

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

Jonivan Martins de Sá

REDIMENSIONAR O CORPO:
BIOLOGICIDADE, RACIONALIDADE E PODER EM CONTEXTOS DE
FORMAÇÃO

Santa Maria, RS
2022

Jonivan Martins de Sá

REDIMENSIONAR O CORPO:
BIOLOGICIDADE, RACIONALIDADE E PODER EM CONTEXTOS DE FORMAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação

Orientador: Prof. Dr. Amarildo Luiz Trevisan

Santa Maria, RS, Brasil
2022

Ficha catalográfica

de Sá, Jonivan
Redimensionar o Corpo: Biologicidade, Racionalidade e
Poder em Contextos de Formação / Jonivan de Sá.- 2022.
168 p.; 30 cm

Orientador: Amarildo Trevisan
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em
Educação, RS, 2022

1. Educação 2. Epistemologia 3. Formação 4.
Neurobiologia 5. Relações de Poder I. Trevisan, Amarildo
II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

© 2022 Todos os direitos autorais reservados a Jonivan Martins de Sá. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

Endereço: Rua General Canabarro, São Borja, RS. CEP: 97670-000 Fone: 55-999036736; E-mail: jonivanmartins@yahoo.com.br.

Jonivan Martins de Sá

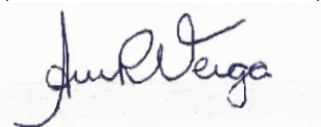
**REDIMENSIONAR O CORPO:
BIOLOGICIDADE, RACIONALIDADE E PODER EM CONTEXTOS DE FORMAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação

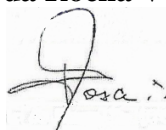
Aprovada em 01 de março de 2022.



Amarildo Luiz Trevisan, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



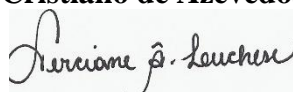
Adriana Moreira da Rocha Veiga, Dra. (UFSM)



Geraldo Antônio da Rosa, Dr. (UCS)



Maurício Cristiano de Azevedo, Dr. (IFFar)



Terciane Ângela Luchese, Dra. (UCS)

Santa Maria, RS, Brasil
2022

Aos meus alunos

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, Amarildo Trevisan, por ter aceitado servir de guia na construção desta abordagem que estamos propondo, sobretudo, por incentivar esse tipo de produção nas discussões das disciplinas e do GP-Forma.

Agradeço à Universidade Federal de Santa Maria pela estrutura fornecida, até então, para a elaboração da seguinte tese; em especial ao Programa de Pós-graduação em Educação, aos docentes, TAEs e discentes que desta estrutura fazem parte, agradeço por todo o suporte.

Agradeço à Universidade Federal do Pampa, em especial à coordenação do Bacharelado em Ciências Sociais – Ciência Política, por todos os arranjos feitos durante meu período como professor substituto, no sentido de me possibilitar dar andamento ao doutorado.

Agradeço, também, à banca, que se disponibilizou em participar da qualificação e da defesa final da nossa tese.

Também agradeço aos meus irmãos do Abutre's MC Raça em Extinção, subsedes de São Borja e Santa Maria, já que sem o apoio destes, no sentido de facilitar minha estadia e constante movimentação, a construção deste trabalho e do doutorado em si seria muito mais dificultosa.

Agradeço, sobretudo, a minha companheira, Paula Sant'ana, por todo o apoio e por ser fonte constante de estímulo ao meu trabalho.

Não pertences ao todo se fixo é teu ser
Angelus Silésius

RESUMO

REDIMENSIONAR O CORPO: BIOLOGICIDADE, RACIONALIDADE E PODER EM CONTEXTOS DE FORMAÇÃO

AUTOR: Jonivan Martins de Sá
ORIENTADOR: Amarildo Luiz Trevisan

A seguinte tese parte de um possível redimensionamento do papel do corpo nos processos mais gerais de ensino/aprendizagem, ou formação. O trabalho parte do pressuposto de que os corpos, suscetíveis às dinâmicas históricas, se relacionam, sobretudo, com duas instâncias, no sentido de sua própria formação: nesse contexto, (1) as relações de poder, bem como (2) a questão acerca do conhecimento, são percebidos como elementos necessariamente relevantes do ponto de vista de uma reflexão acerca desses processos de formação que constituem os corpos. Inicialmente, o trabalho tem por objetivo explorar algumas tensões expostas por parte do pensamento histórico-filosófico, mais precisamente, as obras de Nietzsche e Foucault. Nietzsche nos dá um panorama amplo acerca das relações iniciais entre a constituição da racionalidade enquanto vetor fundamental de nossa cultura e os processos biológicos, que se desenrolam a partir do corpo – liga, portanto, o advento da racionalidade a instâncias biológicas; ao passo que Foucault insere a realidade do poder neste eixo racionalidade/corpo. Noções como biopolítica e dispositivo são exploradas nessa perspectiva, em que o poder define os corpos, direcionando sua produção material e subjetiva. Ainda visando explorar as relações entre corpo, racionalidade e poder, a pesquisa busca articular alguns conhecimentos advindos da neurobiologia e da educação, que parecem corroborar no sentido da necessidade de uma reflexão sistemática a respeito do papel que nosso corpo, ou organismo, possui como fator constituinte dos processos de formação. As evidências trazidas pela neurobiologia, atreladas à plasticidade neural e à relevância que a interação entre sistema nervoso e ambiente possui nos processos de formação ao longo da história são pontos explorados, bem como uma perspectiva histórica dos contextos de formação e sua progressiva modificação. Vislumbra, portanto, um horizonte de pesquisa que visa pensar de maneira sistemática as proximidades entre a cultura e a neurobiologia, relacionando-as ao fenômeno da educação. O trabalho, que se constitui como uma pesquisa de cunho bibliográfico na perspectiva de uma hermenêutica do corpóreo, também visa contribuir no caminho da efetivação de publicações transdisciplinares na área da educação, levando em conta seus aspectos políticos e sociais. Nesta mesma via, percebe as relações de poder como constituintes daquilo que chamamos subjetividade, bem como suas implicações comportamentais que induzem às ações dos sujeitos em sociedade.

Palavras-chave: Educação; Epistemologia; Formação; Neurobiologia; Relações de Poder.

ABSTRACT

RESIZING THE BODY: BIOLOGICITY, RATIONALITY AND POWER IN FORMATION CONTEXTS

AUTHOR: Jonivan Martins de Sá
ADVISOR: Amarildo Luiz Trevisan

The following thesis starts from a possible resizing of the role of the body in the more general processes of teaching/learning, or formation. The work starts from the meaning of their bodies, as well as context to historical dates, with two instances, in the sense of (1) power relations, as (2) the question of knowledge, processes of reflection are considered as essential elements of the point from the point of view of a reflection on which these bodies are defined. Some works, the work aims to explore, but precisely, as initially by Nietzsche and Foucault. Nietzsche in the comprehensive processes from the body – links, gives, the advent of rationality to instances; while Foucault inserts the reality of power in this rationality/body axis. Notions such as biopolitics and device are explored in this perspective, in which power defines bodies, directing their material and subjective production. Still exploring our understanding as relationships between the body, the research articulates the rational search and the knowledge coming from education and neurobiology, which corroborate in the sense of the need for a systematic reflection about the role that the body, or organism, has as a constituent factor of training processes. As a progressive brought by neurobiology, linked to neural plasticity and useful to which the interaction between the nervous system and the long training process throughout history are exploratory points, as well as a historical perspective of the training contexts and their capacity. Glimpse, therefore, is a research study that aims to think about the way of education as a culture and a neurobiology, relating them to the phenomenon of education. The graphic work, which constitutes a research of bibliographic knowledge from the perspective of a hermeneutics of the corporeal, also aims to contribute to the realization of transdisciplinary publications in the area of education, taking into account its social aspects and path. In the same way, power relations are established as constituents, as well as their behavioral actions that induce subject people.

Keywords: Education; Epistemology; Formation; Neurobiology; Power Relations.

RESUMEN

REDIMENSIONAR EL CUERPO: BIOLOGICIDAD, RACIONALIDAD Y PODER EN CONTEXTOS DE FORMACIÓN

AUTOR: Jonivan Martins de Sá
ORIENTADOR: Amarildo Luiz Trevisan

La siguiente tesis parte de un posible redimensionamiento del papel del cuerpo en los procesos más generales de enseñanza/aprendizaje, o formación. El trabajo asume que los cuerpos, susceptibles de la dinámica histórica, se relacionan principalmente con dos instancias, en el sentido de su propia formación: en este contexto, (1) se perciben las relaciones de poder, así como (2) la pregunta por el saber. como elementos necesariamente relevantes desde el punto de vista de una reflexión sobre estos procesos de formación que constituyen los cuerpos. Inicialmente, el trabajo tiene como objetivo explorar algunas tensiones expuestas por el pensamiento histórico-filosófico, más precisamente, las obras de Nietzsche y Foucault. Nietzsche nos brinda un amplio panorama de las relaciones iniciales entre la constitución de la racionalidad como vector fundamental de nuestra cultura y los procesos biológicos, que se despliegan a partir del cuerpo, vinculando así el advenimiento de la racionalidad a las instancias biológicas; mientras que Foucault inserta la realidad del poder en este eje racionalidad/cuerpo. Nociones como biopolítica y dispositivo son exploradas en esta perspectiva, en la que el poder define los cuerpos, dirigiendo su producción material y subjetiva. Todavía con el objetivo de explorar las relaciones entre cuerpo, racionalidad y poder, la investigación busca articular algunos conocimientos provenientes de la neurobiología y la educación, que parecen corroborar la necesidad de una reflexión sistemática sobre el papel que nuestro cuerpo, u organismo, tiene como factor constituyente de los procesos de formación. Se exploran las evidencias aportadas por la neurobiología, vinculadas a la plasticidad neural y la relevancia que tiene la interacción entre el sistema nervioso y el medio ambiente en los procesos de formación a lo largo de la historia, así como una perspectiva histórica de los contextos de formación y su progresiva modificación. Por lo tanto, visualiza un horizonte de investigación que tiene como objetivo pensar sistemáticamente las proximidades entre la cultura y la neurobiología, relacionándolas con el fenómeno de la educación. El trabajo, que es una investigación bibliográfica en la perspectiva de una hermenéutica de lo corpóreo, también pretende contribuir para la realización de publicaciones transdisciplinarias en el campo de la educación, teniendo en cuenta sus aspectos políticos y sociales. Del mismo modo, percibe las relaciones de poder como constituyentes de lo que llamamos subjetividad, así como sus implicaciones conductuales que inducen las acciones de los sujetos en sociedad.

Palabras-clave: Educación; Epistemología; Formación; Neurobiología; Relaciones de poder.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 – Percepções da relação entre teoria e prática	27
Ilustração 2 – Possibilidade biohistórica	73
Ilustração 3 – Morfologia do neurônio, adaptado de Bridi Filho, Bridi e Rotta (2018)	109
Ilustração 4 – Densidade sináptica muda em acordo com a idade, adaptado de Shore (1997)	112
Ilustração 5 – Filogênese do cérebro humano, adaptado de Hubel (apud RIBAS, 2006) ...	117
Ilustração 6 – Ontogênese humana, adaptado de Cowan (apud Ribas, 2006)	119

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – PERSECTIVA NIETZSCHENA ACERCA DA RELEVÂNCIA DO CORPO.....	30
1.1 NIETZSCHE: ENTRE A CRUZ, A ESPADA E O CORPO.....	34
1.2. IMPLICAÇÕES EDUCACIONAIS EM NIETZSCHE	47
CAPÍTULO II – FOUCAULT: ENTRE O PODER, O CONHECIMENTO E O CORPO	57
2.1 DO DISPOSITIVO.....	58
2.2 DA BIOPOLÍTICA	66
2.3 IMPLICAÇÕES EDUCACIONAIS EM FOUCAULT	75
2.4 REDIMENSIONAR FILOSOFICAMENTE O CORPO	81
CAPÍTULO III – NEUROBIOLOGIA E A HISTÓRIA DE CADA UM.....	90
3.1 NOTAS SOBRE O PRESENTE E O USO DAS ABORDAGENS NEUROBIOLÓGICAS.....	90
3.1.1 Uma ruptura contemporânea, cotidiano e conhecimento	93
3.2 NEUROBIOLOGIA E A PRODUÇÃO HISTÓRICA DA REALIDADE HUMANA.....	104
3.2.1 Plasticidade neural e o contexto histórico de formação	107
3.3 BREVÍSSIMOS TÓPICOS POR UMA TEORIA DO PODER.....	122
CAPÍTULO IV – EXPERIÊNCIA, REALIDADE E CONTEXTOS DE FORMAÇÃO	126
4.1 REALIDADE, METAFÍSICA E FORMAÇÃO	126
4.2 CONTEXTO DE FORMAÇÃO	133
4.2.1 Um histórico dos contextos de formação.....	136
4.2.2 Experiência, formação e neurobiologia: um organismo entre a natureza, a cultura e o poder.....	148
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	155
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	165

INTRODUÇÃO

A seguinte tese parte de um possível redimensionamento do papel do corpo nos processos mais gerais de ensino/aprendizagem no sentido da formação. O trabalho parte do pressuposto de que os corpos, susceptíveis às dinâmicas históricas, se relacionam, sobretudo, com duas instâncias, no sentido de sua formação: as relações de poder e a questão do conhecimento, como elementos necessariamente relevantes do ponto de vista de uma reflexão acerca desses processos de formação que envolvem os corpos. Leva-se em consideração, portanto, a existência de uma relação positiva entre estes três elementos (corpo, conhecimento e poder), no sentido de as práticas de formação estabelecerem-se através de dinâmicas que as dizem respeito. O trabalho tem por objetivo explorar algumas tensões expostas por parte do pensamento filosófico nesse sentido, bem como articular alguns conhecimentos advindos da neurobiologia, que parecem corroborar no sentido da necessidade de uma reflexão sistemática a respeito do papel que nosso corpo, ou organismo, possui, como elemento constituinte dos processos de formação.

O trabalho, que se constitui como uma pesquisa de cunho bibliográfico, visa contribuir no caminho da efetivação de trabalhos transdisciplinares na área da Educação, levando em conta seus aspectos políticos, ou de relações de poder e, nesse mesmo sentido, percebendo estas relações, ou questões políticas centrais, na constituição daquilo que chamamos de subjetividade, bem como seus resultados comportamentais, que levam à ação dos sujeitos em sociedade.

Acerca de uma linha interpretativa, epistemológico-metodológica, no sentido das leituras que proponho, o trabalho acaba se aproximando, ao menos em certo sentido, daquilo que Ricoeur definiu como uma hermenêutica iconoclástica. Segundo a avaliação de Palmer (1989, p. 52), a hermenêutica de Ricoeur se distingue como possibilidade de interpretação que se dispõe, pra além dos sentidos expressos em signos de direcionamento único (como aqueles da matemática, por exemplo), buscando desvelar um sentido mais profundo inerente aos fenômenos da linguagem:

O estudo de Ricoeur distingue entre símbolos unívocos e equívocos; os primeiros são signos de sentido único, como os símbolos da lógica simbólica, enquanto os últimos são o verdadeiro centro da hermenêutica. Porque a hermenêutica tem a ver com textos simbólicos com múltiplos significados; estes podem constituir uma unidade semântica que tem (como os mitos) um significado superficial totalmente coerente, tendo ao mesmo tempo um significado mais fundo. A hermenêutica é o sistema pelo qual o

significado mais fundo é revelado, para além do conteúdo manifesto (PALMER, 1989, p. 52 – 53).

Muito embora uma parte relevante dessas reflexões diga respeito a métodos que partem de uma estrutura de signos bastante unidirecional, em sentido semântico, como no caso da neurobiologia, que opera através da computação, da matemática aplicada à computação, da interação entre corpo e máquinas; partimos do pressuposto de que há um necessário aprofundamento a ser buscado no que diz respeito aos resultados dessas ciências, em sentido interpretativo, tendo em vista possíveis conjunções com a filosofia, como apresentaremos a seguir.

Constitui uma leitura iconoclástica, justamente, nos aspectos críticos que emergem a partir dessa interpretação. Ricoeur sustenta as possibilidades hermenêuticas em dois distintos pontos:

[...] um, representado pela desmitologização de Bultmann, lida amorosamente com o símbolo esforçando-se por recuperar o significado que nele se oculta; o outro procura destruir o símbolo enquanto representação de uma realidade falsa. Destrói máscaras e ilusões num esforço racional e incessante de “desmitificação”. Ricoeur destaca como exemplo desta última forma de hermenêutica, três grandes desmitificadores: Marx, Nietzsche e Freud. Cada um destes três homens interpretou como falsa a superfície da realidade e avançou com um sistema de pensamento que destruiu essa realidade. Os três combateram ativamente a religião; para os três, o pensamento verdadeiro era um exercício “de suspeita” e de dúvida. Minaram a confiança piedosa que o indivíduo depositava na realidade, nas suas próprias crenças e motivações; cada um defendeu uma transformação de pontos de vista, um novo sistema interpretativo do conteúdo manifesto dos nossos mundos — uma nova hermenêutica (PALMER, 1989, p. 52 – 53).

Diante dessa perspectiva, visar um certo “sistema interpretativo do conteúdo manifesto dos nossos mundos” é uma concepção que surge como possibilidade da seguinte pesquisa. Na medida em que buscamos redimensionar a questão do corpo, uma reinterpretação de seu papel na história do conhecimento humano, uma hermenêutica do corpóreo, acaba se efetivando. Nietzsche foi o primeiro a avançar nesse sentido, como exploraremos a seguir, no caminho crítico, resignificativo, em relação ao corpo frente o pensamento de cunho metafísico. Outros autores – como Foucault – acabam seguindo essa trilha de reinterpretação edificante, o que acaba, por sua vez, inevitavelmente, produzindo uma série de escombros – por isso “iconoclástico” não necessariamente em sentido religioso, ou não “somente” religioso, mas sim, amplo, como aprofundamento de questões ou críticas que alicerçam novas possibilidades de interpretações.

O corpo, pensado nesta tese como aquele que se constitui através das relações de poder e dinâmicas de conhecimento que se dão no convívio social, é percebido, portanto, como um

organismo pertencente a uma espécie de organismos semelhantes e em constante processo de modificação; não necessariamente nos termos de um Darwinismo Social, como veremos a seguir, mas no sentido de reconhecer a natureza fisiológica dos sujeitos, indivíduos ou atores sociais. A corporeidade da vida, interpretada por uma hermenêutica do corpóreo, alijada pela tradição metafísica da questão do conhecimento, acaba sendo explorada a partir de uma perspectiva transdisciplinar, onde primeiro iremos atuar em um campo filosófico de reflexão acerca da relação entre corpo, poder e conhecimento, posteriormente adentrando em terreno neurobiológico. Corpo é o corpo em construção, que se constitui através de suas relações sociais bem como através do espaço-tempo, ou historicidade, em que está inserido. Como veremos, tanto os pensamentos de autores como Nietzsche e Foucault (centrais nesse esforço cognitivo) quanto as questões atreladas à neurobiologia, corroboram no sentido do entendimento de que há um processo de formação desses corpos através de sua realidade histórica – e é, justamente, essa constituição do corpo, como subjetividade e comportamento, que se dá através de estímulos específicos e que nos lança para um terreno entre a biologia e o pensamento filosófico de cunho histórico. Há, a partir do corpo e das reflexões que este possibilita, certa necessidade, inclusive, de explorarmos tais possibilidades interpretativas – ou mesmo retomar o corpo como algo não necessariamente submetido à mente, anterior às determinações classicamente institucionalizadas (dentre elas a própria dicotomia corpo/mente). Uma hermenêutica do corpóreo, lidaria com um corpo distinto das determinações clássicas do pensamento metafísico, como exploramos a seguir.

Nesse sentido, o poder ou as tensões sociais constitutivas do corpo podem ser percebidos como potência fundamental de sua formação. O trabalho, não necessariamente, explora uma visão formal do poder como o que se dá através de dinâmicas formais e institucionais, como o poder do Estado, embora esta perspectiva também seja contemplada. A realidade do poder exposta nesta pesquisa percebe este fenômeno de uma forma *extremamente ampla*, como algo que se pulveriza nas relações sociais, como potência constituinte de nossa própria espécie, de sua organização e de seus passos na história, formando civilizações e redirecionando as forças de produção para fins específicos.

Já o conhecimento, é percebido ora como resultado da atuação deste organismo, ou corpo, em relação ao ambiente, no sentido de constituir este ambiente, e ora como elo fundamental que se insere entre o corpo e o poder, no sentido de constituir este corpo em formação, delinear seus caminhos ou, mesmo, suas capacidades subjetivas, tendo em vista fins específicos. Acreditamos ser a forma como percebemos o conhecimento um ponto chave para compreendermos como as relações de poder re incidem sobre o corpo, constituindo-o como um

todo orgânico. O presente trabalho pretende explorar, portanto, questões elementares a respeito de como se constituem os saberes na história, sobretudo a partir de Nietzsche, suas bases fisiológicas e sua aplicação enquanto estratégias de poder constituintes do corpo, sobretudo em Foucault. É como se o conhecimento que parte do corpo e de suas capacidades fisiológicas, dos sentidos e dos órgãos, reincidisse novamente sobre os organismos, enquanto estratégia de poder. Sendo, as diversas práticas de formação, um ponto de convergência entre conhecimento, poder e corpo, é a partir desta que emerge a necessidade de uma reflexão ampla a respeito da educação e de seus caminhos.

A sintetização destas ideias vai acabar, por sua vez, moldando a forma com que tratamos as bibliografias neste trabalho. A visão de uma possível relação constitutiva entre corpo – como organismo que se forma através de estimulações –, poder e conhecimento, emerge como possibilidade, a nosso ver, a partir de dois distintos campos, lotados de tradições epistemológico-metodológica distintas, mas que parecem apontar para a convergência dessa relação constitutiva: (1) em terreno filosófico, a partir das obras de Nietzsche e Foucault, bem como (2) no campo das neurociências, mais precisamente do estudo da neurobiologia humana.

Com Nietzsche pretendemos evidenciar a urgência de refletirmos acerca do papel constitutivo que os sentidos, o corpo, possuem na construção de mecanismos biológicos de sobrevivência, como nossas capacidades lógico-rationais, por exemplo. Em Nietzsche o elemento biológico se atrela à racionalidade, bem como em sua operacionalidade como ciência e técnica. A razão emerge do corpo, como interpretação histórica da realidade que nos cerca, e se materializa elemento *útil* a uma espécie que visa sobreviver. Nesse contexto, como veremos, Nietzsche atenta para a impossibilidade de concebermos um conhecimento para além do corpo, para além do próprio homem e sua experiência histórica. Para Nietzsche, essa experiência histórica converge para o que chama de vontade de poder, manifestação presente em todos os fenômenos naturais, constitutivos de sua cosmologia.

A partir de parte da obra de Michel Foucault, o corpo é percebido como aquele que se constitui através da realidade do poder, das relações multidimensionais de poder; se mostra como resultado da atuação biopolítica de dispositivos que articulam a *linguagem* no sentido de servir a práticas de governo da vida humana em suas capacidades somáticas, em termos de espécie. A articulação entre poder e conhecimento reincidindo sob o corpo, em sentido positivo, torna-se bastante evidente.

O segundo campo epistemológico-metodológico que visamos explorar, tendo em vista os fins da presente tese, diz respeito a resultados que nos veem à tona através do campo das neurociências, sobretudo, da neurobiologia. Tal campo percebe a formação como atrelada à

dinâmica de *plasticidade cerebral* – um novo conhecimento adquirido se traduz pela formação de sinapses que constituirão nossa massa cerebral e nossos nervos, bem como definirão, em muito, a forma como nos comportamos. A forma como o conhecimento reincide sob o corpo, constituindo as formas da subjetividade, bem como os padrões comportamentais mais diversos apresentados pelos indivíduos. Tal perspectiva evidencia nosso passado, ao mesmo tempo histórico e biológico, no sentido de expor a evolução de nosso complexo sistema nervoso.

Arriscamo-nos em terreno neurobiológico no sentido da amplitude dos temas sugeridos, até então. A filosofia enquanto campo de reflexão fornece autores bastante competentes para pensarmos na realidade do corpo enquanto produtor de conhecimento e poder. Nietzsche e Foucault são exemplos substanciais nesse sentido. Porém, um estudo mais aprofundado acerca da realidade do corpo, enquanto realidade do poder e das dinâmicas do conhecimento, recairia, inevitavelmente, em terreno biológico, já que o corpo é tomado, para os fins dessa pesquisa, como organismo biológico. Nesse mesmo sentido, as descobertas em neurobiologia nos fazem atentar para a complexa relação constituinte entre sistema nervoso e ambiente, o que pode reincidir em reflexões acerca das dinâmicas entre o poder e o conhecimento.

A partir de ambas as leituras buscamos pensar em como uma perspectiva que se queira biológica e histórica – que reconheça o papel constitutivo da nossa neurobiologia na efetivação de conhecimentos, bem como reconheça o papel que das relações de poder, constituindo sinapses e padrões de comportamento –, uma abordagem tal que proponha uma certa expansão de nossa historicidade de reflexão, alargando nossas perspectivas de interpretação histórico-filosófica acerca dos fenômenos sociais que nos constituem. E, ainda nesse sentido, se a educação é percebida enquanto elemento fundante de saberes na medida em que atua a partir e sob o corpo, esse processo precisa ser percebido *também*, mas não somente, através uma perspectiva biológica, em termos de espécie humana, ou seja, nesse caso específico, em termos neurobiológicos.

Na primeira e na segunda parte deste trabalho expomos as perspectivas nietzscheana e foucaultiana acerca das relações que se estipulam entre corpo, conhecimento e poder. Buscamos, em ambos os autores, o lastro filosófico para interpretarmos as fontes de neurociências, que visamos explorar na segunda parte desta exposição. Ainda, nesses capítulos iniciais procuramos, ao final de cada autor, explorar um pouco as nuances que seus pensamentos tomaram no campo da educação – no caso de Nietzsche, a educação para o gênio redentor da espécie, e de Foucault, o possível ponto de reflexão entre a governança e as dinâmicas de governamentalidade que visam o organismo e a espécie humana.

Na terceira parte, exploraremos noções como plasticidade neural, ontogênese e filogênese, bem como exploraremos parte de nosso passado biológico, dando enfoque central à constituição do sistema nervoso como centro fundamental de nosso desenvolvimento cognitivo, filtro fundamental da relação de nossa interioridade – mente ou subjetividade – para com o mundo externo. Primeira e segunda partes supõem, ao articularem-se, um entendimento amplo acerca da relação entre corpo, poder e conhecimento, muito embora, como já exposto, pertençam suas bases a perspectivas epistemológico-metodológicas distintas.

À sombra dessa articulação, na quarta parte desse trabalho buscamos revisitar algumas questões pertinentes à noção de formação, como processo que contribui para o desenvolvimento do corpo, da cognição e de seus produtos comportamentais estratégicos a dinâmicas de produção específicas. É como se a formação humana coordenada, as práticas pedagógicas mais gerais, acabassem articulando esses três elementos fundamentais (corpo, poder e conhecimento). Faremos, portanto, uma revisão de alguns pontos que considero relevantes – como as práticas de constituição pedagógica se deram ao longo da história humana, por exemplo – de como a formação se articula, ou deveria se articular, dentro do panorama amplo que diz respeito a nossa constituição tanto cultural quanto biológica. Proporemos, a partir de então, uma certa aproximação entre esses distintos campos, tendo em vista, teórica-praticamente, sua articulação a partir da educação enquanto realidade do conhecimento.

A seguir gostaríamos de expor o contexto mais básico da constituição da perspectiva ou abordagem que trazemos a partir desta tese, bem como as fontes nas quais buscamos apoio, as conjunturas epistemológicas às quais a seguinte pesquisa está atrelada.

De que conjuntura epistemológica partimos?

A grande maioria dos problemas que envolvem as mais diversas práticas em educação são problemas epistemológicos. Para além de práticas políticas e da construção de um currículo que estimule a ação autônoma, elementos igualmente relevantes, o que necessitamos, de uma maneira ampla, é a formulação de uma perspectiva epistemológica que articule as diversas instâncias sociais de produção de conhecimento, para aí, então, delinear-mos de uma maneira mais efetiva nossas práticas de cunho pedagógico e político. Necessitamos reformular nossas bases, reaprendermos a pensar a pedagogia como área do conhecimento, mas, para isso, repensar o papel do conhecimento em si, de sua produção a sua sistematização e sua inserção em nossa realidade como instância constitutiva da realidade do poder.

Como a seguinte tese possui por tema a relação que se estipula entre poder, corpo e conhecimento, direcionando as potências e possibilidades desta ampla perspectiva ao campo da

educação, buscamos pensar o corpo, sua centralidade e suas possibilidades como base de uma possível percepção epistemológica – ainda não constituída, mas que surge como horizonte de pesquisa. Bem como, visamos refletir acerca de como o controle do corpo em suas capacidades, em suma, o exercício do poder sobre o corpo, reincide nas questões sobre produção de conhecimento e na educação. Nesse sentido, a seguinte tese diz respeito, também, a uma investigação de cunho epistemológico, que tem em vista pensar a educação de uma forma ampla através dessas possíveis formulações epistemológicas assentadas nessa noção de corpo como organismo.

A percepção da reincidência do poder sobre o corpo (organismo), em sentido constituinte, positivo, acaba nos levando a algumas dicotomias bastante características, muitas exploradas por literatura especializada, outras não necessariamente. O caso de uma delas, talvez a dicotomia central encontrada pelas possibilidades dessa pesquisa, seja a questão dos possíveis limites entre uma abordagem que perceba a educação do ponto de vista puramente formal e outra que perceba esse fenômeno como multidimensional, no sentido de comportar elementos advindos de (1) uma esfera institucional, como a escola, bem como (2) elementos advindos de outras formas de convívio, não necessariamente formalizadas, como uma relação de amizade, por exemplo. Ao percebermos o corpo como organismo, sobretudo a partir da neurobiologia, os limites entre formação “formal” e “informal” acabam se delineando muito pouco.

Por ser uma dicotomia que emerge a partir das bases da presente pesquisa, pensamos ser necessário explorar, já de início, uma ressonância, também dicotômica, que se dá a partir desta questão inicial: de certa forma esta percepção vai acabar evidenciando as proximidades de elementos teóricos e práticos, na medida em que os saberes emergem de um ambiente de ação substancialmente prática, em dinâmica constante com a teoria, ou o conhecimento formal, com o qual os sujeitos possuem alguma forma de contato. Isso pode ser interpretado como uma demonstração de que a prática, em si, não somente é fundamentada por uma base teórica – visão que por muito vem sendo adotada –, mas que estas dinâmicas mesmas (teoria e prática) operam de uma maneira conjunta, onde os saberes nascem a partir de sua constante relação.

Para explorar essas duas dicotomias (educação formal/educação informal e teoria/prática), se faz necessário explorarmos outra tantas – ou ainda, a raiz de sua fundamentação histórica mais básica, que possui relação com a questão do corpo e sua supressão acerca da questão do conhecimento pela tradição metafísica. É dessa base, ou dessas discussões, que partimos. Ao longo da formação de nosso percurso cultural, a produção do conhecimento e das práticas de formação esteve atrelada a uma perspectiva que alija o organismo humano de questões humanas essenciais, como a própria produção do

conhecimento. Esse fenômeno provavelmente inicia-se com pensamento de Platão acerca da existência de dois mundos possíveis, um perfeito e outro imperfeito e a subsequente ligação deste mundo perfeito à origem do conhecimento. Não sem razão, o mundo imperfeito, o nosso, é habitado pelos enganos dos sentidos, do corpo, dos organismos. Tal perspectiva ressoa em toda uma tradição do pensamento não só acerca de como se dá o fenômeno do conhecimento, mas também a certa das próprias práticas de formação enquanto forma de *racionalidade*.

Encontramo-nos em um terreno de crise, onde racionalidade ocidental se vê abalada diante da complexidade da cultura globalizada, digital e em constante e rápida transformação. A formação (a educação, a pedagogia) insere-se nesse contexto como linha de frente. Na medida em que um contexto epistemológico se abala – o principal deles, até então, do ponto de vista de sua ressonância histórica –, as práticas de formação precisam ser repensadas em conjunto com essas dinâmicas epistemológica gerais – e é preciso atentar ao óbvio, muitas vezes, sobretudo em nosso contexto social atual –, já que toda a demanda epistemológica é um demanda de formação, a epistemologia, enquanto campo que pensa o conhecimento, se materializa, justamente, através das práticas pedagógicas (BACHELARD, 1977). Aí estão representados, em um certo sentido, elementos constituintes da própria dicotomia teoria/prática: no sentido da busca pela equalização entre a realidade do conhecimento (como este se dá e se dissemina) e a realidade da formação em si.

O mundo perfeito das ideias de Platão, além de ressoar na efetivação dos dogmas cristãos mais gerais, ressoa de diversas maneiras na tradição. Nesse sentido, um outro momento desse pensamento metafísico é a obra de René Descartes e sua influência. Em *Discurso do Método* (2005), Descartes edifica as bases de novas concepções epistemológicas que ressoarão por séculos no campo científico, na formação e produção intelectual subsequente. Tal perspectiva visa direcionar os esforços cognitivos dos indivíduos a uma perspectiva de aprofundamento da cisão entre corpo e alma, ao colocar os agentes do conhecimento diante de uma posição completamente imparcial em relação ao próprio conhecimento:

Quando quis assim pensar que tudo era falso, era preciso necessariamente que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, observando que esta verdade: *penso, logo existo*, era tão firme e tão segura que as mais extravagantes suposições dos cétricos eram incapazes de abalá-la, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como a primeiro princípio da filosofia que eu buscava. [...] compreendi assim que eu era a substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar e que, para ser, não tem necessidade nenhuma de lugar nem depende de coisa material alguma. De modo que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, sendo inclusive mais fácil de conhecê-la do que ele, e, ainda que ele não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é (DESCARTES, 2005, p. 70).

Diante disso, pensamento e sujeito estão ligados de maneira ontológica, logo, parece possibilitar a construção de uma epistemologia pura, livre de influências históricas, no sentido, mesmo, de existir “apenas uma verdade em cada coisa” (DESCARTES, 2005, p. 57).

A metodologia cartesiana também pode ser apontada como uma das principais ressonâncias do pensamento de Descartes. Este é o próprio método usado pelo homem moderno, que busca o conhecimento sob esta perspectiva ativa, porém imparcial. Em sentido elucidativo, citamos os quatro elementos do método cartesiano:

Primeiro, era não aceitar jamais alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse como tal [...]

O segundo, dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas possíveis e que fossem necessárias para melhor resolvê-las [...]

O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples mais fáceis de conhecer, para subir aos poucos, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente [...]

E o último, fazer em toda a parte enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir (DESCARTES, 2005, p. 54 – 55).

Método simples, lógico e que comporta em si uma racionalidade através da qual Descartes buscaria, incansavelmente, um conhecimento possível do universo e de seus objetos, o método cartesiano emerge enquanto realidade pedagógica, na mesma medida em que emerge enquanto realidade epistemológica. É preciso compartimentar cada vez mais a formação em pequenas perspectivas que digam respeito as suas etapas.

Já na passagem da física newtoniana – de extrema influência cartesiana – para a física relativista e quântica, o epistemólogo francês, Gaston Bachelard, acaba retomando algumas discussões acerca do papel dos sentidos na edificação do paradigma científico, que antecede às novas abordagens em física. Bachelard (1974, p. 323) enuncia a atuação de um sistema ternário presente na episteme moderna, mas de ressonância bastante antecedente, que liga a dinâmica silogística, proposta por Aristóteles, à geometria euclidiana e à perspectiva científica, que surge através de Newton. O que torna a visão de Bachelard uma perspectiva interessante aos fins deste trabalho não é, necessariamente, o fato de que esse sistema ternário atravança o entendimento das novas ciências – ponto central a Bachelard –, mas sim o fato de que, para o autor, os elementos constituintes desse sistema ternário, são atrelados às dinâmicas do corpo, via sentidos. Na medida em que temos em mente a complexidade dos fenômenos físicos, proposta pelo pensamento quântico e relativista, o pensamento proposto pelo antigo sistema ternário soa como uma arbitrária simplificação da realidade, tendo como base os próprios sentidos: que nos sugerem a existência de objetos definidos, em repouso ou movimento e que ocupam um lugar também definido no espaço (este sim, estático). Tal perspectiva serve de apoio à noção de

identidade presente no pensamento de Aristóteles – que cria em si mesma as possibilidades axiomáticas/conceituais da ciência –, bem como está presente na geometria euclidiana e no pensamento de Newton. Para Bachelard, a arbitrária visão de um conhecimento universal e imutável tem a ver com a impossibilidade técnico-metodológica – no sentido de técnicas de leituras da realidade física e química – de ler a realidade para além dos próprios sentidos. Se dá, nesse contexto, a dificuldade da compreensão e exposição das novas ciências: que se mostram substancialmente contraintuitivas aos sentidos.

Com Bachelard e o advento das novas ciências, temos uma guinada no sentido de creditar a visão das possibilidades de um conhecimento universalista, a-histórico – que se quer imutável – à estaticidade, ou, aos movimentos mais gerais engendrados pelos sentidos. Os resultados da observação dos sentidos nos fazem crer na realidade geométrica de Euclides, bem como na identidade dos conceitos. Há um giro no sentido de perceber o corpo, os órgãos dos sentidos como produtores de tipos de saber. Seria o papel dos cientistas e filósofo, no tempo das novas ciências, se livrar dessas intuições primeiras, vindas dos sentidos, que colonizam a forma de pensar destes, descaracterizando o contexto necessário ao entendimento dessa nova matriz de conhecimento científico. Na crítica ao sistema ternário e ao universalismo científicista, Bachelard mira, justamente, o corpo como aquele responsável por criar regularidades que nos permitem intuir o mundo.

A tradição metafísica, que sustentou a racionalidade ocidental na história, sofre, na passagem do século XIX para o XX, duros golpes em suas concepções básicas, como as noções de imutabilidade e universalidade, sustentadas por algumas formas de saberes tidas como superiores, por demonstrarem certas regularidades ao longo de seus períodos de maior credibilidade: como a física newtoniana, paradigma básico para edificação de inúmeras outras ciências. É importante termos em mente o fato de que esse antigo sistema ternário criticado por Bachelard, ao pensarmos em termos de episteme ocidental, ressoa nas mais diversas práticas que envolvem não só o conhecimento, mas dinâmicas de ensino em aprendizagem. No sentido de pensar essas dinâmicas, de uma forma a serem contextualizadas às novas perspectivas críticas em relação à metafísica, surgem inúmeras abordagens críticas, como as de Nietzsche e Foucault que visitaremos a seguir. Na medida em que a racionalidade metafísica atinge os mais diversos campos científicos, seus críticos partem dos mais distintos campos, inclusive da educação.

O texto *A Prática do Pragmatismo: aprendendo vivendo, vivendo aprendendo* (2005), de autoria do professor Floyd Merrel diz respeito a uma perspectiva crítica, no tange à metafísica, tendo como foco central contextos de formação. A partir da obra de Charles Pierce,

no sentido da crítica às ressonâncias que a tradição metafísica legou aos processos de ensino/aprendizagem, Merrel faz emergir, a partir do pensamento de Pierce, a noção de *corporemente*. Como consequência dessa perspectiva, evidencia o fato de que, muito embora existam relações de complexidade inerentes aos processos de aprendizado, com base nessa perspectiva crítica da metafísica e em uma tradição universalista e cientificista, essas relações podem sustentar prismas distintos, ou, pelo menos, possibilidades de reflexão que guinam em sentido oposto ao metafísico.

Ao partir do pressuposto de que “na aprendizagem, a mente não é tudo” – mente em conotação cartesiana, como aquela que pensa e cria os conhecimentos mais elevados, sérios e dignos de notas, em suma, a mente como ator de racionalidade – Floyd Merrel (2005, p. 13) aponta para o fato de que:

[...] a aprendizagem é uma questão de *interdependência, interrelacionalidade e interatividade*. É *Interdependência*, porque cada passo pela estrada pedagógica em direção conhecimento tem uma dependência com todos os passos. É *interrelacionalidade*, porque todo o conhecimento tem relação com os objetos do conhecimento, como conhecimento das múltiplas interpretações destes objetos, e com todos os signos através dos quais o conhecimento é conhecimento. E a aprendizagem é radicalmente *interativa*, porque qualquer mudança tem consequências que afetam tudo (MERREL, 2005, p. 13).

Ao enunciar interdependência, interatividade e, sobretudo, interrelacionalidade (do ponto de vista epistemológico, entre sujeito/objeto ou, mesmo, objeto/objeto) na perspectiva da aprendizagem, Merrel vai contra o racionalismo ingênuo de Descartes, e toda a sua ressonância em terreno educacional. O método de Descartes, que pressupõe a separação sujeito/objeto como uma ressonância da separação corpo/alma, ecoa em terreno pedagógico das mais diversas formas possíveis, mas, sobretudo, através de uma não-relação entre educadores e educandos ou, ainda, na forma como os educandos e educadores tratam os objetos de conhecimentos nas mais diversas matrizes científicas. Ao propor a existência de uma interrelacionalidade, ligada à dependência e a uma perspectiva de relação, a abordagem de Merrel acaba desaguando na complexidade inerente ao pensamento crítico da metafísica, que se situa em um fluxo cada vez mais complexo de relações entre ideias, conceitos ou, mesmo, áreas distintas.

Para além de uma perspectiva crítica, Merrel se aprofunda na relação dessa complexidade inerente aos processos de aprendizagem, buscando no corpo as respostas que esse complexo contexto exige. Possuímos, portanto, inicialmente, uma episteme que parte de uma sistemática dicotomização do pensamento, alijando os sentidos e o corpo da questão do conhecimento (com Platão, Descartes e tantos outros); em um segundo momento percebemos, com Bachelard, que os saberes advindos dessas perspectivas estariam ligados às limitações dos

sentidos – então uma abordagem que se queira a-histórica, puramente espiritual ou racionalmente isolada do sentido, é reconhecida como um subproduto das limitações desses sentidos. Com Merrel, a conotação do corpo, enquanto ator do conhecimento e da aprendizagem, toma um contorno constitutivo da própria realidade do aprendizado.

O racionalismo dualístico [...] prioriza a mente, quer dizer, a intelectualidade, dentro do processo de interpretação das sensações. Para o racionalismo, a aprendizagem e o conhecimento são uma questão do funcionamento da mente [que para Platão e Descartes estaria atrelada à própria alma imortal], que tem o poder da categorização dos objetos no mundo de um modo *a priori* e segundo processos e estruturas preestabelecidas. O problema é que acaba dando ênfase demais no rol da mente à interpretação, e exclui os fatores das sensações recebidas (MERREL, 2005, p. 14).

Tal conotação inicia com a crítica da mente, enquanto atriz do conhecimento. De Platão a Descartes identificamos a supervalorização de aspectos metafísicos da reflexão, que se querem livres das influências dos sentidos. A mente é uma forma de justificar possibilidades a-históricas de conhecimento, na medida em que, possivelmente, opera racionalmente, estaria atrelada ela mesma, nessa tradição, a instâncias metafísicas. Justamente, como se pudesse existir de maneira desatrelada do restante do organismo. Como supõe Merrel, a possibilidade de categorização dos objetos no mundo está, por sua vez, atrelada à concepção de abordagens apriorísticas, sustentando o ponto de vista prático, a episteme metafísica.

A noção de *corpo-mente* serve como sustentáculo de uma abordagem que percebe uma relação substancial entre corpo e mente, inserindo-a nas questões acerca do conhecimento e da formação:

[...] Pierce, o anti-cartesiano, o Pierce que resistia às divisões corpo e mente e sujeito e objeto é também um dos autores mais profundos de uma filosofia do *corpomente*. Segundo essa filosofia, aprendizagem e conhecimento não simplesmente uma questão da própria mente, da razão, do intelecto, da lógica clássica e formal – que são fanaticamente dualísticas. A filosofia do *corpomente* abrange interconexões de interdependência, interrelacionalidade e interação entre *corpo* e *mente* como entidades distintas. Mas não entidades distintas. Ficam unificadas. São *corpomente*. Quer dizer que há aprendizagem e conhecimento *explícitos* e *tácitos* que misturam *corpo* e *mente* (MERREL, 2005, p. 22).

A fim de romper com a excesso de dicotomização que a racionalidade ocidental traz encerrada em si, Merrel retoma a interconexão de sentidos que parecem se situar na cisão destas mesmas dicotomias. Ao assumir as possibilidades de uma formação interdependente e interrelacional do autor, acreditamos, os limites entre formal e informal tornam-se muito tênues, a corporeidade da vida emerge como perspectiva de reflexão. É como se, para compreendermos e interpretarmos os sentidos que surgem dessas dicotomias – ou de uma parcial supressão destas –, para entendermos, efetivamente, o que se dá a partir de então, essa corporeidade se fizesse sentir em toda sua relevância.

Uma não separação entre corpo e mente – que deriva, claro, do platonismo e do cartesianismo ingênuo – diz respeito a compreensão de que a formação é, inevitavelmente, um processo bastante complexo, que envolve forças epistêmicas, mentais/racionais, mas, também, fisiológicas. Diz respeito, a perceber o ser humano em sua completude; sua condição posta entre a cultura e a biologia. Ou seja, diz respeito ao caminho oposto tomado pela tradição do pensamento filosófico, bem como pelas práticas de formação.

A partir do advento, disseminação e sustentação de uma racionalidade, substancialmente, dicotômica no mundo ocidental, as práticas de aprendizagem tendem a se constituir como uma continuidade desta mesma racionalidade, não considerando nossa natureza enquanto corpo-mente.

O desenvolvimento das sociedades complexas em torno do avanço tecnológico constituiu pressão constante no sistema educacional, em virtude da exigência de uma formação que possa corresponder os intentos da economia global em permanente mudança¹. O problema não está em pensar os conhecimentos no prisma do novo contexto de vida social, mas em recair na exclusividade do pensamento educacional que se orienta apenas pela lógica da racionalidade instrumental (TREVISAN e DEVECHI, 2011. p. 5).

Equivale a dizer que a maneira como essa pressão se impõe ao sistema educacional está atrelada à própria racionalidade que o alimenta, logo, refletir acerca de possibilidades educacionais de fugam às excessivas dicotomizações do pensamento ocidental é pensar, justamente, em novas dinâmicas de racionalidade – dada a estreita ligação entre epistemologia e educação. Repensar a educação é a repensar a racionalidade que a alimenta, na medida em que, ao aprofundarem-se na dicotomização – e na preferência por aportes específicos a partir dessa dicotomização – as perspectivas formativas se afastam dessa amplitude do fenômeno de nossa existência, que envolve mais do que as regularidades da razão instrumental.

Esse repensar a racionalidade, equivale, em certo sentido, a repensar suas dicotomias, ponto de partida das nossas reflexões. Do ponto de vista das práticas de aprendizagem, a dicotomia teoria/prática mostra-se como relevante ponto de sustentação para a própria metafísica ao longo da história; e, conforme a relevância dada a uma outra de suas possibilidades, nos mostra como relações estratégicas que surgem a partir de dinâmicas específicas da sociedade podem modificar a centralidade dada a uma dessas direções. Ao tratar acerca dos processos de formação, no terceiro capítulo desta tese, refletiremos sobre a fragmentação da experiência formativa que se dá no seio da tradição metafísica a partir do empirismo. Com o racionalismo temos a prevalência da teoria sobre a prática, onde a prática, nesse momento inicial, deveria ser percebida como instante secundário das possibilidades mais gerais – aqui, a teoria está ligada à alma e à mente, o corpo à prática. Com o passar do tempo e

a incorporação de forças do empirismo, atreladas à dinâmicas que dizem respeito a forma de produção globalizada possibilitada pela realidade do capitalismo, essa perspectiva muda um pouco, ao ponto de, na contemporaneidade, conseguirmos perceber uma mudança completa de perspectiva – com fins estratégicos, de poder – no sentido da formação:

Os dilemas da compreensão separada da teoria e prática na formação, encetada pela Pedagogia das Competências, que, ao privilegiar o pólo da prática em detrimento da teoria construiu uma estrutura assimétrica de reconhecimento, na medida em que esvaziou a prática de sentido e a transformou em ¹procedimento exclusivamente técnico e praticista, visto que esqueceu a teoria e o significado da educação promovida aos auspícios da reflexão sobre a formação mais ampla (TREVISAN e DEVECHI, 2011. p. 8 – 9).

A partir dessa dicotomização teoria/prática, do ponto de vista dos processos de formação e sua histórica guinada no sentido da prática, percebemos outras instâncias atuarem; outras instâncias que não puramente epistemológicas, expondo uma realidade do conhecimento e da formação que se supõe muito mais ampla do que as relações entre sujeito e objeto e educadores e educandos: uma realidade do poder que exploraremos mais adiante. Porém, na mesma medida em que há uma “clara adesão ou, então, o receio de submissão de um polo a outro do conhecimento, com atitudes como as de aceitação, de crítica ao esvaziamento, ou mesmo, de fuga da teoria pela prática”, se faz necessário considerarmos “[...] por hipótese, que uma rejeição crítica ou a sua adesão irrefletida, pura e simplesmente, são saídas inócuas para o problema” (TREVISAN e DEVECHI, 2011. p. 8).

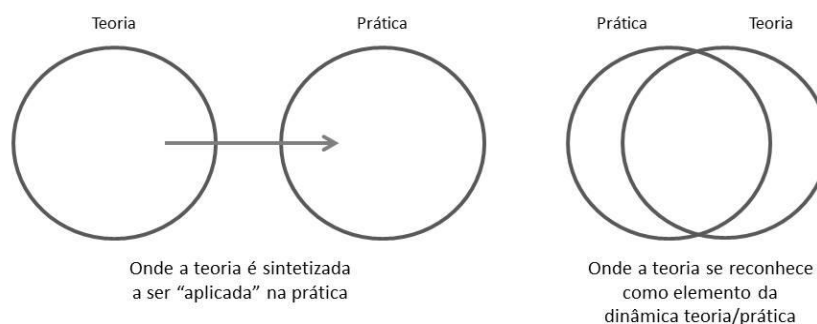
Diante da guinada de polo da dicotomia teoria/prática, observamos, na contemporaneidade, que o design da grande parte das teorias contemporâneas diz respeito a sua *aplicação* em uma determinada prática. Tem em vista esta aplicação. O que discutimos aqui, em âmbito introdutório, é o fato de que os pensadores dessas teorias – cientistas e pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento – precisam levar em conta uma necessária modificação na estrutura dessas teorias, apresentando o centro fundamental dessa articulação teoria/prática, através de uma outra articulação, sobretudo ao intentarmos refletir acerca de como o corpo se insere nessas questões da formação e do conhecimento. Tal modificação diz respeito, a saber, à relação entre *subjetividade* (ou cognição) e *história* – onde algumas abordagens (como a nietzscheana) creem se dar a síntese do próprio fenômeno do

¹ Justamente em função dessa realidade do poder, a tese não segue uma linha pensamento exclusivamente acerca da questão do *corpomente* em Pierce e Merrel. O poder enquanto elemento que se manifesta no sentido de moldar o corpo e sua relação com o ambiente nos leva aos pensamentos de Nietzsche e Foucault, que já pensam o corpo como inserido em uma dinâmica de poder, ora mais ampla, ora mais específica; ambas as abordagens vão nos possibilitar a pensar, de forma conjunta, as questões do corpo, do poder e do conhecimento como elementos que se entrecruzam e se constituem mutuamente.

conhecimento. Ainda, mais uma vez: para dar conta desta articulação entre subjetividade e história é necessário que uma abordagem se reconheça em constante articulação com práticas características, não no sentido de aplicar-se à prática, mas de se perceber como produto de um processo que engloba teoria e prática, cognição e sua constituição e a historicidade. Ao tratarmos de questões referentes à educação (e aos processos pedagógicos que a constituem), tal consciência de processo se faz de extrema relevância, na medida em que pode ser considerada como uma área teórico-prática por excelência.

