

Anarqueologia e aleturgia em Foucault: ¿e se as verdades fossem outras para a educação?

Alexandre Filordi de Carvalho
Universidade Federal de São Paulo - Brasil

Mas, pensando bem, esse tipo de coisa é o melhor que se pode esperar das tantas realidades bizarras que os outros nos conferem. Superficialmente, costumamos chamá-las de falsas suposições, juízos errôneos, atribuições infundadas. Porém, tudo aquilo que se pode imaginar sobre nós é realmente possível, conquanto não sejam verdades para nós. E os outros nem se abalam, pouco se importando se são ou não verdades para nós: são verdades para eles. Tão verdadeiras que, muitas vezes, os outros chegam a nos convencer de que a verdade que eles nos atribuem é mais verdadeira que a sua própria realidade, caso vocês não se agarrem com força à realidade que vocês mesmos se deram por conta própria (Pirandello, 2001, p. 168).

Palavras (¿alertas?) iniciais

O presente texto é um ensaio. Quer dizer que não tenho a pretensão de arranjar um tipo de coerência científica com as suas ideias. Não representa, contudo, afirmar que ele seja incoerente, não o é. Mas é um ensaio, no sentido muito próprio que erros são permitidos, deslizes ou tentativas são assumidamente colocadas à prova, com o intuito de visar ao aprimoramento de

suas ideias. Aprimoramento que deixo com os seus possíveis leitores, caso o texto seja digno de tal coisa.

Isso é preciso ser considerado porque neste texto me aventuro a trazer para o pensamento de Foucault uma leitura que ele indicou, muito *en passant*, no seu curso de 1979-1980, *Do governo dos vivos*. Trata-se, como veremos, da referência que ele fez à obra de Feyerabend (2003), *Contra o método*. Assim, no primeiro momento do texto exploro a ideia de que a anarqueologia, assumida por Foucault naquele curso, tem uma estreita relação com os pressupostos de *Contra o método*. Exploro, então, algumas implicações para o próprio pensamento de Foucault. Assumo riscos que talvez não deveria assumir: estou ensaiando, contudo. O fato é que suponho que a anarqueologia é uma passagem a permitir um duplo tratamento ousado de Foucault, ou seria meu? De um lado, a anarqueologia seria um procedimento a indicar, não diria abandono, mas um grau de superação de Foucault entre as delimitações arqueológica e genealógica. De outro lado, a anarqueologia seria uma lente mágica dupla: catalisa as pesquisas empreendidas por Foucault, convergindo-as sob tal registro e, ao mesmo tempo, as projetaria num feixe temático coerente, ao redor do signo verdade-governo.

Para explorar o lugar do signo verdade-governo, passo ao segundo movimento do texto. Com ele, exploro a noção de aleturgia empreendida por Foucault. De certo modo, o jogo das manifestações de verdade presentes na aleturgia também assinalam para a inventividade da anarqueologia. Com efeito, do mesmo modo que a verdade está implicada nos modos como se conduz a conduta de alguém, ela também estaria implicada na capacidade de se rejeitar uma ação de governo em como se produz um conhecimento sobre a verdade. Questão de invento, daí a ligação da anarqueologia com a aleturgia.

Finalmente, e levando no limite tal relação, pretendo trazer alguns exercícios finais voltados para a possibilidade de experimentarmos certa inventividade na educação com a anarqueologia e com a aleturgia. Com efeito, no que tange à

educação, de modo amplo, estaríamos indo contra o método e contra a verdade instituída ao que intenta governar apenas de modo institucionalizado (Carvalho, 2014). Um texto. Três movimentos. Um ensaio.

Contra o método: Foucault e o acesso à verdade

Sem nenhuma pretensão de exaurir uma questão de ampla envergadura presente na complexa trama da obra de Michel Foucault, gostaria, no entanto, de assumir uma proposta analítica. Refiro-me a uma inflexão de abordagem de Foucault que, a um só golpe, conforme a interpretação que gostaria de levar a cabo, lança luz a um duplo impasse tão comum e presente na recepção de seu pensamento. Em um eixo, tratar-se-ia de repensar uma aposta que o filósofo começa a firmar no sentido de fazer girar uma mecânica analítica que, de certo modo, supera possíveis cisões ou distensões presentes entre arqueologia e genealogia, por exemplo, como se não houvesse uma política de relações de poder no campo das discursividades e dos saberes. Consequentemente, com todo o risco que corro com tal afirmação, parece-me que Foucault passaria a forjar uma implosão territorial, ou melhor, demarcatória entre arqueologia e genealogia, a partir do instante em que dá pistas na direção de um trabalho que, assumidamente, conjuga-se no esforço de proceder a um rompimento com a identidade arqueológica ou genealógica. Com isso, contudo, não cogito dizer que Foucault estaria criando um outro procedimento ou uma nova ferramenta de pesquisa, mas “apenas” assumiria a ideia de que tanto arqueologia quanto genealogia são a dupla face de uma luta contra o método, ou, ainda, a demarcação de uma postura anti-ciência, ou, também, a produção de ferramentas de trabalho no sentido de um antimétodo, como tentarei mostrar.

Assumir tal postura, com efeito, revelaria outro eixo de perspectiva, não menos abusivo que o anterior. É que dissolvidas as demarcações entre arqueologia e genealogia,

sob a expectativa de entendermos a aposta de Foucault contra o método, emergiria um atravessamento que faria romper as comuns análises que pesam sobre a sua obra: primeiro, segundo ou terceiro Foucault. Ou como é comum afirmar a *comentografia* foucaultiana, eixos de preocupações acerca do saber, do poder ou da ética, espécie de trindade já consagrada.

De acordo com a minha suspeita, é possível enxergar um momento preciso na trajetória da produção de Foucault em que, talvez, essas questões cedam lugar a um atravessamento que, se não é estratégico de seu pensamento, minimamente o dispõe e o reorganiza em torno de um fluxo de intensidade o qual, de fio a pavio, estaria presente na ampla extensão de sua obra. Trata-se da construção histórica acerca das sucessivas destruições das evidências ao redor da política da verdade. Em outras palavras, trata-se de evidenciar que na história do Ocidente existem discursos, práticas e sujeitos que não devem existir, que não podem existir e que são postos à deriva para certas manifestações de verdade. E ainda assim, que os sujeitos que passam a não aceitar certos regimes de verdades, espécie de manejo encarnado de uma outra política da verdade, não devem existir. Para isso fomos capazes de inventar a expulsão social, a reclusão, o internamento, o aprisionamento, o controle de fluxos, a administração individual e coletiva, tudo bem justificado por saberes e por práticas verdadeiras, bem fundamentadas, inclusive, cientificamente. Mas do lado de trás desse espelho, estão os indivíduos fora dos atos, dos rituais, das fulgurações da verdade já ritualizada: os anormais, os loucos, os deficientes, os depravados, os delinquentes, os marginais, os incorrigíveis, os excluídos, os invisíveis, os ineducáveis. O que ocorre, contudo, quando isso é evidenciado? O que se libera em termos de emersão de forças e o que se anuncia com propósito de outras possibilidades como modo de existir na franja de outros jogos de verdade?

