia moderna fez o mesmo” (Overing, 1995, p. 119-120). Para a autora, essa forma de entender ainda está presente, inclusive entre antropólogos que continuam a buscar uma verdade absoluta, dentro dos moldes positivistas.

Segundo essa antropóloga, o *realmente construído* determina um mundo, assim como ações e procedimentos. Ou seja, as narrativas míticas não servem apenas para nomear, explicar o surgimento da tribo, por exemplo, mas criam um espaço de movimentação e ação real. Nesse sentido, Overing nos exemplifica colocando o fato de que “[...] [d]entro da metafísica (e portanto da *historicidade*) dos Piaroa, o tempo tem um *contexto*, e como a natureza do tempo é contextual, não há nada de contraditório na ideia de que o tempo ora é linear, ora não” (Overing, 1995, p. 130). Logo, o tempo para os *Piaroa* está relacionado ao mito, ao ritual, que é eminentemente social, em vez de físico.

Como parte deste pensamento, que chamamos revisionista, que discute a modernidade e mostra as diversas formas de conhecer, e que acaba sendo a maior crítica ao pensamento fragmentado moderno, temos as colaborações de Michel Maffesoli, que poderíamos chamar de sociologia do cotidiano, do tempo vivido, da vida, como ele mesmo diz. Este autor defende “um discurso paradoxal”, por achar que “[...] [o] saber ligado à ‘razão instrumental’ é um saber ligado ao poder” (Maffesoli, 2005, p. 14). Segundo ele,

[...] [a]ssim como observa Marguerite Yourcenar, “os filósofos submetem a realidade – de modo a poderem estudá-la pura – aproximadamente às mesmas transformações a que o fogo ou o pilão submetem o corpo: nada, de um ser ou de um fato tais como os conhecemos, parece subsistir nesses cristais ou nessa cinza” (*Memórias de Adriano*) (Maffesoli, 2005, p. 17).

Poeticamente – por ser a poesia uma das formas de conexão possíveis, que inclusive reputamos como uma das mais genuínas –, Maffesoli defende “[...] [a]lgo como uma sociologia da carícia, sem mais nada a ver com o arranhão conceptual” (Maffesoli, 2005, p. 19). Ele argumenta em favor de um retorno ao conhecer imaginativo, subjetivo, por acreditar que

[...] [t]otalmente outro é o caminhar incerto do imaginário. Isso culmina num saber raro; um saber que, ao mesmo tempo, revela e oculta a própria coisa descrita por ele; um saber que encerra, para os espíritos finos, verdades múltiplas sob os arabescos das metáforas; um saber que deixa a cada um o cuidado de desvelar, isto é, de compreender por si mesmo e para si mesmo o que convém descobrir; um saber de certa forma iniciático (Maffesoli, 2005, p. 21).

Pode-se dizer que “[...] trata-se de buscar a significação de um fenômeno em vez de estar focalizado sobre a descoberta das explicações causais” (Maffesoli, 2005, p. 120). O que seria, para esse autor, “[...] uma atitude de humildade, pelo próprio fato de não pretender esgotar o mistério do ser, e da vida” (Maffesoli, 2005, p. 119). Esse sociólogo francês critica a *razão separada e abstrata*, propondo uma razão que se reconcilie com a vida através de uma abordagem *formista*, incluindo categorias fenomenológicas como *a descrição, a intuição e a metáfora*, lembrando – ou demonstrando influências de – as colocações feitas por Foucault em *As Palavras e as Coisas* (Foucault, 1999). Com isso, defende a adoção da *vivência* como forma suprema de conhecimento, a simples – não simplificador, nem simplista –, criativa e *eterna* vivência (Maffesoli, 2005, p. 119).

Ganha força no seu pensamento os significados e significações. Segundo ele, “[...] Ciorin nos lembra que convém ‘criar uma obra que faça concorrência com o mundo, que não seja o reflexo deste, mas seu duplo’” (Maffesoli, 2005, p. 121). Isso poderia ser entendido como a já

criticada separação entre sujeito e objeto, mas, no entanto, é seu inverso. Entendemos que quando se fala em sujeito e objeto não estarem separados é porque o objeto é, na verdade, já uma representação feita pelo próprio sujeito, e não que esteja no observável, no sensível – concepção característica do materialismo e do realismo ontológico.