A modificação desta visão do processo teoria/prática esquematicamente pode se sistematizar como:

Ilustração 1 - Percepções da relação entre teoria e prática



Na primeira parte do esquema, vemos a separação entre teoria e prática no sentido do entendimento de que se constituem como campos separados do agir humano. A visão de separação foi o que corroborou para nosso passado imediato de construção de teorias a-históricas – ou que assim se pensavam. A própria noção de verdade acaba se deturpando, à medida em que não reconhecemos a articulação teoria/prática. Como se toda a teoria fosse sistematizada “em suspenso” em um vácuo histórico, para somente depois ser articulada junto à prática. Esta separação vai acabar dizendo respeito a uma espécie de “virada da prática” (TREVISAN, 2011, p. 215), que se dá no campo do conhecimento na modernidade, mas que não deveria significar “um esquecimento da teoria, esvaziada dos seus fundamentos em benefício de metodologias e técnicas. Antes disso, significa que há uma nova interdependência entre o teórico e o prático, e não a simples diluição de um dos polos contrastantes no outro”.

Na segunda parte, percebemos a possibilidade de uma construção teórica que leve em conta as dinâmicas práticas, que a precedem e que a sucedem, formando um corpus amplo, de elementos que se encontram em constante troca. Interrelacionalidade, interdependência são perspectivas a se levar em conta. A formação de um currículo, por exemplo, pode ser percebida tanto como uma maneira de aplicar uma ou mais teorias em um ambiente prático quanto como o produto da constante relação entre teoria e prática. A segunda visão nos parece mais coerente com as urgências de nosso tempo, na medida em que a primeira limita a ação docente, usamos um exemplo atrelado à educação, à formalização demasiada, alicerçada em uma noção conteudista das práticas pedagógicas. Em ambiente pragmático, tenderemos a pensar na constante necessidade de nos direcionarmos às perspectivas que melhor correspondam às demandas dos educandos de nossos tempos – ou seja, tenderemos a assumir a necessidade de operarmos em um âmbito de constante relação entre teoria e prática, não como elementos separados, mas como duas faces de um mesmo processo.

Teoria e prática, como elementos constitutivos de um mesmo fenômeno de formação – no âmbito da educação formal e informal –, também dirão respeito à formação percebida a partir de um campo neurobiológico. A partir de tal perspectiva, temos a nítida impressão de impossibilidade de mapearmos ou, mesmo, enunciarmos com um grau de certeza, se há a possibilidade de separarmos um conhecimento prático de um saber teórico, do ponto de vista da constituição de nossas sinapses. O que equivale a dizer que emerge dessa visão, do corpo como organismo que se constitui através das relações de poder que moldam o ambiente (material e cultural) por meio do qual é estimulado, a perspectiva de que essa separação, se tomada, pragmaticamente, a partir do conhecimento científico, só existe no campo conceitual, da criação de regularidades, ou recortes conceituais, utilizados como instrumental epistemológico-metodológico para “lermos” a realidade de um ponto de vista científico.

Diante dessas questões iniciais propomos algumas daquelas que animarão as próximas páginas desta exposição. Ao termos em vista a falibilidade de uma cisão nítida entre corpo e mente – ou seja, entre aquilo que se sente e aquilo que se aprende –, inevitavelmente nos perguntamos: (1) há um papel constitutivo do corpo, enquanto produtor de conhecimento, tendo em vista a não possibilidade de uma separação nítida entre corpo e mente? Ao supormos, inicialmente, que o fenômeno do conhecimento se dá através de dinâmicas culturais (2) precisamos pensá-lo através de uma perspectiva ampla em que outros elementos de nossa cultura, as forças mais gerais que a condicionam, também precisam ser levados em consideração, se quisermos adentrar na realidade do que é, efetivamente, a formação e o

conhecimento. Ao levarmos em consideração as forças que animam nossa cultura na história, chegaremos, inevitavelmente, às relações de poder, à medida em que, ao partirmos de pressupostos substancialmente históricos, são estas que animam e traduzem a cultura enquanto espectro de possibilidades de ação dos sujeitos em uma determinada sociedade. O corpo é constituinte da realidade da forma e do conhecimento através de seus movimentos na história, direcionado, portanto, pelas relações de poder que se manifestam nesse terreno cultural amplo.

Corpo e poder emergem como elementos centrais a uma pesquisa que se queira epistemológica, através de uma perspectiva de interação entre subjetividade e história, a partir das reflexões que estamos propondo, desde o início do doutorado. Um terceiro elemento se faz constituinte dessa problemática: se há relações poder que, inevitavelmente, reincidentem sob o corpo enquanto constituinte do conhecimento, há (3) essa centralidade entre a constituição do conhecimento e o terreno da educação, enquanto prática social. Conhecimento se manifesta na educação como possibilidade de atuação cultura, comportamental, constituindo uma realidade muito mais ampla, que se dá para além de formalidades. Uma percepção ampla acerca do conhecimento não deveria levar em consideração somente o terreno científico, mas sim os campos que constituem, mesmo, as mais diversas práticas de formação.

Diante destas questões, passamos a explorar as obras de Nietzsche e Foucault como aqueles que conseguiram melhor articular a relação entre corpo, conhecimento e poder, possibilitando-os, pensamos, uma reflexão bastante característica acerca da formação. A seguir exploramos nossa constituição neurobiológica, no sentido de articular as sínteses que daí surgem, a uma reflexão de cunho histórico-filosófico acerca dos processos de formação, o que intentamos fazer na última parte desta pesquisa.

CAPÍTULO I – PERSPECTIVA NIETZSCHENA ACERCA DA RELEVÂNCIA DO CORPO

Os seguintes capítulos visam traçar algumas proximidades entre as noções de poder, conhecimento e corpo em alguns textos das obras de Nietzsche e Foucault. Como veremos, uma questão que pode pautar o pensamento de ambos é a relação desses elementos para com a formação dos indivíduos como membro de uma sociedade, ou de um grupo qualquer – ou seja, parece haver uma relação de extrema proximidade, de continuidade até, entre traços de nossa corporeidade, de padrões biológicos inscritos em nosso *corpo* e de padrões de comportamento que moldam, em um segundo momento, nossa existência social. Acreditamos que a base das possibilidades dessa relação, ou continuidade – ou mesmo da reflexão acerca dessa possibilidade –, esteja presente nas discussões trazidas por muitos autores, acadêmicos e pesquisadores de diversas áreas, mas parece ocupar um papel central tanto em Nietzsche quanto em Foucault.

A reflexão acerca de uma relação entre poder, conhecimento e o corpo é o que vai animar as próximas seções desta exposição. A relação entre poder, conhecimento e corpo é a própria relação entre cultura e biologia, em um certo sentido. Porém, para compreendermos esse segundo estágio do processo, em que perceberemos que biologia e cultura são caminhos que confluem, se misturando, precisamos ter uma visão mais detida acerca de como se moldam as conjunturas sociais mais diversas, de como se organiza a sociedade – como sociedade do *conhecimento*, pautada pela reflexão e pelos trâmites científicos mais diversos, que nos constituem como sociedade (da moral ao laboratório).

Tanto em Nietzsche quanto em Foucault, encontraremos uma visão não reducionista a respeito dos processos que nos moldam como sociedade, bem como da possível relação entre biologia e cultura. Muito diferente das tentativas excêntricas – e, até mesmo, eugenistas – que alimentaram tal aproximação, sobretudo durante os séculos XIX e XX, onde as teorias de Darwin se fizeram ressoar por todo o globo. O determinismo se mostra como barreira a ser transposta, uma vez que, como veremos no próximo capítulo, nem mesmo a biologia – ou a neurobiologia – o comporta, à medida em que a relação com as mais diversas realidades históricas (contextos linguísticos, econômicos, políticos etc.) detém uma relevância central no desenvolvimento dos organismos biológicos humanos: afirmando, inclusive, muitos pontos trazidos por Foucault e Nietzsche.

Já em nossos dias, Harari pontua:

Como podemos diferenciar aquilo que é biologicamente determinado daquilo que as pessoas apenas tentam justificar por meio de mitos biológicos? Um bom princípio básico é “a biologia permite, a cultura proíbe”. A biologia está disposta a tolerar um leque muito amplo de possibilidades. É a cultura que obriga as pessoas a concretizar algumas possibilidades e proíbe outras. A biologia permite que as mulheres tenham filhos – algumas culturas obrigam as mulheres a concretizar essa possibilidade. A biologia permite que homens pratiquem sexo uns com os outros – algumas culturas os proibem de concretizar essa possibilidade (HARARI, 2015, p. 194).

Não se trata de subordinar o terreno das relações sociais a uma suposta biologia dos corpos – onde essa biologia definiria os padrões de comportamento ideais a serem efetivados, para além das realidades históricas experienciadas pelos indivíduos. Se trata do reconhecimento da intensa relação entre características biológicas ou corpóreas do ser humano e a constituição das sociedades como agremiações que ora permitem, ora proibem que certas possibilidades corpóreas se realizem. Reconhecer que o desenho das sociedades se dará a partir dessas liberações ou proibições que têm no corpo um vetor fundamental.

Ao afirmar a possibilidade da existência de uma relação ampla entre cultura e biologia – talvez a mais ampla delas –, é preciso desmembrar suas etapas: em função disso, recaímos sobre o poder, o corpo e as dinâmicas do conhecimento, onde o corpo (as capacidades somáticas, os órgãos) se mostra como ponto de conjunção mais relevante para essas dinâmicas mais amplas (o conhecimento e o poder). E, nesse sentido, o que nos parece estar em evidência nas abordagens que exporemos a seguir, parece ser, justamente, o corpo. O corpo social e mesmo individual, como corpos cujos movimentos mais diversos são moldados através de relações de poder – tanto de um ponto de vista epistemológico, quando de um ponto de vista de uma reflexão ampla a respeito dos fundamentos da sociedade.

Para esta exposição de base escolhemos dois autores que já nos acompanham há algum tempo: Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. Nietzsche entra em campo como aquele que inaugura a reflexão filosófica acerca do corpo *na contemporaneidade*. E, não por coincidência, o primeiro a *sistematizar* o embrião do que podemos chamar de reflexão acerca dessa conjunção entre corpo, poder e conhecimento.

Em seguida, como veremos, Foucault inaugura um campo de reflexão que nos permite confluir teoria do conhecimento e teoria social *através do corpo*. Propõe uma *mudança de imagem*, ou de perspectiva, que se aproxima, em alguns momentos, da proposta cosmológica nietzschiana – a cosmovisão da vontade de poder, que exporemos a seguir. A ideia é, portanto, expor essa mudança de perspectiva acerca das conjunções mais gerais entre poder, corpo e conhecimento, e como essa mudança vai da cosmovisão de Nietzsche à teoria social de Foucault. Não estamos propondo uma forma de conjunção entre as abordagens, ou algo que o

valha. A tentativa aqui é (1) buscar evidenciar o fato de que tanto Nietzsche, no final do século XIX, quanto Foucault, já no século XX, vão perceber a centralidade do poder que reincide sobre o corpo como vetor fundamental de reflexão acerca da realidade social, de suas dinâmicas e de suas problemáticas e (2) que ambos autores acabam se colocando às voltas com questões relacionadas à linguagem e ao conhecimento; ou seja, ao refletirem acerca do controle sob os corpos, acerca do poder de atua sob os corpos, acabam percebendo o papel fundamental que o conhecimento e a linguagem têm nesse processo de controle e de ordenamento social. De uma forma ampla e geral, são traços percebidos nos autores que vão acabar corroborando ou, mesmo, servindo de base, com as aproximações que pretendemos construir no segundo capítulo com alguns resultados que a neurobiologia tem nos evidenciado e que dizem respeito às relações entre o corpo dos indivíduos (seus órgãos dos sentidos e sistema nervoso) e o ambiente (ou realidade histórica) onde estão inseridos, de como essa relação se edifica como comportamentos e visões de mundo através das dinâmicas da plasticidade e da formação de sinapses.

Temos dois autores preocupados com a constituição do ser humano como indivíduo e como sociedade, e que percebem como o conhecimento ocupa um papel estratégico nas *relações de poder* que moldam nossa realidade social – institucional e informal. Nesse sentido, refletir acerca das possíveis conjunções entre biologia e cultura é perceber, de antemão, o conhecimento como um amplo fenômeno – quase tão amplo quanto o fenômeno da vida – que acaba dinamizando nossa relação com a linguagem tendo em vista, sobretudo na contemporaneidade, aspectos cada vez mais complexos de interação e design social.

Agora algumas palavras sobre os elementos que extrairemos de cada autor para pensarmos o corpo, o poder e o conhecimento. Cremos que o autor que mais requer justificativas e explicações nesse sentido é Nietzsche: da obra deste, que consideramos o maior filósofo contemporâneo, nos interessam, sobretudo, os elementos razoavelmente sistematizados de sua cosmovisão², justamente em função desta abarcar, em seu certo, reflexões de cunho biológico e cultural/histórico. A grande questão é que, de um ponto de vista mais sistemático, acadêmico, Nietzsche não publicou sua própria cosmovisão – iniciou sua sistematização, possivelmente, em 1887, mas não conseguiu concluir seu projeto em função do colapso mental que sofreu em janeiro de 1889, numa praça em Turim. Tivemos que recorrer, inevitavelmente, aos *Fragmentos Póstumos* para termos acesso a essa rica cosmologia que traz a vontade de

² Pela cosmovisão de Nietzsche entendemos o próprio projeto *Vontade de Poder*, grande sistematização de seu pensamento que seria publicada em algum momento de sua vida. O prefixo “cosmo” se dá em sentido cosmológico, já que, muitas vezes, Nietzsche faz entender que sua teoria da vontade de potência abarcaria todos os fenômenos do cosmos, da interação entre moléculas dentro de um organismo, aos movimentos dos macrocosmos.

poder como núcleo fundamental, supostamente inserido em todas as relações sociais ou, mesmo, fenômenos naturais. Utilizamos, sobretudo, os fragmentos que trazem reflexões acerca da relevância e das possibilidades do conhecimento. Com exceção de um (redigido entre julho e agosto de 1888), todos os fragmentos utilizados são do início de 1888 – cerca de um ano antes de seu colapso, quando o filósofo se encontrava em pleno gozo de suas faculdades mentais e intelectuais e na mesma época em que trabalhava nas obras *O Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*. Logo, os fragmentos possuem tanta validade filosófica quanto as obras citadas, embora, obviamente, não tenham passado pelo cuidadoso tratamento de edição e sistematização que Nietzsche dava às suas obras. Os fragmentos em questão fazem parte do seu projeto *Transvaloração de Todos os Valores*, já introduzindo as possibilidades de substituição dos valores morais pelo que chamava de “valores fisiológicos”.

Utilizamos a excelente edição em português dos fragmentos, livro VII, com base na edição crítica, organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, traduzida por Antônio Marco Casanova e publicado pela Forense Universitária. Na checagem de alguns termos mais específicos, pouco utilizados por Nietzsche em sua obra, recorreremos à edição alemã – a mesma organizada por Colli e Montinari – publicada em 1999. Apresentamos algumas dessas noções em língua alemã, mesmo entre chaves, em algumas das citações. Também usamos trechos de *O Crepúsculo dos Ídolos* e *Genealogia da Moral*, ambos em português, em edições brasileiras. Não utilizamos a convenção de citação para obras do autor também propostas por Colli e Montinari, por não nos dirigirmos, exclusivamente, ao público especializado em Nietzsche, optando pela formatação da ABNT. Quando extraídos dos fragmentos póstumos, os trechos – muitas vezes longos; necessariamente longos em função de sua natureza e relevância – estão acompanhados da numeração referente ao fragmento a que pertencem, facilitando, assim, a checagem dos mesmos.

Chegamos em Foucault, na medida em que parece haver uma convergência entre a obra destes autores, no sentido da edificação de uma nova imagem dos fenômenos mais gerais, que dizem respeito à construção de saberes – e suas consequentes ressonâncias no campo social. Foucault opera a partir de marcadores bastante característicos – inaugura, ou sistematiza, uma nova episteme. Nesse sentido, buscando cumprir os fins deste trabalho, daremos destaque às noções de *dispositivo* e de *biopolítica*, como noções chave para compreendermos um continuum entre corpo, poder e conhecimento.

Sem mais, passamos à exposição do pensamento dos dois autores como suporte para a discussão acerca da relação entre corpo, conhecimento, e poder e sobre como esse amplo panorama pode contribuir para a reflexão sobre os aspectos mais gerais de nossa formação,

passando por alguns resultados da neurobiologia – que inclusive confluem, em um certo sentido, com essas dinâmicas expostas a seguir.

1.1 Nietzsche: entre a cruz, a espada e o corpo

Imaginemos uma besta selvagem qualquer. Por qualquer motivo que cientificamente ignoramos, esta besta, assim como todas as outras criaturas que existem, é dotada de faculdades biológicas que a farão melhor interagir com o ambiente ao seu redor, como numa espécie de processo de auto melhoramento contínuo. No decorrer de sua história, a besta em questão percebeu que precisa seguir certos padrões de comportamento, se quiser perseverar. Como qualquer outra criatura, acabou percebendo que existem caminhos que precisam ser seguidos para, em um primeiro momento, se manter viva – buscar alimentos, viver em comunidade, interagir. E, por algum instinto obscuro, essa sustentação passa por uma necessidade bastante geral, a mais geral de todas as necessidades, da busca por *ser mais*: mais saudável, mais longo, por ser quem melhor interage com o grupo e com o ambiente, e quanto melhor interagir e mais se destacar, tanto melhor – em outras palavras, a busca por *poder*. Mas, para ser mais é preciso seguir uma série de práticas: é preciso interagir da melhor forma possível com o ambiente e com os demais, mesmo que isso signifique a aniquilação de alguns ou mesmo o seu endeusamento. Só uma coisa importa, no fundo: *ser mais*.

Agora retrocedamos nosso exercício de imaginação à realidade microscópica da besta. Vamos analisar as moléculas das quais essa besta é constituída: proteínas, lipídios, carboidratos. Como essas moléculas se comportam no interior desse organismo? Todas se movimentam no sentido de *ser mais*. Nem todas conseguem, mas se movimentam no sentido de conseguir um tempo a mais de existência, se aglutinando em grupos cada vez maiores que, num determinado momento, constituem um *corpo*. Reduzindo mais uma vez nosso campo de análise, temos na constituição das moléculas os átomos: nitrogênio, oxigênio, hidrogênio. Como se comportam estes átomos? Constituindo moléculas na sede por *ser mais*.

Todo o *universo* de circunda a besta, mesmo seu universo interior, se movimenta no sentido de *ser mais*, potencializar suas forças, potencializar sua existência. Se expandirmos, por exemplo, nosso regime de análise às agrupações de bestas, perceberemos que esses grupos bastante amorfos se comportam da mesma maneira que um conglomerado de átomos que se constituem como moléculas. O grupo de bestas, mesmo inconscientemente, busca *ser mais*: ser mais poderoso, mais longo, o melhor. As bestas nem se quer possuem *conhecimento* acerca disso, apenas seguem seu caminho, ora se portando da melhor maneira possível no sentido de

ser mais, ora não conseguindo e pervertendo esse mecanismo em padrões de comportamento autodestrutivos, ora avançando no sentido de ser mais – suas moléculas, seus átomos funcionam da mesma forma. E se reduzirmos nosso campo de análise às grandezas infinitesimais, perceberemos, com espanto, que na verdade não existem nem bestas, nem moléculas, nem sequer átomos, mas sim apenas essa *vontade de poder* que se manifesta das mais diversas maneiras, através das mais sofisticadas formas de organismos, bem como através das mais simples formas da matéria. Um conglomerado de acasos, micro ou macro acasos que constituem o que chamamos, ingenuamente, de *realidade*. A ideia de *unidade* é falsa, bem como a ideia de supostos corpos dispostos no espaço. A ideia de *identidade* é, sumariamente, falsa. O que *existe*, efetivamente, é um constante fluxo de *vontade de poder*, ininterrupto. Implacável. Mas as bestas seguem seu caminho, apesar de todos os pesares.

A história da besta humana é o centro da narrativa filosófico-antropológica que constitui o pensamento de Nietzsche. Sua falta de conhecimento em relação ao devir constante da vontade de poder, sua perversão desse princípio e a necessidade de seguir certos padrões de comportamento, tendo em vista a vontade de ser mais do conglomerado de bestas, como um todo; nada, absolutamente nada, escapa da vontade de poder. Mesmo sua perversão é um mecanismo de sua sustentação no interior de um determinado grupo qualquer, e em um tempo qualquer. Para Nietzsche, o que realmente existe é um processo interminável de domesticação do homem que coexiste com (ou mesmo integra) a vontade de poder – essa força universal, princípio básico da natureza material, que se manifesta, segundo o pensador alemão, em todas as instâncias da existência. Esse processo de domesticação, como busca de padrões de comportamento estimulados por distintas configurações da vontade de poder, passa pelos legados da filosofia grega clássica, do cristianismo e do racionalismo de cunho cartesiano. É preciso compreender a obra de Nietzsche como um profundo exercício histórico-antropológico, pautado por aquilo que ele pensava ser essa força universal que se manifesta em tudo; todos os movimentos da história humana, do mais corriqueiro – como o casamento – ao mais complexo – como o cientificismo –, se dão no turbilhão desse fenômeno inicial. Somente a afirmação dessa força, da vontade de poder, pelos seres humanos é o que faria com que o processo de domesticação sangrento, desenfreado e inconstante fosse substituído por uma espécie de *autoformação*, direcionada para o além-homem, ou super-homem.

Com sua cosmologia, Nietzsche vai propor uma expansão da temporalidade de reflexão: a filosofia como campo da livre reflexão racional deve perceber-se como um elemento integrante dessa história ampla – desse devir. Inevitavelmente, a epistemologia como campo integrante da filosofia também deve seguir a mesma fórmula. *E isso tem a ver com o corpo*. A

vida humana se manifesta no devir da vontade de poder como corpo. Um corpo que buscar ser mais: átomos, moléculas, órgãos, todos trabalhando para esse sentindo. O conhecimento produzido a partir desse corpo – através da interação biológica com o ambiente, no fundo, da interação de tudo o que existe com tudo o que existe, um esfacelamento da ideia de matéria – precisa ser pensado a partir da cosmologia ampla de afirmação ou perversão (jamais fuga ou anulação) da vontade de poder. Mas para isso, no que diz respeito ao momento da história da filosofia na época de Nietzsche, é preciso reconhecer o corpo como vetor fundamental do conhecimento, não o negar, como fez o cristianismo e a própria filosofia, na grande maioria das suas manifestações. O reconhecimento do corpo se confunde com o reconhecimento da vontade de poder, como constituinte de tudo o que existe no universo – mesmo o corpo e mesmo o conhecimento. O que parece haver, portanto, é uma espécie de *continuum* de interação entre corpo, conhecimento e poder que no final das contas se confunde com a própria vontade de poder.

A ideia da existência desse *continuum*, do esfacelamento da imagem do universo, construída a partir da tradição greco-romana/judaico-cristã, vai acabar servindo como base para a crítica nietzschiana às mais diversas formas de conhecimento, produzidas a partir dessa tradição: como o mecanicismo, por exemplo:

Um *quantum* de poder [*Machtquantum*] é designado pelo efeito que exerce e ao qual ele resiste. Falta de adiaforia: que seria em si pensável. É essencial uma vontade de violentação, bem como de se proteger contra violentações. Não autoconservação; cada átomo atua em direção ao ser como um todo – o ser todo é aliado pelo pensamento, quando se elimina essa irradiação da vontade de poder. Por isso, eu o denomino *um quantum de “vontade de poder”* [*Quantum “Wille zur Macht”*]: com isso, expressa-se o carácter que não pode ser eliminado da ordem mecânica sem eliminar a si mesmo. Uma tradução desse mundo de efeitos em um mundo *visível* – um mundo para os olhos – é o conceito de “movimento”. Aqui sempre está subtendido que *algo* é movido – sempre se pensa nesse contexto, seja na ficção de um conglomerado de átomos, seja mesmo em sua abstração, no átomo dinâmico, em algo que atua (NIETZSCHE, 2012, p. 233-234, fragmento 14 (79)).

É como se a tradição científica e epistemológica tivesse retirado da “realidade” o essencial: vontade de poder se manifestando *através* do organismo. O mundo “visível” é um preconceito de cunho fisiológico – que vem, justamente do corpo majoritariamente negado pela teoria do conhecimento, até então. Ao negar o corpo, os preconceitos da visão, que geraram o paradigma mecanicista, negam as raízes mais obscuras dessa forma de *percepção da realidade*. Reparem que, para Nietzsche, a ideia de um conglomerado de átomos não passa de uma ficção, fruto de um preconceito – ou melhor, de uma limitação – do nosso corpo em relação à existência como um todo.

[o mundo] *não* existe como mundo “em si”

[...] ele é essencialmente mundo relacional: ele possui, sob certas circunstâncias, a partir de cada ponto, a sua face diversa; seu ser é essencialmente diverso em cada ponto: ele pressiona em cada ponto, resiste em cada ponto, resiste-se a ele em cada ponto – e essas somas são em cada caso completamente *incongruentes*.

A *medida de poder* determina que essência tem a outra medida de poder: sob que forma, com que violência, coação, essa essência atua ou resiste (NIETZSCHE, 2012, p. 245, fragmento 14 (93))

Logo, a natureza efetiva da existência é a vontade de poder que se manifesta como ilusório aglomerado de corpos, que não possuem um sentido em si mesmos – mesmo como “mundo” –, mas que, simplesmente, existem e seguem os ditames desta vontade de poder maior. Nossas impressões acerca do que existe – e o equívoco do mecanicismo, por exemplo –, nada mais são do que limitações de cunho fisiológico que, devidamente *racionalizadas*, constituem o corpus de conhecimento que a humanidade criou para conseguir prosperar como espécie, mas que encobre sua verdadeira face. Nesse sentido, mesmo “o assim chamado *impulso ao conhecimento* precisa ser reconduzido a um *impulso de apropriação e de dominação*: foi seguindo esse impulso que os sentidos, a memória, os instintos, etc. se desenvolveram” (NIETZSCHE, 2012, p. 294, fragmento 14 (142)). O organismo, essa ilusão dos sentidos, é ele mesmo, em todas as suas limitações, produto dessa vontade.

Para Nietzsche, a reflexão acerca do fenômeno do conhecimento precisa pautar, necessariamente, questões relacionadas à vontade de poder e acerca de como essa vontade foi pervertida, falseada durante a história humana. Esse é o principal traço de toda a filosofia nietzschiana, vai atravessar todo o programa da sua, infelizmente, inconcluída *Transvaloração*: um complexo de ideias que se estende da cosmologia, à epistemologia e teoria estética. Entre julho e agosto de 1888, o autor dá um passo adiante no sentido de sistematização de sua epistemologia. Dessa época temos o seguinte trecho:

Para: a vontade de verdade

1) Princípio. O modo de pensar mais fácil vence sobre o mais difícil – como dogma: *simples sigillum veri* – Digo: o fato de a *clareza* [*Deutlichkeit*] dever comprovar algo sobre a verdade é uma completa infantilidade...

2) Princípio. A doutrina do *ser*, da coisa, de puras unidades firmes é *cem vezes mais fácil do que a doutrina do devir*, do desenvolvimento.

3) Princípio. A lógica foi visada como *facilitação*: como *meio de expressão* – não como verdade... Mais tarde, ela passa a *exercer o efeito* como verdade... (NIETZSCHE, 2012, p. 481, fragmento 18(13), Julho-Agosto de 1888)

O conhecimento é percebido como um amplo processo que engloba várias nuances de nossa existência mesma. O *modus operandi* do homem traz em si o signo da simplicidade, como aquele que melhor nos faz operar no ambiente mediado pelos sentidos. A simplicidade é a facilidade no trato com as coisas da vida, com as coisas que mantém a vida. A redução da

sistematização dos sentidos à noção de *clareza* – que nos remete, invariavelmente, ao princípio da identidade presente formalmente na lógica desde Aristóteles, mas já contemplado na filosofia socrática – traz em si o signo da simplicidade. Em contraposição à simplificação consciência da realidade como esclarecimento, temos a percepção das dinâmicas do devir da vontade de poder. Por isso encontramos em Nietzsche esse terceiro elemento que diz respeito, por sua vez, à lógica. A lógica é a conexão de *linguagem* estabelecida em um primeiro momento, tendo em vista, justamente, expressar um entendimento sobre o mundo. Com o desenrolar da história a lógica passa a ser, ela própria, tida como passível de conteúdo de verdade. De acessório passa à protagonista. As críticas ao objetivismo, à dialética e à rigidez da identidade permanecem centrais no esboço de pensamento epistemológico de Nietzsche.

A racionalidade se desenrola nesse terreno, o da logicidade, ou logicização, do mundo. É preciso compreendermos que esse processo vai ter influência direta, não somente nas instâncias do conhecimento (científico), na medida em que se desenrola através da constituição das comunidades humanas (sobretudo as “ocidentais”). Vai ter ressonância, sobretudo, em três instâncias distintas, que constituem mesmo a nossa cultura:

O rebanho responsável pelo surgimento da representação [Vorstellung]³: “outro mundo”; o filósofo, que inventa um mundo racional, no qual a razão e as funções lógicas são adequadas: - daqui provém o “mundo verdadeiro”.

O homem religioso, que <inventa> um “mundo divino” – daqui provém o mundo “desnaturalizado, contranatural”.

O homem moral, que imagina um “mundo livre” – daqui provém o mundo “bom, perfeito, justo, sagrado”.

O que *há de comum* entre os três rebanhos responsáveis pelo surgimento...

O equívoco *psicológico*... as funções fisiológicas [...] (NIETZSCHE, 2012, p. 318, fragmento 14 (168).

Então, como podemos facilmente inferir, as três instâncias são moral, filosofia e religião. Todas tomando a forma de decadência na obra de Nietzsche, como um todo. Decadência, justamente, no sentido de perversão da vontade de poder. Aqui não existe separação entre moral, religião, filosofia e – arrisco a dizer – cientificidade (a crítica ao mecanicismo como paradigma científico deixa isso muito nítido). Todas essas expressões da cultura humana – ou da cultura “ocidental” – são vistas sob o signo da decadência; não há, necessariamente, uma *separação* entre estas instâncias, mas uma continuidade promíscua, no sentido de negação ou perversão das forças mais basilares do universo, segundo o pensador

³ Exatamente no mesmo sentido em que Schopenhauer emprega em *O Mundo Como Vontade e Representação (Die Welt als Wille und Vorstellung)*.

alemão. A cosmologia nietzschiana estende seus tentáculos sob a cultura de uma maneira geral e podemos perceber que essa cosmologia é o sustentáculo, mesmo, de sua genealogia.

As funções fisiológicas que geram um equívoco psicológico de pensar um mundo ideal, onde tudo ocupa um lugar definido. O mundo dos justos, o mundo explicitado em seus mais ínfimos detalhes pelo método científico, o mundo ideal dos utópicos etc., pode ser visto como a base da cultura ocidental – ou a cultura de matriz judaico-cristã e europeia. A negação do corpo e de seus produtos semânticos é o que vai pautar esse equívoco.

Percebemos a genealogia de Nietzsche sob três distintos aspectos, que visam reformular ou, mesmo, constituir um entendimento acerca da história da humanidade através da cosmologia da vontade de poder:

A história humana é (1) pautada pelo fato de que esta é uma espécie que, por algum motivo – ligado à sua natureza, mas que se desenrola no acaso –, se pôs a *raciocinar*. Uma espécie que estipula os critérios de racionalidade e utilidade para se desenvolver – elege esses critérios como aqueles que mais facilitam sua existência e prolongam sua vida. Nesse sentido, “não se trata de ‘sujeito e objeto’ [por exemplo], mas de determinado animal, que só prospera sob certa correção relativa, sobretudo sob a *regularidade* de suas percepções (de tal modo que possa capitalizar experiências)” (NIETZSCHE, 2012, p. 273, fragmento 14 (122). É esse capitalizar de experiência que define o humano como humano, a possibilidade de construir *regularidades* acerca dos fenômenos e de modificar o ambiente, no sentido de torná-lo regular, que vai nos distinguir dos demais animais. Esse é o nosso mecanismo de conservação.

A utilidade da conservação, não uma necessidade qualquer teórico-abstrata de não ser enganado, encontra-se como motivação por detrás do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento... eles se desenvolvem de tal modo que sua observação seja suficiente para conservar-nos. De maneira diversa: a medida do querer conhecer depende da medida do crescimento da vontade de poder da espécie: uma espécie se apodera de tanta realidade, a fim de se tornar senhora sob ela, a fim de colocá-la a seu serviço. O conceito mecanicista do movimento [por exemplo,] já é uma tradução do processo original na linguagem de sinais dos olhos e tato (NIETZSCHE, 2012, p. 273, fragmento 14 (122).

Nesse sentido, imaginemos uma espécie como um conglomerado de pontos de resistência e fluidez de vontade de poder que se organiza como coletividade, na medida em que aumenta seu próprio poder como espécie – ou na medida em que resiste/deixa fluir a própria vontade de poder. Por algum motivo, através, justamente, da *linguagem*, nos colocamos a criar regularidades a partir do ambiente e de nossas relações intersubjetivas – com o passar do tempo, cada vez mais subjetivas – como membros dessa espécie. Essas regularidades constituem formas de reação do nosso organismo, em relação ao que nos é apresentado pela contingência histórica (traduzida aqui como fluidez ou resistência da vontade de poder, se levarmos em

consideração a cosmologia de Nietzsche). Possivelmente através de uma inspiração darwiniana, o autor alemão traz a relação entre órgãos (do conhecimento) e o ambiente, onde se desenrola a sobrevivência, para o centro das questões epistemológicas. Os órgãos do conhecimento são responsáveis por mediar nossa interação com o ambiente, aumentando nossas possibilidades de sobrevivência, colocando esse ambiente (ou realidade) a serviço da espécie. Tudo passa pelos órgãos, pelo somático, pelo humano. Justamente em função disso, sentidos como visão e tato seriam os verdadeiros responsáveis pelas possibilidades de sobrevivência, bem como pelos movimentos epistemológicos mais gerais – como movimentos dos órgãos do conhecimento.

A grande problemática, onde Nietzsche se insere, é o fato de que, segundo o próprio, essa dinâmica órgãos/sobrevivência/conhecimento foi negada culturalmente; o problema não seria a operacionalidade dos sentidos, extremamente útil à conservação do conglomerado de vontade de poder que constitui a espécie. Os sentidos não mentem, como se pensou durante toda a história da filosofia – com importantes exceções. É “aquilo que fazemos de seu testemunho [que] introduz a mentira, por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da concretude, da substância, da duração... a ‘razão’ é a causa de falsearmos o testemunho dos sentidos” (NIETZSCHE, 2009, p. 35). A razão se desenvolve através da operacionalidade dos órgãos do conhecimento – que possibilitam nossos sentidos –, para logo em seguida, a partir da defesa de uma certa pureza de tudo aquilo que se extrai da racionalidade, em detrimento ao que se dá no mundo dos sentidos, negar essa operacionalidade inicial – daí derivam as críticas de Nietzsche à separação dos mundos desde Platão, por exemplo.

Nesse processo, racionalidade e linguagem se confundem:

Quando nos damos conta dos pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem – falando claramente: da razão – topamos com um fetichismo grosseiro. Esse fetichismo vê agentes e atos por toda a parte: crê que a vontade é a causa geral; crê no “eu”, no eu enquanto ser, no eu enquanto substância, e *projeta* a crença na substância-eu em todas as coisas – só assim *cria* o conceito de “coisa” (NIETZSCHE 2009, p. 38).

Da crença na substância-eu, deriva a linguagem. É como se a associação entre palavra e coisa – ou fenômeno e linguagem – fosse a raiz das características cognitivas humanas. O fetichismo ao qual se refere Nietzsche está atrelado à negação dessa raiz: negação das impressões que nos chegam através dos órgãos do conhecimento, as quais, após devidamente sistematizadas em uma dinâmica de linguagem qualquer, constituem as próprias faculdades racionais humanas.

É imprescindível atentarmos para o fato de que Nietzsche está operando no *limite da linguagem* – no sentido de confirmar tanto sua cosmologia quanto a ligação entre o poder que

as impressões dos sentidos possuem e as capacidades cognitivas humanas. Tal fato, muitas vezes, é erroneamente compreendido como uma *simples* contradição. Mesmo a imagem mental, que construímos através da linguagem, a imagem da vontade de poder *gerando* as coisas do universo é equivocada; é um subproduto, ou mesmo produto, da linguagem e das suas limitações – sobretudo dos preceitos da identidade e da logicidade:

A interpretação da causa é uma ilusão...

O movimento é uma palavra, o movimento não é nenhuma causa –

Uma “coisa” é a soma de seus efeitos, sinteticamente ligados por meio de um conceito, uma imagem...

Não há causas nem efeitos.

Em termos linguísticos, não sabemos como nos livrar disso. Mas isso não importa nada. Se penso o *músculo* separado de seus “efeitos”, então o nego...

Em suma: *um acontecimento não é nem efetuado nem efetuante*

Causa é uma *capacidade de produzir efeito*, inventada como acréscimo ao acontecimento.

[...]

As pessoas se espantam, elas ficam inquietas, elas querem algo conhecido, no qual elas possam se manter...

Logo que no novo algo antigo nos é indicado, ficamos tranquilos.

O suposto instinto de causalidade é apenas o *temor diante do inabitual* e a tentativa de descobrir nele algo *conhecido* (NIETZSCHE, 2012, p. 249, 14 (98).

Ou, ainda:

A coerção subjetiva a não poder contradizer aqui é uma coerção biológica: o instinto da utilidade de concluir do modo como concluímos se encontra em nosso corpo, nós quase *somos* esse instinto... Que ingenuidade, porém, querer retirar daí uma demonstração de que possuímos com isso uma “verdade em si” [...]

O não-poder-contradizer comprova uma incapacidade, não uma “verdade” (NIETZSCHE, 2012, p. 301, fragmento 14 (152).

A racionalidade que se constitui como linguagem – mecanismo basilar da sobrevivência da espécie – é, em si, limitada. A história do conhecimento é a história de uma limitação, simplificação arbitrária, de cunho biológico, que tem como fundamento nossa própria sobrevivência como espécie. Na medida em que é essa característica limitante que nos constitui como diversos em relação às demais espécies, já que “quase *somos* esse instinto”. Operar no limite da linguagem é reconhecer o papel da linguagem dentro do desenrolar histórico da espécie, reconhecer nosso papel como operadores da linguagem (ou seres racionais) e reconhecer que “em termos linguísticos” não sabemos, exatamente, como operar fora disso.⁴

Então, essa racionalidade seria uma forma limitada de conceituar a realidade, através de significados que lhe atribuem sentidos. Embora todo o processo tenha suas bases assentadas

⁴ Em muitos fragmentos Nietzsche ensaia uma resposta a essas limitações através da experiência estética, como aquela que encerraria um outro estado de linguagem – ou hiperestimulação não conceitual que encerra em si alguma outra coisa distinta da racionalidade, capaz de explorar meandros da vontade de poder (a “verdade” universal, em linguagem vulgar) que linguagem racional alguma conseguiria alcançar.

nas regularidades conceituais criadas por nós, como limitação natural, este nos faz prosperar como espécie. Apenas isso. Um mecanismo de sobrevivência encontrado por nossos órgãos do conhecimento. “Nosso mundo empírico seria condicionado pelos instintos da autoconservação, mesmo em seus limites cognitivos: nós tomamos por verdadeiro, por bom, por valioso, aquilo que favorece a conservação da espécie” (NIETZSCHE, 2012, p. 252, fragmento 14 (103)). A relação entre razão e verdade se estipula a partir dessa marcha limitada cognitivamente, em função da logicidade, identidade e princípio da não-contradição, bases da racionalidade fundamentais, em um certo sentido, a nossa sobrevivência. O grande equívoco foi não perceber que:

O critério da “verdade” era de fato meramente a *utilidade biológica de tal sistema de falsificação principal* [antropocentrização do real]: e como um gênero animal conhece nada mais importante do que se conservar, poder-se-ia falar aqui de fato em “verdade”. A ingenuidade foi apenas tomar a idiosincrasia antropocêntrica como *medida das coisas*, como prumo sobre “real” e “irreal”: em suma, absolutizar uma condicionalidade (NIETZSCHE, 2012, p. 302 – 303, fragmento 14 (153)).

Logo, as questões mais básicas da epistemologia ou, mesmo, das ciências e da filosofia, são percebidas por Nietzsche como equívocos de cunho biológico. Uma má interpretação acerca do real fenômeno da interação dos nossos órgãos do conhecimento com o mundo, o único mundo. A base dos movimentos epistemológicos, e de tudo aquilo que opera a partir dos conhecimentos que desses movimentos derivam, opera a partir dos nossos órgãos: em um processo que liga a vontade de poder – como o que constitui o tecido da realidade, em última instância – ao corpo e a seus órgãos, bem como a espécie, uma “unidade” de poder que vise se sustentar e sobreviver.

Podemos pensar, agora, em como essas dinâmicas se extrapolam ao terreno cultural. Nietzsche encontra no cristianismo a materialização desse equívoco biológico – ou o produto dessa materialização. As limitações constitutivas da racionalidade levam a espécie à percepção de que pode existir um terreno puro, livre da ação da contingência ou, mesmo, da materialidade da vida. Essa percepção é o que leva à elucubração acerca da existência de “dois mundos”; o exemplo mais nítido nessa percepção já nasce com a sistematização da racionalidade como faculdade guia, na Grécia pós-socrática, com Platão. Mas, é com o cristianismo que a história dessa limitação – ou negação do mundo e mesmo da relevância do corpo em oposição às faculdades da razão (ou de algo “superior”) – ganha um novo impulso, na medida em que o dogma cristão, sobretudo sua moral guia, fazem parte, efetivamente, do processo civilizatório que visou (ou ainda visa) suprimir certos instintos animais presentes no homem, tendo em vista a construção de uma ordem social sistemática, racional e, ao mesmo tempo, dócil e altruísta.

Por isso, o pensador alemão se referia ao cristianismo como aquele que porta uma “moral de rebanho”: como valores que guiam um grupo cego, em relação a suas capacidades cognitivas mais gerais, e que aceita de bom grado as *interpretações* institucionais, no que tange ao conhecimento ou mesmo à realidade.

Aqui chegamos ao segundo elemento destacável da genealogia nietzscheana: (2) o homem como espécie se desenvolve, *historicamente*, através de configurações da vontade de poder – as manifestações materializadas desse princípio, que se manifesta em todos os fenômenos. Essa marcha histórica de desenvolvimento através de configurações da vontade de poder foi tomada de assalto por instâncias de regulação – sobretudo, o cristianismo –, que pervertem essa vontade e alijam a humanidade de seu reconhecimento, substituindo valores supostamente primitivos por uma moral altamente reguladora de padrões de comportamento. A conjunção filosófica entre racionalidade, beleza e bondade parece ser uma das primeiras manifestações desse controle que se dá, efetivamente, através dos valores estipulados como os ideais do cristianismo – nesse caso, como em outros, de influência grega clássica. Porém, a materialidade desse mecanismo de acobertamento e mesmo perversão da vontade de poder se dá de diversas formas: através de tudo aquilo que é “bom e belo”, a moral cristã, o cientificismo e, mesmo, a ordem social democrática, são, para Nietzsche, manifestações desse mecanismo; sendo seu produto mais essencial e nítido, o desprezo pelo corpo. Aí consiste, justamente, a maior perversão de todas, à medida em que tudo o que *sabemos* deriva, diretamente, da atuação desse corpo sob o ambiente – a perversão do corpo é a perversão da vontade de poder e, conseqüentemente, a perversão de um conhecimento acerca do conhecimento, já que nega o fruto dos sentidos, a base fundamental da própria racionalidade. A tentativa de potencializar os mecanismos inerentes à razão, e suas limitações semânticas, levou ao não reconhecimento do transfundo biológico do conhecimento; a negação do corpo através das noções de culpa e do pecado potencializam, por sua vez, esse não reconhecimento.

Com ajuda de tais imagens e procedimentos [torturas físicas que fariam o homem primitivo lembrar-se das normas sociais], termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se à “razão”! – ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo das “coisas boas” ... (NIETZSCHE, 2010, p. 47).

O animal capaz de fazer promessas, produto do cristianismo e do processo civilizatório sofrido pelo homem – à essa altura meio animal, meio outra coisa –, é o próprio homem moderno. A Europa do século XIX, laboratório do pensamento de Nietzsche, é a Europa do

gentleman racional, moral e ascético. Produto mais polido da civilização, mas que não somente ignora as bases de seu próprio saber, como as nega, à medida em que nega o corpo. Os hábitos do *gentleman* moderno, amadurecido e reformado, através dos quais o próprio Nietzsche teria sido educado. Daí deriva o inevitável niilismo que Nietzsche denunciava, um caminho sem retorno já na sua época, quando a negação do corpo é a negação daquilo que somos, em favorecimento de uma realidade *controlada*, conhecida. Esse processo se dá em um âmbito massificado no pensamento de Nietzsche, já na conjuntura mesma da criação do Estado (NIETZSCHE, 2010, p. 69). Esse processo se massifica, constituindo o homem tal qual conhecemos: o animal supostamente capaz de fazer promessas.

O poder, que se manifesta inicialmente como força motriz dos fenômenos na cosmologia de Nietzsche, se manifesta nesse segundo momento como relação sociocultural. O poder é a moral, a força da lei e a própria ordem social que define os padrões de comportamento a serem aceitos como bons, belos e justos ou não. Nossa relação com o poder se modifica na mesma medida em que as capacidades de controle disciplinar da sociedade vão se aprimorar. “Com o aumento do poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios dos indivíduos, porque eles já não podem mais serem considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo: o malfeitor não é mais ‘privado da paz’ e expulso, a ira coletiva já não pode se descarregar livremente sobre ele [...]” (NIETZSCHE, 2010, p. 56). No âmbito do julgamento penal, assim como no âmbito do julgamento ético, as penas se amenizam, à mesma medida em que os processos de controle coletivo (via moral) se aprimoram. O animal capaz de fazer promessas dá um salto no sentido de seu destino, conforme esse processo civilizatório avança, tornando-se cada vez mais simbólico e diluído em inúmeros tipos de discursos. A moral está por toda a parte, pois a ignorância dos traços fisiológicos da própria racionalidade está por toda a parte. Sendo essa ignorância o terreno perfeito para o assentamento das bases de valores que negam o corpo e que controlam os padrões de comportamento, justamente, através dessa negação. Aqui temos essa projeção relacional entre poder, corpo e conhecimento já materializado como *prática social* da espécie humana.

Recapitulando, (1) o homem, como espécie que participa da cosmologia da vontade de poder, pôs-se a raciocinar por uma necessidade biológica; a resposta a essa necessidade nasce através dos sentidos e da potencialidade humana de *forçar* regularidades para melhor lidar com o ambiente: sendo esse o próprio nascimento da linguagem e da razão, em todas as suas possibilidades e limitações. Justamente em função de participar da cosmologia da vontade de poder, o poder se manifesta em todas as instâncias da vida do homem, mesmo quando essa vontade de poder é negada, pervertida – já não poderia ser necessariamente anulada, como base

cosmológica. A história avança e aquilo que nasce como um instrumento de sobrevivência da espécie se torna (2) uma forma de controle coletivo, à medida em que *um processo civilizatório está em andamento*, tendo em vista transformar o homem em um animal capaz de fazer promessas, um ser dócil, capaz de viver em sociedade. Chegando, assim, a um terceiro elemento de fundamental relevância nesse processo e que, como todo o leitor já deve ter percebido, é parte central do mesmo: (3) a relevância do papel daquilo que chamamos por “conhecimento” na história da humanidade toma características próprias, e extremamente gerais, em Nietzsche.

Como elemento constituinte dessa história, o conhecimento se situa em algum lugar entre nossa capacidade de racionalizar, a sistematização e as formas que a linguagem adquire na história – para refletir acerca disso, Nietzsche (2010) explora filologicamente alguns termos como “bom”, “mau”, “bem”, “mal”, por exemplo –, e as formas de como as dinâmicas da vontade de poder se dariam, de uma forma geral, já em sociedade. As possibilidades do conhecimento estão atreladas à vontade de poder, por isso, o universo se apresenta como um eterno devir em Nietzsche – bem como para Heráclito –, já que as configurações podem se dar de infinitas maneiras, mas que geralmente se materializam, uma vez que assentadas em raiz biológicas, pela facilidade do uso do homem como espécie: “a doutrina do ser, da coisa, de puras unidades firmes é cem vezes mais fácil do que a doutrina do devir, do desenvolvimento” (NIETZSCHE, 2012, p. 481, fragmento 18(13), Julho-Agosto de 1888). A doutrina do ser é a doutrina da identidade, o mais amplo preceito cognitivo disso que chamamos de conhecimento – em esfera científica ou não.

A gênese desse processo de constituição da identidade já nasce com Sócrates:

Procurei compreender a partir de que estados parciais e idiossincráticos é preciso deduzir o problema socrático: sua equiparação entre razão = violência = felicidade. Ele *encantou* a todos com esse absurdo de doutrina de identidade: a filosofia antiga não se livrou disso jamais.

Problema de Sócrates. Astúcia, claridade, dureza e logicidade como armas contra a *selvageria dos impulsos*. Esses impulsos precisam ser perigosos e trazer consigo a ameaça do ocaso: senão, não faria sentido algum forjar a *inteligência* até essa tirania (NIETZSCHE, 2012, p. 243, fragmento 14 (92)).

Então, precisamos ter em mente um processo extremamente amplo, onde as capacidades racionais, que nascem como instrumento de sobrevivência da espécie, inserem-se em dinâmicas sociais cada vez mais complexas, sendo seu ponto de convergência mais fundamental a ideia de identidade – que as coisas ou conceitos possuem uma identidade fixa, que os define. Para alcançar padrões ideais de comportamento – e encontrar uma virtude efetiva – é preciso certa disciplina da mente, o que forja, por sua vez, a própria inteligência. O princípio da identidade é explorado pelos gregos desde Parmênides, passando por Sócrates e reforçado por Aristóteles

– quem mais ressoou a identidade como preceito filosófico de base à toda filosofia subsequente até os dias atuais. Tudo o que deriva desse preceito de base, a moral, o direito, os objetos de culto e a própria linguagem racionalizada, está inserido em dinâmicas de conhecimento. No pensamento, extremamente, generalista de Nietzsche, identidade, conhecimento, racionalidade são elementos que se confundem.