As balizas de detalhes que questões podem ser extraídas ao analisarmos alguns tópicos mais sutis apresentados por Foucault no curso de

1979-1980, *Do governo dos vivos*. Mais precisamente ao longo das suas cinco primeiras lições. Em todo aquele contexto, é possível seguir algumas pistas que dão subsídios para as questões que acima arrisquei lançar. Para desenvolvê-las em pormenores, contudo, a seguinte observação é necessária. No meu modo de entender, *Do governo dos vivos* aporta uma lente mágica para recepcionar o pensamento de seu autor. Há uma face da lente que é convergente, isto é, ela enfeixaria as questões tratadas anteriormente por Foucault. Há, todavia, uma outra lente, capaz de projetar raios que se dissipam em múltiplas direções; espécie de abertura de feixes de perspectivas. Lente divergente diriam os físicos, mas que, após a leitura da produção de Foucault subsequente a 1980, voltaria a ser uma lente convergente.

Isso pode ser levado em consideração porque em *Do governo dos vivos* a ampla questão da governamental idade passa a dar margem para vislumbramos o fato de que houve na história ocidental marcações precisas em torno de como fomos governados individual e coletivamente. Assim, estaria Foucault, desde a *História da Loucura* explorando essa dimensão, como ele mesmo especifica na aula de 6 de fevereiro de 1980. Marcações que, se de um lado foram tão visíveis: racionalidade do Estado, burocracia, dominação, aparelhos ideológicos de Estado, etc.; de outro lado, foram ignoradas, por serem marcações capazes de permitir acesso a outras experiências de governo com e pela a verdade; marcações ignoradas, sutis, esquecidas. Nisso estaria exemplificada a complexa trama do governo de si mesmo, com outras verdades, com outros atos de verdades, por outras manifestações de verdade e com outros regimes de verdade, como a produção de Foucault, pós anos 1980, deixa entrever. Mas ocupemo-nos com a composição de tais lentes.

A lente convergente para os feixes dos empreendimentos de Foucault, anteriores a *Do governo dos vivos*, pode ser retratada no estranho enunciado que ele faz acerca da anarqueologia. Ao me valer do termo estranho, estou me referindo a basicamente três coisas: duas constatações e uma dificuldade. A primeira

constatação diz respeito ao uso, digamos, intempestivo de Foucault do termo anarqueologia. Nessa direção, estranho remete também a estrangeiro. Em outras palavras, mesmo ao leitor especializado do filósofo, certo embaraço é produzido porque ele se depara com uma ideia nunca antes explorada e que, malgrado isso, também não será aprofundada por Foucault, após a sua menção entre as aulas de 30 janeiro e de 6 de fevereiro de 1980. A segunda constatação diz respeito a uma vaga e imprecisa abordagem acerca do que seria a anarqueologia. Diferente dos extensos refinamentos dispensados à arqueologia e à genealogia, seguramente operadores não apenas conceituais, mas procedimentais na *démarche* foucaultiana, a anarqueologia não mereceu sequer um desenvolvimento meticuloso e atento da parte de Foucault. Talvez isso pudesse levar alguém a pensar que tal termo seria mais um giro performático de uma oratória provocativa a algo mais sério. Tal sugestão, porém, não me parece sustentar-se, sobretudo se levarmos em consideração o cuidado na elaboração das noções e dos conceitos por parte de Foucault e, não menos importante, a maneira não efetiva de fazê-los operar em sua obra.

O fato, contudo, facilmente constatado é que, ao vincular as suas pesquisas ao procedimento anarqueológico, Foucault, nessa passagem, chama a atenção para um tipo de convergência de seus esforços arque e genealógicos, até então realizados. Por si só isso seria um complicador. Mas há ainda mais: o complicador, digamos, *stricto sensu*.

Depois da primeira menção de Foucault à anarqueologia, o que ele está designando de atitude teórico-prática¹, um sutil parêntese é por ele realizado. Mas como a sabedoria manda saber que o diabo vive nas sutilezas, seria interessante não ignorar

1 A primeira menção encontra-se na aula de 30 de janeiro de 1980. Na versão original, francesa, está na página 77. Como utilizo a tradução brasileira, a referência é a seguinte: “Então eu lhes direi que o que lhes proponho seria antes uma espécie de anarqueologia” (Foucault, 2014, p. 73).

isso. Em apenas mais ou menos seis linhas, e tão somente ali e em nenhum outro lugar do curso ou dos cursos e livros posteriores, Foucault menciona a obra *Contra o método*, do austríaco Paul Feyerabend (2003), filósofo das ciências². A dificuldade em torno da anarqueologia, então, conhece um repique, isto é, uma aceleração de batimentos manejada por duas baquetas: a do próprio Foucault se apropriando de Feyerabend, e a baqueta de Feyerabend, o “pai” de *Against method*, cuja premissa fundamental é: “[...] a ciência é um empreendimento essencialmente *anárquico*” (Feyerabend, 2003, p. 31, grifos meus). Sem a pretensão de esgotar possibilidades e avanços ao redor da problemática da anarqueologia e de sua relação com o pensamento de Feyerabend, gostaria, contudo, de destacar alguns pontos que julgo serem importantes mediante a perspectiva ora por mim sustentada: o curso *Do governo dos vivos* nos fornece relevantes lentes de convergência e de divergência, no sentido da dispersão, ao redor da problematização que se tornaria fulcral em Foucault: verdade e governamentalidade. Mas passemos primeiro pela anarqueologia.

Talvez seja uma hipótese interessante, e nada nos impede de empreendê-la, que Foucault tenha encontrado na leitura de

2 Originalmente a obra foi publicada em 1975. Na França, a edição de *Contra o método* apareceu em 1979, portanto, no contexto próximo ao curso de 1979-1980. Para quem pôde ler o texto de Feyerabend é possível ouvir ecos de suas questões ao longo das aulas de Foucault, ao menos até a lição de 6 de fevereiro, por exemplo, quando Foucault (2014) menciona: “A ciência seria uma família de jogos de verdade que obedecem, todos, ao mesmo regime, ainda que não obedecem à mesma gramática, e esse regime de verdade específico, bem particular, é um regime no qual o poder da verdade está organizado de maneira que, nela, a constrangência seja assegurada pelo próprio verdadeiro. É um regime que a verdade constrange e vincula porquê e na medida em que é verdade” (pp. 90-91). É claro que a questão é da relação plausível da existência de uma certa ciência, e não a ciência, a depender de um jogo de verdade. Embora em termos outros, Feyerabend (2003) fez diagnóstico semelhante, com tons conceituais distintos, porém: “a ciência não conhece, de modo algum, ‘fatos nus’, mas que todos os ‘fatos’ de que tomamos conhecimento já são vistos de certo modo e são, portanto, essencialmente ideacionais” (p. 33).

Feyerabend uma chave perspicaz para ir além do jogo duplo cujas amplas sínteses operacionais de seu empreendimento, arqueologia e genealogia, implicavam-no a uma constante necessidade de delimitar um ou outro campo. Diga-se de passagem, aliás, não era raro Foucault reservar a sua primeira lição de cada curso, às vezes até mais do que a primeira, para elaborar uma série de considerações acerca do que ele fez, estava fazendo ou intentava alçar. E junto disso, retomar o que era arqueologia e no que consistia a genealogia. Essa marca está presente nos cursos ministrados por ele no *Collège de France*: um incansável trabalho de delimitação e de expansão de posicionamentos teóricos que não cessaram de mudar. Parece-me, todavia, que em 1980 a dimensão anarqueológica permitirá a Foucault se colocar além dos núcleos identitários de seu trabalho: seria isso arqueologia ou genealogia?