Entendemos por *concorrência*, como o próprio nome nos lembra, o ato de caminhar junto, correr junto, lado a lado, não no sentido de competição. Isso é interessante, pois possibilita uma alternativa ao realismo – e ao poder, afinal realismo e poder têm formado um casal perfeito. Uma outra controvérsia reside na expressão *mostrar o mundo como ele é*, quase sempre entendida como sinônimo de metafísica, de busca pela verdade absoluta. A questão é pensar que ela significa querer dizer *como ele é* para o próprio sujeito mediante certa interação, e não como algo externo e absoluto, imposto.

A sabedoria genuína, ligada de forma siamesa com a vida, então, ganha novamente uma importância dentro dessa imagem para o conhecimento, pois, como coloca Fernando Pessoa, em *O Livro do Desassossego*, “[...] [s]ábio é aquele que monotoniza a vida, pois o menor incidente adquire então a faculdade de maravilhar” (Pessoa apud Maffesoli, 2005, p. 174). Mas que se deixe claro aqui o sentido *figurado* em que se usa o termo *monotonia*. Não significa um tédio, mas o seu contrário. Estamos expressando o fato de que tudo passa a ser digno de *conhecimento e poesia* – como o é de fato, *apenas não temos mais tempo para contemplar*. Concordamos que “[...] [i]sso pode ser resumido pela admirável fórmula de Fernando Pessoa: ‘Uns governam o mundo, outros são o mundo’. São, sem dúvida, aqueles que são o mundo que nos interessam” (Maffesoli, 2005, p. 177). Mas tudo isso “[...] requer que se saiba pôr em ação um pensamento que se reconcilia com a vida: um vitalismo ou uma filosofia da vida” (Maffesoli, 2005, p. 191). Não se está com isso falando daquela concepção pré-moderna que foi combatida pelo mecanicismo, mas vitalismo no sentido de vida, vivência, interação e instante, a filosofia do viver, característica de Nietzsche.

Prática Pedagógica Revisionista: problematizando conceitos e concepções

Aqui, prosseguimos com alguns desdobramentos de reflexões preliminares que sintetizamos em (Lopes; Jafelice, 2009) e que estão mais aprofundadas em (Lopes, 2010).

O educador, de uma forma geral, e o educador em ciências, em especial, devem estar atentos a este novo entendimento acerca do conhecimento e do conhecer, trazido por estes pensadores, do contrário, continuarão a pensar que ensinam a verdade sobre o mundo. Como nos informa Edgar Lira em *Heidegger e a Educação*, não podemos continuar entendendo a prática educativa como sendo baseada apenas na transmissão de conhecimentos, mas desenvolver outra forma de intera-

ção entre aprendizes e professores. Isso, de fato não é algo muito novo no campo da pedagogia e da didática. Mas reiteramos que é urgente a emergência de uma nova prática pedagógica e que

[...] não pertence a tal mestria a *posse* de um saber certo de si, característico do ‘sabe-tudo’ ou do ‘docente famoso’. Mestre de verdade será quem tenha se exposto aos ventos do pensamento e aí aprendido o respeito, a escuta, a espera e o instante (Lira, 2008, p. 52-53).

Concordamos que isso “[...] não quer dizer negatividade, mas somente possibilidade e *modificação*, o que exclui toda tentativa de prova da *realidade*, e elimina qualquer pressuposto ‘atemporal’ fundante” (Freire, 2008, p. 105). Nesse sentido, a educação deve contemplar a individualidade, desenvolvendo as questões que cada um traz consigo como registro de sua existência. Essa é a grande contribuição que todas essas questões levantadas anteriormente têm para a educação. Lembrando que individualidade é muito diferente de individualismo, e que está cada vez mais claro que a individualidade sinaliza para a liberdade, enquanto que a massificação e a padronização restringem e geram conflito por reprimir as reais capacidades de pessoas, comunidades e povos.

Acreditamos que a *transdisciplinaridade* traz contribuições nesse sentido, inclusive devido ao fato de que, como destaca Basarab Nicolescu, em seu *Manifesto*,

[...] [a] *transdisciplinaridade*, como o ‘trans’ indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, *através* das diferentes disciplinas e *além* de qualquer disciplina. Seu objetivo é a *compreensão do mundo presente*, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento (Nicolescu, 1999, p. 53).