A grande questão que envolve o conhecimento é que, inevitavelmente – dada a cosmologia da vontade de poder –, este que opera “como instrumento do poder. Assim é natural que ele cresça com cada mais do poder...” (NIETZSCHE, 2012, p. 273, fragmento 14 (122), lembrando que o “sentido do ‘conhecimento’: aqui, tal como acontece com o ‘bom’ e ‘belo’, o conceito precisa ser tomado de maneira rigorosa e estreitamente antropocêntrica e biológica”. O conhecimento é tudo aquilo que deriva da racionalização do mundo e que se manifesta, impreterivelmente, como negação do corpo e dos sentidos: moral, lei, cientificidade, ou a própria filosofia, se manifestam como decadência, à medida em que afirmam saberes que alijam o corpo do processo epistemológico, consistindo em sua grande característica e uma marca de nossa cultura.

Eles desprezam o corpo: eles o deixaram fora do cômputo: mais ainda, eles o trataram como um inimigo. Seu desvario foi acreditar que se poderia levar por aí uma “bela alma” em um mostro de cadáver... Para tornar isso crível mesmo aos outros, eles tiveram a necessidade de estipular de outro modo o conceito de “alma bela”, transvalorar o valor natural, até que finalmente um ser exangue, doentio, fanático e idiota fosse experimentado como uma perfeição, como “inglês”, como transfiguração, como um homem superior (NIETZSCHE, 2012, p. 246 – 247. Fragmento 14 (96).

O desprezo pelo corpo – que define o homem religioso, o homem moral e o filósofo, como já citado –, pelos resultados de suas ações instintivas e a busca por civilizar esse corpo, mantê-lo sob controle, podem ser apontados como as principais características desse modus operandi racional/identitário (em sentido conceitual, dos objetos do conhecimento ou da linguagem como um todo). Também pode ser considerado como o principal elemento da genealogia nietzscheana. *O desprezo pelo corpo é produto da forma como percebemos o próprio conhecimento.* O poder que envolve a constituição dos mais diversos tipos de saberes foi pensando por Foucault, certamente com a influência dessas reflexões de Nietzsche.

O agir racional é uma forma de obediência a um trajeto histórico e disciplinar: a moral, a cientificidade, o imperativo categórico kantiano, tanto criticado por Nietzsche, se misturam em um fluxo constante de manifestações internas no homem, moldando seu comportamento. Moldando seu *conhecimento*. Não podemos interpretar a filosofia nietzscheana fora dessa perspectiva histórica – apesar de ter sido exposta de maneira bastante assistemática por Nietzsche. A não separação desses atributos epistemológicos e morais, possivelmente expressa

através da noção de *valor* de verdade, fornece bases iniciais bastante características para o pensamento da teoria do conhecimento, que passa em um certo sentido a ter como base um elemento bastante marginalizado das equações que visam decifrar a natureza do conhecimento. Estamos nos referindo, justamente, ao corpo. Para compreendermos a existência, com Nietzsche, de uma relação de gênese entre moral, cientificidade e os padrões de comportamento que surgem através destas perspectivas, só nos é possível através do reconhecimento do corpo como vetor central dessa gênese. Pensar o corpo é compreender a continuidade desses processos, bem como o mascaramento dessa continuidade – não necessariamente por má fé, mas por incompreensão –, estampado no ventre de muitas de nossas teorias. Aceitar o corpo como elemento constituinte da complexa equação que nos leva à natureza do conhecimento é aceitar a possibilidade dessa continuidade, que é, em última instância, a continuidade entre o biológico e cultural, não sua separação; como pretendemos explorar no segundo capítulo.

Tendo em vista os fins desta tese, gostaríamos de passar, agora, à exposição de algumas implicações educacionais do pensamento de Nietzsche, antes de passar ao seguinte capítulo, onde exploraremos a obra de Foucault.

1.2. Implicações educacionais em Nietzsche

Como percebemos, Nietzsche se situa no complexo terreno entre o poder, o corpo e o conhecimento, desenvolvendo, podemos dizer, uma abordagem que opera no limiar entre a cultura e a biologia. Até então, nos detivemos a obras da última, e mais produtiva, fase do autor alemão. Porém, ao pensarmos em termos do fenômeno da educação atrelado ao pensamento de Nietzsche, inevitavelmente, somos levados à *Terceira Consideração Extemporânea*, que recebe o título de *Schopenhauer Educador*, obra de 1874, escrita pelo então jovem professor de trinta anos. *Schopenhauer Educador* transcende muito a intenção de mostrar como podemos perceber a obra de Schopenhauer por um prisma pedagógico. Acaba se tornando um tratado acerca das possibilidades culturais necessárias, segundo Nietzsche (2020), para o advento de grandes mentes, que auxiliariam na marcha humana ao longo da história. É como se a figura de Schopenhauer, umas das influências mais marcadas na obra do pensador alemão, fosse ilustrativa do tipo ideal de mente, de filósofo, que surge a partir de um contexto bastante específico, atrelado à noção de cultura.

Se nos atemos à uma obra do período inicial da produção de Nietzsche, é pelo fato de que, já em seus primeiros passos como filósofo autoral, percebemos um assentar de bases filosóficas bastante nítido. Nietzsche cria, já em seus primeiros períodos, noções que o

acompanharão pelo restante de sua produção e servirão de sustentação para as obras subsequentes – inclusive aquelas dos últimos períodos, acabadas ou não, como veremos. O que realmente salta aos olhos, em um escrito de 1874, é a disposição em ligar uma perspectiva biológica aos valores de sua época, avaliá-los e criticá-los a partir desse ponto de vista. É justamente esse traço de *Schopenhauer Educador* que passamos a explorar desde então.

A visão geral da terceira extemporânea diz respeito à visão de que o ser ou o sentido efetivo da existência humana se projeta para além da existência puramente individual, mas que esse trajeto da Humanidade – ou da espécie, em termos biológicos – depende, muitas vezes, do nascimento e desenvolvimento de personalidades específicas, que auxiliariam, efetivamente, no sentido do avanço da grande marcha humana na história. A perspectiva de reflexão nietzscheana já inicia, em seus primeiros momentos, genuinamente ampla. Então, o autor percebe Schopenhauer como uma dessas grandes mentes, uma referência intelectual capaz de balançar as bases da compreensão do europeu do século XIX ou, mesmo, da espécie humana. A obra se trata, portanto, de pensar uma perspectiva educacional a partir da obra de Schopenhauer, da influência e relevância dessa obra, bem como acerca dos meios necessários à edificação de um novo tipo de educação, que leve em conta o necessário desenvolvimento dessas grandes mentes.

Podemos pensar em termos de uma constante relação entre a formação individual, na qual os jovens estariam lançados, os movimentos mais gerais da cultura e o próprio desenrolar da marcha humana. Se o sentido da vida do homem se projeta para além de si mesma, já criando as bases para a noção de *Übermensch*, é no campo individual de ação que essa jornada inicia. E o papel da educação, nesse sentido, se mostra central. Diante disso, a questão pedagógica fundamental é expor esse processo, expor essa verdadeira essência humana, que se projeta para além de si mesma, apesar de formar, aqui no sentido mesmo de *Bildung*⁵ (NIETZSCHE, 2020, p. 8), o indivíduo. O papel da educação, e dos verdadeiros educadores, seria alimentar essa essência até que viesse à tona, no profundo sentido de contribuir à caminhada de nossa espécie.

Esse desvelar uma essência humana, atrelado a um viés natural, se dá na afirmação de uma pluralidade de faculdades que podem e devem ser desenvolvidas em conjunto. O verdadeiro mestre, o educador supremo, é aquele que auxilia no processo de desvelar essa essência e, ao mesmo tempo, desenvolve essa multiplicidade de faculdades, que vão variar de acordo com os casos individuais, necessariamente presentes na constituição do gênio

⁵ É preciso atentar ao fato de que não há uma separação conceitual ou formal entre educação e formação na obra citada. Os termos são utilizados com certa liberdade pelo autor. Mas mesmo o termo “educação” pode conotar uma espécie de formação totalizante, muitas vezes atrelada à noção de *Bildung*.

(NIETZSCHE, 2020, p. 10). Essa educação, por sua vez, se dá não somente pela via formal. Estamos lidando com um filósofo de aprende a partir dos livros, mas, também, a partir do exemplo (NIETZSCHE, 2020, p. 20). A educação se dá no exemplo do cotidiano, na dieta, no trato com o outro, diante das mais possíveis adversidades da vida. Nietzsche percebia, então, Schopenhauer como o educador que oferece ao pupilo esse exemplo.

Ao buscar responder à questão acerca de como poderíamos, no contexto do século XIX, produzir um efeito educacional efetivo, no sentido da refinada percepção acerca da essência humana, da espécie humana, a resposta nietzscheana envereda para o campo da espécie – mais precisamente, para o campo da junção entre biologia e cultura, já marcado na obra do próprio Schopenhauer. “Viver é sofrer” (SCHOPENHAUER, 1963, p. 98), enuncia seu mestre em *O Mundo como Vontade e Representação*, comparando, assim como Goethe, a existência humana à existência apaixonada e limitada de autorreflexão do animal, simples pulsão de vida impensada, que se entrega aos prazeres e sofrimentos da vida, sem se questionar pelo seu sentido.

Por isso surgiu em várias regiões da Terra a suposição de que as almas dos homens cheios de culpas se alojaram nos corpos dos animais e que aquele sofrimento sem sentido face à eterna justiça, que revolta o olhar mais próximo, desapareceria num sentido e numa significação mais elevada [...]. De fato, é um castigo pesado viver do mesmo modo que os animais, com fome e apetites, e não ter nenhuma reflexão sobre essa vida (NIETZSCHE, 2020, p. 55).

Ao que segue:

Ser animal significa: estar tão cega e furiosamente preso à vida, por nenhum preço mais alto saber de longe que e por que se é assim castigado, mas justamente ser ávido por esse castigo como por uma felicidade, com a imbecilidade de um apetite pavoroso; e, se a natureza influi para o homem, ela dá a entender com isso que ele é necessário para sua redenção da maldição da vida [...]. Que se reflita bem: onde termina o animal, onde começa o homem! Naquele homem em que somente a natureza se impõe (NIETZSCHE, 2020, p. 55).

Essa imagem fundamental, extraída de Schopenhauer, acompanhará Nietzsche não somente em sua visão bastante características acerca do educar, mas, também, em toda sua obra subsequente – até seus últimos escritos, como pudemos perceber acima. Nos movimentamos, os homens, no limiar entre o animal e o cultural, entre os apetites irrefletidos e uma certa aspiração à espiritualização ou, mesmo, à metafísica. Nós mesmos agimos dessa maneira irrefletida no decorrer de toda uma vida (NIETZSCHE, 2020, p. 56), não nos diferenciando necessariamente da besta.

Disso deriva a percepção de que toda a obra humana, nossa história e nossas produções mais complexas se dão, justamente, no limiar entre o cultural e o animal: “a mobilidade

descomunal dos homens no deserto da Terra, suas fundações de cidades e Estados, suas guerras, seus atos constantes de se reunir e dispersar, o acorrer aos outros, para aprender de outros; seu ludibriar e pisar recíproco, sua gritaria na miséria, seu tumulto prazeroso na vitória – tudo é continuação da animalidade” (NIETZSCHE, 2020, p. 56). Nossas grandes produções na história, nosso passado, nosso presente e nosso futuro estão atrelados à essa animalidade que constitui um elemento fundante das próprias sociedades – e individualidades – na história. O ser humano é, portanto, essa corda estendida entre o animal e algo que vem além de si mesmo, como enunciado em *Zarathustra*. E “serão”, justamente, “aqueles homens verídicos, aqueles não-mais-animais, os filósofos, artistas e santos [...]” (NIETZSCHE, 2020, 58). É em relação à educação desses exemplares da espécie humana que Nietzsche direciona sua atenção, através da imagem que Schopenhauer imprimia em sua percepção.

Temos o seguinte cenário: ao refletir acerca do pensamento de Schopenhauer – do papel que teve em sua própria formação filosófica – Nietzsche recupera o “homem de Schopenhauer”, aquele que se reconhece como pertencente a uma classe de bestas domesticáveis, mas que visa se colocar *além* dessa condição. O homem de Schopenhauer – dada a influência que textos sagrados védicos possuem em sua obra, este que, provavelmente, é, ao menos em parte, o homem do hinduísmo, o iogue, que se opõe à bestialidade dos instintos descontrolados – que é, por sua vez, próprio embrião do *Übermensch* nietzscheano, acaba carecendo de certa estrutura, *conjuntura*, *contexto* para se desenvolver. Afinal, é disso que se trata: como dar à luz a uma espécie diferente, em sentido nietzscheano, superior – como superior a si mesmo e a tudo aquilo que se considera comum, mediano. Essa é a questão pedagógica central para o jovem Nietzsche: como fazer esse homem surgir, se desenvolver, como teria ocorrido, por exemplo, com um Schopenhauer?

Chego agora à resposta da pergunta, qual seja, se é possível juntar-se ao grande ideal do homem schopenhaueriano através de uma atividade própria e regular. Antes de tudo isso é certo: aqueles novos deveres [para com essa classe superior de exemplares humanos] não são deveres de um solitário; ao contrário, nós pertencemos, com eles, a uma comunidade poderosa, que se mantém coesa de fato, não por meio de formas ou leis externas, mas por meio de um pensamento fundamental. Esse é o pensamento fundamental da cultura (*Kultur*), na medida em que esta sabe somente propor a cada um de nós uma única tarefa: *promover o engendramento do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós, e, por meio disso, trabalhar no acabamento da natureza* (NIETZSCHE, 2020, p. 60. Grifos do autor).

O acabamento da natureza nesse tipo superior se dá através da cultura, tida como uma forma de suggestionar coletivamente, criar meios de fazer emergir essa realidade superior da espécie. Pensando em Schopenhauer, e refletindo acerca de sua visão do homem, Nietzsche nos dá o sinal mais primordial de seu pensamento subsequente. Muito embora a questão fisiológica

não apareça com tanta força ou com tanta profundidade, há certa relação entre as esferas culturais, valorativas e/ou tradicionais, e uma biologicidade da vida, de suas pulsões, afetos e descontroles. É preciso atentarmos para o fato de que com o passar do tempo, Nietzsche rompe com Schopenhauer, mas não necessariamente neste ponto, o que fica bastante nítido se voltarmos as suas visões, em sua última fase produtiva, acerca do conhecimento e da relevância da esfera biológica na constituição de uma espécie superior. A grande polêmica instaurada entre este e Schopenhauer não diz respeito à biologicidade da vida, e sua relação na constituição dos próximos passos da espécie através da cultura, mas sim, ao subproduto valorativo que nasce a partir desta visão. Para Schopenhauer, a biologicidade leva, inexoravelmente, ao sofrimento sem sentido, libertar-se dessa falta de sentido é libertar-se da carne, velha tendência que remete aos ideais ascéticos da Antiguidade; ao passo que para Nietzsche o próprio sofrimento é um passo a ser dado no sentido do que vem além; é, portanto, um fator constitutivo do homem para o qual se deve dizer “sim” – Nietzsche rompe, na verdade, com o pessimismo Schopenhaueriano, não necessariamente com sua visão básica: há uma esfera biológica do homem que se relaciona com a cultura –, e, nesse caso, daquele Nietzsche das considerações extemporâneas, a educação é um processo que parece se instalar, entre uma e outra esfera. Há uma evolução da espécie, nesse primeiro momento de sua obra, onde esses exemplares diferenciados, se podemos usar esse termo, passam a se desenvolver, demandando valores, situações, *contextos* específicos.

Então seria preciso alimentar “condições favoráveis sob as quais podem surgir os grandes homens redtores” (NIETZSCHE, 2020, p. 63). A educação consiste, portanto, nesse criar bases, nesse mostrar aos indivíduos da espécie, sobretudo àqueles que trazem a ocasional marca da genialidade (nada que Nietzsche tenha desenvolvido num sentido mais programático), seu fim último, atrelado ao fim último da própria espécie. É preciso “exigir” da humanidade tal disposição. Disso deriva a questão: quais tipos de valores culturais precisam ser necessariamente oxigenados para o surgimento dessa espécie superior dentre os homens? À esta questão Nietzsche dá a resposta apontando como exemplo a própria vida de seu mestre e a forma como este se posicionou em relação à cultura de seu tempo.

Sendo o fim último da espécie avançar na marcha de sua evolução, através do gênio, do artista e do santo, Nietzsche (2020) acaba propondo, tendo em vista tal fim, a crítica cultural que acompanha toda sua obra subsequente e que constituirá um dos traços fundamentais de seu pensamento. A educação dos redtores de nossa espécie passa por essa crítica à cultura, às sistematizações coletivas de padrões de comportamento. Aquele que se esforça pelo ideal da cultura – se podemos pensar em termos de idealidade a partir de Nietzsche – e pelo refinamento

que busca o gênio no homem, deve buscar uma *postura* de crítica a seus elementos mais baixos, para usar um termo caro ao pensador alemão, seus elementos de *amesquinamento* do homem. Nesse sentido, “a cultura exige dele não somente aquelas vivências internas, não somente o ajuizamento do mundo exterior que o circunda”, mas, sobretudo, “a luta pela cultura e a hostilidade em relação a influências, hábitos, leis, ordenações nas quais ele não reconhece sua meta: o engendramento do gênio” (NIETZSCHE, 2020, p. 66).

Tendo em vista seu fim último, Nietzsche aponta quatro equívocos característicos da cultura de sua época, e que formariam barreiras, quando não arruinariam, completamente, a educação e constituição do gênio. O (1) egoísmo dos conquistadores (NIETZSCHE, 2020, p. 67) é apontado como primeiro problema a ser levado em consideração, nesse sentido. Tal egoísmo constitui na transformação dos valores da cultura – tomada, à essa altura, de seu texto por *Bildung*, que conota “formação cultural” – em uma perspectiva puramente econômica. Nietzsche direciona suas críticas à cultura do lucro dos modernos, do amesquinamento das capacidades humanas, através das noções de maximização de ganhos e minimização de perdas. Em suma, critica o elemento econômico – já presente –, disseminado nas sociedades liberais desde as revoluções burguesas. Esse seria um traço a ser rechaçado em uma *Bildung* que visa criar terreno ao gênio humano.

A segunda característica apontada por Nietzsche, a ser rechaçada, seria o que chamou por (2) egoísmo do Estado. O pensador chama atenção à propensão já presente em sua época, das atividades culturais ligadas ao Estado, de origem estatal, dizerem respeito, substancialmente, à obediência a esse Estado (NIETZSCHE, 2020, p. 68 – 69). É preciso termos em mente o fato de que o Estado criticado pelo jovem Nietzsche foi aquele advindo na unificação da Alemanha, o Segundo Reich de Otto von Bismarck, instaurado em 1871. Nietzsche, que participara da Guerra Franco-Prussiana, em 1870, percebera o Estado como elemento vivo, cada vez mais presente no cotidiano alemão, o que poderia gerar uma situação de dependência das personalidades mais variadas em relação aos interesses políticos vigentes em sua época. A Alemanha sofreu modificações bastante intensas, em seu tecido social, no pós-guerra. Iniciara o movimento que a levou a se tornar uma potência na primeira metade do século XX e esse processo parte, justamente, da forte presença do Estado.

A Guerra Franco-Prussiana deixa, por sua vez, forte marca na produção nietzscheana de sua juventude; isso se torna bastante evidente ao enumerar um terceiro elemento cultural presente em sua época, que supostamente contaminaria a boa educação para o gênio: (3) o equívoco dos que cultuam uma “bela forma”:

Desde a última guerra contra a França, muita coisa na Alemanha mudou ou foi protelada, e é visível que foram implantados também alguns novos desejos em relação à cultura alemã. Para muitos, aquela guerra foi a primeira viagem a metade mais elegante do mundo. Quão esplendida se apresenta agora a desenvoltura do vencedor, quando ele não desdenha aprender alguma de cultura com o vencido (NIETZSCHE, 2020, p. 70 – 71)

À bela forma francesa Nietzsche contrapõe, com uma citação a Wagner, o caráter, naturalmente, inflamado do povo germano. Nesse sentido, a busca por uma elegância à francesa, por parte dos alemães, é percebida pelo autor como uma “má imitação, na tradução do bom elemento estrangeiro num nativo ruim” (NIETZSCHE, 2020, p. 74). A virilidade ou, mesmo, uma forma de culto à virilidade é um dos traços fundamentais do pensamento nietzscheano e já está presente em seu traço embrionário, nessa crítica à ressonância da cultura francesa na alemã. A educação para o gênio é a educação para a estimulação de seus traços viris: para a coragem, para a guerra, para os desafios que a vida em um mundo hostil – sobretudo ao gênio – vai acabar impondo. Fomentar a elegância à francesa é fomentar um elemento cultural não-alemão, por excelência. Isso não significa negar esse traço de uma maneira geral. Textualmente, percebemos que a questão fundamental nesse ponto, seu problema fundamental, parece ser a assimilação deste traço pelo alemão e não, necessariamente, sua existência na França ou em qualquer outro lugar.

Ainda discorrendo acerca dos traços culturais de sua época que atravancariam o desenrolar da marcha humana, tendo em vista seu fim como a formação do gênio, Nietzsche aponta para aquilo chama de (4) egoísmo da ciência e dos eruditos.

Ela [a ciência] é tão útil a si mesma do mesmo modo que é prejudicial a seus servidores, à medida em que ela transfere seu próprio carácter aos mesmos e, dessa forma, como que fossiliza sua humanidade. Até por onde se entende por cultura essencialmente o fomento da ciência, ela passa pelos grandes homens sofredores com frieza desumana, pois a ciência vê em toda parte apenas problemas do conhecimento, visto que o sofrimento é algo estranho e incompreensível no interior de seu mundo, portanto, de novo um problema no mais alto grau (NIETZSCHE, 2020, p. 75).

Nietzsche destaca o descompasso, característico da modernidade, entre a forma como se dá o conhecimento científico e uma perspectiva mais atrelada a vivências pessoais, afetivas, que compõem o sujeito. No próximo capítulo, abordaremos a questão de que na modernidade ocorreu uma fragmentação da experiência formativa levada a cabo pela racionalidade cientificista. Nesse sentido, as práticas cientificistas – que inundavam a Europa do século XIX como paradigma fundamental – são criticadas em seu cerne. A falta de sentido imediato, cotidiano naquilo que subia ao pedestal da ciência; uma forma superior de “saber”, há léguas distante das falsificações introjetadas pelos sentidos, em suma, a grande obra humana, a da constituição da própria racionalidade como cultura.

A crítica em relação ao cientificismo como produto inevitável de uma tradição metafísica, é um elemento que acompanha Nietzsche por sua produção subsequente, se torna uma de suas marcas fundamentais. Não sem sentido, ele encaixa a frieza científica – elemento presente no estado apolíneo ao qual contrapõe o dionisíaco, artístico, embriagado, excessivo – e sua impossibilidade de um saber espiritualmente edificante. Se a humanidade precisa ser considerada em sua amplitude, como espécie, seu conhecimento precisa, necessariamente, abarcar todas as esferas de sua existência. Dos valores às pulsões afetivas mais desconexas, tudo precisa ser levado em conta nesse saber humano, produto de uma evolução natural e que sustenta as sociedades na história. O conhecimento precisa se aprimorar e tornar-se mais complexo, completo. A forma como Nietzsche vai acabar lincando a constituição da racionalidade à fisiologia, aos órgãos do sentido, demonstra, em um certo sentido, essa preocupação.

Talvez o elemento mais relevante dessa crítica cultural que faz Nietzsche, pensando em como Schopenhauer teria se desenvolvido como professor-filósofo ideal – apenas podemos aplicar esse termo ao jovem Nietzsche – o elemento fundamental e que mais vai ressoar na obra subsequente seja essa noção que o que importa, o que efetivamente precisa ser levado em consideração é a marcha humana como um todo amplo, ligado ao nosso desenvolvimento como espécie, ligado à nossa constituição fisiológica. Nietzsche escreve quinze anos após a publicação de *A Origem das Espécies*, em uma Europa embebida pela euforia evolucionista, mas sua influência inicial continua a parecer o próprio Schopenhauer.

É o autor de *O Mundo Como Vontade e Representação*, publicado quarenta anos antes da obra-prima de Darwin, quem traz a relevância da espécie, do corpo e tudo aquilo considerado mundano para os fenômenos do conhecimento, da vida e, inclusive, do amor. Nietzsche busca, portanto, a perspectiva formativa que constitui um indivíduo capaz de uma visão completa a respeito de sua própria história, mas, também, acerca da própria história da humanidade e do papel dos indivíduos dessa espécie – em sua materialidade, corporeidade, biologicidade – para o desenrolar dessa história. O gênio é, justamente, o redentor da espécie, não apenas para o jovem Nietzsche. Mesmo nos escritos póstumos de sua última fase criativa – parte dos quais analisamos na primeira parte dessa sessão – percebemos a presença desse traço fundamental: como formar, reconhecer e fornecer as bases da operacionalidade do fator gênio na Humanidade.

A educação ideal é aquela que fornece as bases para seu desenvolvimento. Uma ruptura com a dependência do Estado, o escape da lógica do lucro (traduzido pela defesa de uma certa liberdade financeira), a ruptura em relação à “bela forma” e à falta de virilidade – para usar um

termo caro ao próprio Nietzsche – de parte do pensamento europeu e, finalmente, a quebra com o cientificismo que nega a natureza fisiológica em sua completude, no caso humano, são todos elementos constituintes dessa formação do gênio; presentes, segundo Nietzsche, na biografia de seu professor-filósofo.

Nomeamos algumas condições através das quais o gênio filosófico pode ao menos surgir em nosso tempo, apesar das reações prejudiciais: virilidade livre do caráter, conhecimento prematuro dos homens, nenhuma educação erudita, nenhum envolvimento patriótico, nenhuma coação para o ganha-pão, nenhum vínculo com o Estado – em suma, liberdade e sempre de novo liberdade, o mesmo elemento maravilhoso e perigoso, no qual puderam crescer os filósofos gregos (NIETZSCHE, 2020, p. 97).

Ao nomear tais características, o autor aponta para a relevância do contexto em que se dá a formação do gênio, como possibilidade de criar condições para o desenvolvimento dos redentores de nossa espécie. É no desenvolvimento desses indivíduos, através de contextos de formação específicos, que se dá sentido à marcha humana. O valor do gênio constitui-se à medida em que este é inserido nessa marcha, redimindo-a de seus equívocos mais gerais, possibilitando a edificação de alguma coisa que vá para além da própria Humanidade, tal qual compreendida em seu tempo. Apesar do gênio não ser massa, este reincide sobre ela de alguma maneira.

Em um certo sentido, estamos falando acerca do governo da espécie humana – não da forma razoavelmente racionalizada, como a proposta por Foucault, que veremos a seguir, já que o contexto de Nietzsche é da formação do Estado-Nacional contemporâneo, de seus primeiros passos. Onde, para Nietzsche, a edificação de certas personalidades cerca o desenvolvimento da espécie de sentido, inteligibilidade, sensibilidade, em suma, de tudo aquilo que é humano, demasiado humano, servindo ao propósito, efetivamente natural (não o “natural” do pensamento metafísico ou das Naturwissenschaften do século XVIII e XIX), de construir aquilo que está para além do que a própria espécie representava no século XIX.

É relevante o fato de que há necessária continuidade entre essa visão específica acerca da educação e a percepção que Nietzsche acabará desenvolvendo, em relação à própria racionalidade como produto da atuação do ambiente sob os sentidos – ou os órgãos do conhecimento. Sob as influências de Schopenhauer e Darwin, interpreta o desenvolvimento da Humanidade e o próprio desenvolvimento de sua cultura através de certos marcadores, substancialmente: (1) biológicos, como pensar em termos de uma “espécie humana” que se desenvolve da maneira x ou y, através de estímulos advindos de uma ordem cultural; bem como em termos (2) históricos, na medida em que há, na obra de Nietzsche, um constante retorno às tradições do pensamento filosófico, artístico e religioso (em suma, cultural), já produzidos pela

Humanidade. A essa altura emergem as críticas ao Estado e à ordem econômica – ou em relação à ética que esta ordem induz. Essa aproximação, como podemos perceber, pode ser vista tanto em seu último período produtivo quanto em suas percepções iniciais a respeito dos processos de educação.

De agora em diante, vamos nos inserir em um domínio de linguagem que também se estabelece a partir de reflexões acerca do corpo, do poder e do conhecimento. Ao iniciarmos a exposição de como conhecimento, poder e corpo se inserem como elementos constitutivos do pensamento de Foucault, se faz necessário o aporte de que Nietzsche opera a partir de uma ampla imagem histórica, assim como Foucault; porém o segundo opera a partir de uma imagem bastante característica, em termos temporais, infinitamente menor que a do filósofo alemão. Nem por isso é menos importante, já que, vai tocar, justamente, nos mecanismos que regulam a construção da grande imagem nietzscheana: a história e uma certa relação entre conhecimento e nossas capacidades fisiológicas, que é mediada por relações de poder. Ao final deste capítulo, apresentaremos algumas possibilidades relacionais do pensamento de ambos os autores, bem como sua relação com amplo panorama explorado por esse trabalho. Tendo em vista os fins do mesmo, antes de iniciar a terceira parte que trata, exclusivamente, acerca das questões de formação, retomaremos alguns comentadores do filósofo francês, no sentido de tornar mais nítida sua percepção – ou ressonância dessa percepção – acerca da educação.

CAPÍTULO II – FOUCAULT: ENTRE O PODER, O CONHECIMENTO E O CORPO

A multifacetada obra de Foucault é, reconhecidamente, uma das principais produções intelectuais da contemporaneidade, embora sempre vista com um certo receito, justamente, em função de sua amplitude de objetos, bem como por sua forma, tida, muitas vezes, como assistemática. Para pensar a relação entre poder, corpo e conhecimento, utilizaremos as obras do segundo Foucault, aquele interessado na história da sexualidade, nas dinâmicas do poder e das ressonâncias sociais advindas da relação entre conhecimento e poder – como constituintes do corpo. Nesse sentido, tentaremos evidenciar como, para o autor, o conhecimento está inscrito explicitamente em uma dinâmica de poder. A relação entre verdade e poder se manifesta como uma espécie de *Zietgeist*, que emerge através dos grupos humanos:

A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem "sentido", o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica de contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação) não poderia dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A "dialética" é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta dessa inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; a "semiologia" é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo (FOUCAULT, 2010, p. 5).

É dentro desse panorama que Foucault desenvolve uma espécie de genealogia do poder. Pensando em como o poder nos conduz, através dos mais diversos ambientes históricos, nos produzindo como corpos e como subjetividades – embora os limites entre um âmbito e outro estejam pouco delineados. O desenrolar da história humana é marcado, sobretudo, pelas relações de poder que se estipulam entre os indivíduos e entre pontos de irradiação – não somente um ponto, como os teóricos do Estado fizeram crer por muito tempo. Então, essa não é uma história pautada somente pela linguagem, também não é uma história pautada pelo princípio das contrariedades e sua possível transposição. Não, é uma realidade sangrenta, a exemplo de como a pensou Nietzsche. Mas, também, é uma realidade extremamente complexa e multifacetada, que parece se complexar conforme sua marcha avança.

O pensador francês propõe uma mudança de imagem na reflexão acerca do poder, que se assemelha muito à mudança de imagem proposta pela microfísica no início do século XX: é a própria microfísica do poder que explora as longínquas ressonâncias que as relações de poder são capazes de produzir, sobretudo a relação entre conhecimento e a constituição do corpo – justamente em função dessa relação fundamental é que não optamos por utilizar as obras mais antigas do autor, que versam sobre o tema do conhecimento, pensando, já, em aprofundar nossa

abordagem em tudo aquilo que tange ao corpo. Se em Nietzsche o corpo (os órgãos do conhecimento, dos sentidos) produz conhecimento, em Foucault o corpo é produzido pelo conhecimento – embora, para Nietzsche, o processo de domesticação que engloba em si o conhecimento, seja um produtor de subjetividade.

Então para mostrar como se dá a relação entre conhecimento, corpo e poder em parte da obra de Foucault, faremos uso de duas noções que parecem mostrar, de maneira muito nítida, como essa relação se edifica. Noções que aparecem justapostas, como dois elementos constituintes da mesma realidade de controle na qual a vida humana está inevitavelmente inserida: são elas (1) dispositivo e (2) biopolítica.

2.1 Do dispositivo

As relações de poder, que se dão em diversos níveis, podem tomar para si configurações mais generalistas do que sua realidade mais instantânea, que se manifesta diretamente entre os indivíduos. Por muito tempo se pensou que as grandes instituições fossem grandes pontos de irradiação do poder – sobretudo o Estado, pois este ocuparia o lugar de maior destaque nesse sentido, de irradiar poder. Foucault dá um passo além, no sentido de propor uma complexação dessa imagem clássica acerca das formas de irradiação do poder. Para o pensador francês, a noção de dispositivo é central nesse sentido. O dispositivo diz respeito, sobretudo, às capacidades constitutivas do poder. O poder se articula e edifica mecanismos mais ou menos coesos, dispositivos, tendo em vista a materialização do controle da vida humana.

Através desse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 2010, p. 244).

Então, imaginemos um amplo mecanismo de regulação/controle, contendo em si elementos imateriais – os mais diferentes tipos de discurso, como a moral ou os axiomas científicos – bem como elementos de constituição material da nossa sociedade – a forma de construção dos nossos prédios, a disposição dos quartos e dos banheiros em uma casa ou, mesmo, a disposição das autoestradas, são elementos que constituem os dispositivos de poder. Então imaginemos essa grande maquinaria como um monstro de mil faces, complexo, heterodoxo e em constante movimento, ora se refazendo, ora se desfazendo – tudo de acordo com os ditames estratégicos que uma época produz, influenciado por esse mecanismo –,

muitíssimo distante do pesado Leviatã de Hobbes, demasiadamente estático e dono de tudo e de todos. Arriscamos afirmar que essa imagem do amplíssimo mecanismo que constitui o dispositivo de poder é, em si, uma complexação dessa imagem inicial do Estado; uma complexação que parece ter em vista evidenciar os inúmeros elementos e conexões entre elementos que, até então, foram negados pela tradicional analítica do poder, que via no Estado seu centro fundamental de produção e irradiação.

O termo “dispositivo” aparece em *História da Sexualidade I*, que constitui, talvez, o texto mais fundamental para compreendermos essa noção. Ao compreender as disposições do poder naquilo que tange à sexualidade e a sua normatização, Michel Foucault nos dá um exemplo bastante nítido da operacionalidade desse amplo mecanismo. Propomos uma leitura de parte dessa obra pautada por quatro pontos, os quais, cremos, são capazes de nos fazer perceber de uma maneira devida o *modus operandi* do dispositivo.

O primeiro destes elementos é justamente (1) a definição de poder como algo absurdamente amplo, que permeia todas as relações sociais em algum nível. Esse primeiro elemento diz respeito, justamente, a essa mudança de imagem proposta por Foucault.

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a ideia de que existe, em determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos coordenado. [...] Se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder (FOUCAULT, 2010, p. 248).

As relações de poder, que se estipulam das mais diversas formas e com os mais diversos nomes, são o foco desta percepção. Nesse âmbito de análise, toda relação humana é uma relação de poder, irradia poder, em um certo sentido. E pode tomar configurações mais gerais, ou não. É uma forma de relação que se estipula a partir da experiência humana, se manifestando em todos os âmbitos da vida de maneira disforme, multifacetada e complexa – e muitas vezes dissimulada. Essa mudança da *visão* constitui, para alguns, a edificação de um novo paradigma acerca do poder e de suas ressonâncias (BARBOSA, 1995); mudança que estaria ligada, em um certo sentido, às mudanças que ocorreram no centro das comunidades científicas, na passagem do século XIX para o século XX. Aqui a influência de Gaston Bachelard nos parece central, como aponta Elyane Barbosa, em um texto intitulado *Espaço-tempo e poder-saber. Uma nova epistémé?*, de 1995. Não sem uma razão específica, se fala, a partir de Foucault, em uma microfísica do poder, porque, justamente, a partir dessa abordagem o âmbito relacional micropolítico é o elemento central da trama, da busca por edificar um saber acerca do poder.

Micropolítico, assim como na microfísica (objeto de Bachelard), pode ser traduzido como a tentativa da busca pelos menores âmbitos de atuação dos corpos dispostos em um espaço que não mais obedece às leis clássicas e gerais de análise científica, mas sim um jogo de dinâmicas completamente diverso, complexo e ainda passível de atenta interpretação científico-filosófica. Em um certo sentido, Foucault e os pioneiros pensadores das ciências microfísicas possuem algo em comum.

Nesse sentido, o autor argumenta:

[...] Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob uma invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. [...] o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 1980, p. 89).

Ou, ainda,

[...] as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimento, relações sexuais), mas lhe são imanentes; são os efeitos imediatos das partilhas, desigualdades e desequilíbrios que se produzem nas mesmas e, reciprocamente, são as condições internas destas diferenciações; as relações de poder não estão em posição de superestrutura, com um simples papel de proibição ou de recondução; possuem, lá onde atuam, um papel diretamente produtor (FOUCAULT, 1980, p. 90).

Então, muito além de sua própria generalidade, o poder produz – e o faz a partir das relações mais cotidianas e imediatas. *Assim como em Nietzsche, a genealogia do poder em Foucault se estabelece a partir das propriedades criativas do poder, não meramente repreensivas.* O poder cria sentido, modos de vida e de perceber essa vida; cria a sociedade como um todo, na mesma medida em que se manifesta dessa forma mais geral, em todos os âmbitos da existência humana.

Nesse sentido, e diante das capacidades gerais e produtivas que constituem as relações de poder, chegamos ao nosso segundo ponto de compreensão acerca do funcionamento dos dispositivos: o fato dessas relações de poder, que se distribuem nas mais diversas instâncias das relações humanas, definirem os *objetos do conhecimento*, suas configurações axiomáticas e, mesmo, a forma como se constituem os mais diversos tipos de saber – incluindo os saberes científicos e o status de verdade que tomam para si. “Por verdade”, por exemplo, é preciso “entender um conjunto de elementos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. A ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e a reproduzem” (FOUCAULT, 2010, p. 14).

Esse regime não é simplesmente ideológico ou estrutural; foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo. É ele que, com algumas modificações, funciona em boa parte dos países socialistas [...].

O problema político essencial para o intelectual não é apenas criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma ideologia justa; mas saber se é possível construir uma nova política da verdade. O problema não é mudar a “consciência” das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade.

Não se trata de libertar a verdade de todo o sistema de poder – o que seria quimérico, na medida em que a própria verdade é poder – mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento (FOUCAULT, 2010, p. 14).

O autor avança no sentido da complexação da imagem do poder: é algo que se dissemina em todas as relações humanas e é algo que *constitui* e organiza os regimes de verdade, numa complexa trama que envolve as mais diversas relações humanas e seus resultados políticos, ideológicos e científicos. Então, não se trata de uma análise das instituições como principais pontos de irradiação de poder – o que de fato se dá e não é negado por Foucault –, mas de perceber como as coisas chegaram a esses pontos *específicos*, essas configurações *específicas*. Ou seja, a grande questão é tentar perceber como um “regime de verdade” se estabelece e define as pautas da vida humana, em um *período determinado* e a partir de estratégias mais ou menos coordenadas.

Essa percepção de Foucault acaba indo ao encontro de tentativas de insurgência contra um regime de verdade absolutista, cientificista ou, até mesmo, eurocêntrico – tido como possibilidade universal de conhecimento, ou de construir esse tipo ideal de saber. Há uma certa dose de crítica edificante neste ponto de suas reflexões. Pessoalmente, percebemos como mais um movimento na tentativa por devolver as dinâmicas do conhecimento ao desenrolar histórico. Todo conhecimento participa de um regime de verdade que o sustenta – e que é sustentado por estruturas de poder, relações de poder. Já que os processos históricos mais diversos – em suma, tudo o que envolve a existência humana em um certo sentido – se dão através de relações de poder. A questão da verdade, e de seus distintos regimes, não se dá de forma diferente: logo pode ser pensada em termos da produção de regimes de verdade. A questão da sexualidade é, por exemplo, produto dessa articulação, estratégica para alguns, entre poder e conhecimento – que reincide, por sua vez, no corpo. Mesmo as possibilidades de perceber essa sexualidade como elemento constituinte de um regime de verdade, de fixá-la enquanto objeto do conhecimento, se dão a partir de configurações específicas de poder-saber, a própria conjunção entre poder e saber.

Se a sexualidade se constitui como domínio a conhecer, foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível; e, em troca, se o poder pôde toma-la

como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e de procedimentos discursivos. Entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade (FOUCAULT, 1980, p. 93).

Ao levarmos essa perspectiva em consideração, estamos relacionando tudo aquilo que envolve o contexto de descoberta como sendo fruto necessário de uma série de relações de poder, que se estipulam entre os atores envolvidos no fenômeno: cientistas, políticos em atuação em um determinado espaço, aspectos como a formação educacional dessas pessoas, possibilidade de acesso a bens de consumo, etc.; o que Foucault parece propor é uma intensa amplificação dos objetos de análise ao reconhece-los como fruto de um processo bastante amplo, que envolve movimentos sociais e individuais diversos, dispersos e complexos, que se interrelacionam. Toda essa estrutura é regulada e produzida pelas instâncias de poder, ou relações de poder, que se manifestam entre os indivíduos.

Logo, o dispositivo, como amplíssimo mecanismo da produção da realidade social, se manifesta como uma espécie de construção que se edifica entre poder e saber, independentemente da região ou área do conhecimento – apesar de Foucault ter pensado de forma sistemática, sob essa ótica, apenas a questão da sexualidade e, de forma muito breve, a questão do nascimento da medicina social. Já essa construção, situada no limiar entre poder e saber, se dá no âmbito dos discursos, sendo este o terceiro elemento que gostaríamos de trazer para pensarmos o dispositivo. É, justamente, a forma como se configuram as perspectivas discursivas, o resultado imediato das relações de poder – e o que vai sustentar, por sua vez, os mais diversos regimes de verdade. A definição dos enunciados possíveis e impossíveis, dentro de uma determinada realidade, vai ter relação direta com essa conjunção de poder-saber.

Voltando um pouco no tempo, eu definiria *épistème* como o dispositivo estratégico que permite escolher, entre todos os enunciados possíveis, aqueles que poderão ser aceitáveis no interior, não digo de uma teoria, mas de um campo de cientificidade, e a respeito de que se poderá dizer: é falso, é verdadeiro. É o dispositivo que permite não o verdadeiro ou falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável (FOUCAULT, 2010, p. 247).

Então, a definição desse status de verdade, como construção que se edifica entre o poder e o saber, é constitutiva, típica do funcionamento de um dispositivo. As mais diversas formas de *épistème* possíveis são conjunções de poder-saber que se manifestam como discurso, codificação de linguagem. A linguagem é a matéria através da qual opera o dispositivo. O discurso é o espaço mesmo de articulação entre poder e saber (FOUCAULT, 1980, p. 95). Nesse sentido, precisamos ter em mente as complexidades inerentes a este fenômeno de entrelaçamento. Há um jogo complexo e instável, onde o discurso pode ser visto como instrumento de uma determinada relação de poder, mas, também, como seu oposto, já que é na

ordem do discurso – ou seja, na precisa conjunção entre poder e saber – que se dá a insurgência (FOUCAULT, 1980, p. 96). Os dispositivos de poder são construtores de discursos, mas, também, são moldados por eles. Por isso, o discurso deve ser visto como uma espécie de "bloco tático" (FOUCAULT, 1980, p. 97), que corresponde a uma estratégia, que parte do entrelaçamento entre poder e saber tendo em vista um fim específico, que não necessariamente permanece o mesmo, pois a dinâmica toda se dá no desenrolar histórico – essa possibilidade de reconstrução de estratégia ou, mesmo, sua sustentação é o próprio vetor de base da historicidade em funcionamento.

Ao pensarmos em termos de *estratégia* chegamos ao quarto elemento fundamental para a compreensão da operacionalidade do dispositivo. É através do poder-saber, do discurso, que se originam as mais diversas *demandas estratégicas* que definem os rumos da sociedade. A essa altura chegamos a um ponto de materialidade fundamental nas reflexões do pensador francês: quando a constituição do real é afetada por essa grande dinâmica de poder-saber, que é o dispositivo. Ao entender o fato de que os dispositivos podem ser traduzidos “[...] como um tipo de formação que, em um determinado tempo histórico, teve como função principal responder a uma urgência”, Foucault (2010, p. 244) traz à tona a “função estratégica dominante”, na qual está inserida a funcionalidade dessa maquinaria. A essa altura, estamos refletindo acerca de como as dinâmicas que envolvem o poder-saber se materializam na sociedade, formando subjetividades e construindo corpos.

A questão da sexualidade, amplamente pensada por Foucault, objeto sob o qual o autor se debruça para pensar as noções de dispositivo e de biopolítica de maneira inédita; essa questão nos dá o exemplo mais básico e, até mesmo, conciso acerca de como se materializam os resultados da atuação dos dispositivos na sociedade e da relação da operacionalidade desses mecanismos com a constituição dos nossos corpos:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se aprende com dificuldade, mas a grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (FOUCAULT, 1980, p. 100).

Ou seja, uma teia de configurações específicas que se constitui nessa amplitude de elementos – materiais e imateriais – ligados a discursos específicos, formando e sendo formada por eles. O dispositivo da sexualidade é a materialização de uma estratégia de regulação e controle dos corpos, tendo em vista o fim, consciente ou não, de sustentar regimes de verdade específicos, que sustentam, por sua vez, o *status quo* das sociedades capitalistas. É importante

atentarmos para a amplitude dessa análise que abarca, em si, os fatores mais gerais da questão da sexualidade, da articulação histórica desses fatores e de sua materialização, através da própria constituição dos corpos e de seus movimentos em sociedade. O dispositivo opera com o fim estratégico de disponibilizar uma espécie de tipo ideal de corpo e de movimento desse corpo na realidade social: uma sexualidade hetero sexual, monogâmica etc. Essa materialidade muda quando experimentamos necessidades estratégicas distintas no âmbito da conjunção entre poder-saber (discurso). As mais diversas discussões acerca da pluralidade sexual e de disposição estética dos corpos que vivemos hoje, por exemplo, podem ser vistas como formas de insurgência a partir do poder-saber, mas, também, de rearranjo do dispositivo da sexualidade, que se torna ainda mais amplo, assumindo, agora, novos corpos, cada vez mais plurais. Quem também se serve desses discursos, em um primeiro momento contra hegemônicos, é a própria lógica do capitalismo, que acaba se reconfigurando superficialmente, através desses e ampliando seu espaço de domínio. Agora, os corpos não são apenas X, são também Y, mas a lógica de produção/consumo se perpetua a partir dessa expansão de formas possíveis, que nesse caso se dá de forma puramente estratégica e, mesmo, superficial.⁶

Recapitulando: o poder é algo que se dissemina de maneira disforme. É uma relação que se estipula entre os atores mais diversos, dispostos em sociedade. Em última instância, são essas relações que vão definir o status dos mais diversos tipos de conhecimento que possuímos: enunciados científicos, estéticos e, mesmo, morais, são formas de linguagem percebidas, por nós humanos, como constituintes de alguma forma de saber que nos auxilia no trato com o ambiente e com os demais atores sociais. O que regula esses discursos é uma característica específica da própria constituição das relações de poder, já que estas se estipulam através de dinâmicas de poder-saber. O poder é, em si mesmo, poder-saber. Equivale a dizer que todas as dinâmicas científicas, morais ou, mesmo, estéticas dizem respeito a relações de poder muito específicas que se estipulam no ambiente social. Equivale a dizer que a natureza da manifestação dessas formas de saber como discurso tem a ver com o poder e suas dinâmicas. E partir dessa perspectiva, da relação de gênese entre poder e saber, é que se estipula as mais

⁶ Não pretendo com isso polemizar ou mesmo diminuir os processos de construção de um discurso contra hegemônico acerca dos corpos, mas é preciso reconhecer que o capitalismo como sistema amplo, globalizado e já arraigado em nossos hábitos, lida muito bem com essa diferença, ganhando, inclusive, novos segmentos, ampliando, ainda mais uma vez, seu regime. Sistema nenhum lida tão bem com a questão da diferença. A história contemporânea o demonstra. Embora, como parte de um sistema amplo, essa absorção estratégica de segmentos da sociedade alijados do mundo do consumo se dê de uma forma muito distinta da verdade que se busca criar em termos de discurso contra hegemônico – a verdade do respeito e dignificação dos corpos humanos em todas as suas possibilidades e configurações – o fenômeno da absorção pode ser visto em propagandas e anúncios, diariamente vinculados às mídias de massa.

diversas demandas estratégicas, do ponto de vista organizacional da sociedade— de manutenção ou modificação de certos tipos de poder-saber: científico, moral, estético, etc. Essas demandas se materializam na sociedade, ora estimulando um padrão de comportamento ligado a um status de conhecimento x, ora y, já que o direcionamento dessas demandas é o que vai definir o tipo de poder-saber que visa se estipular na sociedade: se é econômico, se é político, disciplinar, moral ou uma complexa conjunção de todos eles (como se dá no caso da sexualidade). A todo esse conjunto complexo de relações estratégicas, que partem das dinâmicas do poder-saber, Foucault deu o nome de dispositivo.

Falar em dispositivo é falar na formação de determinados discursos que ressoam socialmente, estimulando padrões de comportamento específicos, quanto ao corpo, ou quanto qualquer outra coisa. Pensar o dispositivo, é pensar na complexa ligação entre poder e saber, que se dá na esfera do discurso, e, também, refletir acerca de como essa conjunção se manifesta na sociedade de maneira palpável, através do direcionamento das ações humanas – percebidas como estratégicas para manter um fim específico, dentro de um determinado período histórico. Essa materialização dos dispositivos pode possuir um formato tão variado quanto as possibilidades da linguagem humana, já que está atrelada ao discurso.

E é a partir da visão de que a operacionalidade dos dispositivos se materializa na sociedade, que podemos pensar o segundo fator que nos ajuda a compreender como se dá a conjunção entre poder, conhecimento e corpo, na obra de Foucault. A nosso olhar, a noção de biopolítica ocupa o lugar de materialização de uma demanda tática de poder-saber, na obra de Foucault. Talvez, justamente em função disso, em *História da Sexualidade I*, as reflexões acerca da biopolítica aparecem de forma, instantaneamente, posterior às reflexões acerca dos dispositivos. Nos parece que a biopolítica é uma espécie, dentre outras possíveis, de resultado da operacionalidade dos dispositivos que encerra em si, como passamos agora a perceber, essa relação entre corpo, conhecimento e poder.