Meu problema ou a única possibilidade de trabalho teórico que me anima seria deixar, de acordo com o desenho mais inteligível possível, o vestígio dos movimentos devido aos quais não estou mais no lugar em que estava há pouco. Então ele acrescenta: “Novo curso, novo traçado” (Foucault, 2014, pp. 70-71).

Não estar nunca no mesmo lugar teórico; muito menos comprometido com certo procedimento metódico irretocável. Eis o móvel audaz de uma anarqueologia. Mas eis também uma autoliberação com relação às justificativas do que se está fazendo. Suponho, assim, que Foucault se permitiu dentro de sua própria produção experimentá-la e ensaiá-la de modo anárquico, quer dizer, sem prescrições epistemológicas, metódicas ou teleológicas. Apenas experimentar. Esboço constante ou rascunho desdobrado “[...] de uma metodologia anarquista e de uma ciência anarquista correspondente” (Feyerabend, 2003, p. 35), a saber: “[...] dada qualquer regra, não importa quão ‘fundamental’ ou ‘racional’, sempre há circunstâncias em que é aconselhável não apenas ignorá-la, mas adotar a regra oposta” (Feyerabend, 2003, pp. 34-35).

Esse quadro era latente em algumas indicações presentes, reparem bem, na primeira aula do curso de 1976, *Em defesa da sociedade*. Remarcando traços distintivos entre arqueologia e genealogia, Foucault (2002, p. 14, grifos meus) haveria de afirmar: “As genealogias são, muito exatamente, *anticiências*”. Esse caráter anticientífico revela a incessante dinâmica para colocar em evidência outras formas de se conectar com outras verdades. Formas que, por sua vez, revogam a tirania dos discursos e das práticas englobadoras. O caráter plural aqui é de extrema relevância. As *anticiências* cogitam insurreições de saberes, como remarcava Foucault, pois não se conformam às evidências nem da razão e tampouco da institucionalização dos manejos com os quais se tem a pretensão de fazer valer “a” interpretação, “a” história, “o” acontecimento, enfim, “a” verdade. Não era à toa que as genealogias, ou melhor, as *anticiências*, jogassem com a massa caótica e perdida de todo saber, de toda relação de poder, mas também, de agora em diante, de toda localidade discursiva sujeitada, “[...] para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico” (Foucault, 2002, p. 15).

Subjaz a essa vertente do posicionamento das *anticiências* de Foucault, sempre no plural, uma profunda e incisiva crítica com relação à produção da verdade e o seu vínculo institucional³. Ignorar essa dimensão é, de fato e não sem ironia, ficar “esperando Foucault, ainda”, tal como Marshall Sahlins (2004) *cum grano salis* designa em sua obra assim intitulada. Esperaríamos Foucault, tal como o inalcançável Godot de Beckett, presos a sua “*subjetologia*”, expressão de Sahlins, sem nenhuma clareza metodológica. Armadilha astuciosa essa, é bem verdade. Ela se sustenta, porém, graças à grandeza, o

3 A quem se interessar em aprofundar-se nessa temática: Carvalho, Alexandre F. de (2014). Foucault e a crítica à institucionalização da educação: implicações para as artes de governo.

que não é nada bom, do vínculo de toda metodologia a uma escola de fundamentos científicos, a uma linha institucional, a uma política da verdade, logo, de relação de poder, a fornecer a musculatura ritual e operadora de seus efeitos verdadeiros. Talvez Sahlins, como antropólogo, tenha deixado passar esse detalhe. Embora correto ao argumentar que “[...] os paradigmas nas ciências sociais mudam porque, como sua capacidade de persuasão é, na verdade, mais política que empírica” (Sahlins, 2004, p.108), transformando-se assim, em sua interpretação, em lugares comuns universais, a questão a ser colocada seria de outra ordem: mas como é possível essa “persuasão política” sem uma instituição política, inclusive no sentido físico, arquitetural? Não sejamos ingênuos, portanto. Talvez fosse melhor ficar mesmo com Beckett (2005, p. 107) “Não fomos feitos para a mesma estrada”.

Os arquivos de Foucault, os desenlaces dos saberes sujeitos, ou as suas liberações, conforme advieram com as genealogias, convergem para uma anarqueologia no sentido mais estrito de uma experiência singular anarquista: ser governado de outro modo; absolutamente cada vez menos, até não ser governado. Apenas um exemplo, a ser extraído de *A desobediência civil*, de Thoreau (2012):

Aceito de bom grado a divisa ‘O melhor governo é o que menos governa’, e gostaria de vê-la aplicada de modo mais rápido e sistemático. Levada a cabo, ela resulta por fim nisto, em que também acredito: ‘O melhor governo é o que absolutamente não governa’ (p. 7).

A proposta anarqueológica, ao que me parece, chama a atenção para o laço apertado a amarrar a produção das verdades científicas nos mastros institucionais ou, mais precisamente, nos fundamentos das instituições que governam a produção da e o acesso à verdade. Com efeito, há no sentido da anarqueologia não apenas uma implicação política consequente de uma ligação com outra forma de se conceber a nossa relação com a verdade. Há também aí uma aposta ética, um empenho de

Foucault em valorar o que se ignora como procedimentos de verdade, ou seja, procedimentos capazes de afetar a existência de cada sujeito histórico⁴.

Ora, ainda que Foucault ocupasse um lugar institucional demarcado após 1970, o *Collège de France*, o seu posicionamento era na direção de desinstitucionalizar os “paradigmas das ciências humanas”. Empreender algo malgrado a instituição. Ser anticientífico, ser anarqueológico, antimetódico. Foucault provava, no sentido de experimentar e de ensaiar, luminosidades a incidir sobre nós como outros regimes de verdade:

O que implica igualmente, em relação à história das ciências, um procedimento diferente, na medida em que a história das ciências tem como papel, no fundo, mostrar como nesse regime particular que é a ciência ou que são as ciências, mas que não se questiona como regime de verdade, o verdadeiro que constrange pouco a pouco os homens, rebaixa suas presunções, extingue seus sonhos, cala seus desejos, arranca suas imagens até a raiz (Foucault, 2014, p. 92).

Os contornos de algo verdadeiro advêm dos jogos de forças empreendidos nas múltiplas facetas dos regimes de verdade. A nossa história, com relação a isso, é extremamente viciada pelos aparatos institucionais e por seus modos de fazer, sempre espelhados nos mesmos vícios. Talvez seja isso que tenha escapado a Sahlins, com relação a Foucault. É preciso tomar a anarqueologia como modo de operar a insurreição dos saberes, desde a própria genealogia:

Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao

4 Há outras maneiras de conceber essa relação ética de Foucault em sua produção, notadamente em um vínculo político, extemporânea à exclusividade dos anos 1980. Um relevante trabalho, nesse sentido, é o de Carlos Eduardo Ribeiro (2009), cujo título é: Foucault: uma arqueologia política dos saberes.

funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. E se essa institucionalização do discurso científico toma corpo numa universidade ou, de um modo geral, num aparelho pedagógico, essa institucionalização dos discursos científicos toma corpo numa rede teórico-comercial como a psicanálise, ou num aparelho político, com todas as suas aferências, como no caso do marxismo, no fundo pouco importa. É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia [anarqueologia] deve travar combate (Foucault, 2002, p. 14, acréscimo meu).