A questão crucial é não recair com este entendimento em mais um método a ser seguido em cartilha e tampouco entender que se está promovendo um conhecimento único por outro método – nada mais equivocado em relação à proposta da transdisciplinaridade. Deve-se, sim, aplicar a noção do *trans* no instante, na oficina que deve ser cada aula, ter consciência do *trans*, da transformação, mentalizar na transfiguração como processo norteador da prática pedagógica. As aulas realizar-se-ão nesse contexto, na forma de oficinas, de laboratórios, contemplando também as histórias de vida quando for oportuno. Nesse sentido, os conceitos e as definições, presentes no livro didático e demais materiais, se configuram em pontos de partida a serem problematizados, construindo-se assim as *arqueologias* de conceitos, teorias, leis etc. Numa aula com estes contornos, os estudantes internalizariam saberes, procedimentos, atitudes e sentimentos mediante a prática. Tal procedimento contribuiria para formar um ser integral e autônomo, diferentemente da memorização e treinamento habituais, que apenas desenvolvem o apego a uma *corrida* que não tem chegada e que, portanto, não tem vencedores.

Os principais críticos a este entendimento – acerca do conhecimento e de uma educação baseada nestes pressupostos, trazidos por Heidegger e por demais pensadores da pós-modernidade –, defendem que tal postura produziria certa alienação naqueles aos quais se dirige – falando especificamente em relação aos alunos –, pois os distanciaria do conhecimento científico institucionalizado. Defendem que com este tipo de prática e concepção, se estaria favorecendo os interesses liberais e neoliberais por não desenvolver o ferramental necessário, principalmente às classes menos favorecidas economicamente, ao enfrentamento do mundo capitalista.

Está além do escopo deste trabalho aprofundar este tipo de discussão. Contudo, convém ao menos contra-argumentar que a cultura cientificista, como tem sido nutrida em geral e reproduzida nas práticas educacionais prevalentes, é que favorece aqueles interesses. Afinal, como Milton Santos expõe com clareza, a “[...] ciência [...] é uma das fontes do poder do pensamento único” (Santos, 2006, p. 53).

Como já colocamos, no modelo de prática educacional que propomos, os conceitos e ideias historicamente constituídas serão problematizados, sendo tratados conceitualmente ao mesmo tempo em que se constrói a sua *arqueologia*. Agora, em relação às críticas específicas às questões propostas por essa filosofia trazida por Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein e Rorty, por exemplo, e às colocações suscitadas por pensadores contemporâneos como Foucault, Milton Santos e Maffesoli, dentre outros, diríamos que aquelas se devem a uma incompreensão fundamental, reflexo, possivelmente, de uma adesão acrítica a uma visão de mundo realista.

Estas discussões consideradas pós-modernas não são *reestruturas da engrenagem*, pois entendem que resistir não é sinônimo de conquista do poder, ou a tentativa de conquistá-lo, como entende o modelo político revolucionário, mas uma intervenção necessária à sobrevivência da individualidade, da pluralidade e da diferença. E ao resistir está-se justamente, concomitantemente, chamando a atenção para a seguinte questão: o mundo não necessariamente é assim como estas teorias modernas dizem que ele é! Existem muitas formas de entender, considerar e imaginar a existência – ou para usar uma terminologia de Heidegger, a presença. Estas discussões reportam a questões mais essenciais do que aquelas propostas pelo pensamento cronológico da modernidade. Chamam a atenção para o fato de que é possível construir outros *modelos mentais*, diferentes destes lógicos com os quais estamos acostumados, e com isso construir também outro modelo de vivência e convivência entre humanos e seres em geral. É nesse sentido que o poético entra em cena.

Ou seja, este pensamento que recebe o rótulo de pós-moderno se configura em alternativas ao *pensamento único* (Santos, 2006). Entendemos, assim, que Foucault é um pensador decisivo nessa questão, por ter mostrado que é possível cada um produzir a sua noção da história,

seu entendimento do mundo e seguir em frente com suas concepções. Por mais que talvez não o diga de forma clara, nesses termos, é isso que está sendo dito por toda a obra, inclusive quando coloca que o discurso não é a verdade, por exemplo.

Nesse sentido, diríamos que o discurso, a linguagem e as teorias valem até mais pelo que deixam escapar do que pelo que tentam definir, pois ao iluminar com a *lanterna da verdade*, inevitavelmente colocam em evidência o que é imponderável através da lógica, e que é inerente à existência. Enfim, o que se está fazendo mediante esta postura é oportunizar conhecimentos, sentimentos e sensações que há tempos vêm sendo relegados e acochados pelos recortes racionalistas, lógicos e técnicos. Tal problemática deve figurar nas discussões de sala de aula, já que são questões essenciais de nosso tempo, não só do ponto de vista teórico e intelectual, mas principalmente existencial, dando sentido à caminhada.