Nos parece que o principal fator que contribui para a visão de Foucault ser considerada tão original, ao ponto de se tornar um clássico, é, justamente, o fator do esfacelamento da imagem do poder como algo que parte de um ponto específico, e a substituição dessa visão pela noção de que o poder está em todo o lugar, a todo o tempo e sempre se manifestando. Veremos, agora, como essa ampliação das reflexões acerca de como o poder se manifesta possui frutos materiais, palpáveis e quem tem em vista, justamente, o controle da realidade biológica da vida humana.

2.2 Da biopolítica

A sociedade dos dispositivos organiza técnicas de controle que se desenrolam de diversas maneiras no decorrer de sua história. A justaposição entre anátomo-política e biopolítica diz respeito a esses movimentos. A questão do poder sobre a vida muda, para Foucault (1980, p. 131), a partir do século XVII, justamente em virtude desses dois polos complementares: a anátomo-política está relacionada ao controle disciplinar do corpo individualmente, no sentido de seu adestramento e do uso das suas forças; já a biopolítica é vista como uma estratégia coletiva de controle da vida, do corpo-espécie, controle da saúde, da natalidade, da longevidade, etc., em um processo semelhante, muitas vezes, ao que Nietzsche chamava de “castração”, ou “adestramento” do homem, que, em seu pensamento, se efetiva através do inglório domínio da moral cristã. As disciplinas voltadas para o corpo individualmente e a perspectiva do controle biológico da espécie, a biopolítica, constituem as duas formas mais gerais da articulação de poder, que moldam nossas sociedades em nosso tempo histórico. Equivale a dizer que a materialização do funcionamento dos dispositivos se constitui a partir dessas duas formas.

As práticas biopolíticas têm relação com as capacidades somáticas do corpo sendo controladas, reguladas ou, mesmo, estimuladas de maneiras específicas, respondendo às estratégias de poder-saber, que vêm definindo os rumos da própria história. Tais práticas respondem, portanto, a interesses estratégicos específicos que se estipulam historicamente, sempre de acordo com as dinâmicas mais gerais do poder que se dissemina em todas as esferas da sociedade, através dos mais diversos discursos – lembrando, o ponto de junção fundamental entre poder e saber. Aqui, o esfacelamento da imagem do poder como algo que se dissemina a partir de um único ponto específico é, mais uma vez, estabelecido, fazendo nascer uma percepção bastante específica acerca da realidade do poder: sua onipresença nas manifestações humanas, tal qual ocorre na cosmologia de Nietzsche. E, ainda mais, liga a realidade do poder à realidade do corpo, ou seja, parte do pressuposto de que as dinâmicas mais gerais de regulação da vida humana, seus mecanismos e seus pressupostos de pesquisa derivam de uma preocupação estratégica com o corpo somático, o corpo biológico, com a regulação e o controle das potencialidades desse corpo.

Ao refletirmos acerca da biopolítica, é preciso que tenhamos em mente o papel revolucionário que alguns desses conceitos, elaborados por Foucault, acabaram ocupando no seio da teoria social da contemporaneidade. Como dissemos anteriormente, Foucault parte de uma mudança completa da perspectiva tida como clássica, ainda em sua época. Nesse mesmo

sentido, nos colocamos, ao mesmo tempo, em distintos terrenos de distintas formas de saber; dentre elas a física, a biologia, além da própria teoria social. A crise de identidade, que teve seu ápice nas manifestações mais gerais do período contemporâneo, inaugurada tanto por autores como Nietzsche, Marx e Freud, quanto pela vanguarda de cientistas responsáveis pelas abordagens quânticas e relativistas, permitiu uma maior abertura conceitual, uma certa abertura dos domínios de linguagem, através dos quais a cientificidade opera; além de ter reincidência nas mais diversas práticas sociais do nosso meio, à medida em que há uma disputa pela diversificação das identidades sociais e individuais.

É essa mistura entre sistematização de fenômenos científicos atrelados à ciência física e à ciência química, no final do século XIX, e a materialização de confrontos sociais de cunho identitário, fenômeno que se manifesta nos mais diversos recantos do nosso planeta, que vai nos permitir falar a respeito de uma biopolítica, como noção que une distintos domínios de linguagem para tratar de um mesmo fenômeno: uma forma de *expansão conceitual* que tem em vista alcançar domínios da realidade, que não seriam acessados por *conceitos tradicionalmente cunhados* a partir de perspectivas tradicionalmente estabelecidas. Foucault está tratando da ligação entre fenômenos que não haviam sido explorados, mas que já mostraram sinais primitivos de sua existência, nas obras de autores como Nietzsche e outros.

Para Foucault (2010, p. 80),

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política.

Nesse sentido, a medicina social, por exemplo, seria uma estratégia tática de controle da vida humana, pautada por vieses políticos e biológicos, tendo em vista a sustentação de regimes de poder. Nesse caso, em última instância, condizentes com o sistema capitalista de organização econômica. Tal estratégia tática seria direcionada ao corpo social coletivamente, tendo em vista a resposta a demandas estratégicas impostas pelas conjunturas históricas.

Para se fazer efetiva, a biopolítica transpassa o corpo através do discurso – o mesmo discurso constituído através de uma relação entre poder e saber, poder-saber, e que deve sua existência às dinâmicas dos dispositivos. O discurso sobre o corpo, suas funções somáticas, sexuais, os regimes do uso específico de suas capacidades operacionais, bem como suas capacidades mentais e criativas, seu tempo e seu desenvolvimento: todos são objetos de práticas coletivas de regulação, ou biopolítica. Em última instância, um ordenamento biopolítico diz respeito às mais diversas dinâmicas de poder, capazes de organizar e controlar o cotidiano das

peças, como a disposição das avenidas centrais ou, mesmo, o controle do regime de horas mínimas e máximas trabalhadas; as condições de uso para equipamentos de segurança e a idade mínima preestabelecida para adquirir licença para dirigir; são todas estratégias que reincidentem sobre os corpos de maneira coletiva, logo, estratégias biopolíticas. Tudo o que sustenta, de certa forma, o controle do cotidiano das massas, diz respeito a essas dinâmicas biopolíticas que Foucault faz surgir, como interpretação, a partir de uma mudança da imagem acerca do poder.

Todas essas capacidades biológicas ou somáticas constituem um terreno em disputa, que se confunde com a própria história moderna da humanidade. Tais capacidades têm sido utilizadas para a sustentação do capitalismo como sistema. São dinâmicas que nascem a partir da organização capitalista. Logo, possuem um lugar bastante específico na história – que muitas vezes vai se confundir na contemporaneidade, mesmo, com a edificação da ideologia neoliberal e sua disseminação no mundo todo, como regime globalizado de organização de poder-saber.

Gostaríamos de explorar, muito brevemente, dois elementos que dizem respeito a esse conceito de biopolítica: (1) sua relação com a noção de coletividade e (2) como essa visão acerca de políticas específicas voltadas às massas reforça um entendimento biológico acerca das possibilidades de atuação dos indivíduos em sociedade. Esses dois pontos não se encontram de forma destacada na obra do pensador francês. Se não se entrecruzam, constituindo ambos como segmentos de um mesmo fenômeno são características justapostas desse mesmo fenômeno.

Em sua obra *Biopolítica e Formação*, Azevedo (2019) traça um panorama geral acerca do conceito de biopolítica, como o conceito que aglutina em si as perspectivas da política e de sua relação com a vida biológica. Mesmo em sua concepção inicial, que remete a 1920, na obra de Rudolf Kjellen (AZEVEDO, 2019, p. 47), a biopolítica já busca trazer uma perspectiva geral acerca dessa relação entre política e a existência biológica:

A ideia levantada já nessa versão inicial do conceito de biopolítica é de que a conformação do Estado político não implica num abandono completo do estado de natureza, mas há, sim, uma inevitável continuidade de um no outro, na qual está em questão incorporar e reproduzir os caracteres originários deste naquele. É possível perceber então a primeira tensão gerada pela colocação de um conceito de biopolítica: a pactuação de um Estado político determinado não apaga a base biológica e vital sobre a qual ele é constituído.

Nesse sentido, o aspecto relacional entre política e as capacidades biológicas do corpo já está inscrito na noção de biopolítica desde sua concepção. Então, esse conceito inicial dará continuidade às reflexões acerca das possibilidades desta conjunção. Não necessariamente partindo, exatamente, dos mesmos pressupostos, ou do mesmo vocabulário utilizados por

Foucault, na medida de que estes estudos iniciais em biopolítica trazem em si uma conotação de cunho eugenista.

Com o avançar das reflexões acerca das possibilidades desta relação entre política e a biogenicidade da vida, a partir dos anos 60, sob forte influência de uma matriz humanista, potencializada na conjuntura pós-Segunda Guerra (AZEVEDO, 2019, p. 50), a noção de biopolítica ganha novos recordes. Podemos falar na configuração de toda uma conjuntura epistemológica que permitiu a Michel Foucault cunhar o termo biopolítica em sua concepção característica – conjuntura explorada por Azevedo em sua obra. O que pesa é o fato de que, a partir de Foucault, podemos pensar em um paradigma da biopolítica, como uma série de discussões que nascem a partir dos textos do autor, como *História da Sexualidade I* (publicado em 1976) ou *O Nascimento da Medicina Social* (1977).

A noção de biopolítica visa evidenciar os aspectos coletivos das relações de poder, reforçando, mais uma vez, aquilo que estamos chamando de mudança na imagem do poder, proposta por Foucault, na medida em que passa de uma visão do poder inscrito no corpo-homem (anátomo-política) ao poder inscrito no corpo-espécie (AZEVEDO, 2019, p. 57). Então, esse elemento coletivo é crucial para compreendermos isso que Foucault chamou por biopolítica, como uma forma de biopoder que articula as potências da vida humana, tendo como fim uma perspectiva estratégica específica.

Diante da realidade da existência de uma certa necessidade estratégica, tática, bem como das dinâmicas de poder se darem em âmbito coletivo, surgem as inúmeras possibilidades, ou mesmo necessidades, técnicas, tendo em vista a efetivação dessas dinâmicas. Aí, então, mais uma vez, estamos às voltas com os mais diversos tipos de saberes que se estipulam socialmente:

Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas da natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um “bio-poder” (FOUCAULT, 1980, p. 131 – 132).

A biopolítica, como instância coletiva de regulação da vida, vai acabar tendo, como subproduto necessário de suas práticas, a edificação de métodos e técnicas que visam alcançar esse corpo coletivo, da espécie. Nessa esteira surgem muitas disciplinas, em sentido curricular, programático, que terão em vista esse fim específico: de regular, estimular, catalogar os fenômenos do corpo coletivo. Conhecimento da espécie, para a espécie, que se firma através das mais diversas instituições – dos mais diversos *dispositivos*. Das necessidades estratégicas que surgem a partir das dinâmicas de poder, surgem as práticas que materializam essas

dinâmicas, aplicando as formas de saber mais diversas, construindo, por sua vez, um discurso acerca do corpo coletivo. A sexualidade, amplamente pensada por Foucault, pode ser apontada como exemplo fundamental desse fenômeno:

[...] o sexo pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. Insere-se, simultaneamente, nos dois registros [na anátomo-política e biopolítica]; dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes, a ordenações espaciais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos infinitos, a todo um micropoder sobre o corpo: mas, também, dá margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados globalmente (FOUCAULT, 1980, p. 136 – 137).

Quer dizer que a efetivação de práticas de conhecimento aplicadas ao controle e estimulação dos corpos – ou advindas através de dinâmicas ou relações de poder – não constitui um fator que deve ser puramente atrelado às práticas biopolíticas, mas, também, às práticas de anátomo-política, quanto ao controle individual. Mas, as necessidades estratégicas biopolíticas acabam gerando uma série de configurações específicas dessas práticas de conhecimento. Como a medicina social, por exemplo.

Consideramos, como fator mais preponderante dessa articulação, o fato de estarmos situados, a partir das reflexões de Foucault, em um ambiente onde o biológico se faz sentir, em toda a sua relevância, na esfera do político. “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1980, p. 134). E é esse fator o que vai fazer dessa abordagem, da política aplicada à espécie, aquela que propõe uma mudança de eixo quase que completa na perspectiva do estudo da política. Levar a discussão para a esfera biológica não significa, simplesmente, negar a existência, ou mesmo validade, de abordagens mais tradicionais, como o institucionalismo, por exemplo; pois mesmo as abordagens científicas tradicionais acerca da política estão inseridas dentro da perspectiva de Foucault, como possíveis práticas biopolíticas: análises comportamentais, normativas e jurídicas, culturais, tendo em vista coletar dados e construir políticas que vão acabar ressoando no corpo coletivo. O elemento biológico, central para a biopolítica, utilizado como chave de leitura fundamental da realidade do poder, expande tanto essas possibilidades de ação científicas quanto a conceituação acerca do poder. O que importa, agora, é o fenômeno de como se desenrola a vida (*βίος*, como tempo de vida, ou mesmo condição de vida); fenômeno explorado pela biologia, por exemplo. Então há, nessa abordagem da biopolítica, uma pretensão de expansão dos objetos de análise – usando uma linguagem conservadora – acerca da política que nos lança em um terreno que é biológico.

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder. Este não estará mais somente a voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida (FOUCAULT, 1980, p. 134).

Há uma própria expansão dos objetos de percepção de poder, na mesma medida em que há uma expansão das possibilidades de atuação desse poder. Ao se inserir nas dinâmicas de morte, punitivamente, as possibilidades de atuação são limitadas às hipóteses da ameaça – a ameaça do inferno, a ameaça da prisão, ou mesmo a ameaça da falta de recursos necessários à sustentação da vida. Em contraposição, à medida em que o poder assume a vida (como *βίος*), uma multiplicidade de possibilidades surge – a partir de então, o poder *cria*. E a biopolítica é, justamente, essa capacidade criativa aplicada à espécie como um todo. Se o foco agora é a vida, esta precisa ser percebida em suas faces mais primitivas, como vida da espécie (animal) que constitui a humanidade. De certa forma, quando as relações de poder se situam no campo do corpo individual, há uma certa ignorância do que significa o corpo, como elemento fundante de um corpo maior, mais *efetivo* e longo, do qual se podem extrair muitas outras capacidades: como sociedade, como massa. A biopolítica transcende essa limitação inicial e inaugura, portanto, incontáveis outras formas de intervenção do poder na vida humana.

Essa mudança de foco pode sustentar uma perspectiva ainda muito mais ampla que a própria biopolítica. Ao pensar no redirecionamento tático em relação ao exercício do poder, que se dá a partir do século XVII, Foucault (1980, p.131) expõe a ampla dinâmica que envolve a biopolítica (coletiva) – na qual dá um certo enfoque, tendo em vista sua preocupação com o fenômeno da sexualidade e a relevância que a espécie, como um todo, ocupa nessa abordagem do poder – e a anátomo-política (individual). Equivale a dizer que, dentro do panorama histórico das relações de poder, essas duas formas de direcionar essas relações se dão, constituindo, ambas, elementos bastante preponderantes para compreendermos a realidade social humana. O que equivale dizer, por sua vez, que há uma possibilidade de compreensão deste *panorama mais amplo*, programa que não nos parece ter sido levado adiante pelo próprio Foucault, como sabemos. Embora o mesmo não o tenha ignorado, ao ponto de, inclusive, nomeá-lo:

Se pudéssemos chamar “bio-história” as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar em “biopolítica” para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana (FOUCAULT, 1980, p. 134).

Ao trazer à tona a possibilidade de uma interpretação biohistórica do fenômeno das relações de poder, Foucault nos brinda com a possibilidade de abertura de um campo de análise: à mesma medida em que podemos pensar acerca das estratégias biopolíticas como aquelas que se constituem a partir das relações de poder voltadas ao corpo coletivo, como massa, podemos pensar no amplo panorama onde essas relações de poder se dão – voltadas ao coletivo ou não –, levando em consideração a estruturação material da vida humana, através dos corpos (*bios*) e sua inevitável relação com o próprio ambiente histórico. Uma bio-história – ou biohistória – seria, justamente, esse amplo panorama no qual a própria trama da vida humana se desenrola. Em um certo sentido, cremos, a verdadeira história humana é a história de sua *bios*, ou seja, de como a vida material dos corpos, do organismo humano nesse caso, se manifestou na história, quais *meios* utilizou para se manter como indivíduo e se perpetuar como espécie.

Não estamos defendendo, aqui, a ideia de que o pensador francês teria a intensão de inaugurar esse campo de análise, mas sim que, ao reconhecer que há uma certa justaposição entre anátomo e biopolítica, reconhece o panorama mais amplo dessas relações e o nomeia bio-história – acreditamos, que em função do fato de que tanto a anátomo quanto a biopolítica digam respeito, embora com enfoques distintos, às constituições fisiológicas dos organismos: um caso pensando a individualidade e em outro se direcionando às coletividades. A centralidade da biopolítica se dá em função, justamente, do fato de que o que está em jogo, agora, é a existência da espécie como estratégia política, não somente do sujeito produto da anátomo-política. A percepção refinada desse fenômeno passa pelo reconhecimento de uma biohistória que articula os diversos elementos desse novo campo de disputas. Cremos que não em detrimento da história como um todo, mas como uma espécie de adendo.

Ainda sobre esse ponto, para Foucault (1980, p. 134-135), a transformação das estratégias de poder acerca da vida teve grandes consequências, sobretudo se atentarmos ao papel que o fenômeno do conhecimento científico ocupa nesse panorama:

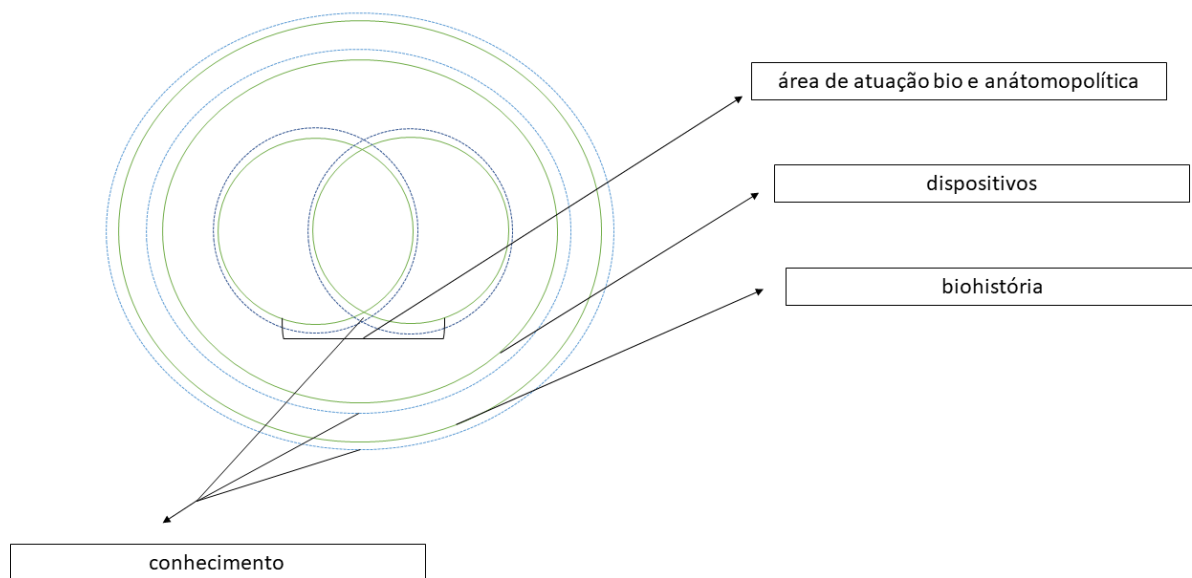
[...] Não é necessário insistir aqui sobre a ruptura que se produziu, então, no regime do discurso científico, e sobre a maneira pela qual a dupla problemática da vida e do homem veio atravessar e redistribuir a ordem da *epistémê* clássica. A razão por que a questão do homem foi colocada – em sua especificidade de ser vivo e em relação aos outros seres vivos – deve ser buscada no novo modo de relação entre a história e a vida, que a situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder. Não é necessário insistir, também, sobre a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência.

Nesse sentido, há um novo contexto em que a realidade da vida humana se insere. Esse contexto diz respeito ao fato de que as dinâmicas de poder passaram a se articular, a partir das necessidades da vida como *bios*, contemplando seus movimentos. As estratégias se modificam, os níveis epistêmicos se modificam, as técnicas de ação se modificam. A emergência de disciplinas que visam dar conta da saúde coletiva, do bem-estar coletivo e das novas formas de habitar, tem relação direta com esse redirecionamento estratégico.

E é, justamente, essa possibilidade de reformulação do conhecimento – ou de redistribuição da *epistemê* clássica, nas palavras do autor – que nos chama a atenção, nesse contexto onde estamos pensando um panorama amplo, uma biohistória através da qual se dão os novos movimentos do poder – mas, que, lembrando, remete o início de sua existência ao século XVII. Foucault nos dá uma breve perspectiva de como o conhecimento se insere nesses dinâmicas: como pura estratégia de poder-saber. O *conhecimento* – assim como o *corpo* e o *poder* – se insere como elemento constituinte de todas essas tramas que envolvem as possibilidades da biohistória: é elemento constituinte tanto da anátomo quanto da biopolítica, bem como central ao funcionamento dos dispositivos.

Esquemáticamente, teríamos:

Ilustração 2 – Possibilidade biohistórica



Temos, portanto, uma área de manifestação da anátomo-política e da biopolítica: área de atuação compartilhada, já que, apesar de não possuírem os mesmos enfoques, surgem, ambas, de uma reestruturação das estratégias do poder sobre a vida. Essa área de atuação que

têm como norte fundamental o corpo, da espécie ou individual, vai estar atrelada ao funcionamento de dispositivos, tidos aqui como a conjunção de técnicas, discursos e composições materiais da sociedade que organizam as formas mais amplas de anátomo-política e de biopolítica. Os dispositivos operam, sobretudo a partir dessa guinada do poder sobre o corpo, em uma realidade biohistórica, onde o corpo da espécie se insere como tal; em suas contrariedades, dilemas e especificidades – o drama humano, enfim, em seus limites e gozos materiais e subjetivos.

A partir do pensamento de Foucault, podemos concluir que o conhecimento é uma instância que se situa em todas essas perspectivas, ocupando um papel central nessa leitura, talvez um pouco heterodoxa, do pensamento do filósofo francês. O que leva a conjunção entre poder, corpo e conhecimento – foco central desse capítulo – a um outro patamar: existem conjunções entre poder, corpo e conhecimento que conduzem, ou buscam conduzir, nossa trajetória histórica, ou biohistórica. Logo, construirmos um conhecimento acerca desses amplos entrelaçamentos da constituição biológica humana, se torna estratégico para a compreensão desse processo como um todo: de como o poder e seus mecanismos sociais moldam os corpos e os entendimentos.

Propusemos uma leitura de Michel Foucault na qual a biopolítica, que compartilha um espaço de atuação com as técnicas anátomo-políticas, se articula a partir das dinâmicas dos dispositivos, já que, ao tratarmos de uma perspectiva coletiva, ou extremamente coletiva, surge a necessidade de um amplo espectro de possibilidades de controle, que só seriam fornecidas, dentro do pensamento do filósofo francês, pelos dispositivos.

Em um certo sentido, a abordagem foucaultiana ainda nos evidencia o fato de que as relações de poder chegaram a uma tal complexidade que as clássicas abordagens acerca do poder, como a genealogia da moral de Nietzsche ou, mesmo, o materialismo-histórico-dialético de Marx não mais comportam a totalidade de suas ressonâncias, ou de suas bases. A mudança de perspectiva proposta por Foucault traz, em si, chaves de leitura que extrapolam não só as explicações das abordagens passadas, mas também seus objetos de análise, edificando uma imagem do mundo social complexa, dinâmica ou, ainda, de difícil acesso àqueles instalados nos antigos regimes de discurso filosófico.

Ao pensarmos, com Foucault, em termos de biopolítica, ou biohistória, compactuamos com a construção de um novo regime de linguagem acerca do fenômeno do poder. Regime de linguagem que articula as noções de corpo, conhecimento e poder no sentido da busca por um entendimento acerca da nossa realidade social, sobretudo a partir do século XVII. Entendimento que se constrói, por sua vez, a partir de uma expansão dos objetos de análise nas pesquisas de

Foucault – como a questão da sexualidade, por exemplo –, que acabou gerando (1) uma reconfiguração acerca do que se entendia, até a época, como uma "relação de poder" e (2) uma expansão do nosso vocabulário conceitual, com a adição, de prefixos como *bio* ou *micro*, em termos relacionados à interpretação do fenômeno das relações de poder.

Partimos do pressuposto da possibilidade de uma reflexão acerca da educação, tendo como base essa articulação entre poder, corpo e conhecimento. A obra de Foucault se apresenta como um riquíssimo campo de análise, ao pensarmos tal conjunção. Seguimos a uma breve exposição de algumas leituras que podemos fazer a partir de seu pensamento, voltando um pouco nossas atenções à questão da educação.

2.3 Implicações educacionais em Foucault

Diante do que expusemos até então, acerca de uma possível leitura que articule corpo, conhecimento e poder a partir de Foucault e Nietzsche, tornam-se bastante evidentes as possibilidades educacionais advindas das reflexões desses pensadores. Se em Nietzsche tínhamos a educação para o gênio como fundamento último de suas preocupações formativas – ligando o gênio à própria marcha humana na história, em sentido evolutivo –, em Foucault temos um panorama um pouco mais amplo de possibilidades. Como nos apontam Marín-Díaz e Noguera-Ramírez (2014, p. 51) “[...] a indiscutível proximidade entre os objetos de análise do filósofo e determinadas questões pedagógicas que, embora não se reduzam [...] à disciplina e ao exame, aparecem como elementos articuladores da relação saber-poder”. Ao pensarmos em termos de saber-poder, se torna inevitável não recairmos em assuntos que envolvam a educação, já que o saber-poder, como elemento constituinte das relações humanas, se mostra substancialmente representado em fenômenos educacionais, à medida e em função de prerrogativas que lhe são próprias. Aprofundemo-nos, brevemente, na questão das relações de poder, educação a partir de Foucault.

Percebemos, na obra de Foucault, à luz das noções de biopolítica e de dispositivo, que há uma conjunção de diversas forças sociais – formais ou não – no sentido de controlar a biologicidade da vida humana, tendo como fim o funcionamento, a operacionalidade da lógica dos regimes de produção. Esse *governar* da vida humana – como a noção de dispositivo já dá a entender – se estipula muito além das instituições, formalizadas. O engloba – essa esfera formal –, mas é um governo que se coloca para além disso. Nesse mesmo sentido – no sentido em que os dispositivos operam –, Foucault fez surgir a noção de *governamentalidade*, para ilustrar esse governo. Ainda nesse sentido,

[...] não devemos confundir o governo, lido sob a lente da noção “governamentalidade”, com assuntos relativos só ao Estado, aos partidos políticos; aposta teórica, se compreendermos melhor a noção de “governamentalidade” e se reconhecermos que as práticas pedagógicas são, fundamentalmente, práticas de governo (de condução da conduta própria e dos outros) e que, desde o século XVI pelo menos, essas práticas têm ocupado um lugar central nos processos de governo da população (MARÍN-DÍAZ; NOGUERA-RAMÍREZ, 2014, p. 53).

Estando o governo da população atrelado a esferas que se colocam além das instituições, alguns autores acabam propondo, inevitavelmente, uma discussão acerca de como as práticas pedagógicas, em suas mais diversas manifestações, acabam constituindo formas de governo que se dão, justamente e sobretudo, a partir da própria institucionalização. Nesse sentido propõem, através de uma leitura do pensador francês, uma crítica à instituição escolar como aquela que aglutina as forças desse governo, no sentido de direcionar seus discursos – a verdade institucionalizada – para constituir o sujeito de acordo com a lógica de produção vigente. Carvalho (2014, p. 107) expõe que a obra do pensador francês visa “demonstrar que a existência institucionalizada no Ocidente implicou os seus sujeitos históricos em um território cuja mobilidade e a função dos saberes, dos comportamentos e das potencialidades subjetivas sempre estiveram maciçamente governadas”. É a partir dessa percepção que podemos pensar no papel que a educação ocupa, como engrenagem que auxilia nesse processo.

De modo mais amplo e geral, a primeira consequência diz respeito à inequívoca associação da escola com as estratégias de governo. Pela escola passam os indivíduos que são formados, desde cedo, para equivaler-se a uma multiplicidade qualquer, por derivação dos repertórios dos focos de experiências ali consolidados. Mais do que pensar em juízo de valor, trata-se de conceber o laço inequívoco entre as verdades que são ensinadas, disponibilizadas, convocadas e justificadas de modo prático, para que os sujeitos da Educação façam certo sentido às estratégias globais de governamentalidade, por exemplo: obediência, utilidade, normalização, respeito às distribuições e às hierarquias sociais, escansão de competências, jogo meritório de inclusão e de exclusão, jogo retributivo comportamental, possibilidades de certos aprendizados, competências adquiridas e acessos a conjuntos específicos de saberes (CARVALHO, 2014, p. 107).

Um ponto relevante da abordagem de Foucault é a possibilidade de uma interpretação a partir da cisão entre institucional e não institucional. As noções de biopolítica, dispositivos, governamentalidade operam, justamente, a partir desta cisão. Em outras palavras, acaba delimitando possibilidades metodológicas e epistemológicas que explorem esta cisão, que operem conceitualmente a partir dela – não simplesmente focando um de seus aspectos, formal *ou* informal, etc. É, justamente, nesse sentido que uma reflexão sistemática a respeito da educação a partir da obra de Foucault pode se dar, como campo epistemológico-metodológico, na intenção de explorar as possibilidades de conjunção entre as esferas formais e informais, possibilitando, tecnicamente, análises de panoramas bastante amplos da nossa realidade social.

Ainda nesse sentido, podemos operar o termo governamentalidade em justaposição à “governança”. Acreditamos que essa possibilidade torne um pouco mais nítido o movimento que se dá nessa cisão entre formal e informal, da qual o campo da educação acaba se inserindo como possibilidade de governo da vida humana.

Governança e governamentalidade denotam dois conceitos originados em tradições disciplinares e intelectuais distintas que compartilham uma questão central: a problemática de direcionar, regulamentar, governar, conduzir etc. na sociedade moderna – tendo em vista os indivíduos, as organizações, os sistemas, o Estado e a própria sociedade como um todo (AMOS, 2010, p. 25).

Ambos os termos dizem respeito às táticas, formas de governar que submetem a vida humana, em seu sentido mais amplo, às suas estratégias. Gostaríamos de chamar atenção para o fato de que, com todas as suas nuances características, temos dois distintos campos metodológico-epistemológicos que visam dar cabo, ao menos em parte, das dinâmicas de governo. “O debate sobre governança é proveniente da ciência política e das ciências sociais e foca as mudanças ligadas às novas constelações das relações do Estado com os interesses sociais no sentido mais amplo possível” (AMOS, 2010, p. 25). A governança está atrelada, sobretudo, à esfera de funcionamento formal das instituições, bem como à cultura política que se cria a partir do funcionamento das instituições. É uma espécie de chave-de-leitura, dada principalmente pela ciência política, tendo em vista estipular uma série de interpretações acerca das relações sociais que se estabelecem através das instituições, bem como pode ser vista, a governança, sob a forma de estratégia – como estratégia de governança – do ponto de vista das dinâmicas políticas mais gerais. Dessa maneira, o debate sobre governança tem como foco fundamental o papel da estrutura formal que Estado possui – de fato ou potencialmente –, como principal ator no sentido de governo. É importante constatar que esse termo surge em uma tradição que se quer analítica, de matriz de influência norte-americana, dentro das ciências sociais. Uma tradição de referências diametralmente opostas às apresentadas até aqui.

“A razão que levou governança a se tornar um termo importante na política e na pesquisa educacional está ligada a mudanças profundas na área da educação” (AMOS, 2010, p. 25). Técnicas de governança podem ser pensadas desde o planejamento ou elaboração de uma plataforma de governo, bem como se constituir a partir da conjunção de interesses de diversos grupos inseridos na esfera política. A questão da relevância da educação, sobretudo acerca de possíveis modificações na educação formal, tem suscitado muitos debates, se tornando um dos focos centrais das discussões acerca da política. Usando uma linguagem típica da ciência política, podemos pensar em termos da *construção de pauta de agenda* das discussões que se dão nos debates eleitorais, por exemplo: na medida em que a educação se torna um elemento

central nessa perspectiva, tendo em vista o processo democrático-representativo, esta acaba sendo vista como um dos focos centrais das possíveis práticas de governança dos governos atuais e dos governos que, potencialmente, virão a ocupar o Estado. A questão é a articulação dessa pauta, sua construção no debate e sua efetiva materialização na sociedade. Quanto mais se discute, do ponto de vista da opinião pública, questões relacionadas à educação – como “o que fazer da educação?” –, tanto mais a educação se torna central para a governança.

O que pensamos ser central constatarmos é o fato de que, muito embora a analítica da ciência política leve em conta aspectos não formais – como a cultura política, por exemplo –, o foco sempre acaba se voltado, sobretudo em questões relacionadas à educação, ao âmbito formal – como uma analítica da cultura política de uma instituição específica, por exemplo. A educação é posta no bojo tanto de assuntos técnicos quanto ideológicos, mas a análise a partir dessa perspectiva tende a desaguar nas instituições e as toma, inclusive, como entidades puramente formais, dotadas de normas, regras que acabam regulando condutas. Esse movimento diz respeito ao paradigma, em si, das ciências sociais, ao qual tais análises correspondem. E as estratégias adotadas pelos atores políticos terão relação inevitável com as *regras do jogo* político (formal, sobretudo) onde esses atores estão inseridos.

Já “o termo ‘governamentalidade’ [*gouvernementalité*] foi cunhado por Michel Foucault e posteriormente assumiu um campo interdisciplinar que se tornaria conhecido como estudos de governamentalidade [...]” (AMOS, 2010, p. 25). A partir da perspectiva de autores como Burchell, Gordon e Miller, Amos chega à conclusão de que, para Foucault, o termo pode ser definido da seguinte maneira:

1. O conjunto formado pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que possibilitam o exercício de sua forma assaz específica, embora complexa, de poder, que tem por alvo a população, por principal forma de conhecimento a economia política e por meio técnico essencial os aparatos de segurança. 2. A tendência que, por um longo período e em todo o mundo ocidental, tem levado sucessivamente à superioridade desse tipo de poder, que pode ser denominado governo, sobre todas as outras formas de poder (realeza, disciplina etc.), resultando, por um lado, na formação de uma série completa de aparatos governamentais específicos e, por outro lado, no desenvolvimento de um complexo inteiro de salvaguardas. 3. O processo, ou melhor, o resultado do processo, pelo qual o Estado de Justiça da Idade Média transformou-se no Estado administrativo durante os séculos XV e XVI e tornou-se gradualmente “governalizado” (AMOS, 2010, p. 26).

Diante desta definição, fica ainda mais evidente a centralidade que o Estado possui, em ambas as abordagens. Foucault parece se preocupar em enunciar os grandes movimentos que ocorreram na esfera estatal ao longo da história, tendo em vista o foco, cada vez mais constante e refinado, na noção de governo, na possibilidade de efetivação material, efetiva de fato, deste

governo. Aí se inserem, justamente, todas aquelas modificações que se dão na esfera estatal, sobretudo no século XVI, e elas envolvem, inclusive, a educação.

Disso, podemos concluir que pensar a educação a partir dessa abordagem, por pressuposto, diz respeito ao estreitamento entre educação e política. Porém, do ponto de vista da aproximação, ou não, entre as noções de governança e governamentalidade, é preciso que se tenha em mente o fato de que o perfil metodológico-epistemológico que interpreta o sujeito, indivíduo ou ator, inserido nessas dinâmicas de poder político é visto de distintas formas por ambas as abordagens, e isso reincidirá nas potenciais leituras que se farão acerca da educação, a partir de ambas as perspectivas. A questão que estamos tentando levantar é que a partir dessa dupla possibilidade epistemológico-metodológica, a forma como cada uma dessas abordagens vê os sujeitos, indivíduos ou atores, é fundamental para sua própria constituição enquanto dinâmica conceitual. Esse nos parece o ponto central para compreendermos o espaço onde se dá essa cisão entre formal e informal.

Por uma perspectiva institucionalista, a governança tem por objetivo, por fim, interagir com o destinatário de uma política pública, com o eleitor, com o cidadão. Opera através de uma esfera epistemológica de raiz substancialmente formalista, atreladas a métodos das ciências sociais aplicadas – como a economia. Já o sujeito da governamentalidade, como o próprio termo já supõe, diz respeito ao trabalho já desenvolvido pelo pensador francês no sentido dos dispositivos e da biopolítica: tal perspectiva percebe o sujeito governado por um emaranhado complexo de instituições e por fenômenos que se situam aquém da lógica puramente institucional. Muito embora haja “[...] um ponto em comum entre as teorias da governança e da governamentalidade por um lado”, sobretudo pelas questões referentes à relevância do Estado, há, também, “uma diferença, por outro lado, que consiste em princípio na opção por manter ou rejeitar uma ‘centralidade institucional’” (AMOS, 2010, p. 27). Refletir acerca da educação a partir da perspectiva evidenciada por Foucault, implica, justamente, operar no sentido de termos como “população”, “espécie”, “assujeitamento”. A questão central não é, necessariamente, o progresso da sociedade, tido como algo estratégico, pragmático e programático do ponto de vista institucional. Se trata, sobretudo, de pensar a constituição da mentalidade que anima e que governa os sujeitos inseridos nessa sociedade ocidental, capitalista, industrial e pós-industrial. Envolve o corpo, bem com as diversas formas que esse tipo de governo toma para si, tornando-se complexa, multidirecional, em sentido metafórico, microfísica.

Acreditamos que a efetividade da possibilidade das duas abordagens pensarem a educação, criarem aparatos epistemológico-metodológicos que nos permitam refletir acerca desse fenômeno, aponta não somente para a centralidade da educação, enquanto fenômeno

social, mas demonstra, inevitavelmente, a necessidade de uma reflexão ampla acerca da formação das subjetividades, que transcende as esferas puramente formais, sem necessariamente negá-las – à medida em que as instituições fazem parte de ambas as abordagens. A possibilidade efetiva de pensar o fenômeno em suas duas formas parece apontar para outras possibilidades; sobretudo, como essas questões amplamente abordadas pela perspectiva histórico-sociológica de Foucault podem alimentar práticas de governança, por exemplo. Ou ainda, em como uma perspectiva teórico-metodológica, que opera nas ciências sociais – sobretudo, aplicadas –, pode se servir da análise histórica e inserir marcadores em sua perspectiva – mais ou menos aos moldes do neo-institucionalismo histórico –, que possibilitem abarcar esferas de poder cada vez maiores e mais complexas. É interessante pensar em como, ou até que ponto, a educação, tanto como fenômeno quanto como área formal do conhecimento, pode fazer parte desse processo.

As pesquisas sobre governança educacional estão centradas em como os atores sociais estarão conectados aos distintos níveis da sociedade – inclusive internacionalmente –, ou em como se dão os programas formais de educação (AMOS, 2010, p. 34), mais precisamente, em que medida essa educação se equaliza aos distintos níveis operacionais da sociedade – político, econômico, jurídico – e qual o papel dos diferentes atores nesse processo. Então, é uma forma de conhecimento que visa, justamente, um determinado tipo de sociedade, quando tem em vista o exercício direto do poder – seu “progresso”, sua continuidade etc., através de noções gerais como “cidadania”. Ao passo que a governamentalidade, como chave de leitura teórica à educação, opera no sentido de desvelar os mecanismos da produção das subjetividades, da mentalidade de governo da vida humana, em suas mais diversas nuances, e de demonstrar as distintas configurações que os dispositivos do poder vão tomar ao longo do tempo – a governamentalidade é uma forma de configuração da própria lógica operacional do capitalismo.

O conhecimento produzido a partir de pesquisas de governança *podem possuir* relações com técnicas de governo, no sentido de integrarem estas – o conhecimento do nível relacional dos atores envolvidos em um contexto x, por exemplo, ou em que nível se dá a relação entre atores individuais e instituições, como a escola, e como estes níveis podem constituir importantes ferramentais de governo, possibilitando, inclusive, desenhos institucionais, sua materialização de uma forma específica, a sanar interesses específicos.

Apesar de termos duas perspectivas distintas – e, justamente em função disso, optamos por recuperar essas distintas percepções a partir de Foucault, com foco na educação –, podemos perceber a centralidade da relação entre o poder e algo que se assemelha à formação, ora tomada de maneira mais formal, institucional, ora tomada como algo extremamente amplo, ligado às

raízes do sistema de produção. Em ambas as percepções há certa confiança nas possibilidades comportamentais que a educação (ou formação) proporciona, bem como há um certo “projetar” possibilidades materiais no campo social – na constituição da própria sociedade. Como se fossem dois lados de uma mesma moeda, lotadas em campos epistemológico-metodológico distintos, as duas noções convergem para essa relação central e apontam, de alguma maneira, não só sua importância, mas importância de refletirmos acerca desse entrelaçamento central à constituição da sociedade. Também se faz necessário pensarmos, a partir dessas reflexões, qual a relação que as distintas intensidades dadas ao campo formal possuem no processo. Em outras palavras, refletirmos em como o campo formal da formação atua no sentido de surtir algum produto comportamental desejado pelos atores de uma relação de poder (seja o Estado, uma corporação transnacional, ou uma dinâmica corriqueira entre sujeitos), bem como qual o papel que uma perspectiva informal de educação possui, nesse sentido – admitindo que podemos separar a formação entre esses distintos processos. Tanto a noção de governança quanto a noção de governamentalidade apontam – embora lidem com a questão de formas distintas, ora com mais intensidade (governança), ora com menos (governamentalidade) – para uma necessária convergência entre essas possibilidades, partindo de uma noção ampla quando tratam da constituição dos sujeitos. Porém, como já dito, percebem esse indivíduo de maneiras distintas.

Pretendemos voltar a essa tensão entre as formalidades e informalidades do processo formativo nos próximos capítulos. Também retornaremos a Nietzsche e, sobretudo, a Foucault, quando tratarmos da educação. Por ora, tendo em vista cumprir o papel central deste primeiro capítulo e construir uma visão acerca das proximidades das obras dos autores explorados, até então, o que segue agora são algumas linhas que visam articular algumas potencialidades presentes nas obras de Nietzsche e Foucault, mais precisamente aquelas que dizem respeito a essas relações entre corpo, poder e conhecimento.

2.4 Redimensionar filosoficamente o corpo

A percepção acerca da centralidade da relação entre corpo, conhecimento e poder diz respeito tanto à edificação de novos paradigmas, por parte da ciência, ou por meio de descobertas científicas, bem como ao processo de formação cultural, o processo civilizatório, do qual a humanidade é objeto a longo de sua história. A amplitude desse fenômeno relacional vai acabar possibilitando-nos uma certa aproximação, até mesmo óbvia, entre Nietzsche e Foucault.

Em seu pensamento, o filósofo alemão, numa racionalidade ingênua, acrítica em relação a si mesma, nega o papel fundamental dos sentidos em sua própria constituição, alijando a humanidade de construir uma percepção mais aguçada a respeito da cosmologia da vontade de poder, base fundamental da operacionalidade do próprio universo. A essa altura, os sentidos figuram como personagens principais da constituição da racionalidade na história. Das capacidades do corpo vêm as respostas às questões impostas pela vida na Terra. Os sentidos, como capacidades fisiológicas, nos direcionaram por muitos caminhos, *regularidades* que deveríamos seguir se quiséssemos prosperar como espécie – manter a marcha do conhecimento em atividade enquanto elemento de edificação da nossa realidade social.

O que percebemos com Nietzsche é que a negação dos sentidos fez com que a filosofia negasse a base fundamental da constituição da própria racionalidade. Ou seja, a negação dos sentidos como negação epistemológica fundamental, a negação das próprias bases do que se compreende por conhecimento, a negação da própria espécie como espécie – da qual deriva o gênio a ser educado. Essa negação é a base da crença na universalidade da razão, excesso de cientificismo ou, mesmo, de reificação da realidade. Partimos do pressuposto de que a sistemática negação do *fator biológico* na constituição do conhecimento tenha alijado a questão acerca do conhecimento de suas bases fundamentais, atreladas ao corpo e aos movimentos biológicos e culturais aos quais esse corpo diz respeito. Atrelados à espécie.

A relevância dada por Nietzsche à questão dos sentidos evidencia, mais uma vez, essa ligação entre as dinâmicas culturais e as dinâmicas do conhecimento. Com Nietzsche, o conhecimento deixa de ser o produto da operacionalidade de uma razão instrumental universal e passa a se desenrolar a partir de trâmites, ou mesmo embates, puramente históricos. É uma certa transmissão da cultura de racionalidade, assim como dos valores morais do cristianismo e os enunciados das filosofias idealistas, que será responsável por manter a coesão dos grupos atrelados à produção do pensamento científico, de dentro de um determinado paradigma. Bem como, pode ser apontada como um dos principais métodos utilizados para a efetivação do processo civilizatório, enunciado por Nietzsche. E, justamente, nesse ponto nos entranhamos nas relações de poder.

As relações de poder definem os processos de transmissão cultural e acabam tomando, na modernidade, geralmente, a forma de uma racionalidade atrelada a princípios de operacionalidade lógicos, como o princípio da identidade. Esses processos de transmissão cultural, que nesse caso específico se dão através da negação do fator biológico, dizem respeito, por sua vez, à falta de compreensão sobre os processos alimentados pela vontade de poder, se levarmos em consideração o pensamento de Nietzsche. Relações de poder seriam responsáveis

por acobertarem o papel dos sentidos na edificação do conhecimento, e a forma como a cultura ocidental se sistematizou através dessa perspectiva é, justamente, o resultado desse processo, para o autor alemão. Se levarmos em consideração, mais uma vez, seu pensamento, chegaremos a um resultado ainda mais evidente: a transmissão da própria racionalidade está pautada por forças sociais que dizem respeito à disseminação de discursos científicos, mas também morais, filosóficos e religiosos. Essas forças, atuando através da negação da vontade de poder, dos sentidos, seriam responsáveis, na obra de Nietzsche, por edificar o próprio projeto civilizatório.

A medida das possibilidades advindas de uma perspectiva tão ampla de análise é sempre imensurável. Foucault dá uma resposta sociopolítica para a questão. A partir da influência da linguagem, advinda da revolução científica do final do século XIX, o autor apresenta um caminho para a compreensão desta como vetor de um projeto de poder atrelado ao *capitalismo*, elemento completamente ignorado por Nietzsche. Ao tensionar as possibilidades da linguagem, no que tange à reflexão a respeito das relações de poder, direciona a perspectiva de suas análises para o ambiente biológico onde a conversão dos caracteres políticos, econômicos e epistemológicos se dará no sentido da edificação de novos corpos – atrelados às necessidades estratégicas do próprio sistema capitalista. Ao pensar o capitalismo, Foucault acaba nos levando à reflexão acerca das bases da sustentação da vida através da política, dos regimes de regulação burocráticos ligados à produção de conhecimento, discursos, enunciados, etc.

Para Foucault, as relações de poder transpassam o corpo produzindo sentidos, tendo como pressuposto a manutenção e o funcionamento de fluxos econômicos específicos, que se alteram ao longo da história, e que, no caso da contemporaneidade, se configuram como sistema capitalista de produção. Ao pensar o capitalismo, Foucault, em um certo sentido, devolve o corpo da filosofia, já que desagua em terreno biológico. Do corpo em suas capacidades somáticas, agora potencialmente utilizáveis nos regimes de produção econômica e que dão sustentação a grupos específicos. Nesse sentido, quando pensa as relações de poder a partir da perspectiva de sua disseminação como feixes mais ou menos coordenados, e não como produto de um ponto específico de irradiação, como nas antigas teorias do Estado, nos atenta à necessária expansão da nossa compreensão a respeito do poder, tornando sua análise extremamente ampla e multifacetada, através de conceitos que se desdobram uns a partir dos outros, como biopolítica, anátomo-política, dispositivo, governamentalidade, todos tendo como foco central a questão do corpo e de como este se insere na lógica do poder.

Sobre as reflexões acerca da relação entre corpo, conhecimento e poder gostaríamos de frisar, a partir desses autores, (1) o papel que o conhecimento ocupa como vetor que, através da linguagem, une os corpos às estratégias de poder, assim como gostaríamos de atentar (2) ao fato

de que essa leitura só parece ser possível a partir de uma interpretação histórica a respeito do fenômeno do conhecimento, para se desenrolar no campo da teoria social, ao passo que só um saber inscrito no amplo movimento da história poderia ser passível de relações de poder.

Para Foucault, os dispositivos de poder são responsáveis pela produção dos corpos, na realidade do capitalismo, regidos por uma lógica governamental. Tal produção está atrelada ao funcionamento de dinâmicas que misturam, em sua atuação, tanto elementos materiais da constituição da nossa sociedade – como os modos de produção, ou mesmo a forma como é construída uma autoestrada, ou um presídio – como elementos discursivos – enunciados morais, axiomas científicos, dogmas religiosos. A articulação da linguagem como instrumento de poder, através da criação de sentidos que moldam os comportamentos, se dá através dos dispositivos e da lógica governamental. Em outras palavras, Foucault explica, em parte, a ampla realidade de inter-relação entre corpo e linguagem, sobretudo, através da noção de dispositivo. No pensamento do autor, a linguagem em suas mais diversas manifestações sociais terá um papel preponderante nessa perspectiva. É através da linguagem que se dá a norma e, ao mesmo tempo, toda a forma de construção de sentido que visa tornar o homem um ser mais autônomo em relação às relações de poder – a linguagem está inscrita na ordem do controle, bem como na ordem da resistência, e esse fato evidencia ainda mais a sua relevância e o seu papel histórico, junto à constituição e sobrevivência da espécie humana. Então, sem linguagem, ou sem o seu controle por parte de um jogo embrincado e complexo de relações de poder, o processo civilizatório, obviamente, não tomaria as formas que tomou – tanto para o bem, quanto para o mal, como diz a expressão popular.

Para pensarmos a centralidade da produção de saberes, nesse contexto amplo da produção do tecido de nossa realidade social, através das relações de poder a linguagem, o discurso, e toda a forma de sistematização de sentidos – sobretudo aquilo que chamamos conhecimento –, acaba sendo visto de uma forma igualmente ampla, seguindo um caminho oposto ao que se propõem as mais diversas abordagens em epistemologia, que focam suas perspectivas em um aprofundamento de realidades linguísticas bastante específicas, como a linguagem científica dentro de um determinado paradigma, por exemplo. O que ainda vale destacar desse ponto é o fato de que o fenômeno do conhecimento, através dessa interpretação na nossa realidade, é pautado por relações de poder que organizam a forma como a obtenção e disseminação de novos conhecimentos se posicionam, ou são disseminados em sociedade, produzindo percepções de mundo e servindo como sustentáculo amplo ao próprio sistema de produção capitalista. Diante disso, há uma certa relação entre os mais diversos níveis de linguagem (moral, religioso e mesmo científico) no sentido da resposta a questões estratégicas

que pautam as próprias relações de poder e são pautadas por elas. Foucault parece perceber a linguagem através de uma perspectiva extremamente ampla, onde enunciados científicos figuram lado-a-lado a normativas de cunho moral, ou mesmo valores religiosos. Essa visão da amplitude do fenômeno da linguagem também pode ser percebida na obra de Nietzsche, quando o pensador alemão une filosofia, religião e moralidade como signos da decadência e do alijamento da humanidade em relação à vontade de poder. O faz à medida em que filosofia, religião e moral são formas de discursividade que disseminariam sentidos que sustentariam o próprio processo civilizatório da besta humana. *A linguagem que opera dentro dos dispositivos em Foucault é a mesma que civiliza o homem em Nietzsche*, dada a sua generalidade e as múltiplas formas de sua constituição – como código moral, religioso, filosófico etc.