Desaparelhar o discurso científico convoca um movimento de desvinculação de sua corporificação na instituição. É como se, no lugar do “discurso científico [que] toma corpo numa universidade ou num aparelho pedagógico”, como dito acima, houvesse um discurso com outra consistência e outra prática, que pode ser inclusive pedagógica; sem corpo, porém. A anarqueologia, assim, seria a expressão de uma experiência a combater esses efeitos dominantes de fazer pensar, de fazer crer, de produzir verdades. Ela se assemelharia a não funcionalidade do *corpo sem órgãos* de Deleuze e Guattari (2002). Em jogo estaria a intensidade do experimentalismo ao lado da consistência da intensidade de poder pensar, experimentar, querer outra explicação ou um outro jogo para se jogar, ainda que precisasse ser inventado. Teoria-corpo-sem-órgãos; procedimento-corpo-sem-órgãos, porque o corpo sem órgãos se opõe “[...] menos aos órgãos do que ao organismo (funcionamento organizado dos órgãos em que cada um está em seu lugar, destinado a um papel que o identifica)” (Zourabichvilli, 2004, p. 15). E, não menos importante, ele “[...] remete a uma potência invivível como tal, a de um desejo sempre em marcha e que nunca se deteria em formas: *a identidade produzir-produto*” (Zourabichvilli, 2004, p. 15). Essa potência invivível, que ainda não se viveu, seguramente não está do lado das formas de se pensar sedentarizadas nas condições pelas quais o Estado, em sua ampla forma de governar, pretende, ou não, permitir (Carvalho & Gallo, 2010).

A própria ideia de se ir *Contra o Método*, conforme expõe Feyerabend, ecoa nessa direção. Há na política da lógica científica – e não seria absurdo falar em lógica da política científica, nesse caso, responsável por operar um corpo metodológico ou também metódico, em nome da boa ciência que não pode ser contrariada – a condição de consistência sistemática para apenas confirmar o que lhe é familiar. Os métodos e as metodologias, assim, delimitam certa variedade de problematizações a fim de condicioná-las ao mesmo padrão analítico, impedindo a emersão de suas forças operadoras de contestação. Portanto, ambos contribuem “[...] para a preservação do que é antigo e familiar não por causa de nenhuma vantagem inerente a ele(s), mas porque é antigo e familiar” (Feyerabend, 2003, p. 51).

É pela contrarregra, argumenta o autor de *Contra o Método*, que se deve, então, operar. A contrarregra é um giro contra qualquer regime de verdade instituído na produção do conhecimento, ao acesso do saber na criação científica, ou nas formas categóricas de se estabelecer a relação sujeito e objeto, quaisquer que sejam. Justamente porque os procedimentos científicos são politizados, portanto governáveis, é que a contrarregra deve operar. O pressuposto básico da contrarregra repousa no princípio de que é preciso desenvolver hipóteses, ainda que inconsistentes, com o intuito de colocar em xeque as teorias e os princípios aceitos e altamente confirmados. Ademais, a contrarregra é um procedimento contraindutivo, uma vez que, dentro desse arcabouço,

[...]necessitamos de um padrão *externo* a crítica, necessitamos de um conjunto de pressupostos alternativos, *necessitamos de um mundo imaginário a fim de descobrir as características do mundo real que pensamos habitar* (e o qual, na verdade, talvez seja apenas outro mundo imaginário) (Feyerabend, 2003, p. 46, grifos originais).

Que a anarqueologia esteja aí não resta dúvida. Na mesma proporção, seria difícil não vislumbrar nela um dos traços incontornáveis de Michel Foucault: “Um anarquista é como

um agente secreto que participa do jogo da Razão de modo que solape a autoridade da Razão” (Feyerabend, 2003, p. 46).

Levando em consideração todo o movimento dessa exposição, três aspectos se desdobram no sentido da hipótese inicial. Em um primeiro plano, a anarqueologia permitiria uma saída do centro de gravidade pendular entre arqueologia e genealogia, pois Foucault passa a se valer das estratégias próprias contrametélicas. E há nessa experiência de superação, por assim dizer, um posicionamento a evidenciar, entre os empreendimentos já consagrados e os ainda por realizar: um combate a todo tipo de representação científica e de todo repique de poder institucional. Isso é muito claro na aula de 9 de janeiro de 1980 quando, de modo farto, ele assim argumenta:

A noção de saber [portanto, momento arqueológico] tinha por função, justamente, pôr para fora de campo a *oposição entre científico e não-científico*, a questão da ilusão e da realidade, a questão do verdadeiro e do falso. Não para dizer que essas oposições não tinham em todos os casos nem sentido nem valor – não é o que eu queria dizer. Eu queria dizer simplesmente que se tratava, com o saber, de colocar o problema em termos de práticas constitutivas, práticas constitutivas de domínios de objetos e de conceitos, dentro dos quais as oposições entre o científico e o não-científico, entre o verdadeiro e o falso, entre a realidade e a ilusão podiam exercer seus efeitos. Quanto à noção de poder [momento genealógico], ela tinha essencialmente por função substituir a *noção de sistema de representações* dominantes pela questão, pelo campo de análise dos procedimentos e das técnicas pelas quais se efetuam as relações de poder (Foucault, 2014, pp. 12-13, grifos e acréscimos meus).

Eis, então, uma convergência interessanteisHishh que a anarqueologia é capaz de produzir. Da maquinação da *Stultifera navis* em *A história da loucura* até *Chaves dos sonhos de Artemidoro*, na *História da Sexualidade 3*, estamos perante quais verdades? Vislumbramos aí que tipo de caráter científico? Que lógica de representação dominante é dissolvida, esmigalhada,

posta à prova pela história da loucura, pela história das ciências humanas, pela história das prisões, pela história da sexualidade, pelas histórias sobre as miríades artes de governar. O que é arqueologia, o que é genealogia? Isso ainda deveria pesar? E se pesa, não haveria aí, de modo rasteiro e insidioso – astúcia da razão? –, uma necessidade de definir pela lógica do familiar, pela representação da coerência, aquilo que não faz sentido às contrarregras, às anti-ciências, ao contrametélico, isto é, à anarquologia? E não estaríamos, nós mesmos, presos no labirinto de Foucault, “esperando Foucault, ainda”, a indicar respostas como descobertas quando na verdade o que precisamos, como ele, é inventá-las?

Mas um segundo plano é possível de ser vislumbrado. Ele também estaria presente de fio a pavio no pensamento de Foucault:

a produção do verdadeiro na consciência dos indivíduos por procedimentos lógico-experimentais, não é mais que, no fim das contas, uma das formas possíveis da aleturgia. A ciência, o conhecimento objetivo, não é mais que um dos casos possíveis de todas essas formas pelas quais podemos manifestar o verdadeiro (Foucault, 2014, pp. 12-13).