Recebido em 15 de dezembro de 2011

Aprovado em 17 de setembro de 2012

Referências

- AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a Dissolução da Moral**. São Paulo: Discurso Ed. e Ed. UNIJUÍ, 2000.
- DOUGLAS, Mary. **Como as Instituições Pensam**. São Paulo: Editora da USP, 2007.
- FERREIRA JR., Wanderley. A Universidade na Era da Técnica: tarefas e desafios. **Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, v. 6, n. 10, p. 223-254, jan./jul. 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 24. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Verdade, Poder e Si. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994. V. IV, p. 777-783. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>>. Acesso em: 01 ago. 2011.
- FREIRE, Sônia Barreto. A Determinação Ontológica do Mundo: um perfeito a priori. In: **Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, v. 6, n. 10, jan./jul. 2008. .
- GHIRALDELLI JR., Paulo. **Filosofia da Educação e Ensino: perspectivas neopragmáticas**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LIRA, Edgar. Heidegger e a Educação. In: **Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, v. 6, n. 10, p. 57-72, jan./jul. 2008.
- LOPES, Francisco Adaécio Dias. **Educação Científica no Contexto Pós-ontológico: por uma concepção plural de conhecimento e educação**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências Naturais e Matemática) – Programa de

Pós-Graduação em Ensino de Ciências Naturais e Matemática, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. Disponível em: <http://bddd.bczm.ufrn.br/tesdesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3700>. Acesso em: 17 jul. 2013.

LOPES, Francisco Adaécio Dias; JAFELICE, Luiz Carlos. Educação Científica no Contexto Pós-ontológico: um novo ensino de ciências para uma nova imagem da ciência. In: XVIII SIMPÓSIO NACIONAL DE ENSINO DE FÍSICA, Vitória, 2009. Disponível em: <<http://www.sbf1.sbfisica.org.br/eventos/snef/xviii/sys/resumos/T0420-1.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2013.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da Razão Sensível**. Petrópolis: Vozes, 2005.

MARTON, Scarlett. O Homem que foi um Campo de Batalha. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo, Martin Claret, 2001. P. 11-21.

NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. São Paulo: TRIOM, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2001b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, Demasiado Humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

O'SULLIVAN, Edmund. **Aprendizagem Transformadora**: uma visão educacional para o século XXI. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2004.

OVERING, Joanna. O Mito como História: um problema de tempo, realidade e outras questões. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. Freud se Encaixaria no rol dos Operários (*Händlerwerker*) das Ciências Naturais? Considerações Heideggerianas Acerca da Psicanálise Freudiana. In: **Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, v. 6, n. 10, p. 123-158, jan./jul. 2008.

RORTY, Richard. **Filosofia Como Política Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RORTY, Richard. Como Emancipar a Nossa Cultura (Por um Secularismo Romântico). In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). **Filosofia, Racionalidade e Democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. P. 85-100.

RORTY, Richard. Nietzsche, Sócrates e o Pragmatismo. **Cadernos Nietzsche**, n. 4, p. 07-16, 1998. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/download/18>>. Acesso em: 17 jul. 2013.

SANTOS, Milton. **Por uma Outra Globalização**: do pensamento único à consciência universal. 13. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SARAMAGO, Lúcia. Sobre a Serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento. **Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, v. 6, n. 10, p. 159-176, jan./jul. 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferência sobre Ética. In: DALL'AGNOL, Darlei. **Ética e Linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. 3. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. P. 213-224.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Francisco Adaécio Dias Lopes é mestre em Ensino de Ciências Naturais e Matemática pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências Naturais e Matemática (UFRN). Professor de Física do ensino médio concursado para a rede pública estadual no Rio Grande do Norte (RN). Doutorando em Educação junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRN. E-mail: adaecio@yahoo.com.br

Luiz Carlos Jafelice é doutor em Astrofísica pelo IAG/USP. Pós-doutorado no Instituto de Astronomia (Cambridge, Inglaterra). Professor associado do Departamento de Física da UFRN. Cofundador e coeditor da Revista Latino-Americana de Educação em Astronomia. Ex-coordenador do Grupo de Pesquisa “Ensino de Física e de Astronomia”. Membro da Divisão C (Educação, História e Patrimônio) da União Astronômica Internacional. E-mail: jafelice@dfte.ufrn.br