Foucault e Nietzsche nos fazem atentar à uma realidade complexa, onde a linguagem sistematizada como conhecimento produz, ou induz, padrões de comportamento específicos, que para o pensador alemão se alinham ao processo civilizatório da besta humana via filosofia, ciência e, sobretudo, religião, e que, na mesma medida, faz operar os dispositivos e alimenta as dinâmicas biopolíticas expostas pelo francês. A linguagem que reincide no corpo como saber é uma característica da visão de ambos os autores. E, justamente nesse sentido, pensar as diferentes formas de conhecimento, que sustentam nossa atuação no mundo da vida, é também pensar o corpo. O corpo como objeto do poder.

Segundo ponto que gostaríamos de ressaltar possui uma profunda ligação com a leitura ampla feita por Foucault e Nietzsche, em relação à linguagem como conhecimento e as proximidades de suas mais diversas manifestações: a percepção de que a configuração e reconfiguração da linguagem, no transcorrer da história, como produto das relações de poder que constituem a sociedade, pode ser apontada como vetor de funcionamento do próprio desenrolar da história, dos processos históricos mais amplos, como o próprio processo civilizatório. Isso equivale a dizer que o conhecimento, como produto discursivo dessa realidade organizada através do poder, se reconfigura constantemente e se molda a partir das realidades históricas e de suas demandas estratégicas – em um sistema de retroalimentação, onde a linguagem induz interpretações da realidade e, ao mesmo tempo, possibilita modificações dessa mesma realidade, já que se manifesta como controle e como resistência.

Se a partir da crítica nietzscheana no final do século XIX não podemos mais falar, ou sequer cogitar a existência, de valores morais a-históricos e imutáveis. A partir dos próprios rumos tomados pelo conhecimento científico (e das críticas nietzscheanas), não podemos, agora, pensar em termos de um conhecimento absoluto: este agora se mostra como produto de

um desenrolar de dinâmicas culturais⁷, assim como os valores morais. Essa é a própria raiz do fenômeno da crítica às metanarrativas, que pautou boa parte das discussões da Filosofia na segunda metade do século XX e que acaba tomando cortes característicos e ressoando na obra de Foucault, ou melhor, a partir dela. Apenas quando os valores morais, assim como os valores racionais, são percebidos como um *produto cultural* amplo, na obra de Nietzsche, nos é possível, com Foucault, pensar em termos de dispositivos que direcionam essa ampla gama de valores no sentido da produção específica de corpos que sirvam aos regimes de produção e à lógica de consumo. As possibilidades da reflexão acerca do controle dos corpos, se manifestam somente quando percebemos o conhecimento – pensado, aqui, como as mais diversas formas de saber, com os quais nos relacionamos – como produto de um desenrolar histórico amplo, que direciona padrões de comportamento criando sentidos. O poder reincide no corpo como linguagem/conhecimento *na* história e, nesse sentido, influencia a história de cada um de nós, inseridos em contextos específicos e que vão variar de acordo com as estratégias de poder que emergem nesses contextos.

Talvez a maior potência dessa ideia, ou interpretação, resida no fato de que essa *mudança de postura*, em relação ao que quer que seja o conhecimento de uma forma ampla, como linguagem que constrói sentidos e percepções de mundo, nos leva, justamente, ao reconhecimento da relevância que nossas capacidades biológicas mais gerais, pelos sentidos, possuem no processo. No pensamento de Nietzsche o fator biológico é fundamental à medida em que o corpo é o foco principal das doutrinas ascéticas do cristianismo, à mesma medida em que os sentidos são a base da construção da racionalidade como materialização de um instinto de sobrevivência da espécie. Já a obra de Foucault resgata esse fator biológico e o coloca no centro da questão acerca da relação entre política (das relações de poder) e conhecimento, no sentido de refletir acerca de como nosso organismo biológico é constituído através do poder – como se dava com Nietzsche, mas explorando nuances muito mais complexas que extrapolam a crítica à moralidade e à racionalidade, proposta pelo filósofo alemão.

Nesse sentido, o elemento fundamental que destaca a obra de Foucault nessas amplas discussões é a sua inserção da problemática da relação entre corpo, conhecimento e poder no

⁷ No caso do conhecimento científico, por exemplo, atrelado a paradigmas hegemônicos que se modificam a partir de processos de ruptura e reformulação completa de suas estruturas. Os movimentos de ruptura epistemológica e de transmissão de valores científicos (práticas caras à pesquisa, por exemplo) foram explorados pelo epistemólogo francês Gaston Bachelard (1974) ao longo de sua obra – obra esta que possui profunda influência no pensamento de Foucault. A passagem da física newtoniana à física relativista e quântica vão alimentar essas discussões, aonde as possibilidades da cientificidade estarão atreladas às possibilidades históricas de equalização entre linguagem e fenômenos específicos, nesse caso, via experimentação.

panorama central de uma crítica ao capitalismo. Então, agora, os valores morais e os valores racionais são pensados na mesma perspectiva de atuação que os valores de mercado, que alimentam a lógica do sistema produtivo capitalista. Partimos do pressuposto de que essa conjunção geral, que atrela a problemática do poder, do corpo e do conhecimento ao desenvolvimento do capitalismo como sistema, é a própria base das teorias identitárias que surgem definindo muitas de nossas discussões acadêmicas na contemporaneidade, bem como ainda servirá de base para possíveis abordagens que surgirão.

Com Nietzsche e Foucault se abrem algumas possibilidades. Pensar as relações de poder a partir de um viés somático, biológico, coloca o corpo em uma posição central tanto nas reflexões acerca do próprio poder, como em questões relacionadas à produção de conhecimento nas sociedades ditas ocidentais, bem como na perspectiva de formação, educação dos sujeitos. Dada a amplitude de ambos os aportes: a crítica nietzscheana da moral e sua relação, mesmo, com os processos de racionalização progressiva da sociedade – também explorados pelo sociólogo clássico contemporâneo de Nietzsche, Max Weber –, bem como a complexização da imagem do poder proposta por Foucault, ambas fornecerão as possibilidades para pensarmos o corpo de uma forma diferente. Mais precisamente, a dependência óbvia que os movimentos racionais mais sutis (ou mesmo os mais complexos) possuem em relação aos órgãos dos sentidos ou órgãos do conhecimento, bem como a constante e intensa domesticação desses órgãos, no sentido de operacionalizar estruturas de poder, disseminações específicas de poder, edificando as próprias estruturas da sociedade capitalista. Todas essas intersecções e interrelações apontam à relevância do papel do corpo na edificação das estruturas de poder, ou em como o ordenamento social, normas, estatutos formais das instituições, dinâmicas econômicas macro e micro etc., vão, também, dizer respeito ao corpo. É como se para Nietzsche e Foucault o corpo ocupasse o papel central em uma trama que envolve poder e conhecimento.

Mas que corpos são esses? Que órgãos são esses? Se há um controle biológico da vida humana e de suas capacidades, tanto como espécie quanto como indivíduo, necessariamente este deixará suas marcas nos organismos – se trata disso, inclusive, induzir comportamentos específicos sustentando estruturas sociais específicas. Não necessariamente no sentido de dar uma resposta definitiva a essas questões – muito longe disso – mas gostaríamos de propor uma reflexão um pouco diversa do que costumeiramente propomos quando as pensamos.

Não só o conhecimento está atrelado às possibilidades da história – limitado, mesmo, a essas – mas também, obviamente, às disposições mais gerais dos corpos: à estética corporal, às diferentes maneiras de se comportar perante a si e aos outros, em suma, estão, necessariamente, ligados aos episódios que se manifestam ao longo das nossas vidas, às conjunturas onde somos

lançados – talvez, justamente em função disso, o jovem Nietzsche dava um enfoque na cultura, enquanto pensava a formação do gênio. Ao partirem do pano de fundo da crítica aos radicais universalismos potencializados ‘pela modernidade, tanto Nietzsche quanto Foucault atentam a esse fator histórico, enraizado em nossas relações e em nossa formação enquanto sujeitos históricos – a hermenêutica filosófica também pode ser apontada como um sério esforço, nesse sentido. Então o corpo é sempre o corpo lançado em suas condições históricas, em sua formação histórica, objeto de poder e de conhecimento.

Uma possibilidade de leitura seria aquela acerca da conversão da história: de uma realidade puramente cultural e simbólica ao reconhecimento da existência de um controle biológico das capacidades humanas. Nietzsche e Foucault criam uma chave-de-leitura biológica em relação à história: o pensador alemão preocupado com a edificação de novos valores (valores fisiológicos), que efetivamente se equalizassem aos movimentos mais gerais da vontade de poder, na mesma medida em que o filósofo francês nos possibilita pensar abertamente acerca de uma biohistória, terreno igualmente amplo onde se dão as articulações da biopolítica, através da operacionalidade de dispositivos. Uma biohistória leva em conta os caracteres biológicos das dinâmicas de poder constitutivas das sociedades contemporâneas – em Nietzsche, a interpretação faz frente aos valores cristãos que regulam o processo civilizatório no ocidente, ao passo que a compreensão dos movimentos biohistóricos, em Foucault, toma a forma de uma crítica intensa às contrariedades que o capitalismo produz como sistema. Logo, o corpo, obviamente, ocupa um espaço central nessas abordagens, justamente por ser o elo fundamental entre uma leitura efetiva da cultura vista sob o prisma do poder – o poder utilizado como chave-de-leitura fundamental, no sentido de captarmos os impulsos que alimentam o próprio comportamento humano.

Depois desse breve panorama, podemos voltar às questões do corpo: se há um controle biológico da vida, podemos perceber mecanismos biológicos que podem evidenciar tais dinâmicas? Ou: a produção dos corpos ou produção das subjetividades pode ser percebida através de mecanismos biológicos presentes em nosso organismo? Disso deriva a guinada que gostaríamos de propor: que o poder reincide sobre o corpo, moldando-o, produzindo padrões, ou mesmo desvios de padrões, socialmente estabelecidos, é um fenômeno bastante óbvio se tivermos em mente a constituição de alguns processos que se desenrolam em nosso organismo, em nosso sistema nervoso, sobretudo, e que dizem respeito à forma como esse organismo interage com as forças – ou estímulos – que provêm do ambiente. Nesse sentido, algumas descobertas da neurobiologia vão nos possibilitar sugerir que a história dos organismos será preponderante para a constituição de visões de mundo, acerca de si e dos outros, bem como

para que outros padrões de comportamento se manifestem. O comportamento seria, portanto, resultado da complexa trama de influências e referências que os indivíduos – ou sujeitos – estariam sofrendo, interpretando e formando a si mesmos como subjetividades. Nesse mesmo sentido, noções caras à neurobiologia, como ontogenia e filogenia, nos auxiliam a compreender como o ambiente histórico vem influenciando a constituição dos organismos a partir de uma perspectiva evolucionista – bem como podem atentar para o fato de não estarmos explorando efetivamente estas descobertas quando pensamos a realidade social onde estamos inseridos hoje.

No próximo capítulo, passamos a uma breve introdução acerca de algumas razões que nos levam a crer que o uso dessa diversificação de fontes pode trazer ganhos às discussões acerca de como as relações de poder reincidentem sob o corpo e seu trajeto histórico. Em um segundo momento, nos atemos a algumas das descobertas científicas mais importantes das últimas décadas, atreladas ao fenômeno da plasticidade neural, e que, nos parece, podem servir de relevantes pontos de reflexão acerca do tema proposto, em possíveis conjunções com o pensamento dos autores por ora explorados.

CAPÍTULO III – NEUROBIOLOGIA E A HISTÓRIA DE CADA UM

3.1 Notas sobre o presente e o uso das abordagens neurobiológicas

É uma constante na história das sociedades humanas a busca por sistematizações de linguagem que deem conta de explicar ou, mesmo, interpretar a realidade na qual estamos inseridos. Isso perpassa as mais diversas manifestações da cultura que, até então, se fizeram ressoar nos ambientes mais variados possíveis. Na atualidade, com o desenvolvimento das sociedades capitalistas e todo o processo de globalização que essa realidade social acabou gerando, buscamos insistentemente discursos, visões de mundo, teoria científicas ou, ainda, conspiratórias, que deem conta dessa nossa realidade. Buscamos uma resposta, quiçá cotidiana, para nossos anseios. Algo que lide bem com a complexidade que uma sociedade parcialmente hiper conectada acabou gerando. O cotidiano humano, outrora aparente simples de compreender, passou, gradativamente, por constantes reformulações e alcançou o capitalismo financeiro, globalizado, permitindo, hoje, experiencarmos o ápice de sua complexidade: diz respeito à constante, e interminável, relação entre as individualidades e o ambiente que as cercam; relações intersubjetivas, ordem social, econômica e aos saberes que isso tudo remete. Logo, a construção desta necessária visão que dá conta da complexidade da nossa sociedade perpassa, necessariamente, pela teoria do conhecimento – por reflexões sistemáticas acerca de como nascem, e se fazem ressoar, os mais diversos tipos de saberes experienciados em nossas vidas, com os quais lidamos diariamente. Reflexões como as de Nietzsche e Foucault, apresentadas no primeiro capítulo.

A busca por desvelar a natureza, ou as pretensas bases do conhecimento humano, pode ser vista como central para a construção de percepções mais refinadas a respeito da própria realidade, já que esta é edificada através de inúmeras concepções de saberes, que construímos a partir de uma relação de nossa interioridade, pensada como subjetividade, ou psique – ou, ainda, a partir outras formas de percepção –, e do ambiente que nos cerca, definido por relações de poder e demandas estratégicas que podem variar de processos de formação religiosa, ou moral, de uma determinada nação às inúmeras outras formas constitutivas do poder, como dispositivo histórico, mas, sobretudo, por sua relação com o conhecimento – em um sistema de retroalimentação, já exposto através da obra de Foucault no capítulo anterior. A realidade material dos organismos, portanto, vai estar pautada, invariavelmente, por fatores que vão de simples relações de poder comunitárias a grandes demandas do capitalismo financeiro.

Podemos afirmar, sempre assumindo alguns riscos, que a estrutura da realidade parte desta relação de nossa interioridade com o que há para além dela, em um movimento refinado, constante, que nos constitui como individualidade e que constitui a realidade no âmbito material.

A nosso ver, o conhecimento precisa ser encarado, sobretudo em um primeiro momento, a partir de um prisma amplo, como algo abrangente. Isso vai muito além de uma simples crítica às especializações, uma vez que mesmo um observador mais ingênuo consegue perceber a extrema relevância que possuem hoje as especialidades para nossa realidade material. A especialização foi um grande ganho obtido, nos proporcionou avanços inigualáveis além de nos permitir modificar todo um ambiente hostil, violento. É preciso, portanto, ir além das críticas simplistas acerca de supostos danos que essa especialização – fenômeno característico da modernidade filosófica – causou a nós como espécie e encarar que, como tudo na vida, este processo possui, pelo menos, dois lados.

Quando um homem se defende em um tribunal dizendo, a nível de exemplo simples, “fui apenas o responsável por embarcar as pessoas no vagão que os levaria diretamente aos campos de concentração nazistas, ao sofrimento e à morte, logo, não posso ser responsabilizado”, nesse caso este homem é, também, uma vítima da especialização, da compartimentação de atividades que advém do fracionamento dos saberes. Esse é um exemplo clássico acerca dos danos causados pela especialização. Com razão, é sempre invocado quando tratamos do problema.

No entanto, devemos, em boa parte, à especialização – e à boa vontade humana – as inúmeras vidas salvas todos os dias dentro dos hospitais e dos centros clínicos espalhados mundo afora. Devemos, em algum nível, à especialização os avanços na *interpretação* dos mais diversos fenômenos do cosmos, os avanços que envolvem o conhecimento do fenômeno da vida, que tanto nos intriga e nos instiga a seguir adiante. A especialização serve ao capital, à indústria e ao lucro, porém também nos auxilia a compreender a relação entre a migração das aves e o aquecimento global. Então, é preciso ir além.

É preciso reconhecer que uma das maiores questões referentes à especialização é, justamente, a especialização da teoria do conhecimento. Experienciando os espaços de debate acadêmico acerca do tema, apesar das benéficas advindas de uma multiplicidade de abordagens, a reflexão acerca do conhecimento nos remete, quase que invariavelmente, a *terrenos cercados*, onde cada escola busca limpar seu pequeno espaço de reflexão e alijar-se dos demais espaços. Esta é a própria construção dos guetos acadêmicos e epistemológicos que experienciamos, sobretudo, desde a primeira metade do século XX.

Enquanto percebermos o conhecimento como algo necessariamente especializado, do ponto de vista de sua gênese e de sua natureza, como propõem algumas das escolas do pensamento epistemológico ao subordinarem esta natureza e gênese aos ditames de aplicações lógicas, por exemplo, não daremos conta da complexa relação entre a gênese do conhecimento, a vida material e seus entrelaçamentos com as relações de poder – para nós e para outros, a questão filosófica mais intrigante e relevante do nosso tempo. Somente percebendo o conhecimento através de uma grande imagem, como se vislumbrássemos um determinado sítio a partir do alto, é que poderemos dar conta destas discussões ou, pelo menos, contribuirmos para o seu avanço. Enquanto permanecermos presos a velhas *sínteses de linguagem* e a velhas percepções, não vamos dialogar efetivamente com nossa realidade material e afastaremos, portanto, nossos estudos da vida cotidiana, negando assim, em um certo sentido, nosso papel como cientistas e pesquisadores.

Uma teoria do conhecimento que percebe este fenômeno como sendo algo amplo, inevitavelmente, não tratará apenas do conhecimento científico, mas, de todas aquelas sínteses do pensamento e da expressão humana que se propõem como verdade e, a partir daí, desenrolará as suas perspectivas, refletindo acerca da natureza na validade das intenções e das possibilidades destes discursos. *O conhecimento precisa ser percebido como um tipo de linguagem que transita e constitui a nossa realidade*, tal qual foi pensado por Nietzsche e Foucault, no sentido de avançarmos acerca de uma compreensão mais atenta a respeito da nossa constituição como sociedade e como indivíduos. Logo, não deve ser visto sob o prisma de algo *substancialmente* científico.

Partir de leituras que percebam o conhecimento atrelado às dinâmicas históricas, que envolvem os elementos mais diversos – como a moral, a cultura, a economia –, atrelando-o a dinâmicas de poder, como fizeram Nietzsche e Foucault, nos lança em uma diversidade teórica, de temas ou, mesmo, de abordagens metodológicas, igualmente ampla e complexa. Possivelmente em função disso, os autores buscaram inspiração em outros aportes teóricos que não somente os da filosofia – sobretudo da física e da biologia – para desenvolver suas reflexões. Essa expansão de possibilidades de reflexão, marca de ambos os autores, possivelmente, possui relação com a expansão dos objetos de pesquisa propostos por ambos: não somente uma crítica da moral, mas uma crítica da moral, da linguagem, do conhecimento e da história, no caso de Nietzsche; e não somente uma analítica do poder, mas a percepção da existência de um conglomerado de relações de poder que se manifesta em todas as relações humanas, moldando os indivíduos, suas visões de mundo ou seus desejos, tendo em vista necessidades estratégicas históricas, que mudam com o tempo, no caso de Foucault.

Há uma certa guinada filosófica que diz respeito à crítica aos universalismos potencializados com a modernidade: o cientificismo, o moralismo e tudo aquilo que remeta a princípios de universalidade e a-historicidade, fomentados, sobretudo, a partir do desenvolvimento das economias capitalistas no mundo todo – ou seja, a partir das revoluções industriais e econômicas modernas, que modificaram significativamente a vida material das sociedades. Essa guinada, que vai dizer respeito a críticas às metanarrativas modernas⁸, é constituída por um corpus de teorias e reflexões, muitas vezes conhecidas por pós-modernas, e direcionou algumas discussões relevantes, sobretudo, a partir na segunda metade do século XX.

Ainda em nível de introdução, partimos do pressuposto de que é possível fazer algo efetivo da crítica em relação à construção e disseminação de metanarrativas. É preciso considerar constitutivamente esta crítica – como propõe Silverman (2010), ao tratar dos métodos qualitativos em pesquisa científica. A edificação de percepções acerca de nossa complexa realidade precisar levar em conta que, pragmaticamente, não temos como encerrar a realidade de uma maneira exata e imutável, em uma linguagem também exata e imutável, bem como, sustentar pretensões de universalidade constantemente. A crítica hermenêutica e a crítica da epistemologia histórica, por exemplo, já trazem em suas estruturas a contrariedade às pretensões metafísicas de universalidade e imutabilidade, que as teorias filosóficas e científicas disseminaram durante toda a modernidade. Mas, nos parece que esta crítica, em si – a crítica da operacionalidade de *uma* linguagem como universal, a crítica das possibilidades da lógica –, não conseguiu produzir uma teoria com um design que unificasse os elementos mais diversos presentes nestas mesmas críticas.

Então, antes de adentrar em uma reflexão acerca de como a estruturação fisiológica do nosso cérebro precisa ser levada em conta quando percebemos o fenômeno da relação entre conhecimento e poder e suas possíveis influências sob o comportamento, gostaríamos de expor, brevemente, algumas discussões que Silverman propôs em uma de suas obras, no sentido, de estipular uma base para o que segue – nossas reflexões acerca da história de formação de cada um, que desenvolveremos a seguir.

3.1.1 Uma ruptura contemporânea, cotidiano e conhecimento

⁸ Não se trata, em absoluto, de reconhecer a existência de uma pós-modernidade, como período histórico, mas sim de reconhecer que ocorreram discussões nesse sentido. O que também não supõe uma aceitação acrítica dessas discussões e suas sínteses.

Observamos, com certo receio, algumas atividades políticas que ocorrem no Brasil contemporâneo, como, por exemplo, um episódio bastante conhecido, onde uma manifestante defecou sob uma foto do então deputado federal, Jair Bolsonaro, em uma manifestação pública em 2016. Um ano depois, em 2017, fomos surpreendidos com as imagens de ativistas feministas simulando o que seria um aborto cometido por Maria, até então, grávida de Jesus, diante de uma igreja em Tucumán, na Argentina. As imagens do protesto alimentaram a máquina de *fake news*, que já operava na política brasileira na época. Ambos os episódios demonstram, além de uma incompreensão política característica de ativistas mais radicais, a radicalidade da falta de referência que o discurso político acabou tomando nos últimos anos. A radicalidade pela radicalidade. Quando o absurdo tomou posse dos discursos políticos, e de suas manifestações mais genuínas, esses e muitos outros episódios acabaram potencializando a onda da extrema direita, que ganhou força, sobretudo, entre 2013 e 2019 no mundo todo.

As sensações de repulsa, nojo e pavor são típicas manifestações de uma pós-modernidade política desenfreada, quando todas as referências viram de cabeça para baixo. A repulsa pelo novo e pela renovação de uma ordem vigente, como a repulsa por manifestações públicas, no mínimo problemáticas, são a marca desta época. O contemporâneo é o símbolo do diferente – arriscamo-nos a dizer, valorando que tanto de um ponto de vista positivo quanto de um ponto de vista negativo, que se constitui como a manifestação de um tempo complexo, tido por alguns como pós-moderno –, no qual os sistemas que outrora regiam a vida em comunidade são postos em xeque, dando luz a percepções de mundo que se chocam e que podem ser vistas, por uma grande maioria habituada à mesmice, como inapropriadas. Portanto, tal fenômeno é, extremamente, multifacetado e complexo, apesar de qualquer julgamento ou valoração possível.

Sintetizamos por crítica “pós-moderna” ou contemporânea, para usar um termo mais preciso, aquele ceticismo meio niilista, bastante característico e que caiu nas graças de parte da academia, que faz com que duvidamos da existência de qualquer discurso que possa sistematizar a realidade sem recair em algo violento ou, até mesmo, ditatorial: como nos casos dos excessos do marxismo e do neoliberalismo. A substância dessa crítica diz respeito a dois elementos: primeiro, a realidade não deve ser pensada em termos de operadores universalistas – logo, como já dissemos, precisa ser pensada através de qualquer coisa que leve em conta a história, o fluxo; e, segundo, invocando mais uma vez o texto de Silverman (2010), é preciso levar em conta o fato de que há qualquer coisa relevante com os sentimentos das pessoas, intuições, experiências, afetos, e com quase tudo aquilo que não é considerado *tradicionalmente* como conhecimento.

É preciso levar em conta que os banheiros, outrora separados por “damas” e “cavalheiros”, hoje precisam de instruções claras acerca de qual grupo identitário pode usá-los, de acordo com as preferências dos proprietários dos estabelecimentos – também podendo variar de acordo com a clientela que frequenta o espaço ou se modificar, através de eventuais embates e manifestações públicas específicas. O que pretendemos dizer é que há um movimento histórico acentuado, rápido e que nos afeta no dia-a-dia, que precisa ser levado em conta quando visamos nos debruçar sobre questões acerca do conhecimento ou do poder relacionados aos nossos corpos. Concordando ou não, estes movimentos estão aí, ressoando.

Nossas identidades, bem como nossa racionalidade, não são as mesmas da modernidade. A identidade molda nossa forma de perceber o mundo, logo molda nosso conhecimento. É preciso termos em mente o fato de que estas disputas identitárias são o reflexo de disputas por novos espaços de racionalidade, ou novas perspectivas de racionalidade, onde o “sim” e o “não”, categóricos da modernidade, deixam de ocupar o lugar substancial que ocuparam e passam a dar espaço para discussões mais abrangentes, que levam em conta inúmeros pontos de vista e, inclusive, os sentimentos mais diversos.

O que queremos dizer, de maneira mais direta e simples, é que existem tendências contemporâneas precisam estar inseridas em toda a forma de pensamento sistemático que advenha das humanidades. São tendências que nos inundam tanto no dia a dia mais imediato – como no caso dos banheiros em locais públicos – quanto através da literatura especializada – como nas elucidações acerca de estarmos vivendo tempos líquidos ou sobre o fim da história.

Ao comentar a obra de Denzin e Lincoln, em *The Handbook of Qualitative Research*, Silverman (2010, p. 183) nos dá uma boa ideia de como essas variações precisam ser levadas em conta quando temos em mente questões relacionadas à produção do conhecimento, por exemplo. Tanto Silverman quanto Denzin e Lincoln se ocupam em definir o estatuto das pesquisas qualitativas na atualidade – não é, obviamente, a preocupação central desta tese, porém é uma questão que une epistemologia e metodologia e pode constituir um bom exemplo da relevância destas tendências, bem como pontos de partida para as reflexões que seguem mais além.

Os autores situam o campo de ação das pesquisas qualitativas como necessariamente interligado a dois elementos fundamentais: a pesquisa qualitativa leva em consideração (1) a perspectiva individual dos atores inseridos nos fenômenos que visa se ater, além de (2) precisar ter em conta as “sensibilidades pós-modernas” – como o uso de métodos alternativos, a sensibilidade pessoal, a noção de diálogo, enfim, uma multiplicidade de dinâmicas que não constituíam, necessariamente, preocupações típicas da modernidade. Pretendemos nos ater,

muito brevemente, a estes dois pontos, no sentido de expor as possibilidades e implicações metodológicas, frutos destas mesmas dinâmicas.

Ao tratarmos de dinâmicas do conhecimento – ou mesmo da existência de uma suposta natureza do conhecimento –, precisamos levar em conta aspectos individuais da manifestação do fenômeno do conhecimento, bem como a preocupação dos qualitativos em relação aos atores inseridos nos fenômenos que visam pesquisar. Ao tratar das entrevistas qualitativas, por exemplo, Silverman (2010, p. 189) explora o fértil terreno das entrevistas de uma forma geral e de como esse método de confissão está invariavelmente ligado a uma percepção individualizada das experiências vividas. A mídia busca captar os sentimentos das pessoas, através destas individualizações instantâneas – embora, em boa parte das vezes, *cria* ela mesma a visão individual que visa expor. Fato é que a percepção individual acerca de como se vê a realidade toma centralidade em nossa sociedade – sendo esta percepção genuína ou um alimento para as massas alienadas de si, que obedece aos ditames sentimentalóides impostos pela mídia de massas. A identificação com o individual é uma marca fundamental do contemporâneo, do pensar contemporâneo, à medida em que em “sociedades feudais, aristocráticas, as pessoas eram identificadas, em primeiro lugar, de acordo com a coletividade da qual faziam parte (camponeses, aristocratas, etc.)” (SILVERMAN, 2010, p. 189).

O autor aponta de maneira brilhante todos os riscos intrínsecos a esta valorização do individual, na medida em que este “individual” pode ser fabricado de acordo com as necessidades da mídia, das pessoas ou, mesmo, do pesquisador/entrevistador. Porém, nesse sentido, é preciso termos em mente que esta tendência do pensamento não pode ser simplesmente rechaçada. Silverman (2010, p. 190) a percebe como uma indiscutível mudança que se dá no seio da cultura e que precisa ser levada em consideração. Os pesquisadores precisam perceber aquilo que ouvem como “narrativas contingentes” (SILVERMAN, 2010, p. 190), ligando as falas de seus entrevistados às conjunturas nas quais estes estão inseridos. Então, mesmo a individualidade é contingencial e obedece a dinâmicas que dizem respeito às coletividades e às materialidades da vida cotidiana. Esta tendência à individualidade nos leva às *conjunturas* onde estas são expostas – e se quisermos ser pesquisadores sérios –, logo, precisamos nos aprofundar nisso ao tratarmos de fenômenos que se manifestam em nosso tempo: período de efervescência histórica, no qual as individualidades se reforçam por parte e se anulam por outra, e linguagens e discursos múltiplos convivem e se rebatem. É, portanto, a partir dessa dinâmica individual que alguma parte das reflexões contemporâneas vai partir: captar o que há de *sui generis* no indivíduo e trazer isso à tona, como um discurso relevante do

ponto de vista da construção do conhecimento. Retornaremos à relevância da individualidade quando tratarmos da fisiologia do nosso cérebro.

Silverman (2010, p. 298) não deixa de categorizar como *bullshit* (bobagem) grande parte da produção dita pós-moderna em pesquisa qualitativa. Absurdos como “a poesia como pesquisa qualitativa” ou a negação de que a realidade material (no sentido mais primordial, físico) exista efetivamente, são algumas das pérolas problematizadas pelo autor, no sentido de expor as inconstâncias construídas por pesquisadores pós-modernos. Diante disso, o autor se questiona: “nosso posicionamento em pesquisa deve imitar tendências na cultura contemporânea? Ou, pelo contrário, deve analisar com sentido crítico essas tendências e, sempre que apropriado, assumir um posicionamento bem embasado contra elas?” (SILVERMAN, 2010, p. 206).

A grande questão nos parece ser a necessidade de buscar identificar as raízes históricas das pretensões de verdade que emergem a partir desse contexto, além de partir, justamente, da possibilidade da existência da pretensão de verdade e sua utilidade histórica, social – não simplesmente rechaçar esta pretensão, como fazem muitos pós-moderno. Para os fins deste trabalho, reconhecer as peculiaridades do contemporâneo, não necessariamente pós-moderno, é reconhecer que há um movimento epistemológico que visa criticar as metanarrativas e a verdade, mas que também há – ou precisa haver – um necessário movimento por superar esta *aspiração infantil de aniquilação pós-moderna*, reconhecendo o papel desta postura de superação como constitutivo em nossa realidade futura mais imediata. É ir além de simplesmente “assumir um posicionamento bem embasado” contra as tendências contemporâneas, mas sem deixar de reconhecer que muitas dessas tendências desaguardam em terreno perigosos para o nosso convívio e organização social.

Por exemplo, levar em consideração os sentimentos alheios não deve ser um elemento constituinte de nossos métodos de análise ou de exposição, o que nos leva ao etnodrama e à poesia como ciência, problematizados por Silverman. Esta preocupação com os sentimentos deve sim ser constituinte, mas dos *nostros objetos* de pesquisa, mesmo no campo da epistemologia ou da teoria social. Não que haja a necessidade de levarmos em consideração os sentimentos de uma maneira primordial, o que, aliado ao rechaço completo a respeito dos métodos tradicionalmente considerados científicos, nos levaria até o terreno da arte. Porém, tanto a valorização do individual quanto uma certa crítica às metodologias científicas universalizantes estão aí como elementos constituintes da nossa realidade, ou seja, do nosso próprio objeto de pesquisa. Um simples posicionamento contra tais tendências seria semelhante a virar as costas à própria realidade, à medida em que as tendências que levam uma manifestante

a simular um aborto de Jesus Cristo, diante de uma igreja, são as mesmas tendências que nos levam a repensar e flexibilizar as nossas identidades, possibilitando, assim, um mundo plural, diversificado, acolhedor – existindo apenas uma diferença em grau e *maturidade de reflexão* e proposição.

Quando se visa construir uma ponte entre o que é pensado em ambientes especializados e o nosso cotidiano mais imediato, se torna necessário que façamos estas costuras e que, inevitavelmente, insiramos estas perspectivas em nossa abordagem. Ao não levarmos em consideração tais elementos, como um fenômeno presente em nosso cotidiano, estaríamos deixando de lado uma relevante fatia da nossa própria realidade, para além dos elementos negativos que tais tendências possam nos trazer. Em outras palavras, não é mais possível retroceder e defender, aqui, abordagens que dizem respeito ao simples rechaço em relação ao que vem ocorrendo. É preciso pensar nos porquês de tudo isso estar se dando e o que fazer diante destes fenômenos.

A construção das individualidades em um ambiente contemporâneo, de crítica às metanarrativas e aos métodos tradicionalmente científicos, precisa ser levada em conta por estudos que atrelem a produção de determinados conhecimentos às dinâmicas do poder, à medida em que é a construção dessa individualidade que está em jogo – de Nietzsche a Foucault, os mecanismos mais diversos da criação dessa individualidade, que se formará no sentido de padrões de comportamentos específicos. Chegamos, invariavelmente, à conclusão de que há uma continuidade entre a interação dos indivíduos inseridos em uma realidade social específica e a produção dos corpos.

Esse tipo de afirmação pode soar estranha a alguns, mas em muito pouco difere, por exemplo, do que fez Foucault (2010), ao afirmar a existência de dispositivos agindo na sociedade e produzindo corpos – as próprias dinâmicas biopolíticas. Como vimos, a partir dessa noção de dispositivo, Foucault atenta para a relevância substancial que as constituições discursivas (moral, ciência etc.) terão sobre o corpo e suas configurações estéticas ou, mesmo, patológicas, tendo como produto fundamental a criação de mecanismos de controle dos resultados desse processo – em um caso mais específico analisado por Foucault, exposto na primeira parte desse trabalho, o controle da sexualidade na história. Vamos, portanto, da linguagem ao corpo, sempre que pensamos essas complexas relações.

As noções de biopolítica e de dispositivo – como mecanismo social que opera, sobretudo, a partir da linguagem – são tidas como centrais quando nos atemos a explorar as questões do poder, mas, sobretudo, quando refletimos a respeito dos resultados dessas dinâmicas sobre os corpos. Foucault (2010, p. 80) tem em mente o grande espectro de poder

que recai sob o corpo através das práticas da medicina. Por exemplo: a medicina como uma forma de regulação, sobretudo, dos mais pobres, nas sociedades capitalistas. Está pensando, justamente, a construção de um amplíssimo ponto de junção, formativo da esfera individual e que opera a partir de relações de poder-saber, onde sínteses de linguagem específicas são disseminadas, tendo fins também específicos. O autor faz uma análise de cunho histórico para chegar à conclusão de que o controle do corpo é o início das práticas de *subjetivação* dos indivíduos pela coletividade capitalista. O controle dos indivíduos não se dá, *simplesmente*, pela consciência, mas acaba produzindo estruturas de pensamento específicas. Então, o controle das capacidades somáticas dos indivíduos se apresenta como base, mesmo, das sociedades capitalistas no pensamento de Foucault.

Esses pontos de junção entre discursos que produzem nossa realidade social material, a realidade dos corpos, com os quais Foucault lidava, infelizmente, são bastante distintos dos nossos, na segunda década dos anos 2000. Podemos nos assemelhar, sutilmente, no que tange ao diagnóstico dos mecanismos de controle, mas operamos em realidades bastante distintas. A produção dos discursos acerca da medicalização da vida, ou da sexualidade, pensada por Foucault, por exemplo, se dava de uma maneira completamente distinta do que vemos hoje, na era das grandes corporações e da informática de altíssima performance. Nossa realidade social está pautada por dinâmicas de poder vigentes, como eram outrora; porém, as grandes corporações que operam na internet, para dar o exemplo mais urgente, calculam o disparo de enzimas em nosso organismo, na busca de potencializar os mecanismos de controle dispostos nas interfaces com as quais interagimos, tendo como fim manter nossa atenção, sobretudo, nos anúncios, cada vez mais otimizados e individualizados. Isso quer dizer que nossa relação com a linguagem está sendo mediada por métodos, extremamente, requintados de dominação do corpo: como uma espécie de elevação à máxima potência daquilo que Foucault um dia chamou de *biopolítica*. Porém, cremos, estamos em um outro patamar. E não vamos conseguir retroceder nesse ponto: as pessoas não ficarão menos conectadas à internet, mas mais conectadas, para seguir esse exemplo.

Nossa realidade é a realidade da produção de sentidos planejados, cientificamente, para atingir grupos humanos – tendo em vista o lucro. Assim como os mecanismos burocráticos de controle, denunciados por Foucault – ou mesmo a primitiva visão de uma domesticação humana, em Nietzsche –, porém, muito mais requintados. O neuro-marketing, a engenharia da computação preocupada com o comportamento dos usuários diante das telas dos smartphones. As estratégias das dinâmicas de poder, mais do que nunca, são estratégias científicas.

Quando se criam dinâmicas de controle através de uma burocratização da vida – que vai gerar discursos específicos, que vão fundamentar práticas específicas e sustentar regimes de subjetivação –, o processo se dá de uma forma. Tem relação com o conhecimento, com a ciência, a moral etc., tal qual foi explorado por Foucault. Mas quando isso ocorre de maneira instantânea, quando se interage com um site viciante, por exemplo, que opera através de supercomputadores alimentados com informações científicas complexas, que dizem respeito mesmo ao funcionamento do *cérebro humano*, entramos em um outro patamar.

O mesmo serve para o neuro-marketing vinculado a um programa de TV: a venda é extremamente direcionada ao público-alvo, incluindo crianças, tendo em vista o disparo de certas enzimas no organismo, que influenciarão na replicação de determinadas sínteses de linguagem e reincidirão no comportamento – na compra de utensílios ou na crença de sua necessidade real. O poder que age nas conjunturas com as quais lidamos define, mesmo, a operacionalidade de padrões de comportamento. E *o faz através de requintados conhecimentos acerca do funcionamento do nosso cérebro*. O que faz com que a realidade dos pontos conjunturais se dê de uma maneira bastante refinada do ponto de vista de sua operacionalidade.

Podemos usar como exemplo os fóruns de discussão a respeito de teorias da conspiração, que se proliferaram nas redes nos últimos anos e reincidiram sobre o discurso político de nossa época, reforçando visões bizarras ligadas ao neoconservadorismo – fenômeno mundial que se manifesta em, praticamente, todas as instâncias da nossa sociedade. Esses fóruns se disseminam através das redes sociais, instâncias de socialização controladas por supercomputadores que têm como objetivo prender a atenção dos usuários. Dentro de uma rede social o status da realidade vai sendo alterado, podendo causar, inclusive, a eleição de candidatos específicos ou mesmo auxiliar para sua deposição. O filtro do controle, que outrora era exercido por práticas burocráticas, toma uma forma completamente distinta, o que vai reincidir na operacionalidade dos domínios de linguagem.

Nossa relação com a técnica e as dinâmicas de poder acabou produzindo uma complexidade muito distinta daquela vivida há setenta ou cinquenta anos atrás. Em pouquíssimo tempo a relação entre indivíduo e ambiente ganhou novos mediadores, que alteraram completamente nossa relação com a linguagem – e nossas concepções de mundo e de possibilidades acerca da realidade. E nosso cérebro está no centro dessas complexas questões, em seu funcionamento, em suas capacidades neurobiológicas mais básicas. A biopolítica é feita de dentro para fora, em um processo que extrapola, e muito, o mero controle burocrático do corpo ou a simples estimulação discursiva.

Os pontos conjunturais com os quais lidamos, sobretudo a partir da segunda metade dos anos 90 do último século, são bastante distintos de todas aquelas conjunturas já pensadas pela filosofia. As dinâmicas de controle, como já dissemos, operam a partir de novas nuances, que requerem uma outra resposta. Cremos que as reflexões direcionadas aos mecanismos de controle social que desaguam ou partem da ideia de que as relações de poder nos subjetivam, moldando nossos comportamentos das mais diversas formas, podem utilizar-se de métodos e abordagens epistemológicos igualmente diversificados, tendo em vista a compreensão mais efetiva possível dessa realidade que se apresenta.

As práticas que levam à subjetivação não dizem respeito, *simplesmente*, à moldagem de consciências específicas, mas, *também*, dizem respeito a essa moldagem, obviamente. E é justamente essa ideia de que a subjetivação produz mentes que *pensam* que os corpos x são mais ideais se comparados aos corpos y, que está cientificamente defasada (exemplo “aplicável” à medicina social ou qualquer forma de biopolítica): não alcança a profundidade que as relações sociais atuais – pautadas pelas conjunturas atuais – chegaram, nem toma para si as descobertas científicas mais atuais no campo do cérebro, em uma postura de receio – justificável, até certo ponto – a tudo que emerge do campo das *hard sciences*.

A falta de referência causada pelo esvaziamento dos costumes, a partir da globalização e da necessária crítica contemporânea ao princípio de identidade, da existência de uma identidade fixa, presente nos objetos do conhecimento, somados à revolução das comunicações e à exponencial melhora das condições materiais que experimentamos – se comparadas as do passado imediato –, constituíram uma sociedade onde a expectativa de vida aumenta na mesma medida em que as patologias psicossociais. Certamente, essa conjuntura ampla, por ter sido construída a partir de diversas bases, possui inúmeras causas e razões de ser. Mas as limitações das interpretações que oferecemos e das proposições que fazemos, como intelectuais, certamente, são alguns de seus elementos constitutivos.

Para controlar nossos corpos, as dinâmicas de poder não alcançam, puramente, nossas mentes e suas capacidades criativas, mas sim, a *constituição fisiológica de nossos neurônios*, formando redes neurais específicas, construindo, por assim dizer, nosso cérebro e sistema nervoso – já que é o que media nossa relação com o ambiente. A subjetivação da mente é um processo secundário. Resultado imediato da configuração neural, mas secundário. Foucault não poderia supor, e nenhum outro daqueles grandes críticos das dinâmicas de subjetivação e controle. Assim como só uma sociedade disciplinada por séculos da física newtoniana poderia dar à luz ao pensamento relativista, chegamos hoje em um ponto de mutação, onde as possibilidades do conhecimento nos levam, ainda mais uma vez, a caminhos pouco conhecidos.

E se a função da filosofia, desde Sócrates, é auxiliar nos processos de construção da autonomia humana, só o conhecimento profundo dos produtos do controle poderá servir de suporte às práticas filosóficas, efetivamente, propositivas em educação, economia, política e mesmo em ciências naturais.

Os pontos conjunturais atuais podem se apresentar como refinadas estruturas de linguagem – domínios de linguagem, no sentido de dominar –, que regulam a nossa relação com a linguagem, como sempre fizeram, e constituem comportamentos e formas de pensar, induzindo padrões e gerando lucro a uma pequena parcela de indivíduos. Porém, temos nessa equação uma variável jamais explorada na história: refinadas interfaces digitais que estimulam, *automaticamente*, padrões específicos de comportamentos inconscientes, que terão como produto a efetivação e manutenção de domínios de linguagem específicos – domínios de linguagem já explorados pelos pensadores da biohistória, na medida em que a linguagem é percebida pelos autores que exploramos como aspecto central da articulação do poder. O sistema de retroalimentação dessas conjunturas ganha um aliado de valor incalculável, que se utiliza das mais recentes descobertas das neurociências, tendo em vista a geração de lucro, e que possuem impactos nos mais diversos meios – sobretudo educação, política e economia. Tudo isso parece operar nas democracias liberais, bem como nas ditaduras mais sangrentas que ainda vigoram – como na Arábia Saudita, por exemplo –, demonstrando que a própria dinâmica dos pontos conjunturais, independentemente de sua configuração, está atrelada, agora, à utilização dessas interfaces.

Talvez um dos caminhos mais *produtivos* para explorar essa complexa conjuntura contemporânea, na qual as relações de poder se dão de maneira cada vez mais intensas, mas, muitas vezes, zelada, seja através de uma espécie de biofilosofia, como as edificadas por Nietzsche, Foucault e outros. As críticas contemporâneas que se direcionam contra a relação entre identidade de características genéticas (cromossômicas) precisam ser, invariavelmente, a base fundamental desse *tipo* de filosofia. E é essa articulação que gostaríamos de explorar agora. Tudo o que traz o prefixo “bio”, e é pensado de maneira propositiva, tendo em vista, sobretudo o comportamento, pode recair em práticas eugenistas⁹. Justamente em função disso, as críticas

⁹ Na verdade, a noção de que as configurações fenotípicas e mesmo comportamentais são transmitidas por uma rígida estruturação do DNA já está cientificamente defasada. Por muito tempo se acreditou que o fenômeno da transmissão de características de uma espécie qualquer se daria *apenas* através de modificações da codificação do genoma, o que só pode se dar em um espaço de tempo absurdamente grande. A tentativa de equivalência entre linguagem e fenômeno trazidas pela *epigenética* vão tentar demonstrar o contrário: traços fenótipos podem ser transmitidos em um curto espaço de tempo sem a modificação da estruturação do DNA, de uma geração a outra, de forma ágil, tendo em vista a sobrevivência desse novo organismo em um determinado ambiente já experimentado por seus progenitores. “Existem evidências científicas mostrando que hábitos da vida e o ambiente social em que uma pessoa está inserida podem modificar o funcionamento de seus genes” (FANTAPPIE, 2013);

aos princípios gerais de identidades fixas presentes em objetos do conhecimento, precisam ser elementos constitutivos, como dissemos, basilares, desse tipo de reflexão. Porém, em nossa biologia existem mecanismos que parecem não ter uma variação substancial, mas que nos deslocam a um ambiente de reflexão que vai muito além de uma simples interpretação funcional de suas operações pautadas pelo preceito da identidade. Tais mecanismos, que exploraremos na próxima seção, vão dizer respeito à constituição de nossas individualidades, e a ciência vem mostrando a importância que a constituição do ambiente (dos domínios de linguagem, das estimulações materiais causadas pelos estilos de vida que dentro do panorama filosófico pensado até agora) são o resultado de articulações de poder. Como veremos, é como se nossa biologia, ou neurobiologia, nos mostrasse, a partir de seu funcionamento, a relevância que a constituição social a qual experimentamos cotidianamente possui para a formação dos nossos traços comportamentais: em relação aos nossos corpos, à forma como nos comportamos em relação aos outros, etc.

Talvez um dos elementos mais interessantes dessa estrutura biológica, praticamente invariável, seja o fato de que há um princípio nítido de que o que vale nesse campo, o elemento mais relevante de todos é, justamente, uma certa historicidade. E já não se pode mais pensar em padrões de comportamento que estejam desatrelados dessa perspectiva, quando mesmo a estrutura de nosso sistema nervoso, o que nos faz existir no mundo, opera a partir de dinâmicas históricas, como veremos a seguir. Então, lidar com os pontos conjunturais de irradiação de linguagem e de poder, em toda a sua complexidade, diz respeito a formular uma filosofia do biológico, uma biofilosofia, que incorpore pragmaticamente, criticamente, as descobertas científicas mais diversas acerca dos mecanismos que geram nosso entendimento e nosso comportamento, tendo em vista, justamente, captar essa individualidade que Silverman nos traz como traço fundamental do contemporâneo. Onde captar nossa individualidade diz respeito, efetivamente, à compreensão dos mecanismos biológicos que a constitui. É, de certa forma, afirmar Nietzsche e Foucault em um outro terreno. Necessário, na medida em que as relações de poder já partem desses pressupostos.

então aquilo que damos o nome de historicidade é capaz de se manifestar também em nosso DNA, não necessariamente no sentido de sua modificação, mas na alteração de alguns elementos caros a sua configuração, transmitindo traços e nesse caso particular – bastante relevante – há uma estruturação das possibilidades de funcionamento do DNA, transmitindo, por sua vez, funções sem modificar o DNA como um todo – mudando a operacionalidade de algumas enzimas. Uma historicidade se manifesta aqui em dois momentos: quando transmitimos características via modificação do DNA – filogênese – que ocorre em um espaço de tempo bastante significativo e a transmissão de funcionalidades específicas do DNA que geram modificações fenotípicas mesmo de uma geração a outra, em um curtíssimo espaço de tempo. O ambiente do mundo da vida, onde a vida se desenrola, mais uma vez, é extremamente preponderante na configuração da hereditariedade mais instantânea.

A grande questão que anima as próximas reflexões é: no modelo de sociedade que almejamos que nossos netos vivam, o que deve *valer* mais, as dinâmicas de lucro das grandes corporações, que manejam a sociedade através de mecanismos sutis de controle, como smartphones, ou um sistema nervoso consciente de si mesmo e dos elementos que necessita absorver para se desenvolver da maneira mais autônoma possível, refletindo sobre si mesmo, criando a si mesmo?

A partir dessa questão, passamos agora à exposição dos mecanismos que operam no desenvolvimento da nossa constituição cerebral e de como os saberes advindos das neurociências – nesse caso, da neurobiologia – podem animar e dar corpo a todas as reflexões que viemos propondo a respeito de relação entre corpo, poder e conhecimento. Seguimos por uma brevíssima exposição a respeito da constituição da nossa individualidade em terreno neurobiológico.

3.2 Neurobiologia e a produção histórica da realidade humana

Antes de mais nada, cremos se faz necessária a defesa deste tipo de hibridismo teórico e epistemológico dentro de uma mesma abordagem. Pode causar certa estranheza um trabalho de cunho filosófico que se coloca a pensar a realidade da relação entre conhecimento, corpo e poder a partir de um ponto de vista histórico, guinar à uma perspectiva atrelada à neurociência e à aplicação de metodologias clínicas que podem remeter a alguns ao passado – e presente – cientificista de uma compreensão acerca da realidade.