Essa aleturgia, isto é, a manifestação da verdade, os ritos pelos quais a verdade é alcançada e experimentada, não está apenas no lado da ciência. Existem, entretanto, saberes intocáveis, não porque inacessíveis, mas porque foram subjugados, sujeitados; existem práticas abominadas, não porque sejam perversas ou inviáveis, porém, caçadas em defesa da sociedade ou em nome das práticas seguras, aplicáveis, mais científicas. Entretanto, elas não deixam de sussurrar o murmúrio das verdades que não podem ser contidas ao longo de toda extensão de suas mil e uma histórias. A essa altura, seria desnecessário afirmar o quão tal dimensão está presente em Foucault. São de outras manifestações de verdade que ele sempre se ocupou, até o curso

de 1980 e, claro está, continuará a se ocupar⁵. E haveria um Foucault mais ético do que esse?

Com isso, creio que chegamos ao ponto da dissipação da anarqueologia na obra de Foucault. Não mais arqueologia ou genealogia, mas uma postura beligerante contra as formas de se pensar que possam ser governadas. Interessante notar o lugar onde isso aparece: em um curso a remarcar a virada de interesse de Foucault. Não mais empreendimentos histórico-filosóficos calcados nos contornos fugidios de nossa modernidade. Foucault cria um novo jogo de distensão histórico-filosófico. Ele se volta para a Antiguidade greco-romana, para outras verdades, para outras experiências. Ali, sempre onde ele esteve: no *outrar*.

Nessas novas experiências, Foucault não deixará de repisar as dimensões contraintuitivas e das contrarregras da anarqueologia. Também não deixará em paz o jogo das representações e dos saberes ignorados, jogados à sombra dos cânones. Ao contrário, Foucault passa a reinventar a força demolidora da anarqueologia: e se em outras verdades descobríssemos condições para inventar, tanto no âmbito do saber quanto no das relações de poder, outras maneiras de ser, de pensar, de fazer, cada qual consigo mesmo e com os outros? Maneiras distintas das que nos governaram até aqui, mas apenas outras: um desgoverno na Razão que nos governa? Definitivamente, *Do governo dos vivos* abre uma senda miraculosa

5 Não desprezemos a própria força argumentativa de Foucault (2004, p. 281): “o que venho pretendendo colocar há algum tempo, que é, fundamentalmente, o seguinte: como se estabelece, se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicção) e a prática do sujeito? Ou ainda de modo mais geral: como o dizer-verdadeiro e o governar (a si e aos outros) se vinculam e se articulam um ao outro? Este é o problema que tentei abordar sob numerosos aspectos e formas — seja a propósito da loucura e da doença mental, seja a propósito das prisões e da delinquência, etc. — e que agora, a partir da questão a que me propus sobre a sexualidade, gostaria de formular diferentemente, de um modo ao mesmo tempo mais estritamente definido e ligeiramente deslocado em relação ao domínio que escolhi, e [convocando períodos] historicamente mais arcaicos e mais antigos”

no oceano de Foucault – mas as águas são as mesmas: onde há governo, há verdade; onde há verdade, há poder. A próxima etapa do texto aborda essa dimensão. Subsequentemente, tratarei de pensar para o campo da educação algumas consequências de uma experiência anarquológica face aos seus ritos de verdade, quer dizer, às suas aleturgias.

O jogo da aleturgia: entre mil verdades, mil e uma verdades

No final de *Contra o método*, Feyerabend (2003) alude ao desconforto das “manias do homem branco”, nós ocidentais, face ao campo de todas as formas pelas quais séries de verdades, respaldadas em meios próprios de concepções e de reproduções, reduplicaram-se ao longo de nossa história, valendo-se, é claro, de um enorme aparato institucional. Tais manias são engendradas dentro de um espírito colonizador, cuja pólvora fatal é o próprio domínio de apenas certas maneiras de se produzir a verdade. Seguiríamos, assim, com o nosso assassinato: “[...] assassinato de mentes e culturas, que é cometido ano após ano nas escolas, nas universidades, nas missões educacionais em países estrangeiros” (Feyerabend, 2003, p. 335).

Mas para haver esse “assassinato” de mentes e de culturas, antes mesmo de se formar uma mentalidade ou princípios culturais solidificados, é preciso uma recorrência sempre ritualizada da verdade até chegar ao ponto de engendrar algo verdadeiro. Quer dizer, ao ponto de operar uma separação entre o falso e a própria verdade. E o que Foucault auxilia a compreender é justamente a relação indissociável dessa fixação da verdade com formas de governar pela verdade, e, por conseguinte, de subjetivar pela verdade. Significa dizer que não existe verdade sem uma estratégia de condução para acessá-la. Se universidades e escolas continuam, assim, matando mentes e culturas é porque elas incidem formas de governo sobre

quem por elas passam a fim de neles talhar um jogo aletúrgico da verdade. Ao cabo, trata-se de uma extensa produção de sujeitos. O que ocorreria, porém, se começássemos a pensar na invenção de outros jogos aletúrgicos da verdade? Para tanto, não seria preciso inventar outras formas de governar a si mesmo e os outros? E, por conseguinte, não estariam em jogo tipos distintos de relação com os saberes e as relações de poder? Para pensar essas questões, creio ser interessante considerar uma das perspectivas possíveis no modo como Foucault abordou a relação entre formas de governar e verdade. Depois disso, presumo alcançar algumas condições para pensarmos tais questões no âmbito da educação contemporânea.

Em *Do Governo dos vivos*, Foucault percorre uma longa trajetória, de Édipo Rei de Sófocles até a história das práticas penitenciais cristã entre os séculos II ao V, a fim de mostrar que existiram, fora da racionalidade de Estado, distintos e variados “[...] mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, e conduzir a conduta dos homens” (Foucault, 2014, p. 13). Essa modulação, inclusive distanciando-o do contexto investigativo dos dois cursos anteriores, quando Foucault analisava as formas de governo biopolíticas e a interpenetração do liberalismo na modernidade, ocorre porque é-nos apresentada “[...]a noção de governo dos homens pela verdade” (Foucault, 2014, p. 12).

Chama a atenção o fato de essa proposição geral de trabalho encontrar-se no mesmo terreno da referida anarqueologia; e isso não deve ser perdido de vista. Era preciso movimentar a anarqueologia com o intuito de dissolver os impasses acerca de qualquer linearidade metódica ou de procedimento analítico. Foucault haveria de ser coerente ao princípio básico da descontinuidade histórica⁶. Por isso mesmo, a anarqueologia haveria de ser uma espécie de enfoque de potência experimental e criativa no âmbito de suas análises, cujo gesto consistia em

6 Acerca da descontinuidade histórica em Foucault: VEYNE, Paul (1998).

movimentar a multiplicidade de práticas em suas singularidades e contingências históricas, para anunciar a não linearidade das verdades e de suas relações com as mesmas contingências e singularidades das múltiplas formas que se empreenderam as conduções das condutas dos homens no Ocidente.