Partimos do pressuposto bastante obvio de que a realidade com a qual estamos lidando é uma realidade com a qual nenhum método de análise jamais lidou. Temos plena confiança nas perspectivas metodológicas e argumentativas, amplamente defendidas pelas ciências humanas, das quais faço uso aqui, e com as quais me integro, mas, também, creio na necessidade de constante reformulação de nossas abordagens, como resposta, justamente, à realidade que se apresenta – realidade de hiperpotencialização de tecnologias e da comunicação computadorizada que se manifesta de maneira instantânea, mesmo através das mais longas distâncias –, para citar *um* elemento deste complexo cenário. Cremos que não mais se trate de operarmos a partir de uma radical separação entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften*. O desenrolar desta frutífera discussão pertence à primeira metade do século do XX, e contribui para a constituição da base da crítica ao paradigma cientificista, hegemônico durante boa parte da história do conhecimento humano, e que ainda se manifesta nas mais diversas esferas do convívio social. A partir do reconhecimento dessas críticas,

precisamos pensar seriamente na possibilidade da criação de intersecções entre metodologias historicamente ligadas às ciências humanas e metodologias historicamente ligadas às ciências naturais. E, nesse sentido, partimos do reconhecimento da crítica ao cientificismo, porém com a reserva de que esta tem um lugar específico em nossa história e no desenrolar de novas abordagens que surgirão, atentas, de certa forma, aos pecados do uso de supostas percepções a-históricas, e imutáveis, que alimentaram a barbárie no século XX. Seguimos cientes desta crítica e, como dissemos em outros momentos, partimos dela, inclusive.

Ao fazermos o movimento de aplicação de determinados aportes lógicos em determinadas situações, estamos operando através de nosso aparato cerebral. Tal aparato envolve todos os outros tipos de saberes, estruturas de linguagem, percepções materiais, enfim, todo um arcabouço histórico que nos envolve e acaba constituindo, materialmente, este mesmo aparato cerebral que utilizamos. Por que não levarmos em consideração tal aparato ao tratarmos de questões a respeito do conhecimento? Por que subordinar a busca da natureza do conhecimento à lógica, em detrimento de toda uma gama de estudos que visam compreender a natureza fisiológica das possibilidades do conhecimento? Quando pensamos em "natureza fisiológica das possibilidades do conhecimento", nos referimos a constante interação do cérebro e do nosso sistema nervoso com o ambiente, pois o órgão que *sabe* que a zebra é uma zebra e não um burro pintado de zebra é, justamente, o cérebro-mente que explora um ambiente determinado, colhendo informações e sendo estimulado das mais diversas maneiras possíveis. Diante de toda essa estimulação, diante de toda a relação complexa e constante deste aparato cerebral com o ambiente, a lógica formal, tal qual é aplicada por algumas abordagens epistemológicas, acaba se tornando *acessória*. Quando a profundidade do fenômeno do conhecimento é devidamente explorada, algumas formalidades, demasiadamente, rígidas se tornam secundárias, se postas ao lado desta complexa relação entre cérebro e ambiente.

Subordinar *parte* das nossas reflexões acerca da relação entre corpo, conhecimento e poder ao funcionamento e constituição cerebral, nada mais é do que reconhecer a raiz de nossas funções cognitivas e a relação que estas têm com o ambiente, constituído através de relações de poder por via da linguagem. É, também, em um certo nível, devolver o corpo à filosofia – projeto proposto por Nietzsche, em toda a sua obra, e potencializado por Foucault. Não quer dizer que todo o intelectual terá de se converter em um neurocientista, porém, reconhecer a relevância do nosso aparato cerebral nos auxilia a demonstrar hipóteses de maneira empírica, não como negação das prerrogativas filosóficas ou da constituição argumentativa substancial às Humanidades, mas sim, em conjunção a estas. Não se trata, portanto, de negar a filosofia, mas de auxiliá-la através de perspectivas materiais. Trata-se de um "filosofar com", não de um

"não filosofar". Sobretudo quando estes estudos da neurobiologia corroboram com abordagens fundamentalmente filosóficas que dizem ser o fenômeno da construção do comportamento humano algo histórico, mesmo pertencendo a domínios de linguagem totalmente distintos.

Nesse mesmo sentido, neste capítulo exploraremos alguns pressupostos básicos do funcionamento de nossos neurônios e sua relação com o ambiente, bem como outras características históricas, também constitutivas de nossa cognição, ligadas às noções de ontogenia e filogenia. Esse capítulo busca uma certa interpretação de conhecimentos advindos das neurociências como chave-de-leitura à formação de visões de mundo e formas de comportamento em um sentido bastante amplo. Em outras palavras, partimos do pressuposto da existência de uma certa conjunção entre alguns autores que exploram nossa realidade biológica de um ponto de vista filosófico, como Nietzsche e Foucault, e os conhecimentos advindos da neurobiologia.

O último elemento que visamos explorar, ainda neste capítulo, é uma guinada que essa suposta conjunção pode levar, do ponto de vista de uma reflexão acerca da realidade do poder: onde formar subjetividades se torna, antes de mais nada, formar conjunções específicas entre neurônios. Tal guinada diz respeito, justamente, à utilização de resultados extraídos das neurociências (neurobiologia) na busca pela fundamentação de uma perspectiva de reflexão acerca do poder que atua no fluxo histórico que experienciamos hoje, já que, as formações cerebrais mais diversas – se levarmos em conta o desenvolvimento normal do cérebro – vão dizer respeito à estimulação provocada por fatores externos, dispostos no ambiente que é constituído por uma realidade do poder. Tais resultados podem auxiliar na fundamentação de uma de uma perspectiva que liga o fenômeno do conhecimento à interação entre corpo e ambiente – à medida em que a materialidade do cérebro é definida, em termos biológicos, pela conjuntura onde o indivíduo está inserido, a história de cada um, bem como sua constituição cerebral, estará pautada por sua relação com o ambiente. Não levar esse elemento em consideração seria como contar uma história pela metade, subtraindo um de seus elementos centrais.

A reserva na aplicação e reflexão acerca de resultados adquiridos através de metodologias clínicas se sustenta em nosso passado cientificista. Mas, como viemos defendendo desde o princípio desta exposição, nossa realidade pede o reordenamento de nossos saberes, tendo como horizonte a efetivação de relações sociais autônomas, democráticas e que autoconscientes. Diante destes preâmbulos iniciais, resta-nos adentrarmos na exposição efetiva de alguns fenômenos que se dão em nosso organismo como possibilidade de chave-de-leitura ao fenômeno do poder, que exploraremos no final deste capítulo.

3.2.1 Plasticidade neural e o contexto histórico de formação¹⁰

Que a vida humana de uma forma ampla e geral está ligada ao funcionamento do nosso cérebro, ordinariamente já o sabemos. Porém, para os fins deste trabalho, é preciso compreendermos algumas normas das funcionalidades mais básicas, da constituição e da constante modificação do nosso aparato nervoso e cerebral, para refletirmos acerca da relevância que o ambiente – constituído por codificações específicas de poder, relações de poder – possui em nossas vidas e do reflexo que isso acaba tendo para a constituição dos mais diversos saberes, visões de mundo e comportamentos.

Nesse sentido, a primeira e mais relevante informação da qual necessitamos partir é a de que os processos cognitivos, através dos quais nos desenvolvemos – que derivam da nossa configuração cerebral e nervosa –, estão diretamente relacionados com os hábitos que possuímos em nosso dia-a-dia – o nosso sistema físico-motor em constante interação com o ambiente que nos cerca –, modificando-os e aumentando, sistematicamente, os níveis de exigência destes mesmos processos cognitivos (BRIDI FILHO, BRIDI; ROTTA, 2018, p. 5). Então, há uma profunda relação entre as formas como se desenvolve a nossa cognição e fisiologia e os mais diversos episódios na nossa vida. Em outras palavras, o *desenvolvimento* do nosso cérebro depende, quase que exclusivamente, da nossa *história de vida*. A história de cada um é o que define sua trajetória e comportamento.

Sobre o cérebro: é preciso que compreendamos a existência deste órgão fundamental, e do sistema nervoso como um todo, como um sistema que se modifica de maneira constante no decorrer de uma vida e que este fato estará, invariavelmente, ligado às percepções que teremos

¹⁰ De nenhuma maneira o que segue pode ser interpretado como a defesa do alijamento de pessoas portadoras de patologias cerebrais ou no SN das reflexões que venho propondo acerca da relevância que o ambiente possui para a existência humana. Como sabemos, muitos desses casos tem relação estreita com o ambiente aos quais os pais foram expostos, como no caso da anencefalia (SANTANA, CANÊDO e VECCHI, 2016), incluindo, inclusive, fatores socioeconômicos. A relevância da conjuntura nesses casos se manifesta em três níveis distintos: na efetivação do desenvolvimento de certas patologias, bem como em seus tratamentos, que operam a partir de estímulos externos – para além da simples medicalização – tendo em vista a melhora da qualidade de vida desses indivíduos e sua progressiva capacitação para melhor interagir com o ambiente, sempre que a gravidade do caso permitir. Um terceiro nível, diz respeito à efetivação desses tratamentos: em que medida que as configurações da realidade social onde esses indivíduos estão inseridos vão permitir que estes sejam devidamente tratados (medicados e estimulados). A discussão a respeito desses casos é uma das mais polêmicas do nosso tempo e diz respeito à luta mais urgente por dinâmicas políticas, educacionais e econômicas que permitam aos indivíduos de uma sociedade o mínimo de dignidade – nesses casos, traduzido por tratamento efetivo e acessível. Então não se trata de alijar indivíduos portadores de certas patologias de uma reflexão acerca da relação entre o funcionamento biológico de nossos organismos e a realidade do poder, mas sim de inseri-los em suas potencialidades, quiçá percebendo possibilidades de intervenção a partir do que vem sendo exposto – trabalho, obviamente, deixado a cargo dos especialistas.

acerca do mundo que nos cerca – à forma com que *aprendemos* o mundo, codificamos as informações do ambiente. Assim como todo o nosso corpo se modifica, trazendo as marcas, as cicatrizes e as benéficas de um bom uso, nosso cérebro e sistema nervoso se moldam constantemente às experiências de vida. A esse ponto ligamos diretamente à qualidade destas modificações, à qualidade dos estímulos recebidos a partir da interação com o ambiente material.

A estrutura base do neurônio e parte dos elementos que o compõe servem de fundamento para as constantes mudanças do corpo. Diferentemente do que se pensava, o sistema nervoso, desde sua pequena porção celular – o neurônio – até as grandes redes sinápticas, está em constante alteração e transformação morfológica e fisiológica. O desempenho ao longo do ciclo do desenvolvimento humano é passível de modificação tanto no nível celular quanto no nível das conexões mais complexas (BRIDI FILHO, BRIDI; ROTTA, 2018, p. 2).

Somos, portanto, organismos em constante modificação e a qualidade destas modificações dependerá da qualidade dos estímulos externos que experienciamos ao longo de nossa história. As capacidades mais básicas de nossa cognição, e a qualidade com que estas capacidades se manifestam, estão atreladas à vida material, podendo se dinamizar de acordo com estes estímulos. Uma boa estimulação poderá gerar um bom desenvolvimento cognitivo. Vamos compreender estes processos de uma maneira um pouco mais aprofundada.

Antes de mais nada, é preciso atentarmos a um certo simplismo, possivelmente intrínseco a abordagens em neurobiologia. O uso indiscriminado da noção de “estímulo”, muitas vezes citada sem os devidos aprofundamentos, pode levar a uma percepção de que há um movimento “de fora para dentro”, em sentido constitutivo, sem que haja uma resposta dos organismos ou, mesmo, um nível de interpretação interno (fisiológica ou mesmo semântica, de sentido) desses estímulos. Para os fins deste trabalho, diferentemente de boa parte dos estudos de neurobiologia dos quais nos servimos, fazemos um uso crítico dessa percepção: estímulos não dizem respeito ao ato de estimular um organismo de fora para dentro, tendo em vista um padrão preestabelecido de comportamento. É preciso compreender essa noção de estímulo como processo de interação organismo/ambiente, onde não há, necessariamente, a predominância de uma força externa, mas sim a constante interação entre os “estímulos” do ambiente e os organismos que os interpretam, interiorizam e devolvem, em um certo sentido, produzindo as distintas individualidades que conhecemos.

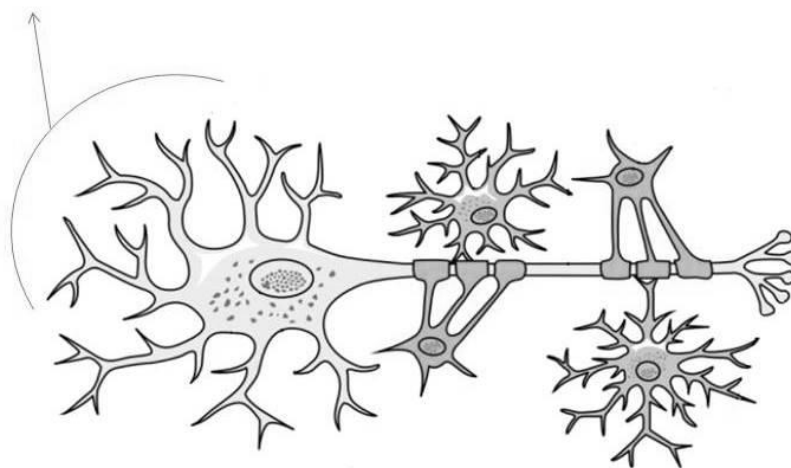
As sinapses, ligações entre neurônios, são as grandes responsáveis pela nossa capacidade de sintetizar e sistematizar essas informações a partir do ambiente. A quantidade e a qualidade destas sinapses é o que vai definir a quantidade e a qualidade de informações com as quais lidaremos no dia a dia. A qualidade das sinapses diz respeito à facilidade que temos

(ou não) de lidar com conteúdos complexos, por exemplo. Os processos de aprendizagem ocorrem “por modificação das forças sinápticas, o que representa uma mudança estrutural irreversível e acumulada no sistema de tal modo que o seu comportamento no futuro depende da experiência no passado” (BRIDI FILHO, BRIDI; ROTTA, 2018, p. 5). Logo, o curso de aprendizagem de novos conhecimentos está diretamente ligado à qualidade dos estímulos externos recebidos, bem como a forma como este é interpretado e interiorizado, está atrelado, portanto, à qualidade das sinapses que nascem através destas estimulações.

As espinhas dendríticas, aglomeração de dendritos que são responsáveis por uma forma de ligação entre os neurônios, são relevantes elementos a serem analisados, no que diz respeito ao reforço de sinapses e à síntese de novos saberes. "Grandes espinhas estão associadas com maturidade ou sinapses estáveis e são reforçadas por meio de um processo de atividade – ou plasticidade – de alargamento mediado" (BRIDI FILHO; BRIDI; ROTTA, 2018, p. 2).

Ilustração 3 – Morfologia do neurônio, adaptado de Bridi Filho, Bridi e Rotta (2018)

Espinhas dendríticas



Na figura podemos visualizar a morfologia de um neurônio. É o crescimento destas espinhas dendríticas, que está associado à estimulação (interiorização e interpretação), o que possibilita maior quantidade e qualidade de sinapses, o que, por sua vez, possibilitaria ao indivíduo lidar de maneira mais eficiente com as informações e conhecimentos sistematizados a partir do ambiente externo – sintetizados e sistematizados, interpretados, justamente, através do funcionamento dos neurônios. Um indivíduo devidamente “estimulado”, no sentido complexo do termo – e que não possua patologias ligadas ao funcionamento cerebral –, tende

a possuir maior capacidade de processamento e síntese destes saberes: em suma, terá maior possibilidade de lidar com o ambiente de uma determinada maneira – em um primeiro momento, para a manutenção da sua existência e, posteriormente, para a satisfação das necessidades sociais que surgem no transcorrer de uma vida.

O maior avanço tornado possível pelo desenvolvimento dos estudos tem sido a demonstração de que as espinhas dendríticas são estruturas de alta plasticidade [...]. Mudanças no volume dessas espinhas e na estabilidade representam dois mecanismos-chave associados com a memória que poderiam explicar algumas das contraditórias propriedades: capacidade de aprender, que requer a adaptação da rede existente, e capacidade de reter informação, que requer a manutenção de circuitos funcionais importantes (BRIDI FILHO, BRIDI; ROTTA, 2018, p. 3).

O que demonstra de maneira nítida e objetiva que há uma ligação entre o desenvolvimento *material* dos neurônios e os processos subjetivos como a aprendizagem de novos conhecimentos e sua sistematização (BRIDI FILHO, BRIDI; ROTTA, 2018, p. 314). Em sentido neurobiológico, as possibilidades do conhecimento estão ligadas ao bom desenvolvimento de espinhas dendríticas, à medida em que “[...] a aprendizagem se traduz pela formação e consolidação das ligações entre as células nervosas. É fruto de modificações químicas e estruturais no sistema nervoso de cada um, que exigem energia e tempo para se manifestar” (CONSENZA; GUERRA, 2011, p. 38). Aqui, “a aprendizagem” leva em consideração não apenas conteúdos formais, mas todo o tipo de informação que é assimilada, interpretada e sintetizada em nosso cérebro e utilizada constantemente como forma de interação ou mesmo modificação do ambiente ao nosso redor. Logo, ao percebermos o fenômeno da aprendizagem como um produto da complexa interação entre ambiente e cérebro – e a partir das possíveis, e necessárias, modificações que esta interação causará em ambos, do ponto de vista material – perceberemos o conhecimento de uma forma ampla, como aquilo que se aprende em diversas instâncias, constituindo-nos como sujeitos. O reforço das sinapses – ou ligações entre as células nervosas – se dá tanto pelo uso e repetição da fórmula de Bhaskara, bem como pelo uso e repetição do nome de uma pessoa querida.

O que ainda cabe destacar deste ponto, mais uma vez, é o fato de que a construção de uma ligação entre neurônios e o seu reforço se dá por práticas e vivências cotidianas. O aumento das espinhas dendríticas possibilitará maior qualidade e quantidade de sinapses, o que aumentará, em quantidade e qualidade, as possibilidades do conhecimento utilizado no dia a dia. As possibilidades do conhecimento, em nível neurobiológico, estão diretamente atreladas às formas de estimulação externas que o cérebro receberá. Estão atreladas, portanto, à vida material e cotidiana, em um processo que se estende durante toda a existência. Dentro da nossa rede neuronal novos caminhos vão surgindo, sem necessariamente eliminarmos outros

caminhos – o que possibilita novas formas de interação com o ambiente, novos comportamentos e pensamentos (BRIDI FILHO; BRIDI; ROTTA, 2018, p. 5), em um processo que se alimenta das vivências mais gerais.

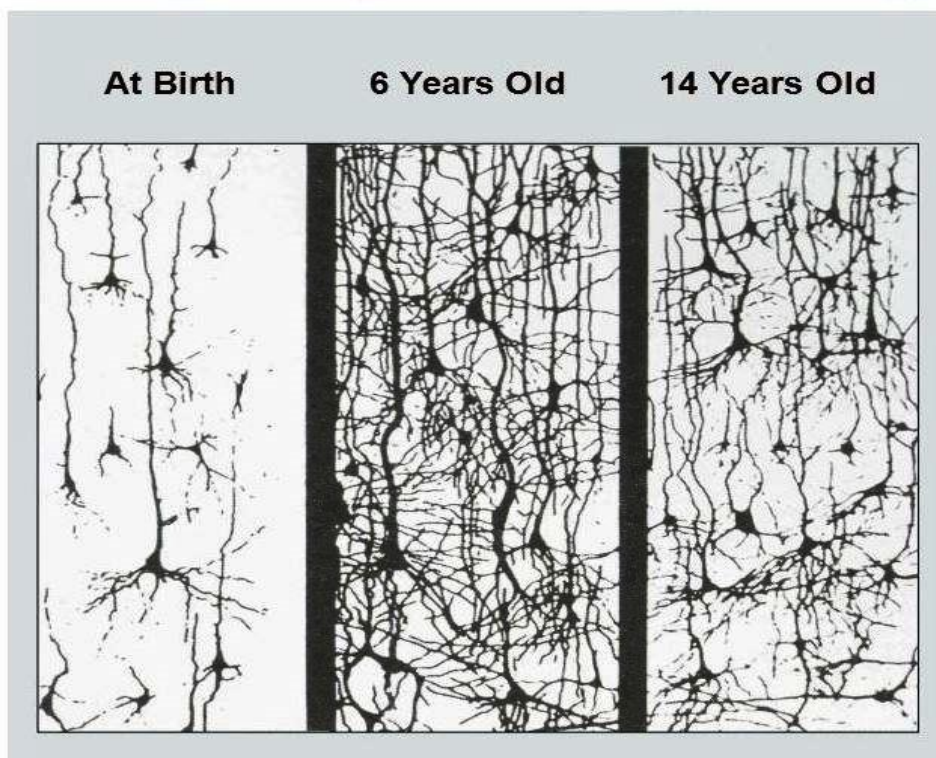
A *conjuntura de estimulações* que acaba propiciando o melhor desenvolvimento das sinapses precisa se dar durante toda a vida, já que, os processos de modificação cerebral se desenrolam durante todo o período de nossa existência.

Experiências feitas com animais mostraram que, quando se retira a estimulação necessária para o desenvolvimento de determinadas capacidades, elas simplesmente não se desenvolvem, ou se desenvolvem de forma inadequada. Isso levou ao conceito de períodos “críticos” ou “receptivos” do desenvolvimento e desencadeou o receio de que, em nossa espécie, também existem períodos que, se não aproveitados, levariam a perdas irreversíveis. Embora existam, realmente, períodos em que determinadas aprendizagens ocorram de forma ideal, tudo indica que uma eventual perda de oportunidade nesses períodos sensíveis pode ser corrigida no futuro, embora somente ao custo de esforços muito maiores (CONSENZA; GUERRA, 2011, p. 35).

Dentro dessa possibilidade dinâmica que se estende durante a vida, como afirmam Consenza e Guerra, existem alguns períodos críticos nos quais essa estimulação se faz de extrema relevância, onde fenômenos como a plasticidade cerebral e a apoptose precisam ser levados em consideração.

Para compreendermos devidamente a complexidade e o dinamismo dos processos que envolvem a constante construção do nosso cérebro, é preciso termos em mente algumas capacidades surpreendentes que o nosso organismo dispõe. A plasticidade cerebral, capacidade de modificação constante e, até mesmo, de regeneração dos neurônios é uma importante aliada que vem sendo explorada de maneira profunda como suporte aos processos de aprendizagem. Aqui, partimos do pressuposto inicial de que nosso cérebro não nasce pronto, mas vai se desenvolvendo e se modificando no decorrer de toda uma vida. É o preço que pagamos por possuímos o aparelho cerebral mais complexo encontrado na natureza.

Ilustração 4 – densidade sináptica muda em acordo com a idade, adaptado de Shore (1997)



Como podemos observar na imagem, a organização dos nossos neurônios e das sinapses se modifica no decorrer dos anos. À altura do nosso nascimento possuímos baixa quantidade de sinapses, o que vai se modificando de maneira muito rápida e em conformidade com a qualidade e quantidade dos estímulos externos. Aos seis anos de idade possuímos uma quantidade muito maior de sinapses em relação ao momento do nosso nascimento. É como se a natureza, preocupada com as inúmeras possibilidades de estimulações que o ambiente pode nos oferecer, nos dotasse de uma capacidade cerebral ímpar para que possamos assimilar e interpretar da melhor maneira possível tais estímulos, no intuito de sobrevivermos, nos movimentarmos com efetividade através deste ambiente possivelmente hostil. Ao nos depararmos com as afirmações de que "crianças aprendem a manusear instrumentos musicais de maneira muito mais rápida que adultos" ou de que "crianças aprendem uma língua estrangeira de maneira muito mais rápida que os adultos", estamos nos deparando, na verdade, com uma capacidade cerebral desperta, de um aparelho cerebral funcionando em toda a sua capacidade, captando da maneira mais rápida e precisa os estímulos recebidos pelo ambiente, interpretando-os e constituindo comportamentos.

Como ainda observamos na imagem, aos 14 anos a quantidade de sinapses diminui em um processo chamado apoptose, ou poda neural (CONSENZA; GUERRA, 2011, p. 36). Podemos imaginar a sinapse como uma espécie de caminho que é percorrido durante um

determinado tempo. Quanto mais percorremos o mesmo caminho tanto mais as informações referentes a este permanecerão armazenadas em nosso cérebro. Por exemplo, ao conhecermos e termos contato constante com uma pessoa acabaremos tendo contato com informações referentes à mesma: como nome, endereço, traços da personalidade, em suma, dos elementos mais banais aos que julgamos mais relevantes, dependendo do nível e do tipo de interação que teremos com esta pessoa. Ao termos contato constante com as informações referentes a esta pessoa, se a mesma for, por exemplo, uma namorada ou uma irmã, as sinapses referentes a estas informações permanecerão em nosso cérebro. Nos lembraremos de seu nome, de traços da sua personalidade e de diversas outras informações. Ao passo que, se esta pessoa se tratar de uma colega de classe com a qual não tivemos muito contato, boa parte destas informações será apagada do cérebro. O mesmo vale para fórmulas matemáticas e conhecimentos científicos; se você é um matemático ou um físico, provavelmente, se recordará de inúmeras fórmulas que um estudante de pedagogia ou de filosofia dificilmente se recordará, mesmo tendo as aprendido durante o ensino médio.

O processo de apoptose seleciona as informações mais relevantes e exclui sinapses referentes a informações tidas como menos relevantes, sempre tendo em vista o bom funcionamento do aparelho cerebral e a estimulação constante. Isso quer dizer que, quando experienciamos e interpretamos um determinado tipo de estímulo, este poderá permanecer gravado dentro do nosso aparelho cerebral, podendo gerar, por sua vez, determinados tipos de comportamento que corresponderão a estas sinapses. Uma criança cercada por estímulos que remetem ao desenvolvimento de sua intelectualidade tenderá a ser um adulto que lidará melhor com as atividades cotidianas que remetem a este ambiente intelectual, ao passo que uma criança estimulada com violência, escassez de bens materiais e com uma linguagem simplista acerca do que próximo, tenderá a repetir os padrões cognitivos que remetem a esta realidade, quanto mais estes elementos a cercarem. E isso por uma questão de funcionamento cerebral e de configuração da realidade social que cerca determinado indivíduo.

Lembrando que, apesar de existirem idades-chave no que diz respeito à formação ou exclusão de sinapses, este processo de formação cerebral não se interrompe, possibilitando que o fenômeno da aprendizagem – na formação e reforço de novas sinapses – se perpetue durante toda a vida.

O que gostaríamos de evidenciar, tratando destas questões, é a direta interdependência entre as possibilidades do fenômeno da definição de padrões de comportamento, formas de trato com a linguagem e com o conhecimento científico, formas de visão de mundo dos sujeitos e a vida material ou às experiências que esta vida possibilita. Ou seja, do ponto de vista da

constituição e da formação do nosso cérebro, o órgão responsável por obter e processar toda a forma de conhecimento com os quais temos contato, *as experiências materiais importam, a qualidade dos estímulos externos importa, a forma como os organismos sistematizam e interpretam informações importa, o contexto social e a qualidade de vida importam* – e toda uma série de dinâmicas materiais mais cotidianas *importam*.

Se o cérebro é o responsável pelo processamento destes saberes, pela forma como os sujeitos verão seus corpos, por exemplo, ou vão compreender seu desenvolvimento, mesmo que minimamente, compreender o cérebro pode se tornar um dos elementos fundamentais para pensarmos a natureza do fenômeno do conhecimento, para além das aplicações lógicas e para além das críticas simplistas à cientificidade demasiada, ou acerca da relevância que nossa vida material possui no processo. Perguntamo-nos, portanto, por que não levarmos em consideração o desenvolvimento e o funcionamento do cérebro quando tratamos de relações de poder, processos de formação pedagógica ou acerca de qualquer outro tipo de saber, quando é o cérebro o órgão responsável por receber, armazenar e sistematizar estes saberes?

A natureza do fenômeno do conhecimento é um processo que envolve o corpo: a *observação* de um fenômeno, a sistematização de sínteses de linguagens (verbais, matemáticas, etc.), que ocorrem em concomitância com a construção das sinapses. Um processo que depende, quase que exclusivamente, do passado do corpo, de como este se desenvolveu ao longo de sua história de vida e da história material da espécie humana – é esse passado que garante as possibilidades do *momento da descoberta* e interpretação de um novo fenômeno que leve a novas teorias científicas, por exemplo.

O fenômeno da plasticidade cerebral pode ser tomado como um exemplo de como somos profundamente influenciados por dinâmicas materiais. Não somente por considerar o funcionamento do cérebro em si, mas por, necessariamente, considerar as possibilidades advindas da experiência material do corpo. Já não se trata mais, há algum tempo, na verdade, de uma oposição entre racionalismo e empirismo, mas sim de que a mente de uma forma geral é diretamente transpassada pela experiência material e que isso, de maneira inevitável, influenciará na forma com que percebemos o mundo, sintetizamos as informações advindas deste e as ressoamos novamente nesse ambiente material, intersubjetivamente.

Então, não se trata, necessariamente, de subordinar os fenômenos que se dão dentro do nosso cérebro à realidade material, mas de reconhecer a sua complementaridade em relação aos processos cerebrais, em toda sua complexidade, em relação às experiências que temos em nosso dia a dia, e como esta complementariedade, por sua vez, define como sabemos e o que sabemos ou, mesmo, como agimos. Complementariedade esta permitida através de um amplíssimo

desenvolvimento histórico de nossa espécie, também alavancado, obviamente, pelas experiências materiais. Obviamente, a constituição do nosso cérebro não está desconectada dos aspectos psicológicos de nossa existência, havendo uma estreita ligação entre ambos – a materialidade do cérebro possibilita a definição de aspectos subjetivos (BRIDI FILHO; BRIDI; ROTTA, 2018, p.304), como aprendizagem e o uso da linguagem. O ambiente psicológico da mente é onde se dão as sínteses da relação entre ambiente e cérebro. É onde se dão as sínteses de linguagem em uma primeira instância, antes de tomarem vida, transpassando os indivíduos em seus movimentos no mundo material.

As interações entre os estímulos ambientais e as respostas de um organismo determinam as propriedades comportamentais que lhe garantem adaptação a diferentes situações além de individualidade comportamental (FERRARI; et. al., 2001, p. 187), e isso vale para um contexto como o das práticas em fisioterapia, bem como para a assimilação, interiorização e disseminação de ideologias políticas, por exemplo, ou de qualquer outro elemento cultural que possa ter reflexos diretos no comportamento. Os mecanismos de funcionamento do nosso cérebro e sistema nervoso, sua interdependência com a materialidade da vida, em seu passado e presente (historicidade), são constantes.

As interações organismo-ambiente vivenciadas por um indivíduo determinam fundamentalmente a topografia e a função de suas respostas. As relações entre os eventos ambientais e as respostas do organismo podem estabelecer contingências, ou seja, relações condicionais entre classes de comportamento e as classes de estímulos que lhes são antecedentes ou consequentes (FERRARI; et. al., 2001, p. 187).

E ao nos deparamos com essa realidade efetiva de nossa morfologia, como não lembrar dos processos de domesticação que o animal homem sofreu durante toda a sua evolução cultural, processos esses denunciados por Nietzsche – e muitos outros –, como processos violentos, até mesmo sanguinários? A disseminação do discurso da racionalidade – que tem seu ápice ainda no século XIX – não diria respeito às possibilidades da interação do sistema nervoso com o ambiente? E a moral? E os métodos que permitem o desenrolar do conhecimento científico? E o misticismo e a ritualística religiosa? E todas as coisas de nossa cultura? A própria “interação sistema nervoso/ambiente resulta na organização de comportamentos simples ou complexos que modificam tanto o ambiente como o próprio sistema nervoso” (FERRARI; et. al., 2001, p. 187). A mesma plasticidade cerebral que é determinada por essas interações, representa as possibilidades da plasticidade comportamental, que tem como suporte os processos de educação e memória (FERRARI; et. al., 2001, p. 188).

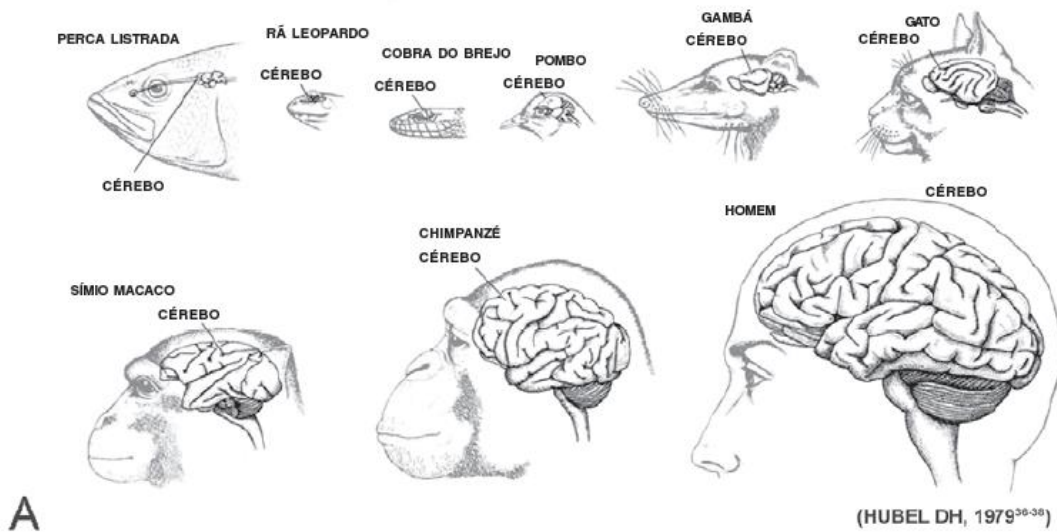
Assim como qualquer outro habitante deste planeta, somos moldados pela nossa relação com o ambiente, em nosso caso particular, mediada pelo impressionante mecanismo que constitui nosso sistema nervoso.

O seu princípio básico é que o ambiente físico e social determina a atividade de células neurais, cuja função, por sua vez, determina o comportamento (Kandel, Schwartz & Jessell, 1995; Strumwasser, 1994). O ambiente fornece estímulos/informações que são captados por receptores sensoriais e convertidos em impulsos elétricos, que são analisados e utilizados pelo sistema nervoso central para o controle de respostas vegetativas, motoras e cognitivas. Essas respostas constituem os padrões comportamentais que atuam sobre e modificam esse ambiente (FERRARI; et. al., 2001, p. 188).

Nesse sentido, os padrões comportamentais que constituem nossa individualidade vão depender dos estímulos recebidos e de sua internalização e interpretação, sendo estes processos causadores da moldagem dos nossos circuitos neurais. Cada padrão comportamental individual resulta da história pessoal de reforço dos contextos de estimulação, nos quais cada indivíduo está ou esteve inserido. “Essas características do sistema nervoso atribuem uma individualidade neural ao indivíduo que se relaciona, conseqüentemente, com a sua individualidade comportamental” (FERRARI; et. al., 2001, p. 188).

Compreender nossa relação com o ambiente, nossa história cerebral, é compreender o que a biologia chama de filogênese e ontogênese. A filogênese pode ser pensada como o processo de evolução biológica de uma espécie, inserida em um ambiente maior de relações que aglutina as espécies de acordo com suas características biológicas. A evolução filogenética do organismo humano está atrelada, diretamente, à evolução dos demais mamíferos, por exemplo. Mas, também, dos répteis, se considerarmos um passado longínquo. Os chimpanzés estão, como todos sabemos, no lugar instantaneamente anterior a nós, *homo sapiens sapiens*, nessa linha do tempo evolucionar. A filogênese diz respeito à ampla história genética das espécies e pode ser ilustrada como abaixo:

Ilustração 5 – filogênese do cérebro humano, adaptado de Hubel (RIBAS, 2006)



Essa história genética visa elucidar acerca das modificações que ocorreram no desenrolar histórico das espécies. Seu início parte dos organismos unicelulares, que habitavam os mares da Terra primitiva, e desemboca em nós, habitantes do século XXI d.C. (humanos ou não). Nossa história filogenética nos conecta e versa sobre nosso passado comum, bem como sobre como o ambiente nos modifica – a todos nós, seres vivos. Nossa relação com o ambiente foi o que moldou nossos órgãos e propiciou enxergarmos o mundo e a vida tal qual enxergamos atualmente.

Em relação ao processo evolutivo, é importante lembrar que este diz respeito a mudanças que ocorreram por força de fatores principalmente ambientais que influenciaram todos os seres vivos, e não através de simples adições terminais de novas estruturas. Os processos evolutivos têm como principais denominadores comuns a adaptação, a expansão da diversidade e o aumento da complexidade (RIBAS, 2006, p. 327).

Creemos ser necessária uma dose de crítica ao adotarmos certos preceitos evolutivos. No caso dos seres humanos, os processos de adaptação em relação ao ambiente dizem respeito, sobretudo, à modificação desses mesmo ambiente: aqui, uma vaga noção da existência de uma força externa atuando sobre o ser humano pode pairar sobre a imagem da história que construímos, através desta perspectiva. Se adaptar ao ambiente não pressupõe um processo de passividade, mas sim de profunda interação, interpretação e, mesmo, modificação dessas forças ao longo de nossa história. O que nos constitui enquanto organismos, é, justamente, essa profunda interação/modificação.

As possibilidades orgânicas, que o aumento da diversidade de estímulos acarretou, parecem ter encontrado nos seres humanos um ambiente propício para se desenvolverem. Cada possibilidade de adição de terminação nervosa que se deu ao longo dos milênios, diz respeito a uma ou várias estimulações constantes, interações e interpretações de informações efetuadas pelo nosso organismo. Quando tratamos do cérebro, as coisas ficam bastante nítidas nesse sentido, já que, “tanto o aumento do volume encefálico quanto a especialização progressiva das suas estruturas ocorreram em função das forças evolutivas ambientais e como consequência do próprio desenvolvimento de novas capacidades” (RIBAS, 2006, p. 331). Então, foi a interação com *conjunturas complexas* que possibilitou a *edificação* da própria racionalidade humana, através de mecanismos biológicos como a plasticidade, por exemplo, não o simples fluxo de forças vindas do exterior – sim a interação, interpretação dessas forças.

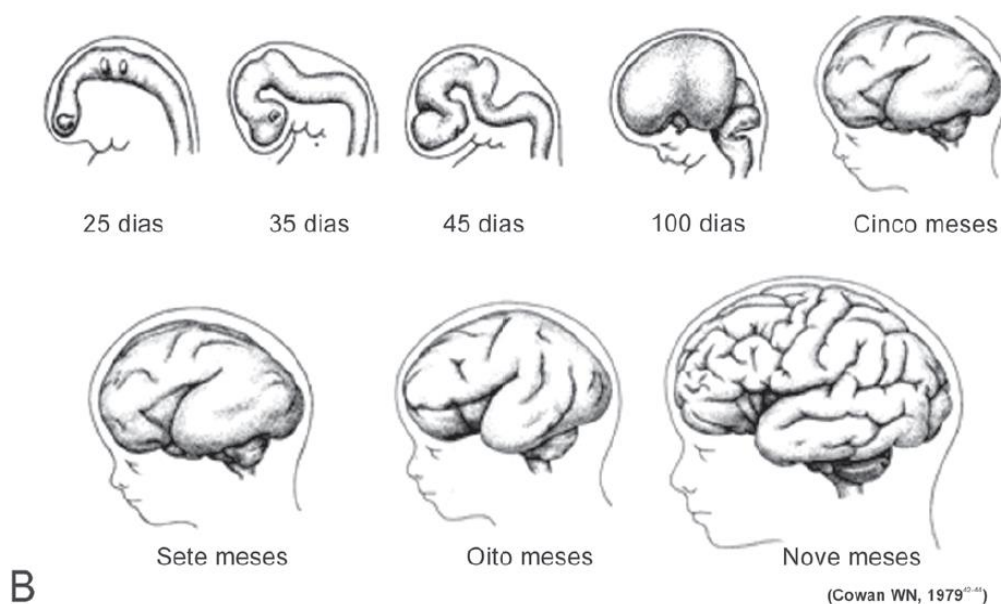
Como um mecanismo que se aprimora através das suas possibilidades de interação,

ao longo da evolução dos primatas o encéfalo apresentou um aumento de três a quatro vezes em 6 bilhões de anos. Em relação à evolução do seu tamanho propriamente dito. Este aumento se deu mais às custas de conexões do que de neurônios e, sobretudo, com um aumento do índice conexões locais/distantes, o que equivale a um aumento preponderante das conexões de associações intra e inter-hemisféricas cerebrais (RIBAS, 2006, p. 332).

Essas conexões serão responsáveis, justamente, pela possibilidade de lidar com uma ampla gama de fenômenos, que se desenrolam ao nosso redor, e *sistematizá-los como linguagem* – como a associação mitológica de forças místicas e o fogo, bem como com a associação da relatividade à matemática. A massa encefálica que levou 6 bilhões de anos para aumentar seu tamanho, só se configurou tal qual a conhecemos nos humanos hoje, cerca de 50 mil anos atrás (RIBAS, 2006, p. 331), o que, em termos filogenéticos, não representa muito tempo. Se aceitamos a ideia de que existe uma correlação entre o fenômeno do conhecimento tido com algo amplo, constitutivo de sinapses, e alguma coisa que ocorre em nosso cérebro – como o pensamento ou a ideia – nos parece aterrorizante que um segmento da filosofia que visa encontrar – ou, mesmo, discutir seriamente acerca de – a natureza do fenômeno do conhecimento não parta, invariavelmente, da história do nosso cérebro e sistema nervoso, por exemplo. E o que dizer da teoria social? Quando tratamos desse fenômeno estamos tratando de impressões recebidas por um aparato nervoso e interpretadas a partir deste aparato nervoso. Impressões que se dão em nosso cotidiano – hoje ou há 50 mil anos – e que são constitutivas tanto de nossas psiquês, ou mentes, como da sociedade como um todo, como resultado da interação ambiente/organismos.

Esse processo filogenético, que se desenrola na história ampla, tem como produto um organismo supostamente capaz de responder às demandas mais gerais do ambiente ao qual seus antepassados experienciaram. Porém, sobretudo no caso dos humanos, esse organismo nem de longe se encontra “pronto” tão logo abandona o ventre materno. Aí chegamos às nossas características ontogenéticas, que podem ser compreendidas esquematicamente como exposto abaixo:

Ilustração 6 – ontogênese humana, adaptado de Cowan (RIBAS, 2006)



Então, a ontogênese diz respeito ao processo que se desenrola a partir de nossa concepção. Podemos afirmar que a plasticidade – e a apoptose, por exemplo – faz parte dessa dinâmica que constitui na modificação do organismo, no decorrer do tempo de uma vida. A morte celular programada, as possibilidades da construção constante de novas sinapses, em suma, as possibilidades orgânicas de uma vida humana, dizem respeito a sua ontogênese: capacidade natural de se modificar ao longo da vida, também através de *estímulo* e interpretação. É como se a filogênese representasse um período extremamente amplo de tempo, relações que se desenrolam por milhões de anos; e a ontogênese fosse a manifestação imediata dessa longuíssima história, uma manifestação que *faz parte dessa história* – à medida em que esse percurso ainda não encontrou seu fim, embora a noção de *cultura*, sempre que dissociada de nossa história biológica, possa dar a esse entender.

A relação com a linguagem tornou-nos seres culturais. A linguagem faz parte de uma sistematização e interpretação de estímulos advindos do ambiente, organizados segundo a dinâmica da construção de sínteses, que visam transmitir um sentido de verdade às nossas relações. É através da linguagem que muitos mecanismos de nosso desenvolvimento

ontogenético atual (pois nem sempre foi o que é e um dia será algo distinto) operam. A educação – esse constante processo inserido tanto em nossa história filogenética quanto ontogenética – é um exemplo substancial desse fenômeno. Aí chegamos na relevância da linguagem na constituição filo/ontogenética do nosso sistema nervoso.

A história filogenética da linguagem,

com o desenvolvimento do neocórtex dos mamíferos [.inicia-se] há cerca de 230 milhões de anos. O progressivo aumento do número e da complexidade dos estímulos sensitivos gerais (sensibilidade tátil, térmica, dolorosa e profunda) e sensoriais (gustação, audição e principalmente visão), que passaram a ser processados pelo SNC, requereu também o desenvolvimento de uma estrutura receptora e integradora de todas estas referências (RIBAS, 2006, p. 329).

Logo, inicia-se através de uma necessidade de “ler” os distintos estímulos que acabaram surgindo no trajeto histórico experienciado por todos os humanos, durante um período bastante longo de nossa história. É preciso compreender o papel dos sentidos nesse processo. As referências da visão, por exemplo, constituíram um rico alimento para a construção de conceitos nos humanos. Conceitos estes que possuem uma base geométrica (BACHELARD, 2010). As referências da visão são geométricas: uma geometria primitiva (euclidiana), onde cada “coisa” ocupa um lugar muito específico no espaço – estático e pouco mutável (numa primeira avaliação). Talvez exista uma relação direta entre as capacidades da visão e a instauração dos regimes lógicos através de preceitos como o de identidade, presente em Aristóteles (1982). A visão, como sentido que se desenvolve ainda no útero materno, pode ser responsável, por exemplo, pela predileção da grande maioria dos humanos em possuir lateralidade pela direita (SOUZA e TEIXERA, 2011), constituindo-se, portanto, como fator de influência preponderante no que diz respeito a padrões neurais estabelecidos em nossas histórias pessoais, ontogênicas. Isso encerra uma questão ainda em aberto, até então: os neurocientistas já se habituaram à realidade de que, sim, os sentimentos e os sentidos estão completamente inseridos nas dinâmicas do conhecimento e do comportamento dito racional, para muito além do que pensam os racionalistas cartesianos – se ainda existem.

Diante dessa necessidade de leitura e interpretação do ambiente – dos estímulos vindos do ambiente –, nossas capacidades simbólicas se desenvolvem. “Nesse sentido, é interessante destacar que expressões artísticas em forma de pinturas já surgiram há cerca de 30.000 anos, enquanto a escrita teve os seus primórdios há aproximadamente 10.000 anos” (RIBAS, 2006, p. 332). A partir de então, *comunicar* e *criar* se tornaram nossas principais capacidades. Altamente aprimoradas por induções lógicas – através da matemática. Aqui também se chega às raízes de nossa irresistível predileção pela fundamentação lógica: não somente como

mecanismo de sobrevivência, como querem alguns naturalistas mais simplificadores, mas como mecanismo de criação. A lógica potencializa nossas criações e, nesse sentido, se lança para além do primitivo espaço euclidiano do qual deriva diretamente – como demonstram as operações matemáticas que fundamentam as mecânicas quânticas e relativistas, por exemplo, ponto em xeque a existência de um espaço estático. É essa capacidade de criação o mecanismo indispensável para nossa sobrevivência, fenômeno secundário, portanto.

Nos seus primórdios, a escrita [por exemplo] dizia respeito à utilização de símbolos que visavam constituir numerações. Os seus primeiros registros, encontrados em montanhas da região dos atuais Irã e Turquia, datam de aproximadamente 12.000 anos e visam quantificar colheitas e rebanhos. No entanto, o conceito de numeração independente de qualificação parece ter surgido há 5.000 anos, na chamada Mesopotâmia, região do moderno Iraque. O equivalente às primeiras linguagens escritas, por sua vez, aparentemente foi desenvolvido entre 10.000 e 6.000 anos atrás e era constituído por minúsculos objetos cerâmicos padronizados encontrados no Oriente Próximo, que representavam diferentes itens e quantidades (RIBAS, 2006, p. 332).

Então, por nada mais que, aproximadamente, sete mil anos usamos a linguagem para quantificar objetos disposto no espaço, criando regularidades, como em Nietzsche. Onde, através da visão, o princípio de identidade opera *nitidamente*. A ligação da linguagem à identidade e quantificação, base dos preceitos lógicos mais gerais, possivelmente, mudou drasticamente nossa relação com o ambiente e pode ser, inclusive, a base da nossa cognição.

Um dos grandes desafios de nossa época é a compreensão acerca de até que ponto nossa biologia interfere e, mesmo, cria estados cognitivos. A noção de “realidade” parece ser pautada, então, a partir deste amplíssimo cenário histórico que envolve os processos de modificação do corpo ao longo do tempo.

Descobertas de bastões feitos com ossos ou chifres e ricamente entalhados de forma a caracterizar representações simbólicas, que datam de cerca de 20.000 anos, já sugerem a existência de uma linguagem mais complexa, e os crânios dos seres humanos desta época demonstram conformações compatíveis com um maior desenvolvimento das regiões frontotemporais e da fissura silviana, que abrigam as áreas corticais mais especificamente relacionadas com as funções de linguagem (RIBAS, 2006, p. 332).

Já que a cognição, e suas manifestações, nos fez saltar de um status puramente biológico a um status biológico e cultural, então, abrem-se as possibilidades de desvendar os mecanismos dessa relação entre biologia e cultura e, a partir disso, inferir acerca das possibilidades de uma teoria social que abarque estes elementos e os acomode, de uma maneira a satisfazer às necessidades humanas e a busca pela autonomia individual em vários âmbitos da vida.

As possibilidades da perspectiva cultural – que foram erroneamente interpretadas como a *passagem* de um estado a outro estado, sobretudo, na lógica contratualista, destituída de seu

altar pela segunda dissertação de *Genealogia da Moral* de Nietzsche (2010) – alteraram, significativamente, nossos processos de filogênese e ontogênese no caso humano, na medida em que os estímulos que recebemos em nossos cotidianos vão muito além da simples visão de objetos dispostos em um ambiente qualquer, ou qualquer outra coisa que o valha. Modificamos completamente nosso ambiente. Os estímulos se tornaram altamente subjetivos, embora pautados por certa linearidade lógica – como as metanarrativas, grandes sínteses de linguagem que guiaram, e ainda guiam, nossas vidas em um certo sentido. Estamos diante da necessidade, mesma, de *superação das bases da nossa própria racionalidade*, sobretudo a partir das críticas contemporâneas que também começam, de certa forma, com Nietzsche. Como amplo grupo humano, estamos operando no limite da linguagem, numa tentativa aterradora de reestruturação de suas bases – que necessitam, agora, comportar esse trajeto radicalmente histórico da natureza humana.

Passamos a uma breve sistematização acerca das possibilidades que uma teoria social (ou uma teoria do poder), que leve a sério pressupostos neurobiológicos, possam acabar evidenciando. Nesse sentido, pensar a sociedade e as dinâmicas de poder seria pensar nossa realidade biológica, sua relação com os mais diversos saberes que nos constituem e constituem, igualmente, o ambiente social, e qual o papel do corpo nessa equação – ou seja, em um certo sentido, fazer um movimento semelhante aos que Nietzsche e Foucault fizeram, outrossim, munidos desses conhecimentos neurobiológicos. Tal sistematização não figura como um elemento central desta presente tese, mas pode auxiliar a pensarmos os processos de formação – como o faremos no capítulo seguir – à sombra de uma perspectiva, mesmo que mínima, sob o poder.