Na base desse complexo movimento pulsam duas destruições das evidências. As linearidades de procedimentos analíticos, do ponto de vista da história e da filosofia, são insuficientes e mesquinhas, pois se tornam incapazes, como já antevia Feyerabend (2003), de saírem de seus pressupostos teóricos, de suas prescrições epistemológicas e de seus enunciados fatuais. Consequentemente, rompem-se as disposições acerca de qualquer linearidade com respeito à verdade. E o que Foucault enfatiza, de modo bem preciso, é a existência de múltiplas experiências históricas não lineares que, malgrado suas diversidades, aparente incomunicabilidade e possíveis paradoxos, engendraram, atuaram e espreitaram a conduta dos homens: seus comportamentos, modos de pensar, de agir, de se associar coletivamente, de ser normal no âmbito jurídico, legal, biológico, médico, psiquiátrico, educacional, sexual, moral, enfim, sempre por meio de práticas de verdade, práticas de governo.

A aposta na noção de aleturgia concentra essa dupla disposição, acima mencionada. De um lado, ela revela, na prática, como a anarqueologia opera em seu procedimento analítico. De outro lado, pela própria consistência forjada por Foucault na elaboração da noção de aleturgia, entendemos a não linearidade das formas de governar os homens pela verdade.

Logo na primeira aula do curso *Do governo dos vivos*, tomamos conhecimento da invenção do termo aleturgia. Derivado do adjetivo grego *Ἀληθουργής-alêthourgues*, empregado por Heráclito, para designar o verídico, Foucault (2014) trama a noção de aleturgia para, de modo geral, indicar

o conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em

oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício do poder sem algo como uma aleturgia (p. 8).

Entrementes, há um amplo espectro de problematização na circunscrição da aleturgia que precisa ser considerado com mais vagar.

A inventividade de Foucault vai *pari passu* com a intensidade analítica da anarqueologia. Significa pensar que uma condição inventiva de pensamento ousa na direção de criar os seus próprios conceitos e as suas próprias noções. De modo mais preciso, voltar-se para a produção de seus instrumentos analíticos. Em jogo está a invenção de outras regras pelas e com as quais um procedimento analítico inaugura nova vertente de governo sobre a sua ação, a sua intenção e o seu caráter propositivo. Por isso mesmo, a força da aleturgia passa a ser compreendida apenas ao longo de todo o curso ministrado por Foucault, cujo espaço, aqui, não nos permite tratar. Por outro lado, pensaria que ela se faz presente nas próximas etapas de suas investigações e produções, pois é o estreitamento das amplas formas de experiências históricas de governo dos homens pela verdade que acabam por emergir.

Não é sem sentido, então, que a primeira característica da aleturgia é um conjunto de procedimentos possíveis voltados à forma de o sujeito se ver em uma relação de direção, de governo, de condução. Então, temos procedimentos de governo e para governar. Ao longo *Do governo dos vivos*, as análises acerca de como cada um alcança um tipo de experiência com a verdade, variando conforme uma experiência oracular, confessional ou de ligação com um discurso político, evidencia, sempre e continuamente, a presença de um outro sujeito a interpelar, a conduzir, a dar condições de completude, para a realização da verdade. Para tanto, há uma variação de procedimentos de extração da verdade que não é a mesma conforme o lugar que o sujeito ocupa ou faz circular a verdade. Para Foucault, tratar-se-ia da emersão e da fixação do papel do sujeito capaz de dizer

“eu” vi, “eu” presenciei, “eu” vivi, “eu” sei a verdade. Em seus próprios termos,

Como se estabeleceram não, de uma maneira geral, as relações entre a arte de governar os homens e a aleturgia, mas [entre] a arte de governar os homens e o que chamarei de autoaleturgia, isto é, essas formas de manifestação de verdade que giram em torno da primeira pessoa, em torno do eu e do eu mesmo (Foucault, 2014, p. 48).

Ora, os procedimentos em torno da manifestação de verdade são, com efeito, dimensões da experiência existencial. Assim, viver é estar ligado a algum tipo de verdade, enquanto se vive tal verdade e por ela se passa. A dimensão referida por Foucault a autoaleturgia é a implicação vivida ou a que está por ser vivida em determinada conjuntura de verdade. Dimensão subjetiva e singular, portanto, já que maneja a especificidade da própria experiência com a verdade: “[...] uma verdade que se manifeste, pelo menos em alguns dos seus pontos, mas de uma maneira absolutamente indispensável, na forma da subjetividade” (Foucault, 2014, p. 69). Não se trata, então, de conhecer a verdade, mas de ter tido com ela algum tipo de ligação vital, vivencial, existencial. Ligação capaz de colocar à prova a constituição subjetiva de quem se vincula à verdade. Há, portanto, um impacto modificador na consistência subjetiva de quem passa pela verdade.

Sob tal horizonte imediato, Foucault (2014) convoca a ideia de atos de verdade para sublinhar a temática a ser repisada: “[...] o governo dos homens pela manifestação da verdade na forma da subjetividade” (p. 74). Para cada manifestação da verdade é preciso um ato de verdade, que é “...a parte que cabe a um sujeito nos procedimentos de aleturgia” (Foucault, 2014, p. 75). Não podemos ignorar a alusão da parte que cabe ao sujeito na aleturgia com a variação plausível do encontro subjetivo entre experiência com a verdade e constituição do sujeito. De fato, o que é posto em evidência é a dissolução de qualquer verdade essencial a ser coligada num tipo de ontologia metafísica e

anterior à própria experiência do sujeito, espécie de pré-figuração ou ideação essencial. Os sujeitos se tornam sujeitos a partir do momento que são governados por uma verdade histórica, contingente, frágil, isto é, por intermédio da experimentação da verdade. Verdade, sem dúvida alguma, também interesseira, constitutiva de suas ações, de seus posicionamentos acerca dos falsos ou dos verdadeiros enunciados e das falsas ou verdadeiras práticas no modo de ser do sujeito consigo mesmo e com os outros.

Em termos aletúrgicos, os sujeitos podem cumprir um papel de operador na manifestação da verdade por atos distintos, ativando a sua ação, o seu procedimento, o seu ritual, ou anunciando-a por experiência: toda uma variação em como a verdade pode aparecer. Aqui a relação do sujeito com a verdade é muito precisa: ele é um operador da verdade, apenas um ator, porém, “[...] nada mais que operador, pois não é dele que se trata” (Foucault, 2014, p. 75). Mas cada sujeito pode também ser espectador ou testemunha da verdade, manifestando-a por intermédio do “[...] eu vi, eu estava lá, eu me lembro, tenho certeza porque foi diante dos meus olhos que as coisas aconteceram” (Foucault, 2014, p. 75). Em uma outra variante, o lugar do sujeito no ato da verdade ocorre quando ele passa a ser o próprio objeto da manifestação da verdade, “[...] quando é a propósito de si mesmo que se descobre a verdade” (Foucault, 2014, p. 75). Ao se tornar objeto da verdade, ao mesmo tempo, o sujeito é um operador de si mesmo e uma testemunha daquilo que a verdade é capaz de operar nele mesmo. E nessa dimensão, “[...] os indivíduos são chamados a manifestar o que eles mesmos são, no fundo de si” (Foucault, 2014, p. 82).