3.3 Brevíssimos tópicos por uma teoria do poder

Se há uma espécie de controle biopolítico da vida humana, esse controle se estabelece, efetivamente, a partir dos processos que acabamos de explorar. Há uma incidência da relação com o ambiente frente aos organismos – e em relação ao sistema nervoso –, e esse fenômeno será preponderante no que diz respeito à adoção de qualquer padrão comportamental possível. Em termos neurobiológicos, somos seres em constante formação. A formação é uma prática que nos acompanha desde o momento em que nascemos, até nossa morte cerebral. Uma prática que se define a partir das configurações sociais, institucionais, normativas, econômicas de um dado espaço, onde os sujeitos estão atuando.

Dois elementos precisam ser levados em conta ao refletirmos acerca das possibilidades advindas desta ampla conclusão, nascida, por sua vez, das leituras propostas até então:

1. Com Nietzsche e Foucault amadurecemos um corpus teórico acerca do comportamento individual – e mesmo acerca do funcionamento das sociedades –, que expande a temporalidade das reflexões filosóficas acerca de possíveis relações entre conhecimento e poder. Esse objeto compartilhado acaba tomando forma, justamente, a partir dessa expansão, quando os autores não se atêm a pensar somente um ambiente cultural do comportamento individual e coletivo, mas, também, seus aspectos biológicos como elementos constituintes ou, mesmo, centrais da existência humana. É na inserção do corpo como objeto de reflexão que residem as possibilidades dessa expansão. Não que a filosofia já não tenha voltado seus interesses para a busca pela compreensão de uma suposta natureza humana – quando o fez na maior parte de sua existência. O que destacam Nietzsche e Foucault é o fato de uma percepção biológica da existência humana enquanto resultado de relações de poder pautar suas reflexões. A chave de leitura biológica enquanto realidade de poder, estratégia de poder – que só é possível a partir do corpo.

2. Tendo em vista essas dinâmicas neurobiológicas, a formação das sinapses se dá a partir de qualquer interação insistente, estímulo repetido, independentemente se cultural ou natural. Nesse sentido, podemos pensar no fenômeno de sentir medo diante de algo considerado perigoso, um mecanismo natural de sobrevivência controlado pela amígdala, ou o aprendizado de uma nova fórmula matemática, um processo coordenado de ensino e aprendizagem no interior de uma instituição de ensino qualquer; ambos os processos são capazes de gerar sinapses e, conseqüentemente, comportamentos específicos. As mudanças no cérebro são a base dos comportamentos apresentados a partir do corpo (BRIDI FILHO; BRIDI; ROTTA, 2018, p. 2).

Reflexão que sugere que as forças sociais, as forças que organizam e materializam as sociedades, seus rituais culturais, suas instituições, seus valores – em suma, o dito e o não dito da constituição estratégica dos coletivos humanos – definem as formas com que os sujeitos percebem o mundo. Essa afirmação, bastante óbvia para qualquer estudante de neurociências ou antropologia, pode nos levar a pensar o poder sob uma outra perspectiva, que leve em consideração, justamente, essa expansão da temporalidade proposta por Nietzsche e Foucault. Que em algum momento de nossa existência como espécie vivíamos em um ambiente selvagem, como bestas, sabemos todos. Talvez um dos principais equívocos tenha sido o fato de termos internalizado a ideia de que, em algum momento bastante determinado, deixamos de ser um organismo controlado por potências impetuosas e instintivas, para nos tornarmos seres dóceis,

servis às dinâmicas de funcionamento da própria sociedade. Aparentemente, a julgar pelo status atual de nossa cultura, vivemos uma espécie de meio-termo, onde as pulsões do animal embatem ao longo dos séculos – um período filogeneticamente insignificante –, contra as informações construídas pelo intelecto, via linguagem.¹¹

Com toda certeza há um espaço de tempo em que as coisas começaram a se dar de uma outra maneira, modificando, sobretudo, nossa estrutura neurobiológica e, conseqüentemente, nosso comportamento. O advento da linguagem fez do homo sapiens um homo sapiens sapiens, capaz de modificar sistemática e intensamente o ambiente ao seu redor, gerando uma revolução no que diz respeito à estimulação. Nossa história filogenética sugere que nosso aparato cerebral permanece o mesmo, há pelo menos 50 mil anos (RIBAS, 2006, p. 331). De lá para cá, a cultura se desenvolveu como mediadora entre o homem e o espaço material onde este habita. Essa mediação, obviamente, forma sinapses e auxilia no processo de constante modificação do nosso organismo, rumo ao que este se tornará no futuro, durante os próximos passos de nossa evolução biológica. Essa formação de sinapses a partir da cultura vai ser o próprio projeto civilizatório exposto por Nietzsche, que visa tornar o ser humano um animal capaz de fazer promessas – tendo como fim, inclusive, esse resultado comportamental. Essa mesma formação de sinapses, a partir da mediação cultural, pode ser vista no funcionamento dos mais diversos dispositivos de poder, que, se vistos coletivamente, como processo civilizatório, operam no sentido de estratégias massificadas de poder-saber, ou biopolítica, como pensado por Foucault.

Em terreno cultural, a relevância da linguagem faz sentir sua presença constantemente. E, possivelmente em função disso, tanto Nietzsche quanto Foucault dão centralidade à linguagem quando pensam o poder agindo sob o corpo: a linguagem como metafísica, ou metanarrativa salvacionista do cristianismo ou mesmo a linguagem como conhecimento científico, juízo de valor, normatividade. É, *também*, a linguagem, como saber ou mesmo como valor, que articula poder e corpo, gerando sinapses e padrões de comportamento. Levar em consideração essa expansão de temporalidade, possível a partir de Nietzsche e Foucault, acaba requerendo um aprofundamento nas instâncias biológicas do corpo, e é assim que chegamos na história da formação de nosso sistema nervoso, bem como nos mecanismos pelos quais geram-se novas sinapses: pontos centrais para compreensão da constante relação entre os organismos

¹¹ Se há uma correlação entre os mais recentes estágios da evolução do nosso aparato cerebral – que remetem a 50 mil anos – e o advento da linguagem – que remete a entre 30 e 10 mil anos – podemos concluir que a última grande façanha humana, em termos biológicos, está ligada à linguagem. Como organismo biológico, se “alimenta” da linguagem, inclusive, para constituir ligações entre suas células nervosas elementares, os neurônios. Como organismo, se colocar além deste estágio, seria como se colocar em um estágio além da linguagem.

humanos e o ambiente, a embricada dialética da formação das subjetividades e seus produtos comportamentais massificados.

Nesse contexto, poder parece se traduzir pela possibilidade de conseguir gerir a constituição sináptica de alguém. Auxiliar ou, mesmo, coordenar a formação de sua subjetividade. É o exercício dessa faculdade que fica à responsabilidade dos pais, em nossos primeiros anos de vida. Porém, tanto do ponto de vista biológico quanto do ponto de vista pedagógico, não haveria a possibilidade de quantificarmos exatamente, separarmos as influências da educação dos pais e da educação “do mundo”, como processo formativo passado pela criança nas esferas cotidianas, mesmo aquelas que escapam o ambiente de casa, ou das escolas. Como podemos inferir, a partir de ‘Nietzsche e Foucault – e de nossa neurobiologia –, o poder está atrelado a processos de formação.

A biohistória – uma certa historicidade, que poderiam levar em conta padrões filo e ontogenéticos – é o ambiente onde se desenrolam as relações de poder que auxiliam na formação – sistemática ou não – das redes sinápticas. Uma teoria do poder que levasse em conta esses aspectos históricos e biológicos, levaria em conta os aspectos formativos dos sujeitos, em sentido pedagógico e biológico. Não mais nos ocuparemos de tal abordagem, na medida em que passamos, agora, a uma exposição acerca dos processos formativos pelos quais os sujeitos passam na contemporaneidade, como um dos elementos centrais desta tese, à luz das discussões que sugerimos, até então.

CAPÍTULO IV – EXPERIÊNCIA, REALIDADE E CONTEXTOS DE FORMAÇÃO

De um ponto de vista neurobiológico, a formação passa pela constituição de sinapses, ligações entre neurônios que vão auxiliar nos processos de armazenamento e sistematização de novos saberes, bem como na efetivação de produtos comportamentais advindos de tais saberes. Um sujeito que se forma, se constitui como indivíduo que interage com os demais membros de sua espécie – bem como com indivíduos de outras – e com o ambiente que o circunda; de 50 mil anos para cá, essa relação se dá através da mediação da linguagem, edificando culturas e inserindo a realidade humana em um contexto de extrema complexidade, onde cultural e biológico, apesar de serem vistos sob distintos prismas – sobretudo epistemológicos –, quase se confundem. Esse capítulo buscará, justamente, integrar algumas reflexões que construímos, até agora, com essa ampla visão de formação, como processo coordenado, ou não, da busca por padrões comportamentais desejáveis através da educação, tanto do ponto de vista individual, da individualidade dos sujeitos, suas vontades e perspectivas, quanto do ponto de vista da materialidade social a qual este sujeito experimenta – ou sua realidade. Ao pensar em formação, pensamos esse amplo processo que se estende das classes escolares, às esquinas, praças e amistosas conversas com amigos; em suma, elementos que nos formam como sujeitos lançados no mundo, como sujeitos de experiência.

Diante deste fim, primeiramente, passamos a reflexões que nos levam a pensar em como a noção de realidade foi pautada por dinâmicas metafísicas, e em como essas dinâmicas alijam o corpo de uma reflexão acerca da formação, no sentido de não reconhecer o papel dos sentidos na experiência humana ou, mesmo, o papel edificante que o corpo, tomado como um todo, possui no processo da construção dos mais diversos saberes. Em seguida, passamos a uma breve reflexão acerca de como se dá uma certa articulação epistemológica no sentido de limitar a noção de experiência a ditames de cientificidade. Em um terceiro momento, passamos à argumentação de que, a partir de um ponto de vista de nossa constituição neurobiológica, a busca por atrelar experiência à formação a partir de uma perspectiva ampla, nos exige uma nova postura diante do conhecimento e da linguagem, através da noção de contextos de formação.

4.1 Realidade, metafísica e formação

Ao levarmos em consideração as possibilidades da existência de dispositivos de poder ou, mesmo, de um processo civilizatório que vem sendo levado a cabo desde os tempos mais

iniciais de nosso período biológico atual (como espécie), ao buscarmos uma reflexão acerca dos processos de formação de uma maneira ampla, inevitavelmente nos debruçaremos sob a emergente necessidade de articularmos nossas reflexões a contextos de linguagem específicos. Metodologicamente, isso traduz-se pela necessidade de ligar fenômenos históricos específicos, amplos ou não, à contextos de linguagem específicos. E, a partir dessa perspectiva, perceber como essa articulação reincide naquilo que consideramos a “realidade” de um tempo característico.

Como argumenta Paviani (1986, p. 40-41):

Se, de um lado, pensamos que a realidade pode ser explicada através de nossas ideias; por outro lado, nossas ideias também são resultado de uma determinada realidade. [...] O que chamamos de realidade, com expressões como “a minha realidade”, “a realidade de meu mundo ou de minha experiência” aproxima-se mais a um modo de relacionamento do homem com os Outros e com os objetos. A realidade, portanto, é o próprio significado que resulta das relações sociais e de produção dentro de um contexto social e histórico determinado (PAVIANI, 1986, p. 40-41).

Esse contexto histórico, onde se desenrolam as relações de poder e as articulações mais gerais acerca da construção do nosso mundo social, nossa economia, nossa política hegemônica e, mesmo, nossas instituições, produz ideias específicas que reincidentem sob nosso comportamento – como enunciado por Foucault, Nietzsche e tantos outros teóricos da cultura. A realidade é a articulação material e imaterial que se estipula a partir das relações sociais, e dos sujeitos com seu ambiente. Portanto, a formação dos sujeitos – sua educação, postura e mesmo suas sinapses – vai ter relação direta com essa articulação.

No decorrer de nossa história, foram inúmeras as articulações que deram origem às mais diversas realidades culturais no seio de nossa civilização. Nesse sentido, cada uma dessas possíveis realidades – que quase se confundem com os inúmeros padrões culturais observáveis em nossa história – produz, inevitavelmente, mecanismos para garantir sua sustentação e perpetuação: daí vem os dispositivos, a biopolítica ou processo civilizatório, como tentativas de *uma certa* coordenação dos processos formativos, tendo em vista, obviamente, uma realidade do poder, de sustentação do poder ou *status quo*. Um fenômeno possível, a partir desse contexto amplo, é a desarticulação entre os processos formativos mais gerais, coordenados ou não, e essa realidade histórico-linguística. Talvez o exemplo mais gritante nesse sentido, que passamos, agora, a explorar é o surgimento do pensamento metafísico, atacado diretamente por Nietzsche, em seu viés de cunho fisiológico (corpóreo).

Acerca do assunto, Paviani aponta:

A grande cisão entre educação e a realidade, até chegarmos as consequências de hoje onde a educação já não é mais a expressão da vida e dos problemas de cada homem

ou grupo social, pode ser explicada em parte com o surgimento daquilo que conhecemos como o pensamento metafísico ocidental (PAVIANI, 1986, p. 41).

Diante disso, “o termo metafísica, neste contexto e num sentido geral, designa o pensamento sistematizado na tradição ocidental, desde *Platão* até *Hegel* [grifo do autor], e que compreendeu homem e o mundo, tendo um ponto de referência a ideia de um absoluto” (PAVIANI, 1986, p. 41). Paviani reflete a partir de um ponto no qual a educação se confunde com processos formais – institucionais – de formação. Mas, se ampliarmos um pouco mais o espectro de nossas reflexões, inevitavelmente, chegaremos à conclusão de que a educação, enquanto disciplina do intelecto, se formaliza efetivamente a partir dessa virada metafísica. A educação passa a ser uma educação substancialmente formal a partir de elementos bastante característicos. Alguns desses elementos buscamos explorar a seguir.

Uma certa visão emerge a partir de então, a educação vista como processo de aperfeiçoamento de uma natureza universal. Não necessariamente aquela pautada por um viés evolucionista, mas uma natureza que se assemelha muito mais a preceitos euclidianos, onde tudo ocuparia um espaço definido, universalmente válido e imutável¹². À essa natureza, por exemplo, Nietzsche opõe nossa realidade substancialmente biológica em curso. Mas voltando ao processo de formação a partir de um viés metafísico, nos depararemos com o fato de que:

A educação como processo de “aperfeiçoamento” [da natureza, o ponto de referência universal] supõe, além de uma série de dualismos, o predomínio e a supervalorização da alma em relação ao corpo, da inteligência em relação aos sentidos, do trabalho intelectual em relação ao braçal e assim por diante. Este modo de ver a educação não tem presente no homem como um todo social, psíquico, biológico, espiritual, etc. (PAVIANI, 1986, p. 42).

O ponto de referência universal, a natureza metafísica, alija os processos formativos de sua realidade contextual, supervalorizando elementos imateriais de nossa realidade, a partir da racionalidade e, como denunciado por Nietzsche no decorrer de sua obra, a partir dessa supervalorização, alija o corpo de uma leitura acerca do fenômeno do conhecimento e de seus desdobramentos.

¹² A natureza do discurso metafísico não é necessariamente a natureza da biologia. A natureza metafísica diz respeito à possibilidade de referencialidade universal da linguagem em relação a um ponto específico (a ideia, em Platão, por exemplo) e a fiel *crença* de que essas possibilidades são extraídas através de uma racionalidade universalmente aplicável. Como veremos, isso tem relação direta com a noção de experiência. Já a natureza da biologia, sobretudo a partir de Darwin, se constitui muito mais como os fenômenos de modificação na constituição dos organismos a partir de sua constante relação com os espaço-tempo históricos – ou o ambiente. A natureza de referencialidade metafísica é fixa. A única coisa fixa na natureza biológica é, justamente, a mudança. Não sem razão Nietzsche sobrepõe à natureza metafísica uma perspectiva biológica. A partir daí articula a substituição de valores metafísicos por valores fisiológicos, seu próprio projeto inacabado de transvalorização diz respeito a esse processo.

De Platão a Hegel, os desdobramentos da filosofia como metafísica fazem se sentir em toda a cultura de matriz dita ocidental. Saímos de um terreno puramente filosófico e nos embrenhamos, ainda mais uma vez, na cultura, como amplitude de valores transmitidos pelas gerações, alimentando instituições, formas de saber, a constituição das comunidades humanas. O valor racional, base fundamental dessa perspectiva, abre espaço e auxilia no desenvolvimento de pontos de referencialidade universais – dentre os quais a própria racionalidade figuraria como elemento central – que guiam os processos formativos. E de Platão a Hegel as referencialidades, supostamente universais, da razão deixam de lado aquele que deveria ser, de um ponto de vista efetivamente *natural*, o principal elemento dos processos de formação.

[...] incentivada pela alegoria da caverna platônica e, portanto, mais atenta à busca do elemento “racional”, ela [a educação] acabou virando as costas para diversas imagens que transitam no discurso filosófico e pedagógico, prestando pouca atenção às analogias e metáforas, por exemplo, que moldam seus esquemas de compreensão (TREVISAN, 2020, p. 54).

Nesse sentido, o elemento racional, ou valor racional, torna-se o guia fundamental dos processos de formação humana, como aquele valor que conduz a uma verdade efetiva acerca de uma suposta natureza fixa, imutável e completamente cognoscível. O ápice do projeto metafísico é a busca pela universalização do preceito racional, como guia fundamental do comportamento humano. São esses os projetos iluminista e positivista, que têm em vista a emancipação através da prática da racionalidade. O que muitos pensadores que adotaram essa postura histórica deixaram de perceber é que o corpo, necessariamente, precisa ser compreendido como unidade fundamental do entendimento humano – já que, só a partir dos dados do corpo conseguimos um certo entendimento acerca do que nos cerca ou, mesmo, acerca de nós mesmos. Somente a partir dos movimentos mais gerais do corpo conseguimos conhecer e nos fazer conhecer. Mas o valor cultural da racionalidade, mais precisamente sua universalização e globalização, fizeram do corpo um poço de mazelas e ignorância, fonte de enganos e ilusões.

Do ponto de vista formativo.

[...] o platonismo de cunho agostiniano uniu-se à religião, deixando de ser Filosofia para se transformar por vezes em doutrina e, por isso, não é de se admirar que, por muito tempo, se pudesse ler a inscrição nas cruzes erguidas ao lado de igrejas: “Salva tua alma”. Mas o corpo poderia se danar, pois para o platonismo o que é permanente e necessário é a alma, enquanto o corpo é transitório e fugaz. Assim, por um jogo de imagens que se hierarquiza por um processo de imitação, o aprendiz pode ascender à imagem ontológico-essencial, superando a degradação das cópias do mundo que vive. Por intermédio da rememoração, o educando volta a ver as ideias perfeitas e imutáveis que estavam situadas no transcendente (TREVISAN, 2020, p. 56).

É bastante evidente identificar a relevância que esses processos tiveram sob nossa cultura. A realidade cotidiana que emerge a partir da modernidade é pautada pela expressiva racionalização das relações sociais e dos desdobramentos mais gerais a que isso pode levar. Quanto mais racionalizadas, ou seja, controladas, estiverem as referências que advêm do corpo, dos sentidos, da carne e do sangue tanto melhor para uma sociedade que se quer pacificamente racional, onde tudo ocupa um lugar extremamente preciso, *natural*, em sentido metafísico.

Essa imagem do mundo hiper-racionalizado foi a imagem explorada pela ficção russa do século XIX e está presente, também, na obra de Nietzsche, do mesmo período. Os temores de algumas das mentes mais brilhantes de um dos períodos culturais humanos de maior efervescência – a Europa do século XIX – diziam respeito, justamente, à hiper-racionalização. O que acabou acontecendo, de fato, com a realidade dos campos de concentração durante a primeira metade do século XX, onde processos de racionalização, antes só utilizados para o abate animal, passaram a ser aplicados à vida de seres humanos. O que também acabou expondo, de uma vez por todas, a relação entre a hiper-racionalização da sociedade dita ocidental e as relações de poder – geralmente, de ordem econômica –, que se estipulam entre atores centrais para a manutenção da ordem político-econômica atual.

Provavelmente, o horrendo espetáculo das carnificinas humanas dos campos de concentração tenha influenciado a efervescência e o surgimento de um novo debate sobre a realidade dos corpos, em conjunto, sobretudo, com as pautas identitárias, que ainda sistematizam muitas de nossas discussões acadêmicas. Ao corpo que, se vive, agora é perguntado: por que, e como, vive? E ao corpo que, se morre, segue a questão: por que meios e razões morre? Mas, para além dessas (in)felizes guinadas epistemológicas que as reflexões sobre as possibilidades de uma pauta de referência universal possibilitam, gostaríamos de retornar a um ponto de ruptura em relação a essas pautas, explorado ainda no início dessa tese, e que diz respeito, justamente, a reinserção da realidade do corpo como passível de reflexão, não no sentido da produção coordenada de comportamento – a formação –, mas de como aspectos basilares para a construção de padrões de comportamento racionais, da racionalização, estão atrelados à realidade fisiológica do corpo, de seus órgãos e de seu funcionamento, nesse caso específico, tendo em vista as proposições de Nietzsche.

A razão vem do corpo. A razão nasce de processos fisiológicos bastante complexos e que compreendem a nossa realidade filogenética, explorada anteriormente. Ao que tudo leva a crer, Nietzsche teria sido o primeiro a efetivar tal articulação – entre a fisiologia do corpo e a construção de padrões de comportamento racional, entre cultura e biologia –, ao cunhar termos como “órgãos do conhecimento” ou, mesmo, “valores fisiológicos”, ao partir, justamente, da

centralidade que o corpo e sua fisiologia possuem nos processos de formação pelos quais passam os seres humanos, em seu trajeto de vida. As necessidades da razão não advêm de um terreno subjetivo puro, exatamente quantificável, imutável e perfeito e que nunca pode ser acessado, dado, justamente, às limitações do corpo. Agora, a realidade do conhecimento é uma realidade biológica: a vontade e necessidade de saber é um instinto biológico atrelado, de uma forma ou de outra, à vontade de poder.

O que torna uma reflexão que toma os processos de formação de uma maneira ampla e os aborde a partir dessa perspectiva, uma reflexão central é que, se partimos desses pressupostos, vamos ao encontro de muitas descobertas da neurobiologia, à medida em que tudo o que sabemos, ou seja, tudo aquilo que gera sinapses, diz respeito às estimulações que o ambiente possui sob os órgãos dos sentidos. Somos nossos sentidos, e aquilo que a própria metafísica chamou de consciência diz respeito à interação de nossos órgãos com o ambiente que nos cerca e os demais sujeitos que dividem esses espaços conosco. Se tratando de organismos biológicos complexos, como os seres humanos, nada escapa a essa esfera de influência. E o que torna o caso dos seres humanos ainda mais relevante e complexo é o fato de que, em seu processo evolutivo, eles conseguem criar um espectro muito maior de influência dessa constituição de si – da formação de sinapses –, através da linguagem. Não somente o ambiente em sentido material influencia a adoção de qualquer padrão de comportamento humano, mas, também, o ambiente em seu sentido simbólico, como construção de linguagem. Destacamos esse ponto, pois ele possui grande relevância no que segue e ainda retornemos a ele no final desta seção.

A crítica contemporânea, que se inicia ainda no século XIX, com Nietzsche e a morte de Deus, enuncia uma certa queda da metafísica – que não sem sentido acompanha a crise das matrizes pedagógicas tradicionais (PAVIANI, 1986). Esse perigoso contexto de quebra das certezas absolutas, construídas pela metafísica da linguagem – ou “razão” (NIETZSCHE, 2012) –, constitui um período de ruptura e criação constante de bases histórico-contingente-estratégicas que servem de chão ao comportamento racional.

As nossas deliberações no campo racional devem então passar por acordos práticos, já que não temos como acessar uma instância última que vai ser o vetor e estabelecer critérios claros e distintos para o campo do conhecimento. Enfim, se não há certezas estáveis na consciência a serem buscadas, de nada adianta insistir na tese de basear os fundamentos da ação no campo epistemológico rígido, mas sim no contexto histórico e social onde foi gestado (TREVISAN, 2020, p. 73).

Pensarmos em termos de formação diante desse contexto, é pensarmos em termos de como podemos justificar, historicamente e de maneira constante, as práticas que animam nossas

ações, tendo em vista uma série de horizontes éticos, pautados de maneira igualmente histórica. E, nesse mesmo sentido, pensar a reinserção de uma esfera de nossa formação que foi alijada no contexto da modernidade, que é, justamente, a esfera de tudo aquilo que é estranho às formalidades educacionais e das disciplinas, rígidos produtos das especializações e do cientificismo. Uma reflexão sobre práticas de formação precisar levar em conta aquilo que está para além da experiência tida como realidade puramente científica, de conhecimento científico, e atentar à relevância das experiências cotidianas do educando como aquelas que, somadas a outras, o constituem, o formam.

Para pensarmos a realidade em suas instâncias práticas e a relação dessas instâncias com os processos de formação, precisamos pensar em termos de experiências de vida. Das instâncias práticas, as experiências foram delegadas ao campo puramente epistemológicos, de Francis Bacon a Leibniz, como lembra Azevedo (2019, p.133):

O primeiro estabelece uma diferença entre uma experiência espontânea, fruto do acaso e que apenas a ele conduzirá; e uma experiência deliberadamente buscada, chamada então de experimento, e que devia converter-se na pedra de toque do novo saber científico. O segundo cria uma divisão entre verdades de fato, contingentes e particulares, derivadas da experiência, e verdades de razão, dotadas de universalidade e certeza, verdades que constituíram o próprio da ciência. Fica visível como a nascente ciência de então impugna com um índice de dívida a experiência em seu sentido mais tradicional. Para fins de comprovação científica, a experiência deveria ser transferida tanto quanto possível para fora do homem, por meio de instrumentos, para a correta observação e por meio de números, para o estabelecimento de medidas e padrões confiáveis, tendo por finalidade a certeza e a previsibilidade.

O autor atenta para uma guinada na compreensão acerca da validade das experiências no terreno do conhecimento. À experiência, amplamente percebida como todo o episódio de vida passível de vivência pelos sujeitos, é delegado um papel secundário. O que vai trazer uma forma de saber mais efetiva, universal, é a racionalização da experiência, através da aplicação de métodos. Tudo aquilo que foge à esfera dos laboratórios é alijado do processo.

A transformação da experiência em um *meio de produção* de conhecimento através do método implicou em uma reforma completa da inteligência. Tal giro ocorre de forma definitiva no *ego cogito* cartesiano, no qual conhecimento e experiência são remetidos a um sujeito único, nascendo daí a figura da consciência (AZEVEDO, 2019, p. 135).

A consciência, entendida a partir de Descartes como ápice de racionalidade possível a ser constituído a partir de saberes advindos das experiências (científicas), diz respeito a criação de uma esfera “limpa” de interferência dos sentidos ou da materialidade do corpo. A noção da existência de uma esfera livre de influência física, que acompanha o pensamento ocidental desde Platão, ganha um importante aliado com cientificismo cartesiano. É interessante perceber que essa tendência presente no centro do pensamento ocidental moderno pode ser percebida

como um reforço da doutrina de negação do corpo. É como se a busca pela criação de regularidades através de processos racionais, supostamente universais, alijasse o corpo da questão acerca do conhecimento, seu surgimento e sua sustentação nas sociedades. Nesse mesmo sentido, “ao identificar-se experiência e conhecimento na modernidade perde-se de vista o carácter formativo da experiência, e o conhecimento passa a ser o horizonte visado por ela, o que provoca, como efeito, um giro completo na compreensão do que seja educar” (AZEVEDO, 2019, p. 134). Há uma concomitância entre a edificação de uma racionalidade puramente instrumental, ligada às práticas científicas e uma guinada nos processos de formação, restando-nos a possibilidade de reflexão acerca do que essa guinada representa em termos de negação do corpo da realidade do conhecimento.

Uma das principais problemáticas que emerge dessas questões mais gerais é como a hegemonização de uma racionalidade cientificista reincide nos processos de formação e como essa questão passa pelo corpo. Sabemos que a transformação da experiência em uma instância puramente científica, rechaçando tudo aquilo que venha de um outro lugar do sujeito, uma vez que suas pulsões e suas vivências prejudicam na elaboração de uma imagem mais completa acerca das possibilidades humanas e suas experiências cotidianas. Refletirmos acerca dessa transformação diz respeito à compreensão de que “[...] também a questão do ajuste ou do desajuste social de parte dos indivíduos pode ser vista como determinada, em grande medida, pelo sucesso dos processos de subjetivação, a aceitação e introjeção de modelos de subjetividades em circulação” (AZEVEDO, 2019, p. 144). Então estamos diante de um fenômeno que se estende da (1) edificação de uma perspectiva bastante específica acerca da racionalidade e suas possibilidades, (2) a efetivação de práticas de formação que representem essa perspectiva, alimentando uma suposta impessoalidade da esfera do conhecimento através da consciência, bem como até (3) a sustentação de uma perspectiva característica acerca da validade formativa das experiências. As críticas mais gerais ao pensamento de cunho metafísico buscam dar cabo das duas primeiras instâncias, outrossim, gostaríamos de nos ater a esse terceiro elemento, tendo em vista os autores trazidos até aqui, bem como os saberes específicos acerca de nossa construção neurobiológica e sua relação com certas possibilidades formativas.

4.2 Contexto de formação

Neurobiologicamente, não é possível separarmos nossa interioridade entre uma esfera de influência da cultura e uma esfera de influência natural, do ambiente primitivo que nos moldou em termos biológicos. Embora existam regiões cerebrais específicas mais relacionadas

a comportamentos específicos, como linguagem ou capacidade de planejamento, nosso cérebro constitui um todo interligado de funções, armazenamento e processamento de informações que nos chegam do ambiente via órgãos dos sentidos.

O que observamos em nossa história, sobretudo a partir da edificação da metafísica como paradigma, é o fato de que, a partir da negação desse fenômeno – da visão acerca das possibilidades de uma totalidade humana, biológica, racional/cultural –, há, por sua vez, a edificação de uma matriz de formação extremamente formal e conteudista, na própria passagem da experiência para a experiência científica. Diante desses traços históricos mais gerais, que negam as reais funcionalidades do corpo, o contexto que visa certa quebra com esses preceitos, o contexto em que nos inserimos hoje, requer uma postura diferente diante do fenômeno do conhecimento. É na percepção do conhecimento como algo muito mais complexo, dinâmico e fluído que estão as possibilidades dos próximos passos, bem como no efetivo reconhecimento das capacidades do corpo – dois elementos negados pela tradição metafísica em suas mais diversas manifestações. A efetivação dessas possibilidades pode se dar através da expansão da nossa temporalidade de perspectiva, e pela inserção de marcadores biológicos em nossas reflexões acerca dos processos de formação. Buscar encontrar formas de articular nosso conhecimento à nossa biologia ou neurobiologia.

Essa expansão da temporalidade deve se dar em função de que, em nossa constituição neurobiológica, não podemos separar a influência que a cultura possui e a influência que padrões de comportamento evolutivos possuem (como a violência): somos a perfeita mistura de ambos. Por isso, conseguimos perceber, por exemplo, a realidade do advento e ascensão do nazismo através de um marcador biológico, como a necessidade da grande maioria dos primatas de pertencer a um grupo. Inserir tal tipo de marcador não seria a defesa de um determinismo biológico, em detrimento de uma percepção histórica da realidade, mero reducionismo cientificista; se trata, antes, de articular esses níveis de linguagem diante de necessidades práticas que as relações de poder moldaram em nossa sociedade e com as quais nos relacionamos, muitas vezes, sem saber. Outrossim, da constituição das relações massificadas de poder como relações de cunho biológico, como observado por Foucault, surge a necessidade de formas de insurgência que levem em consideração, justamente, essas marcações biológicas.

Poderíamos pensar em inúmeras possibilidades para tal. Uma delas seria a construção de uma reflexão acerca do educar que leve em consideração o contexto de formação ao qual o educando está inserido – *não somente* em termos socioeconômicos, *mas, também*, biológico e neurobiológico, de desenvolvimento do corpo e da cognição. Uma visão que articule uma compreensão acerca do poder, do conhecimento e do corpo em relação aos processos

biohistóricos de formação, pelos quais a espécie humana passou, e vem passando, ao longo dos séculos. Em outras palavras, já que a própria razão vem do corpo, é preciso articular a operacionalidade das práticas de racionalização e subjetivação aos contextos sociais, econômicos e biológicos, nos quais os sujeitos estão dispostos e, ainda, refletir sobre a reincidência desses contextos na formação.

Ao pensarmos em termos de formação, tudo influencia. A partir das percepções da neurobiologia, podemos pensar na formação como processo de constituição de complexos de redes sinápticas em nosso sistema nervoso. A última instância de influência que as práticas de formação coordenadas vão possuir, bem como todos aqueles episódios que um ser humano pode experimentar em vida de uma maneira marcante o suficiente para formar essas redes, a partir da perspectiva da formação sináptica, é que não podemos separar precisamente o nível de influência comportamental da cultura ou da racionalidade, e é essa nossa unidade de análise. É preciso atentarmos ao fato de que a formação de sinapses constitui a própria formação, já que são estas sinapses que definirão padrões de comportamento específicos, reagentes ao ambiente e ao comportamento dos demais sujeitos. Nesse terreno é tudo uma questão de estímulo do ambiente e resposta do organismo, como numa dialética constante e interminável. Chamamos por formação uma determinada etapa ou, mesmo, todo esse processo.

Nessa esfera da constituição de nossa subjetividade, tudo influencia. De um ponto de vista neurobiológico, formação são todos aqueles episódios marcantes, que se armazenam em nossas memórias, que auxiliam na constituição daquilo que chamamos por subjetividade. É a soma de todos esses episódios, felizes ou não, que constitui nossa formação, tendo como principal e necessário produto todos os padrões de comportamento que apresentamos. Em outras palavras, formação é o *somos* efetivamente, a maneira como nos movimentamos no mundo e na vida. Esse processo, extremamente amplo, não é fixo e imutável, porque a natureza do nosso sistema nervoso é plástica, havendo a possibilidade da formação guinar para os mais diversos nichos e sentidos. Chegamos à conclusão bastante óbvia de que a formação está para além das práticas formais de ensino e aprendizagem. Diz respeito aos episódios de vida que alguém experimenta. É como se, ao pensarmos em termos de formação recuperássemos uma esfera da experiencialidade, que nos foi retirada pelo paradigma cientificista hegemônico a partir de Descartes. É como se o sentido da experiência vista sob uma perspectiva ampla comportasse a mesma amplitude da noção de formação, tomada neurobiologicamente.

Uma efetiva intervenção, junto às instâncias de formação, iria requerer um esforço coordenado de inserções em todo o contexto de vida de um ser humano, desde suas experiências cotidianas mais gerais ao ambiente escolar. Modificar os processos de formação se confunde

com modificar o ambiente social onde habitamos, sua influência sobre nós e sobre os outros. Demandaria modificações na ampla estrutura da sociedade, na política, na economia e na educação, à medida em que as instâncias que constituem os contextos estão, invariavelmente, atreladas às características sociais – de ordenamento social –, que ressoam a partir das dinâmicas políticas e econômicas, passando pela educação. Nesse sentido, se podemos compreender a formação como a formação dos complexos de redes sinápticas, podemos compreender a educação como esse mesmo processo, só que coordenado. Se equivale a dizer que, historicamente, à coordenação da formação de redes sinápticas damos o nome de educação. Dentro desse campo, como sabemos, as práticas pedagógicas vão acabar tomando um ponto central na constituição do fenômeno de ensino/aprendizagem. O momento pedagógico é o ponto nevrálgico do processo educacional, onde se dá o ápice dos estímulos externos, interpretações, interações e posturas que constituem essa formação coordenada de sinapses. E, nesse mesmo sentido, a sala de aula seria o ambiente onde se daria essa coordenação de uma maneira mais efetiva ou mesmo intensa. E é justamente em função disso, que emerge a necessidade de nos atermos um pouco em reflexões acerca das práticas pedagógicas e suas transformações na história – para pensarmos esse possível entrelaçamento entre a realidade do corpo e a realidade do conhecimento, ou entre aspectos culturais da vida humana e suas características biológicas.

Passamos, agora, a explorar um breve panorama histórico de nossas práticas formativas e sua ligação com as conjunturais sociais, políticas e econômicas, as quais se deram tendo em vista compreender como a articulação entre formação e características sociais amplas – como a forma como se dão as relações de poder – reincidirá, ainda mais uma vez, sob o corpo. Posteriormente, ainda nessa sessão, exploramos como essa percepção se equaliza, por sua vez, a dinâmicas do funcionamento e formação (via plasticidade) do organismo biológico humano, ou seja, pretendemos reinserir, ou destacar, o fator biológico dessas reflexões.

4.2.1 Um histórico dos contextos de formação

Ao assentarmos nossos pés na história das mais diversas práticas pedagógicas, por exemplo, perceberemos como um mesmo aparato cognitivo, que se constituiu como tal há cinquenta mil anos, aperfeiçoou seus processos de interação com o ambiente e com os demais indivíduos de sua espécie, introjetando aspectos culturais em uma natureza biológica em constante formação. Através da história da pedagogia, como central ao processo de ensino/aprendizagem, podemos perceber como a negação da experiência não epistemológica se edificou, no sentido de auxiliar na efetivação de uma realidade metafísica, onde a experiência

formativa é toda aquela – e tão somente aquela – mediada pelo método científico, operando dentro de um determinado paradigma. Não se trata de negar a relevância de tal forma de experiência, mas sim de pensar a experiência de formação através de uma perspectiva ampla.

A história das práticas coordenadas de formação, da educação, se confunde com a história da espécie humana. Desde os tempos mais primórdios, o ser humano vive às voltas com processos de ensino e aprendizagem. Tais processos constituem um certo mecanismo de sobrevivência da espécie e não é uma qualidade presente apenas no organismo humano. Sendo o grande diferencial da nossa espécie a possibilidade de melhor coordenar as práticas de ensino e aprendizagem, aprimorando, inclusive, suas formas de fazer na história. Nesse sentido, inevitavelmente, vamos recair sobre uma reflexão que interconecte a história da evolução humana às distintas formas de expressão pedagógica que surgiram ao longo deste mesmo processo evolutivo.

Pensar os processos de formação ou, mesmo, as modificações de cunho social advindas das mais diversas escolas pedagógicas e, a partir de uma perspectiva biohistórica, diria respeito a pensarmos em como as modificações propostas pelas distintas pedagogias se articulam a nossa história natural. Ao levarmos em consideração as práticas de formação, através de uma perspectiva ampla e ligando-as a estruturas da própria sociedade na história, assentamos os alicerces necessários para uma percepção da educação como processo que envolve a espécie na medida em que articula os mais diversos elementos materiais da constituição e sustentação da vida humana, e seus aspectos simbólicos, subjetivos. Tal articulação terá como produto a formação específica de sinapses, bem como os seus subprodutos comportamentais. É, justamente, nessa esfera de atuação, entre cultura e biologia, onde se dão os movimentos biopolíticos de controle da vida, bem como, historicamente, foi através desta articulação que o próprio processo civilizatório se desenrolou.

Provavelmente, uma das chaves fundamentais para compreendermos as profundas modificações nos processos coordenados de formação, como essas modificações em um terreno tanto cultural quanto biológico, seja a percepção de uma constante fragmentação da experiência de formação, que ganha força com a edificação uma cultura metafísica. Tal fragmentação da experiência, que diz respeito, sobretudo, a um projeto de sociedade que se molda a partir de dinâmicas de poder que constituem a materialidade da sociedade ocidental capitalista. Essa fragmentação da experiência vai acabar dizendo respeito as dinâmicas biopolíticas de formação que se efetivam na contemporaneidade, bem como pode ser considerada um dos produtos mais intensos do processo civilizatório ao qual nós mesmos nos inserimos.

“A educação, nas sociedades mais rudimentares, era inicialmente uma iniciação ritual progressiva nas crenças e nos usos do grupo. Se acrescenta uma participação espontânea no emprego de suas técnicas práticas e em seu teor de vida” (HUBERT, 1976, p. 6). Nesse sentido, podemos inferir acerca da existência de uma experiência unificada, a partir da qual os processos de formação envolvem os sujeitos de uma maneira total e completa, à medida em que valoriza toda a experiência formativa que constitui padrões de comportamentos desejados, sejam estas experiências ligadas à esfera mística da existência, ou seja, atrelada às dinâmicas materiais de sustentação da vida. De um ponto de vista mais amplo, nem sequer podemos considerar, nos primórdios da espécie, a existência de uma ou mais esferas da vida, coexistindo a parte em relação a estas outras, à medida em que a religiosidade, misticismo e, mesmo, uma possível intelectualidade esboçada pelos nossos ancestrais constituem um todo uno com as demais esferas da existência: a realidade da caça está atrelada à realidade da ritualística mística, bem como a realidade das expressões artísticas está atrelada à realidade da natureza que se manifesta através de seus fenômenos, por sua vez, interpretada misticamente. A vida constitui em si mesma uma experiência unificada, formativa, na qual os mais diversos campos, separados sobretudo na modernidade, se confundem.

Com o transcorrer de nossa história, as modificações que esse processo formativo sofre são as mais diversas. Quando do advento de uma consciência – ou por necessidade política, econômica, em suma, de poder – acerca das possibilidades e utilidades da linguagem como instrumento de mediação da relação entre sujeitos e objetos, novos marcadores “capitalizam-se no conjunto de utensílios, nas instituições e, sobretudo, na tradição poderosa dos velhos. Um espírito objetivo [...] se constitui, importa que os jovens dele participem para tornarem-se membros do grupo. Uma natureza social se enxerta, assim, em sua natureza animal” (HUBERT, 1976, p. 6).

Diante disso, a constituição do organismo humano, o cuidado no direcionamento de seus processos ontogenéticos, a própria manutenção de sua existência, inserem-se em um contexto que mistura elementos evolutivos naturais, da constituição biológica desses organismos, bem como elementos culturais, atrelados a dinâmicas de linguagem e sentido, assim como a dinâmicas de relações de poder que se dão no interior dessas comunidades primitivas. O que vale ressaltar é que, muito embora a história de nossa racionalidade leve à interpretação desta realidade biohistórica a uma esfera de separação entre cultura e biologia, as instâncias formativas primitivas vão operar através de uma perspectiva que visa sustentar um projeto de vida específico, o projeto de vida do caçador, o projeto de vida do pajé místico, projeto de vida da mulher/mãe, sendo que todos esses projetos se conectavam à realidade coletiva do grupo.

Há, portanto, uma unificação da experiência ponto de vista individual, onde, independentemente, de ocupar um lugar distinto dos demais ou não, a formação em suas mais diversas dinâmicas possui o norte de constituir o indivíduo como um membro da espécie ou da comunidade, formado em si mesmo a partir da estrutura cultural-natural, material e imaterial fornecida pela vivência do grupo mediada pela linguagem. Essa experiência de formação também constitui um todo uno com a realidade imediata do grupo: suas necessidades econômicas, políticas e, até mesmo, educacionais. A subjetivação se dá, numa esfera primitiva, no sentido de formar um sujeito completamente integrado à realidade social de grupo, e essa integração, por sua vez, diz respeito à possibilidade ou impossibilidade dos sujeitos formarem-se através dessas instâncias práticas e místicas que constituíam na educação primitiva.

Nessas sociedades, com efeito, como observa John Dewey, são todas as instituições que detém e exercem a influência educativa; nenhuma, contudo, existe expressamente para esse fim específico. [...] no mais das vezes, os jovens adquirem os costumes dos adultos e se iniciam em sua mentalidade emocional e representativa graças a uma participação direta em sua atividade, que eles fazem às vezes de aprendizagem (HUBERT, 1976, p. 8).

E, justamente, essa participação direta no cotidiano da comunidade será como um pressuposto às possibilidades de uma experiência formativa unificada, que percebe o sujeito como parte integrante e preponderante de um todo para o qual precisa constituir-se mesmo de uma maneira específica, auxiliando a coletividade nas mais diversas práticas necessárias à sua sustentação. Foi Durkheim quem chamou esta perspectiva de solidariedade mecânica, na qual a efetiva participação do indivíduo na realidade coletiva faz de extrema relevância, tendo em vista essa diversidade de práticas ligadas há uma perspectiva ainda mais ampla, como o misticismo e a religiosidade, fundamentais para a vida do homem primitivo.

Do ponto de vista formativo, esta solidariedade se dará de uma maneira estritamente atrelada ao convívio, às relações pessoais intersubjetivas que se estipulam entre os sujeitos, tendo em vista os fins da comunidade e as pautas que se atêm à ordem místico-religiosa vigentes. São essas relações, e não uma instituição em específico, que vão garantir a efetiva formação do sujeito nesta realidade. Encaixados em um todo amplo de sentidos que diz respeito à própria comunidade, o trabalho, a vida religiosa e o cultivo das relações interpessoais se dá em uma mesma esfera de formação que diz respeito, justamente, à participação dos sujeitos no cotidiano dos grupos.

A essa altura os estímulos advindos do exterior, que auxiliam no processo de constituição das sinapses dos sujeitos inseridos nesses grupos, dizem respeito às mais diversas práticas que se interconectam no interior dessas coletividades, não possuindo, portanto, um

direcionamento específico, fora da lógica da comunidade, de um ponto institucional qualquer. Essa questão das instituições e de seu entrelaçamento com a formação, sobretudo, se levarmos em consideração as reflexões de Michel Foucault acerca dos dispositivos, parece central para compreendermos a fragmentação da experiência formativa, já que esta fragmentação parece emergir em concomitância com a realidade institucional específica nascida na modernidade.

Durante a maior parte de nossa história, os ofícios práticos do mundo do trabalho, por exemplo, se articulavam a partir de uma realidade mística que, supostamente, pairava sob nossa cultura. A formação sináptica dos sujeitos se dá, nesta realidade, a partir da complexa articulação entre as mais diversas instituições, tendo em vista um fim amplo: o da constituição de padrões comportamentais que se enquadrem a essa mesma realidade místico-material, como o culto à *Pachamama* dos povos tradicionais dos Andes, as festividades da colheita na Europa Feudal ou o culto a *Bep-Kororoti* entre os Caiapós, cuja história envolve tanto o mundo prático da caça e do plantio da mandioca quanto uma refinada cosmologia. O que estamos buscando destacar é o fato de que, durante a maior parte do tempo de nossa constituição cultural, as experiências formativas se deram de uma forma a valorizar diversos nichos de práticas atrelados à realidade simbólico-material específica dos grupos humanos. Que as práticas pedagógicas, da iniciação à caça, à pajelança, remetem a um todo múltiplo que engajava todos os nichos dessas comunidades, articulando esta amplitude de práticas e de sentidos ligados à percepção místico-material do cotidiano, tendo em vista, como fim, o tradicional e constante culto aos antepassados e à manutenção da própria coletividade.

Toda essa educação profissional [por exemplo] se faz, por um lado, de maneira inteiramente natural, graças a que na casa, na colheita, nas primeiras culturas, às vezes na caça e na pesca – quando não reservadas exclusivamente aos adultos – a criança é estreitamente associada à vida deles. A distinção, entretanto, entre iniciação técnica e iniciação ritual está longe de ser nítida. A execução de todas as receitas comporta magia; e convém que não sejam reveladas ao adolescente senão com as técnicas e as precauções apropriadas. Nas sociedades mais envolvidas, certos ofícios, certas artes, estão nas mãos de corporações muito restritas, que constituem verdadeiras confrarias de feiticeiros ao modo de sociedades secretas, nas quais não se entra senão à custa de novas iniciações e novas provas (HUBERT, 1976, p. 09).

O que René Hubert atenta é o fato de que há uma ligação entre técnica e rito, instalada no seio das sociedades primitivas e que se estendeu à cultura ocidental, durante os períodos iniciais da sua modernidade. Certa unificação da experiência formativa tem em vista, justamente, a unificação ou justaposição entre técnica e rito, encaixando-os em uma perspectiva mais ampla, geralmente uma cosmologia de cunho místico, tanto no caso dos primórdios da civilização quanto no caso, exemplo, da Europa católica da Idade Média, onde confrarias de ofícios, ou guildas, eram bastante comuns.

Ao atentarmos para estes episódios de nossa ampla história, podemos constatar dois pontos centrais que acabaram contribuindo para a fragmentação das práticas formativas nas sociedades ocidentais: (1) A esporádica modificação das percepções acerca do que é um conhecimento preciso e a constante formação novas posturas diante do fenômeno do conhecimento – como já apontado na obra de Maurício de Azevedo (2019), citada no início desta seção; (2) A construção e disseminação de instituições preocupadas, especificamente, com a manutenção desses regimes de saber e de seus produtos comportamentais, tendo vista, por sua vez, a manutenção da própria ordem social.

A partir das perspectivas pedagógicas e das instituições educacionais medievais,

aplica-se, sobretudo, em desenvolver no homem as funções abstratas e formais que melhor lhe exprimem, segundo parece, a natureza de ser racional – e pensante – e mais lhe importam à salvação da alma. Assim se constituiu a pedagogia escolástica, cujo principal efeito, a ela sobrevivente, foi dotar o espírito humano de sólida armadura lógica, a que nada, realmente, substituiu, quando essa pedagogia entrou em decomposição (HUBERT, 1976, p. 26).

Portanto, é no período medieval, sobretudo a partir do século XIII, que surge a necessidade de dotar o ser humano desta armadura lógico-abstrata em consonância direta com o renascimento da obra de Aristóteles na Europa¹³. Os preceitos de objetividade, raciocínio lógico e a compreensão de que tais elementos possuem um horizonte ético, vão casar-se, perfeitamente, com as demandas da sociedade europeia medieval e, sobretudo, com as demandas estratégicas da Igreja. Ainda há uma correlação muito forte entre as instâncias formativas puramente educacionais, suas instituições, e uma esfera religiosa ampla os processos de formação tendo em vista, justamente, uma cosmologia de cunho místico, nesse caso, o nascimento, morte, ressurreição e retorno do Cristo. E é essa correlação que nos levará a um dos principais pontos para compreendermos a história dos processos de formação através de uma perspectiva cultural-biológica; é na correlação entre uma suposta necessidade de uma postura lógica diante da vida prática e os dogmas do cristianismo que a negação do papel do corpo ganha especial sentido, do ponto de vista formativo. Passamos a uma breve reflexão acerca da relação entre fragmentação da experiência formativa, iniciada com a progressiva

¹³ Como pontua Hubert (1976, p. 30), “no século X e sobretudo no século XI, produziu-se no ocidente uma segunda Renascença. [...] foi com efeito o momento em que a irradiação intelectual do Islã atingiu o apogeu. Os árabes traduziram, comentaram e interpretaram Aristóteles. No domínio das ciências exatas experimentais, aclararam o saber antigo, completaram uma a obra dos algebristas, dos aritméticos, dos astrônomos e dos médicos gregos e até hindus. A exemplo de Aristóteles, edificaram, por sua vez, vastas enciclopédias, conducentes a uma metafísica das verdades eternas. Suas escolas são prósperas e ativas. Toda essa ciência filológica, filosófica e experimental defluiu da Síria, do Egito, da Sicília, da Espanha, sobre o pensamento do Ocidente, confinados às noções inconsistentes e confusas dos últimos enciclopedistas latinos [...]. Há no século XII, em todas as escolas do Ocidente, verdadeira efervescência de ideias e de doutrinas”.

racionalização da cultura das sociedades, e a negação do corpo da realidade epistemológica e formativa ao longo de nossa ampla história.