Foucault entende que essa última dimensão do ato da verdade para a manifestação da aleturgia perpassou tanto a Antiguidade greco-romana como adentrou na prática de um governo de si mesmo no Cristianismo, até o século V. Tanto a cultura do cuidado de si como a arte da confissão seriam provas de que “[...] não há poder justo e legítimo se os indivíduos

não dizem a verdade sobre si mesmos” (Foucault, 2014, p. 82). Esse pressuposto reside no engendramento próprio de modos práticos capazes de permitir a condução de si mesmo, o autogoverno ou a autoaleurgia. Por isso mesmo, verdade e formas de governar as condutas, sempre implicadas em relações de poder, irrompem-se como o anúncio de outra aventura possível nos modos de cada sujeito se ver indexado a um tipo de verdade, pagando o preço por ela e destinando-se às suas consequências.

Mais do que um aspecto histórico arquivado ou um saber sujeitoado, a aleurgia, tomada por eixo problematizador de nossas próprias relações de como nos destinamos às verdades e, com efeito, de como lançamo-nos em certas relações de governo, acaba por suscitar um conjunto atual de questões:

porque e como o exercício do poder em nossa sociedade, o exercício do poder como governo dos homens requer não apenas atos de obediência e de submissão, mas também atos de verdade em que os indivíduos, que são sujeitos na relação de poder, sejam também sujeitos como atores, espectadores testemunhas ou como objetos no procedimento de manifestação de verdade? Por que, nessa grande economia das relações de poder, se desenvolveu um regime de verdade indexado à subjetividade? Por que o poder (e isso há milênios, em nossas sociedades) pede para os indivíduos dizerem apenas ‘eis-me aqui, eis-me aqui, que obedeco’, mas lhes pede, além disso, para dizerem ‘eis o que sou, eu que obedeco, eis o que sou, eis o que vi, eis o que fiz?’ (Foucault, 2014, p. 76).

Sutilezas das estratégias de fixação da verdade; sutilezas das relações de poder que governam; sutilezas das inúmeras experiências pelas quais os sujeitos são destinados a se constituírem enquanto sujeitos da verdade, assim responderia Foucault. Saber do jogo aleúrgico presente em nossa constituição subjetiva é indagar pelos jogos de verdade interpostos nas estratégias e nas táticas dispostas a fazer de nós indivíduos que obedecem, porém, anunciando “eis-me

aqui”, isto é, identificando-se como agentes da obediência, como sujeitos governáveis para esse propósito; denunciando-nos, a nós mesmos, quando deixamos de obedecer, quando infligimos, quando intentamos nos mobilizar para viver em outras experiências com a verdade. Não é à toa que Foucault considera a necessidade de se produzir outro movimento dentro dessa conjuntura. Talvez uma autoanarquia, ou uma anarqueologia acerca de como anunciamos “eis-me aqui, eis-me aqui que obedeço”: “[...] é o movimento para se desprender do poder que deve servir de revelador para às transformações do sujeito e para a relação que ele tem com a verdade” (Foucault, 2014, p. 71).

Exercícios finais: o que é possível experimentar na educação com a anarqueologia e com a aleturgia?

Suspeito serem as problematizações acerca da anarqueologia uma interessante ferramenta cujo poder analítico se estende para além do conjunto de suas questões internas ao pensamento de Foucault. Associada às hipóteses de *Contra o método* de Feyerabend (2003) e a todas as consequências de um posicionamento em favor dos saberes sujeitados e de outras formas de se colocar face aos seus giros de relações de poder, a anarqueologia, por ser inventiva como procedimento, e criativa como invenção analítica, parece-me ser inspiradora na invenção de outras experiências de como se produzem procedimentos capazes de acessar a verdade e de fazê-la circular no tecido social.

Sabemos que os distintos módulos de aparelhos pedagógicos presentes na sociedade contemporânea, das escolas infantis às universidades, não deixam de ser “[...] instituições qualificadas para a enunciar a verdade” (Foucault, 2001, p. 14). Tratando-se especificamente do jogo finalizador de ensinar, e das suas mais variadas formas, é comum que elas se empenhem em fazer valer algum tipo de método ou de metodologia de ensino. Os

sistemas educacionais contemporâneos, aliás, já partem de um pressuposto metodológico anunciado, desde sempre, como produto vantajoso à finalidade que se dispõe. Sem contar o estreito vínculo que eles forjam entre pressuposto metodológico e produção de verdade refinada pelo mesmo sistema capitalista produtivo, competitivo, excludente e linear, uma vez que os desvios ameaçadores desse sistema são capturados por forças de governo, valendo-se de seus processos particulares de produzir constantes verdades.

É contra o método pronto, a linearidade da aprendizagem, a aplicação capitalista do conhecimento, a passividade presente nas formas de ensinar e de aprender que chegam acabadas, fazendo de seus sujeitos meros espectadores, que a anarqueologia pode operar. Ela pode operar quando indaga acerca dos longos arquivos repetitivos de procedimentos que engessam e paralisam a criatividade inventiva, não precisamos dizer métodos, mas de experiências em torno de aprender alguma coisa. A sociedade ocidental, cegada pela tradição racionalista, estancou como pôde os saberes e as práticas que transbordavam para além das cercanias de suas fronteiras⁷.

Com a anarqueologia, Foucault ousou mostrar como é possível experimentar o saber outro, ao próprio conhecimento dos vestígios apagados de nossa história. Mas também mostrou o nosso acesso a um conjunto outro de práticas capazes de nos inspirar a nos governar de outros modos, visando a um tipo novo de relação humana, individual e socialmente, e que isso

7 Apenas um exemplo interessante: “Talvez um dia possamos sentir certa vergonha e uma grande tristeza por ter identificado com a superstição práticas milenares, da dos augúrios antigos à dos videntes, leitores de tarôs ou jogadores de búzios. Saberemos então, independentemente de qualquer crença, respeitar sua eficácia, a maneira como eles transformam a relação entre os saberes e aqueles que os praticam, como eles os tornam capazes de um cuidado com o mundo e com seus sinais dificilmente perceptíveis que abre esses saberes para suas próprias incógnitas. Nesse dia, teremos também aprendido a que ponto fomos arrogantes e imprudentes em nos tomarmos por aqueles que não precisam de tais artifícios” (Stengers, 2015, p. 145).

é possível. Possível porque tais relações podem ser inventadas; possível porque já foram de outra maneira, ainda que não as tenhamos mais em nossos horizontes; possível porque a verdade pode ser uma outra verdade.

No final de *Contra o método*, Feyerabend (2003) projeta uma *desiderata* para a educação que vai ao encontro dessa paisagem. Levando em consideração a plausibilidade da contrarregra das formas de se produzir e de se acessar ao conhecimento e às verdades, para ele, um dos objetivos precípuos da educação seria o de forjar, por vivências, uma espécie de amplo reservatório de diferentes pontos de vistas, inclusive envolvendo culturas e tradições distintas, para que os sujeitos da educação pudessem ter o direito de escolher. Como já sabemos, as verdades impressas nas regras de conduzir a conduta são um repertório muito estreito de opções, pois é sempre uma determinada experiência de poder que está envolvida em nome do equilíbrio social. Aqui, os sujeitos sempre são convertidos ao apelo da lógica familiar. Se, de fato, para Feyerabend um anarquista é como um agente secreto que solapa a autoridade da Razão, para Foucault, um anarquista seria alguém a solapar as regras das verdades com as quais se chega a governar alguém. Seguramente, a educação se vincula aí. Difícil e instigante tarefa, portanto, para quem educa: “A tarefa do educador consistiria em facilitar a escolha, e não em substituí-la por alguma ‘verdade’ própria” (Feyerabend, 2003, p. 335).

Não é nada simples, contudo, pensarmos em direito de escolha dentro dos apertados laços de governo, claro está, porque manejam verdades que são antepostas diante de nós como palco inescapável para o qual estaríamos destinados a atuar. Além disso, como sabemos, direito de escolha envolve experiências de liberdade. A longa história da aleturgia indica ser possível acessar a verdade, produzir uma relação com a verdade fora do padrão de quem meramente atua ou é dela espectador e testemunha. Em outros termos, é possível infligir aos mesmos atos de verdade a fustigação afiada de quem intenta recusá-los

e aceitá-los como os únicos atos de verdade possíveis. E isso se faz a partir do momento que alguém se torna o seu próprio objeto da verdade, isto é, passa a se constituir com a verdade porque a transformação almejada segue junta da constituição da subjetividade a ser realizada pela autoexperiência com a verdade. É como se precisássemos aprender que

há várias outras maneiras de vincular o indivíduo à manifestação do verdadeiro, e vinculá-lo à manifestação do verdadeiro por outros atos, com outras formas de vinculação, segundo outras obrigações e com outros efeitos que não os definidos na ciência, por exemplo, pela autoindexação do verdadeiro (Foucault, 2014, p. 91).

É certo que existe no vasto mundo social formas distintas de vínculos com a verdade. Quase sempre, contudo, não nos deslocamos para fora das cercanias delimitadoras de nossas verdades. O preço que estamos pagando por isso não sabemos dimensionar. Isabelle Stengers (2015), em *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*, denuncia o jogo de falsificação no qual estamos vivendo quando assumimos por verdadeiro pressupostos que, na prática, estão nos conduzindo à autoaniquilação. A cega empiria científica exploratória, usurária, produtora de desigualdades sociais vem formatando mentalidades e padrões de comportamento para justificar as ações devastadoras e aniquiladoras de formas sociais e de formas de vidas que se recusam a aderir à barbárie das verdades homogêneas e hegemônicas. Precisamos colocar em marcha causas comuns cujas intenções sejam a de se voltar contra as verdades que nos impedem de conceber novas formas de nos humanizar, ou melhor, de nos constituirmos como sujeitos históricos. A educação, para Stengers (2015), deve funcionar de modo semelhante às “[...] comunidades de praticantes, reunidos por uma causa que nos faz pensar, imaginar, objetar” (p. 87).

Não pensemos que, para tanto, são necessários doutos indivíduos. Ao contrário, precisamos é de *qualquer um*, ou seja, de todos aqueles que, a partir de suas experiências com outras

verdades, são capazes de contribuir com sinais de uma vitalidade inconformada com as relações de poder-saber-verdade-governo a aniquilar a prática do heterogêneo, pressuposto básico de um enriquecimento subjetivo; pressuposto básico de que a nossa relação com a verdade pode bem ser de outro modo e para uma outra experiência de vida.

De um lado, a anarqueologia nos ensina que a receita do “bolo” não está pronta e nunca estará. As experiências da e com a educação precisam de uma constante inventividade sobre como governam as suas verdades, os seus sujeitos e pagando o preço que pagam. E a inventividade está depositada na força das contrarregras que muitas vezes ignoramos. Ou ainda, ela está presente nas experiências com saberes e formas de ser-e-estar-no-mundo que são lançadas para debaixo do tapete da eficiência, do produtivismo, da competição, do tecnocracismo, do crescimento econômico. Nesse aspecto, de outro lado, somos convidados a agir não mais como um mero ator a cumprir um papel aletúrgico. Muito menos como um espectador testemunha diante da verdade que passa à nossa frente, para a qual apenas dizemos: “eu vi”, “eu estava lá”, “eu sei”. O desafio é o da autoaleurgia. Trata-se de um vínculo com a verdade capaz de colocar em marcha não o que nos impõem a fazer ou ao que devemos falar e testemunhar, porém, ao que nos permite agir porque queremos assim agir, ao que nos permite fazer porque assim queremos fazer. Para um novo estatuto de verdade para consigo mesmo, no entanto, é preciso um novo estatuto de governo de si mesmo. Porque a partir do momento que passamos a considerar a formação de sujeitos capazes de ver que foram constituídos historicamente por verdades que poderiam ser outras, passaremos a destruí-las politicamente.

Eu digo ‘politicamente’ dando à palavra ‘político’ um sentido muito amplo: em todo caso, existem possibilidades de ação, uma vez que é através de um certo número de ações, de reações, de um certo número de lutas, de conflitos, para responder a um certo número de problemas, que se escolhe algumas soluções (Foucault, 2012, p. 242).

O que precisamos, na educação, é de um choque aletúrgico, em nome de outras escolhas, em nome de outras verdades, em nome de outros governos. Parafraseando Foucault, talvez cheguemos a um dia em que dizer “eis-me aqui, eis-me aqui, que fui educado”; “eis o que sou, eu que me educo”, represente uma outra história para a qual tivemos a ousadia de pagar com uma verdade que igualmente ousamos inventar, para além daquelas que nos governam⁸.

Referências

- Beckett, S. (2005) *Esperando Godot*. São Paulo: CosacNaify.
- Carvalho, A. (2014). Foucault e a crítica à institucionalização da educação: implicações para as artes de governo. *Proposições*. 2014, vol.25, nº 2, pp. 103-120.
- Carvalho, A. & Gallo, S. (2010). Do sedentarismo ao nomadismo: intervenções para se pensar e agir de outros modos na educação. *Revista Educação Temática Digital – ETD*. 2010, vol.12, nº, pp. 280-302.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Capitalisme et schizophrénie – L’anti-oedipe*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Feyerabend, P. (2003). *Contra o método*. São Paulo: Editora Unesp.
- Foucault, M. (2001). *Os anormais – curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2002). *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants*. Paris: EHESS/ Gallimard/Seuil.

8 Este texto faz parte do conjunto das pesquisas sob financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP. Processo 2016/05440-7. Agradeço imensamente a Julio Groppa Aquino por sua leitura atenta, crítica e criteriosa do manuscrito deste texto, bem como por suas sugestões precisas e sempre eficientes.

- Foucault, M. (2012). *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Louvain: UCL.
- Foucault, M. (2014). *Do governo dos vivos*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Pirandello, L. (2001). *Um, nenhum e cem mil*. São Paulo: CosacNaify.
- Sahlins, M. (2004). *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: CosacNaify.
- Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: CosacNaify.
- Thoureau, H. D. (2012). *A desobediência civil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Zourabichvili, F. (2004). *O vocabulário de deleuze*. Campinas: IFCH. Versão On-line: <http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili.pdf>

Referências complementarias

- Foucault, M. (2004). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Veyne, P. (1998). *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: UNB.