A inserção do elemento metafísico, como norteador fundamental dos processos de formação, está atrelada a instituições específicas. Como já explorado no início deste capítulo, a questão da progressiva inserção de uma racionalidade metafísica acaba gerando uma guinada na educação. E isso parece se dar, justamente, em função do advento de um novo modelo de sociedade. As dinâmicas do capital cada vez mais globalizadas, as hegemonias das grandes corporações, até as revoluções tecnológicas nas comunicações e no transporte vão constituir um cenário nunca jamais visto na história humana. Dada a complexação de nossa realidade social, a formação, como busca por formar padrões de comportamento específicos a partir de processos mais ou menos coordenados, torna-se, fundamentalmente, fragmentada. Se outrora as vivências da criança e do adolescente estavam atreladas à uma noção totalizante da experiência voltada, sobretudo, à manutenção de uma ordem comunitária imediata – da tribo, da vila, da cidade, da família ou do clã, como ainda ocorre em algumas regiões do Oriente Médio –, temos hoje um panorama muito distinto desta realidade. Onde os espaços de formação são vistos, culturalmente, como espaços bastante específicos, dotados de normatizações igualmente específicas e que possuem como fundamento principal a sustentação do sistema econômico globalizado. Se, a partir da modernidade, a experiência formativa se fragmenta e sua validade recai, como lembra Azevedo, sob uma perspectiva puramente cientificista, com o passar do tempo essa visão se dinamiza, assimilando a sistemática negação do papel dos sentidos na construção de novos saberes, bem como se especializando, de acordo com os interesses que nascem a partir das relações de poder que se efetivam entre grandes atores sociais – como corporações transnacionais ou o *deep state* norte-americano, ligado ao complexo industrial bélico daquele país.

O que se faz necessário é reconhecer a interminável dialética que existe entre os modelos distintos de padrões de sociedade e os modelos de práticas formativas adotados no interior dessas sociedades. O que a realidade do capitalismo traz, em termos de cultura, é a constante e ininterrupta padronização das relações sociais, tendo em vista, justamente, a fundamentação do sistema econômico; ou mais precisamente, em sua esfera político-econômica. Nesse amplíssimo contexto, não só a educação como formação coordenada terá sua relação com a lógica econômica, mas, também, todas as instâncias da sociedade responderão, em algum sentido, à ordem político-econômica vigente. Não possuímos o intuito de criar ou, mesmo, ressoar uma crítica substancial ao capitalismo como sistema, embora essa crítica permaneça transformando às reflexões que viemos propondo, a partir da obra de Michel Foucault. No

entanto, pensar as práticas de formação de uma maneira dissociada das dinâmicas sociais mais amplas, que nesse caso dizem respeito, inevitavelmente, à forma como o capital se distribui entre os atores sociais, seria tratar a questão, no mínimo, pela metade. Sobretudo pelo fato de que a edificação da cultura metafísica, sua ressonância como fortalecimento de certas tradições, possui um papel fundamental na edificação do próprio capitalismo.

Para compreendermos esta complexa relação entre os aspectos convergentes da formação humana e da realidade político-econômica atual precisamos retomar o período que remete ao século XVIII, quando se inicia, do ponto de vista da formação e organização das sociedades capitalistas, uma imbricada dialética entre liberdade e controle. O liberalismo, que surge como arte de governar a partir do século XVIII, segue este caminho paradoxal, no qual, na mesma medida em que produz um ambiente de aparente liberdade, induz mecanismos de controle e regulação desta mesma liberdade. “A liberdade e a segurança, o jogo liberdade e segurança – é isso que está no âmago dessa nova razão governamental [...]. Liberdade e segurança – é isso que vai animar internamente, de certo modo, os problemas do que chamei de economia de poder própria do liberalismo (FOUCAULT, 2008, p. 89). As possibilidades da liberdade, ou de uma noção muito características de liberdade, caminharão lado a lado com as dinâmicas que induzem regimes de controle da vida humana, induzem formas de biopolítica.

Não sem razão, Michel Foucault liga essa constituição inicial das sociedades capitalistas através do dogma liberal ao nascimento da biopolítica, na medida em que as instâncias de controle não apenas controlam a vida dos sujeitos, através da ameaça diretamente direcionada, mas através de uma suposta “liberdade de escolha”: de escolher um bom emprego, boas relações, bons valores, boa cultura. A relação entre liberdade e controle se estipula em todo percurso das sociedades capitalistas do século XVIII aos dias atuais.

Como nos lembra Foucault, as bases da nova sociedade que emerge, a partir do século XVIII, estão fundadas na produção de liberdade:

Se utilizo a palavra “liberal”, é, primeiramente, porque essa prática governamental que está se estabelecendo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade, garantir esta ou aquela liberdade. Mais profundamente, ela é consumidora de liberdade. É consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade de mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. a nova razão governamental consome liberdade. Consome liberdade, ou seja, é obrigada a produzi-la (FOUCAULT, 2008, p. 86).

A liberdade, ideal burguês em oposição ao hipercontrole da produção exercido pelo Estado Mercantilista, é invocada como base fundamental da nova sociedade liberal. Nesse sentido, a manutenção do *status quo* está atrelada a um certo tipo de liberdade que auxilia, como

valor, na inserção dos sujeitos em uma realidade político-econômica bastante característica, na qual o *non plus ultra* das potencialidades e vontades humanas, a vontade de ser substancialmente livre, está atrelado, por sua vez, a dinâmicas de operacionalidade do mercado. E é a partir dessa visão ampla que a sociedade que se organiza, através do capitalismo, vai direcionar suas reflexões e instâncias de poder a pensar e atuar, inclusive, sob os processos de formação.

Para além da instância inicial que remete ao século XVIII, o neoliberalismo como narrativa que visa requestrar uma base marginalista clássica, adicionar pitadas de excêntrico ineditismo em detrimento do keynesianismo intervencionista e da social-democracia, vai realinhar os debates através dessa perspectiva inicial, a partir da segunda metade do século XX; e pautará, como movimento ideológico-político, tópicos específicos atrelados a uma visão da sociedade igualmente específica, ambas voltadas, obviamente, às dinâmicas de um suposto mercado autorregulador. Esse mesmo neoliberalismo,

[...] olha para a educação a partir de sua concepção de sociedade baseada em um livre mercado cuja própria lógica produz o avanço social com qualidade, depurando a ineficiência através da concorrência. [...] Os cidadãos estão igualmente inseridos nessa lógica e seu esforço (mérito) define sua posição social. É dessa visão de mundo que advêm as finalidades que ele atribui à educação (FREITAS, 2018, p. 31).

À formação de indivíduos que, supostamente, consigam se inserir nessa realidade de busca pelo padrão social ideal, através da competição. A partir desse contexto “o modelo fundamental das relações humanas nessa sociedade é o ‘empreendimento’ que expressa o ‘empreendedorismo’ dos seres humanos, constituindo a fonte de liberdade pessoal e social e cuja organização mais desenvolvida é a ‘empresa’” (FREITAS, 2018, p. 31).

Nesse contexto, a busca pela constituição dos sujeitos ideias, cuja existência estaria voltada à competição. A formação humana será pautada, justamente, através de uma perspectiva que busca se assentar em uma experiência, supostamente racionalizada da realidade operacional do mercado – da dinâmica das empresas –, buscando valorizar aspectos comportamentais e valores que melhor se enquadrem a essas dinâmicas. A partir dessa visão e de uma reinserção dos debates acerca da natureza do trabalho na economia, alguns neoliberais propõem a teoria do capital humano, como horizonte possível às práticas de formação. Tendo em vista refletirmos mais a fundo acerca das relações entre a questão da formação e as dinâmicas político-econômicas nas sociedades capitalistas, retomamos breves notas de Foucault a respeito dessa noção.

O interessante, creio, dessa teoria do capital humano está no seguinte: é que essa teoria representa dois processos, um que poderíamos chamar de incursão da análise

econômica num campo até então inexplorado e, segundo, a partir daí e a partir dessa incursão, a possibilidade de reinterpretar em termos econômicos e em termos estritamente econômicos todo um campo que, até então, podia ser considerado, e era de fato considerado, não-econômico (FOUCAULT, 2008, p. 302).

Se a formação em uma ambiente primitivo colocava uma totalidade, ou a possibilidade da construção de uma totalidade, que interconectasse todas as experiências vividas pelos sujeitos, unindo-as em um sentido comum, ligando as práticas do trabalho à religiosidade de transfundo místico ou, mesmo, pensando o sujeito como sujeito pertencente a um grupo específico, a percepção da existência de um capital humano, ou da inserção da vida humana na esfera do capital, torna o processo formativo essencialmente fragmentado, no qual as experiências formativas, por excelência, estarão diretamente ligadas ao funcionamento de um regime político-econômico bastante específico. Cogitar a existência de um capital humano diz respeito à inserção de amplas esferas da vida, uma amplitude de experiências que, até então, não eram consideradas como objetos de economia. É, justamente, a partir desta inserção da vida como capital pensado pela economia que constituirá a educação de cunho neoliberal.

[...] o problema fundamental, essencial, em todo caso primeiro, que se colocará a partir do momento em que se pretenderá fazer a análise do trabalho em termos econômicos será saber como quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe. [...] E, com isso, se poderá ver, a partir dessa grade que projeta sobre a atividade de trabalho um princípio de racionalidade estratégica, em que e como as diferenças qualitativas de trabalho podem ter um efeito de tipo econômico. Situar-se portanto, do ponto de vista do trabalhador e fazer, pela primeira vez, que o trabalhador seja na análise econômica não um objeto, o objeto de uma oferta e de uma procura na forma de força de trabalho, mas um sujeito econômico ativo (FOUCAULT, 2008, p. 308).

Essa percepção do trabalhador como sujeito econômico ativo lançou-o em uma esfera de formação político-econômica, na qual as suas capacidades de vida mais gerais começam a ser pensadas como elementos constituintes da lógica de funcionamento do próprio sistema, isso é, onde a realidade de suas experiências, de suas vivências, estará atrelada ao regime de mercado. O capital humano se constitui através da acumulação de competências específicas que nascem, justamente, destas vivências, tanto em âmbito formal/institucional quanto em âmbito informal; ambas as esferas da formação serão consideradas por esta perspectiva, já que, o que importa é a própria vida em suas capacidades criativas e operacionais. A lógica das competências reinsere o trabalho na reflexão neoliberal acerca da economia, percebendo o trabalhador como máquina a ser constituída – já que não se pode separar as competências do próprio trabalhador; a própria máquina tem sua duração, obsolescência, na medida em que o corpo envelhece (FOUCAULT, 2008, p. 309).

Chegamos a um elemento central na constituição dessa nova visão a respeito da vida que o neoliberalismo vai acabar propondo. Se a experiência formativa da modernidade separa

completamente a experiências cotidianas, como um elemento a ser desconsiderado durante as etapas da formação do sujeito, uma formação liberal ou neoliberal, pensada por um viés político-econômico específico, situa a vida em sua formação, o corpo em sua formação, como elemento fundamental da esfera econômica e seu funcionamento operacional.

Não é uma concepção de força de trabalho, é uma concepção do capital-competência, que recebe, em função de variáveis diversas, certa renda que é um salário, uma renda-salário, de sorte que é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa para si mesmo. [...] Uma economia feita de unidades-empresas, uma sociedade feita de unidades-empresas: é isso que é, ao mesmo tempo, o princípio de decifração ligado ao liberalismo e sua programação para a racionalização tanto de uma sociedade como de uma economia (FOUCAULT, 2008, p. 310).

O empresário, essa unidade elementar de uma sociedade de empresas, forma-se a partir da percepção da existência de um capital humano a ser acumulado em sua experiência vivida. Dentro desta perspectiva, não somente os centros tradicionais de formação como as universidades e as escolas mais tradicionais vão funcionar como instituições responsáveis pela formalização da formação, mas sim uma ampla gama de espaços que, supostamente, possuem a competência de gerar competências.

Apesar da experiência formativa neoliberal levar em consideração uma amplitude de fenômenos referentes à vida como um todo, não há preocupação em constituir uma unificação das experiências vividas pelos sujeitos, bem como uma formação comunitária ampla, ou tendo em vista experiências formativas as mais complexas. O que observamos, de fato, é uma espécie de hiper fragmentação da formação, através dessas instituições acessórias, aplicadas, muitas vezes, não somente com disciplinas tradicionais, aquelas da modernidade, mas, também, com práticas que visam à constituição de subjetividades específicas, defendendo valores específicos e buscando padrões de comportamento que se coadunam com a realidade do mercado – incluindo, ainda, formas de lidarmos com nossas emoções e com os impulsos mais primitivos de nossa constituição. Nesse sentido, edifica-se o “[...] *homo oeconomicus* empresário de si mesmo. Sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a de sua renda (FOUCAULT, 2008, p. 311). Ou, como ainda pontua Freitas (2018, p. 24), nesse sentido, o indivíduo cria para si uma narrativa na qual se vê como parte do mercado e, portanto, competindo com seus semelhantes pelo seu próprio sucesso, que só dependeria dele mesmo.

A essa altura, nos aprofundamos naquelas percepções outrora não econômicas e que passam agora, com a educação neoliberal, a alimentar as esferas de debates econômicos. Para os neoliberais “o que se deve chamar de investimento educacional, em todo caso os elementos que entram na constituição de um capital humano, são muito mais amplos, muito mais numerosos do que o simples aprendizado escolar ou que o simples aprendizado profissional”

(FOUCAULT, 2008, p. 315). Nesse sentido, a economia se torna uma economia dos sentidos, onde:

Tempo passado [com os filhos, por exemplo], cuidados proporcionados, o nível de cultura dos pais também – porque se sabe muito bem, justamente, que, para um mesmo tempo passado, pais cultos vão formar um capital humano, para a criança, muito mais elevado do que se não tiverem o mesmo nível de cultura – o conjunto dos estímulos culturais recebidos por uma criança: tudo isso vai constituir elementos capazes de formar um capital humano (FOUCAULT, 2008, p. 316).

A preocupação formativa não projeta o sujeito para além de si, no sentido de integrar uma totalidade material (uma comunidade) ou, mesmo, uma ordem cosmológica, mística. Nesse campo de atuação, o que importante é “o que vai produzir capital humano no ambiente da criança? Em que este ou aquele tipo de estímulo, esta ou aquela forma de vida, esta ou aquela relação com os pais, os adultos, os outros, em que tudo vai poder se cristalizar em capital humano?” (FOUCAULT, 2008, p. 316).

A contemporaneidade traz um certo retorno ao corpo, mas no sentido da intensificação de seu controle. Retorno ao corpo como algo a ser constituído, formado, de acordo com os interesses estratégicos das relações de poder que constituem o próprio tecido social. O corpo, o sujeito econômico da lógica neoliberal, se constitui através dessa assimilação de competências, características que o dotarão de maiores possibilidades de empreender a si mesmo, dentro das dinâmicas estipuladas pelo próprio mercado. Todas as esferas da vida foram colonizadas por esses preceitos, na medida em que o não econômico se torna agora econômico. Possuíamos uma educação extremamente formalizada, da experiência fragmentada, que negava a relevância de tudo aquilo que vinha do corpo como algo profano e indigno; agora, possuímos um terreno de formação sem horizontes muitos nítidos, terreno de multiplicidade institucional – sistematicamente alimentada em qualquer sociedade que siga a cartilha neoliberal – no qual o corpo não é, necessariamente negado, mas estimulado da forma x ou y, tendo em vista critérios funcionais que dizem respeito à lógica do sistema. O que está em questão – ou ao menos parece a nós, a Foucault e a outros – é a estimulação do corpo, a formação do corpo como unidade básica da formação do próprio terreno econômico.

Depois desse breve histórico acerca das práticas de formação e das ideias que as alimentaram na história, passamos a uma, também breve, reflexão acerca desse corpo, que se visa constituir na contemporaneidade. O faremos à luz dos tópicos já apresentados acerca de nossa constituição neurobiológica.

4.2.2 Experiência, formação e neurobiologia: um organismo entre a natureza, a cultura e o poder

O fato de que há uma raiz fisiológica da experiência humana, que os séculos de metafísica não conseguiram apagar, e de que esta raiz está atrelada ao nosso conhecimento, a forma como sistematizamos nosso conhecimento, vai, aos poucos, se tornando um consenso em nossas sociedades. A relevância da nossa biologia, o discurso biológico, ou elemento biológico, aos poucos adentra as mais diversas esferas da sociedade, moldando novos padrões institucionais e, ao mesmo tempo, tornando ainda mais requintadas e totalizantes as estratégias de poder. E no centro dessas questões está o corpo, a constituição de sua subjetividade e a regulação de seus movimentos mais gerais.

A cultura metafísica, ponto central de atenção e crítica da obra de Nietzsche, nega o corpo em favorecimento à lógica da razão: o corpo é excluído da racionalidade científica, pois introjeta contradições, percepções assistemáticas e emotivas. Ao encararmos tal fenômeno como uma simplificação arbitrária da realidade, ou seja, ao concordarmos com Nietzsche em um certo sentido, seremos lançados a um terreno onde o próprio conhecimento, ou o status de conhecimento válido, precisa ser revisto, tendo em vista ampliarmos esse raio de reflexão e abarcarmos esferas mais complexas da existência em nossas próprias reflexões – é essa a luta da hermenêutica filosófica, por exemplo, e de outras abordagens que surgem da tradição dita continental. Tais abordagens vão se inserir em uma reflexão acerca das potencialidades desse corpo (desse sujeito ou ator social e histórico), enquanto agir histórico-semântico – a hermenêutica, para seguir no exemplo, busca essa estrutura de forma bastante nítida, como aporte teórico, fundamentalmente, histórico e que dá centralidade à questão da linguagem, apesar de não partir de uma noção de “corpo” tomado fisiologicamente.

Apesar do cientificismo ser um traço bastante atuante na sociedade dita ocidental, bem como em alguns países da Ásia, como a China, vivemos na contemporaneidade uma certa ampliação do que consideramos um saber válido ou mesmo um saber *necessário*. Tendo em vista o fato de vivermos dinâmicas sociais características, os processos de sistematização de saberes, bem como aqueles de formação coordenada, são resultado de interesses estratégicos que surgem, justamente, em função dessas dinâmicas – como relações de poder que se estipulam em todas as esferas da vida social. É dessa demanda estratégica que derivam inúmeras modificações no campo social. É esta a raiz, por exemplo, da disseminação e adoção por parte de certos atores e Estados dos discursos neoliberais.

Se outrora possuíamos centros de formação atrelados a instâncias científicas, de experiências científicas, onde estas definiam o que era tido como conhecimento válido ou não, a contemporaneidade, que parte do reconhecimento de elementos não econômicos como econômicos e parte da cultura da cientificidade para operar nesse campo, expande, em um certo sentido, a percepção do que seja a educação e o conhecimento, ligando-os ao funcionamento do livre-mercado. A percepção da existência de um *homo economicus* gera (1) um contexto de fragmentação da experiência formativa, à medida em que tudo diz respeito à aquisição ou não de competências, agora adquiridas nas mais diversas instituições possíveis; mas, também, (2) um retorno, ou uma atenção redobrada à questão da constituição do corpo, como unidade fundamental das operações econômicas – o que pode sugerir uma falsa impressão de retorno à unidade de experiência formativa, quando todos os fatos da vida, mesmo a cotidiana, negada pela metafísica, dizem respeito à aquisição de competências. Porém, essa experiência de formação não se compara aos antigos regimes, já que, todas as forças, as energias gastas no processo de formação dizem respeito à manutenção da lógica do mercado, de estruturas específicas de poder, do *status quo*. O corpus ideológico presente em tal concepção de ensino, o das competências, o demonstra; não há compromisso com a constituição de uma realidade orgânica, no sentido da efetiva participação de todos os sujeitos na constituição de uma coletividade cósmica que visa se equalizar a forças do universo, ou, mesmo, no sentido da busca por um tipo de saber “puro”, “original”, “universal”. A experiência formativa contemporânea, a das competências reinsere o corpo na equação acerca da formação não tendo em vista a amplitude do fenômeno da vida em sua complexidade, mas a simples manutenção de estratégias de poder, a da manutenção do livre-mercado (FREITAS, 2018, p. 14).

Nesse ponto, gostaríamos de retornar a uma questão central para as proposições deste trabalho: o que é, efetivamente, materialmente essa formação? Ao levarmos em consideração saberes já explorados, os da neurobiologia, sabemos que a formação se confunde com o processo de constituição do próprio sistema nervoso em sua completude, ou seja, a formação diz respeito ao processo de constituição de complexos de redes sinápticas que se dá ao longo de uma vida, tendo períodos de maior intensidade de atividade e outros menos intensos. Essa formação está ligada ao longuíssimo passado filogenético de nossa espécie, onde as funcionalidades dos genes se modificaram ao longo da história, fazendo nascer o sistema nervoso conhecido dotado de maior complexidade e que se constitui – constitui a si mesmo – ao longo do trajeto de uma vida. A formação é o processo que resulta de uma interação do sistema nervoso com os estímulos – no caso do *homo sapiens sapiens* – materiais e simbólicos advindos do ambiente, do contato com os mais diversos fenômenos. Por se desenrolar no espaço

de uma vida, podendo ou não deixar frutos materiais ou simbólicos subsequentes, a formação de características (1) biológicas, que remetem ao nosso passado filogenético, o que define muito de nosso desenvolvimento ontogenético, bem como (2) características históricas que atuam, por sua vez, em dois níveis distintos: (a) o do desenrolar histórico da equalização de nossos organismos em relação ao ambiente, que se dá na longa história de nossa evolução biológica – ou seja, a própria *história filogenética* da espécie humana –, assim como também atuam, esses elementos históricos de nossa formação; (b) na constituição individual do sistema nervoso dos membros da espécie, à medida em que, como já exploramos, a história de vida de cada um, a relação individual entre SN e ambiente, é de extrema relevância para esse processo. Formação é a constituição de redes sinápticas que se dá pela estrutura genética de nossa *evolução histórica* (filo e ontogenética), bem como pela interação dos sujeitos com o ambiente histórico (econômico, político e educacional) que os cerca. Ou seja, um processo, coordenado ou não, que se desenrola entre a biologia e a cultura, mediado por relações de poder que constituem as sociedades – ou o ambiente. A formação, portanto, é um processo biohistórico.

Do ponto de vista de um debate especializado, partir de uma interpretação biohistórica, isto é, que perceba a necessária conjunção entre os elementos fundantes de nossa formação, a biologia e a cultura, partimos rumo ao reconhecimento do papel limitado da regularidade que criamos, bem como à possibilidade científica e multidisciplinar, talvez utópica, de coordenação do próprio processo evolutivo da nossa espécie. Ao assumirmos a existência de uma certa ligação entre (1) a constituição fisiológica dos nossos sentidos através dos nossos órgãos, (2) o fato de nosso sistema nervoso se desenvolver através de estímulos vindos do ambiente, via sentidos, e (3) o fato de termos desenvolvido uma linguagem complexa ao ponto de nos permitir organizar e interpretar a realidade através da lógica e da razão; e ao nos posicionarmos no ponto entre estes três fenômenos, abrimo-nos a novas possibilidades no campo da engenharia social e política ou, mesmo, para uma intervenção sistemática nos sentidos da reformulação de pautas políticas e educacionais.

Diante desse reconhecimento, faz-se necessária, por sua vez, uma certa disposição ao debate acerca das relações de poder, de como estas relações constituem-se e constituem o próprio tecido da sociedade; em suma, uma disponibilidade a refletir sobre como as formas atuantes de poder, nas várias esferas da existência humana, auxiliam ou, mesmo, coordenam processos de formação – que refletem nos padrões de comportamento apresentados pelos sujeitos de nossa espécie. Pensar o poder como constituinte da sociedade é, também, pensá-lo como constituinte do corpo em sua realidade neurobiológica; a exemplo de Foucault e

Nietzsche, pensar em como o poder atua no sentido de mediar ou coordenar as forças biológicas e culturais.

E, a partir dessa disponibilidade de refletir a respeito do poder hoje, surge a necessidade de pensarmos no papel dos grandes atores sociais e das grandes instituições, como os Estados e as corporações transnacionais. Qual o papel dessas forças, no sentido de direcionar nossa formação cognitiva através da constituição específica de redes sinápticas via estímulos disseminados de maneira coordenada, como discursos específicos ou através da propaganda. Ainda nesse sentido, surge a necessidade de pensarmos no papel que essas instituições possuem sobre nossa formação, incluindo, ainda, a participação que as instituições científicas de ensino e pesquisa possuem no sentido de sustentar regimes de conhecimento que constituem a realidade de uma forma tal e específica ao ponto de contribuir para a sustentação de uma matriz econômica igualmente específica, favorecendo, materialmente, uma minoria, em detrimento do bem-estar de uma maioria.

A educação, como processo coordenado de formação de sinapses tendo em vista o comportamento dos sujeitos, precisa ser pensada também por esse viés, como processo que interconecta nossa constituição fisiológica, nossa subjetividade, aos movimentos sociais mais amplos e gerais. A formação, pensada através de um prisma biohistórico, se mostraria atenta à biogenicidade e sua relação, no caso da espécie humana, com elementos culturais que possibilitam ao *homo sapiens sapiens* se desenvolver, tal qual se desenvolveu até o presente momento, ou, mesmo, projetar seus próximos passos, à medida em que os processos de formação coordenada, os processos educacionais, sempre constituíram um vetor fundamental na edificação das comunidades humanas e continuam tendo seu papel central salvaguardado hoje, dado suas possibilidades estratégicas para a espécie.

Atualmente, os conhecimentos em neurociências já vêm sendo utilizados, tendo em vista suas inúmeras possibilidades no campo educacional. Não faltam instituições, sobretudo privadas, que adotam diretrizes e processos pedagógicos voltados às mais diversas dinâmicas de formação: sendo a grande maioria delas voltadas, por sua vez, à dinâmica das competências, ou seja, percebemos a utilização de conhecimentos advindos das neurociências, sobretudo na neurobiologia, aplicados às demandas de mercado, da construção do capital humano, tendo em vista as especificidades de uma produção cada vez mais complexa, informatizada, que demanda, dos trabalhadores, capacidades cada vez mais diversas. Nesse contexto, aquilo que outrora foi negado pela perspectiva metafísica, como nossos sentimentos, por exemplo, é inserido no cálculo do capital humano – o não econômico, tornando-se econômico, como aponta Foucault –, não necessariamente tendo em vista a percepção de que devemos nos desenvolver

da melhor forma possível, mas sim, operacionalizarmos da melhor maneira possível os movimentos gerais da economia política, operarmos a partir das dinâmicas da governamentalidade.

O ponto em que gostaríamos de chegar e de destacar é que essa assimilação de saberes da neurobiologia por parte do capital, das empresas capitalistas, já vem sendo utilizada tendo em vista seus próprios fins. Dessa tendência não há como escapar, à medida em que as forças do próprio capitalismo já atentam a sua relevância. Produto disso é a multiplicação de abordagens, de matriz ética duvidosa, muitas vezes, sem o mínimo de destreza técnica necessária ao ambiente pedagógico. Aplicam-se avaliações, diagnósticos clínicos e constroem-se intervenções igualmente clínicas, tendo em vista a aquisição de competências. Contra essa tendência, a possibilidade de retornar a um ambiente no qual não discutamos acerca do cérebro, onde não pensamos o cérebro efetivamente, o SN, ou, mesmo, o corpo em seu conjunto, como fator preponderante no processo de formação, essa realidade, invariavelmente, vai ficando para trás. Assim como a intensidade da nossa conexão e comunicação não deixa espaço a retrocesso, estaremos, a cada dia que passa, mais ligados aos saberes que dizem respeito ao corpo, em função das dinâmicas do próprio sistema econômico. A biopolítica trata-se disso: estimular discursos específicos, incluindo esses padrões discursivos científicos, e não-científicos, tendo em vista fins econômicos. Podemos dizer que o escopo de saberes acerca do funcionamento do cérebro diz respeito às configurações mais atuais de dispositivos que estimulam os sujeitos de forma específica tendo em vista o funcionamento da economia.

Grandes corporações ou, mesmo, alguns Estados já fazem uso desses saberes tendo em vista fins de controle, a atuação bem-sucedida de anúncios, fins políticos etc. A grande questão parece ser: como a educação, junto a outras esferas da nossa sociedade, pode auxiliar no processo de reformulação das bases dessa própria sociedade, para além dos salvacionismos, mas como esfera atuante no sentido de, se necessário, fazer frente, como grande área, ao reducionismo biologicista que o mercado impõe às nossas relações. Uma perspectiva biohistórica, leva em consideração, justamente, essa necessidade: a de perceber que a estrutura do funcionamento do nosso cérebro e SN, os saberes que envolvem essa estrutura funcional já estão sendo utilizados pelas demandas estratégicas do mercado sem que percebamos, muitas vezes; a otimização de interfaces viciantes (os vídeos curtos, ou *shorts*), o cálculo dos disparo de enzimas específicas em nosso organismo ou, mesmo, o uso das cores, formas e tudo aquilo que superexcite nossa cognição, tendo em vista fins específicos, as estratégias de neuro marketing e afins, são todos fenômenos que têm um papel fundamental no funcionamento da lógica do sistema econômico-político na contemporaneidade. Não há como escapar. Levar esses

fenômenos em consideração, muito além de adotar práticas científicas ou reducionistas, é simplesmente lidar com a realidade que se apresenta e as problemáticas que surgem. Já estamos sendo formados através de uma perspectiva neurobiológica, na medida em que Facebook, Youtube e afins já operam a partir desses marcadores. Nos resta refletir acerca desses fenômenos e repensarmos nossas abordagens, no sentido de buscar dar cabo dessa realidade ou, simplesmente, problematizá-la devidamente. A operacionalidade desses grandes atores sociais, bem como das instituições de ensino privadas que se multiplicam, precisa ser levada em consideração ao refletirmos acerca dos nossos próximos passos.

A configuração e operacionalidade das grandes corporações expõe como nunca o entrelaçamento entre a cultura e a biologia, à medida em que direcionam os movimentos substancialmente culturais – como um processo democrático, por exemplo – a partir de saberes biológicos. A que contexto de formação isso leva? A um ambiente de estimulação hiper fragmentado, onde as competências flutuam no ar e os sujeitos são estimulados das mais diversas formas, tendo em vista o funcionamento e sustentação desse próprio ambiente, em um tenebroso círculo vicioso de retroalimentação. O contexto de formação hiper conectado aliena, enquanto cria a ideia de liberdade. Uma suposta liberdade de escolha, agora, das competências a serem adquiridas tendo em vista o empreendimento de si – mais próximo que chegamos a uma unificação da experiência formativa.

Um contexto de formação que leve em conta os processos biohistóricos de nossa constituição, inevitavelmente, se verá as voltas com a questão da fragmentação da experiência formativa. Como já afirmamos, do ponto de vista neurobiológico, não há uma separação entre o que é conhecimento científico e o que é uma lembrança de cunho emocional, as sinapses se misturam, apesar de ocuparem regiões específicas. Isso sugere a necessidade de uma preocupação totalizante acerca dos processos formativos – que levem em consideração essa constituição na qual as caixas do conhecimento que edificamos não têm um espaço em si de existência, mas constituem regularidades impostas, muitas vezes, a toque de caixa sem a menor pretensão de, efetivamente, formar de maneira consistente – justamente, por não levar em consideração as nuances (neurobiológicas) do processo formativo.

Desde Rousseau, as tentativas de muitas pedagogias alternativas visam, justamente, a reunificação da experiência formativa – o que pode ser auxiliado por uma raiz de atuação neurobiológica. Um reencontro com pulsões biológicas que constituem a forma como aprendemos, de fato, as coisas. Partimos, de agora em diante, da necessidade da construção de contextos de formação que busquem essa experiência reunificada para além da metafísica, da experiência científica e das demandas de mercado. Carecemos de abordagens que se

justifiquem através do corpo – é preciso chegar ao corpo efetivamente, uma pedagogia do corpo, para o corpo e através do corpo. Como uma espécie de contexto formativo neurobiológico, *que leve em conta os processos de controle e sua relação com o desenvolvimento coordenado de nossas sinapses*, tendo em vista a realidade de poder onde nos inserimos e, inevitavelmente, iremos nos movimentar durante o processo.

Passamos agora às considerações finais, que abrem espaço à reflexão acerca de como as dinâmicas que envolvem o corpo, seu desenvolvimento biológico e as relações de poder que o constituem reincidentem nos processos de formação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A seguinte pesquisa buscou apontar uma possibilidade de articulação entre saberes vindos da filosofia, da teoria social e da educação e neurobiologia. Nesse sentido buscamos revisitar as obras de Nietzsche, Foucault, bem como de teóricos da educação e da neurobiologia aplicada à educação. Do campo das ciências humanas, emerge uma possibilidade de compreendermos a relação entre corpo, conhecimento e poder. Nesse contexto, nossas capacidades fisiológicas, atreladas às possibilidades de nosso conhecimento e sua constituição – como pensava Nietzsche – estariam atreladas, por sua vez, às dinâmicas do poder de maneira tão próxima que os traços de nosso comportamento, assim como, mesmo, nossas percepções acerca do próprio funcionamento da sociedade, pareceriam derivar, em certo sentido, dessas dinâmicas – como no pensamento de Foucault.

Poder, conhecimento (em suas mais variadas possibilidades) e corpo constituem um mesmo fenômeno, amplo e constitutivo da própria realidade humana, e que diz respeito à forma como nos movimentamos no percurso histórico que compete a nós. Os processos de *formação* dizem respeito ao entrelaçamento entre estas três variáveis, que lhes são constitutivas e que se articulam tendo em vista às dinâmicas de poder, de governo social, onde os corpos estão expostos. Formação é o processo biopolítico que se estende à espécie, moldando corpos, operando no sentido estratégico de sustentação de regimes de poder-saber que sustentam, por sua vez, constituições sociais específicas. Esses processos ou práticas podem tomar distintas formas ao longo da história, ora se coletivizando mais, ora se individualizando mais, mas tendo como possibilidade de produto, ou mesmo aspiração, um moldar comportamentos. Desde nossos momentos mais primitivos enquanto espécie, até a cientificidade moderna e sua fragmentação da experiência formativa, estamos às voltas com esse amplíssimo processo, regido pela realidade instantânea do poder, que se manifestou das mais diferentes formas em nossa história.

Compreender essa perspectiva formativa através da chave-de-leitura da relação entre corpo, poder e conhecimento, subtende certa abertura a um campo biológico de análise, na medida em que o corpo humano, tanto em Nietzsche quanto em Foucault, bem como para os fins da presente pesquisa, é tomado como organismo biológico que se desenvolve em interação com a realidade do poder (“ambiente”). Um organismo a ser constituído – fisiológica e subjetivamente – a partir da realidade da articulação do poder na história e de sua interação com

esta. Não sem razão, ambos os autores recaem a uma analítica histórica, já que é nesse terreno – do desenrolar histórico – onde, justamente, esse organismo se desenvolve.

São suas interações com a realidade do poder que o constituem enquanto organismo que experimenta, conjuntamente, sua existência biológica e cultural. Os papéis que a moral cristã e o cientificismo ocupam, por exemplo, no pensamento nietzscheano, dizem respeito a essa constituição, à medida em que a adoção de tal instrumental de valores, ou de determinadas práticas de cientificidade, se relacionam com o corpo. Nesse caso, sua negação, um alijamento de suas possibilidades, enquanto organismo vivo, no que tangem questões relacionadas às constituições dos saberes mais diversos – a negação do corpo, enquanto possibilidade de produção efetiva de conhecimento através dos sentidos, que tomaram, ao seu tempo, o papel de vilões da história. Perceber as características biológicas enquanto produto da realidade de poder foi o que fez Foucault, ao expor a moldagem dos corpos enquanto resultado da atuação de estratégias de poder-saber, da operacionalidade dos dispositivos, por exemplo.

Pensamos ser relevante atentarmos para o fato de que, na mesma medida em que ambos os autores se aprofundam em uma realidade fisiológica da condição humana enquanto organismo vivo, se aprofundam, também, em sua realidade histórica. Dos caminhos, amplos ou não, que percorrermos na história, enquanto indivíduos ou espécie, tanto em Nietzsche quanto em Foucault, observamos a centralidade com que uma metodologia de cunho histórico – genealógico ou mesmo arqueológico – possui suas perspectivas. Se posicionam, portanto, entre biologia e a história de nossa cultura. As possibilidades de reflexão acerca dos processos de formação a partir do pensamento de ambos tornam essa questão ainda evidente, à medida em que a formação para Nietzsche estará ligada, se levada a cabo de maneira prudente, ao desenvolvimento da própria espécie. No mesmo sentido, nas discussões que derivam do pensamento do filósofo francês, a formação pode ser pensada em termos de controle da espécie, tendo em vista os fins das dinâmicas de produção e da governamentalidade.

Justamente em função dessas possibilidades de reflexão, a pesquisa acabou recaindo sobre esse segundo sistema de ideias, dessa vez derivado de experiências empíricas, e que diz respeito à neurobiologia, que se instala em um campo de ação que se situa entre a história de nosso organismo e seu desenvolvimento biológico, somático. A partir dessa perspectiva percebemos o quanto a atividade humana está atrelada ao ambiente e às conjunturas de vida mais gerais. Os contextos e experiências aos quais os sujeitos estão dispostos definem as redes sinápticas, que se traduzem por padrões de comportamento. Como afirmamos anteriormente, nesse campo, a história de vida importa ainda mais que qualquer predisposição determinista genética, ou algo que o valha – a única primazia determinística, aqui, são as possibilidades

históricas de desenvolvimento do DNA ao longo da trajetória da espécie humana (filogenética), bem como determinismo da relação sujeito/ambiente, constituinte do sistema nervoso e das sinapses. Há um certo grau de determinismo histórico que define a biologia, mas a biologia, em si mesma, em seu status atual, se interpretada em termos evolutivos, *não pode comportar um determinismo em si*, já que as disposições da natureza biológica são, sistematicamente, mutáveis através da *interação* entre organismos e ambientes – e as noções de filogenia e ontogenia justificam isso.

No caso específico do *homo sapiens sapiens*, o desenvolvimento da linguagem como *plus* na possibilidade de desenvolvimento sináptico, a partir de inovadoras relações/interações com o ambiente, torna os caminhos biológicos ainda mais complexos, mas não menos atrelados à realidade histórica dos organismos. A linguagem, que potencializa nossas capacidades neurais, e nos constitui enquanto seres humanos, lança as questões que envolvem nossa existência em terreno cultural, constituindo nossa principal forma de interação com o ambiente e com os demais sujeitos. E é essa mesma linguagem que opera na constituição dos sujeitos em Nietzsche (via moral, racionalidade e cientificidade) e em Foucault (via dispositivos). Então, muito embora os campos de análise pertençam a distintas tradições, no que tange seu aparato epistemológico-metodológico, convergem discursivamente, em um certo sentido; aquele que articula as possibilidades relacionais entre o corpo, conhecimento e poder de maneira constitutiva.

Acreditamos que a educação, enquanto área de atuação possibilita, se não a construção de uma convergência epistemológico-metodológica a partir dessas, e de outras, bases, uma efetiva discussão acerca destes pontos, à medida em que converge teoria e prática no sentido coordenado da formação. Então, a educação enquanto área, como constituição coordenada de sinapses tendo em vista fins comportamentais, pode possibilitar, ao menos, a instauração de debates acerca de como as práticas próprias que constituem a realidade do poder alteram os rumos de nossa formação e de nossas vidas – talvez possibilite, inclusive, uma articulação do discurso de cunho filosófico às descobertas científicas do campo das neurociências, como propusemos. É como se vislumbrássemos a existência de um campo aberto, entre biologia e história, que nos possibilitaria essa articulação teórico-prática tendo em vista uma expansão, mesmo, das nossas possibilidades de análise, nos situando entre estes dois campos.

Talvez uma certa convergência entre as preocupações – ou objetos de pesquisa – das abordagens que envolvem governança e governamentalidade, no sentido de pensar as dinâmicas de formação enquanto realidade de poder (formal ou amplo), a educação, enquanto objeto de poder, pode apontar para a relevância que a articulação entre poder e conhecimento possui para

o fenômeno da formação, ou mesmo da educação formal. Como já expusemos, essa relação, inevitavelmente, produz um sujeito, constituído a partir desse âmbito relacional.

Ao atentarmos à estreita ligação entre a constituição das sinapses e os mais diversos ambientes, onde os organismos estariam dispostos, através do que a neurobiologia já vem enunciando há algum tempo, bem como através das discussões filosóficas traçadas até aqui – ao atentarmos no sentido do que já expusemos, acerca da estreita relação entre corpo, conhecimento e poder, no sentido de constituir a realidade dos corpos –, nos deparamos com a ampla noção de formação, como processo que se dá a partir de dinâmicas biohistóricas, no sentido de operar, a formação, na cisão entre demandas de cunho fisiológico e cultural, histórico. Sendo a formação tomada como processo biohistórico, o conhecimento, que reincide no organismo enquanto linguagem, é o que possibilita, ao menos em parte, o processo de formação de redes sinápticas à medida em que: (1) permitiu a modificação sistemática do ambiente que interage com o sistema nervoso, em sentido constitutivo, e (2) no sentido de modificar nossas relações intersubjetivas, centrais a um funcionamento ao menos regular do próprio sistema nervoso. Podemos afirmar, inclusive, que as estratégias biopolíticas que visam a espécie enquanto coletividade biológica, operam no sentido de coordenar ambos os procedimentos.

A compreensão desse processo de interação entre organismo e ambiente – ou interrelação entre corpo, poder e conhecimento (enquanto linguagem sistematizada) – se dá em ambiente substancialmente histórico, tendo em vista, justamente, o papel que a linguagem ocupa no processo: como ente histórico que se formula e reformula com o passar do tempo, induzindo padrões de comportamentos distintos em períodos históricos distintos. Em suma, impulsionando a espécie humana rumo a seu destino, como um eterno *devoir* do conhecimento, em nossa eterna busca por completá-lo efetivamente, e em nossa constante frustração por nunca consegui fazê-lo. Tal compreensão, se distancia, portanto, de qualquer pretensão de universalidade, resquício metafísico de postura em pesquisa, numa realidade na qual a única constante parece ser a da modificação dos organismos na história de sua interação com o ambiente: uma regularidade universal imposta a todos os seres vivos pelas forças da natureza, ou do acaso.

Justamente em função de levar em consideração os percursos dos organismos na história, uma abordagem biohistórica da formação diria respeito, também, a uma analítica do poder. Parte, na verdade, daquela analítica do poder produzida por Foucault, em *História da Sexualidade I*. Boa parte das frustrações que ressoam do pensamento metafísico, sua aparente confusão e descompasso em relação às questões sempre emergentes em nossa sociedade,

derivam do fato de que tais perspectivas, tidas com ahistóricas, não comportam o fluxo de interrelações que se estipulam através das relações de poder, modificando a estrutura material da realidade, bem como nossa realidade cultural, ou acerca do conhecimento. No contexto das humanidades, abordagens que se querem ahistóricas podem levar ao difusionismo ético, bem como ao servilismo em relação ao *status quo*, exatamente como se deu durante a virada behaviorista (LESSA, 2011 e FERES JUNIOR, 2000) na ciência política estadunidense, a nível de exemplo, onde uma abordagem supostamente ahistórica e universalista cria para si um status de *hard science* através da adoção de métodos de econometria, produzindo um conhecimento sem equalização com os contextos sociais, bem como servil às dinâmicas do Estado e do lucro das corporações. Portanto, as falhas destas abordagens residem, justamente, no fato de sua incapacidade de lidar com a realidade do poder, que é histórica. No caso do nosso exemplo: uma ciência que visa, justamente, lidar com as questões do poder, não consegue lidar sequer com a forma como o poder reincide sobre si mesma enquanto prática social, discurso que produz, tecnicamente, ordenamento social.

Em função destes riscos, se faz necessária uma discussão ampla acerca das aplicações dos saberes da neurobiologia no contexto da formação. Sem as bases filosóficas fundamentais, a neurobiologia pode constituir, consideravelmente, enquanto campo de pesquisa, a manutenção de diferentes contextos que envolvem relações de poder ou mesmo a supressão de alguns extratos sociais em relação aos benefícios e bem-estar, possivelmente produzidos pela sociedade. O difusionismo ético a que uma abordagem clínica sem lastro filosófico pode levar é um dos maiores riscos que corremos no sentido da atuação de processos biopolíticos sob a espécie. Por isso nos parece necessária certa interrelação entre os terrenos filosóficos e científicos, no sentido de uma perspectiva ampla que tome a realidade dos objetos pesquisados, bem como a realidade das possíveis ressonâncias teórico-práticas de suas abordagens, através de uma perspectiva ampla e crítica. Nesse caso específico, que leve em consideração uma visão crítica da realidade material onde os organismos estariam inseridos, das relações de poder que os constituem e de como o próprio conhecimento produzido, enquanto *síntese de linguagem*, reincide sob a realidade social que o circunda.

Ainda que seja praticamente impossível mensurar as possibilidades de uma abordagem ampla nesse sentido, podemos pensar em como articular algumas de suas potencialidades, vislumbrando aos poucos sua imagem. Um contexto de formação adaptado à realidade biohistórica, em outras palavras, a uma bioformação, levaria em consideração, de sobremaneira, a relação entre a constituição mais geral de nossa cultura, seus sentidos (em perspectiva

semântica) e seus conhecimentos com síntese de linguagem que se dão a partir da interação corpo/ambiente.

A bioformação partiria, inevitavelmente, do reconhecimento da interação entre corpo e ambiente, não necessariamente no sentido do reconhecimento do papel de um “estímulo” agindo sob os corpos, mas sim, reconhecendo a complexa essa *interação* corpo/ambiente. Como pontua Hermann (2020, p. 02-03):

[...] o corpo permanece como uma questão filosófica obscura, ainda à espera de elucidações, fato que se torna ainda mais evidente para a filosofia da educação. Não se trata de propor uma análise descritiva ou fenomenológica do corpo por si mesma, mas evidenciar o vínculo com a atividade do pensamento, com as emoções e os afetos e esclarecer como essas questões implicam a vida ética e a formação humana.

A partir do pressuposto de redimensionar esse corpo numa perspectiva formativa, uma possível filosofia da educação possibilitaria um realinhamento, ou reconhecimento desse papel constitutivo do corpo nas questões que envolvem o conhecimento, a formação ou, mesmo, a ética. Trata-se de investigar as razões dessa negação, bem como formular as possibilidades desse redimensionamento a partir do viés da educação na contemporaneidade, a partir dos desafios que essa contemporaneidade pauta: como o próprio reconhecimento do papel dos sentimentos, ou mesmo das pluralidades identitárias que nos cercam, no sentido do combate à fome e à desigualdade, por exemplo, fatores bastante potentes que reincidem, inevitavelmente, sobre os corpos.

É, justamente, em função dessas pautas que a contemporaneidade tornará ainda mais visível o fato de que um viés crítico das abordagens e conceitos em neurobiologia precisa se tornar efetiva. Nos anos 1990, autores como Bandura (1991) já defendiam a necessidade de complexarmos esse fenômeno da interação entre cognição e ambiente, não necessariamente a partir da aceitação da existência de um “estímulo” qualquer, mas seguindo uma perspectiva sistemática, reflexiva, mas sem deixar de ser científica.

A nível de ilustração, para Bandura (1991, p. 248) o fenômeno de formação do comportamento, que diz respeito à interação organismo/ambiente, ocorre da seguinte maneira:

[...] o comportamento humano é amplamente motivado e regulado pelo exercício contínuo de autoinfluência. O principal mecanismo autorregulador opera por meio de três subfunções principais. Isso inclui automonitoramento do comportamento de alguém em relação aos padrões pessoais e às circunstâncias ambientais; e autorreação afetiva. A autorregulação também engloba o mecanismo de autoeficácia, que desempenha um papel central no exercício da agência pessoal por seu forte impacto no pensamento, afeto, motivação e ação. O mesmo sistema autorregulador está envolvido na conduta moral, embora comparado ao domínio realização, no domínio moral os padrões avaliativos são mais estáveis, os fatores de julgamento mais variados e complexos, e as autorreações afetivas mais intensas. Na perspectiva interacionista

da teoria social cognitiva, os fatores sociais afetam o funcionamento do sistema autorregulador.¹⁴

Não se trata em absoluto de defender ou refutar as teses de Bandura ou de qualquer outro autor atrelado à tradição social cognitiva. Trata-se da compreensão de que, ao reconhecermos o papel do corpo na formação, o reconhecemos enquanto elemento constitutivo desta formação, não simples agente passivo a receber estímulos, através dos quais um padrão ideal de comportamento será materializado. Se assim fosse, bastaria uma boa grade curricular e bons professores – reduzidos ao papel de “estimuladores” – para efetivar um padrão desejável de redes sinápticas e formas de ação. Autorreações afetivas, autorregulações e uma infinidade de possibilidades podem se dar. A relação entre organismo e ambiente – ou cognição e ambiente – se dá, sobretudo, como interação, ou seja, através de um percurso de duas ou mais vias, onde o indivíduo é modificado pelo ambiente, mas modifica a si próprio e ao próprio ambiente a partir desses complexos processos, constantes, como um fluxo.

Poderíamos refletir, a nível de exemplo, a partir do que propomos, acerca de que tipo de função social possuiria efetivamente, na contemporaneidade, uma instituição como a escola, por exemplo. Por algum motivo presente em nossas reflexões, poderíamos ligar essa função à ampla noção de saúde. Ao reconhecermos a relevância do papel do corpo na formação, e a relevância da ligação entre esse organismo, sua interação com o ambiente e a constituição das mais diversas formas de conhecimento que já sintetizamos, enquanto linguagem, ao nos debruçarmos sobre esses elementos, concluiríamos que a escola seria o ambiente responsável por práticas que estimulem e auxiliem a sustentar, em todos os níveis de formação, em todas as suas teoria-práticas, a saúde dos organismos. Nessa altura as ciências da saúde teriam um papel essencial: no auxílio da definição de fenômenos biológicos prioritários no sentido da formação de um organismo que desenvolva todas as suas capacidades biológico-cognitivas de uma maneira devida, a possibilitar ou mesmo potencializar suas capacidades biológicas. Reconhecer tal relevância das ciências da saúde no processo, não significaria ir ao encontro da tese de que todos os elementos que constituem o fenômeno da saúde estão inseridos somente no campo de atuação das já citadas ciências da saúde. Além de perigoso, um tal discurso pode levar a uma

¹⁴ Em tradução livre. Segue texto em inglês: *In social cognitive theory human behavior is extensively motivated and regulated by the ongoing exercise of self-influence. The major self-regulative mechanism operates through three principal subfunctions. These include self-monitoring of one's behavior in relation to personal standards and environmental circumstances; and affective self-reaction. Self-regulation also encompasses the self-efficacy mechanism, which plays a central role in the exercise of personal agency by its strong impact thought, affect, motivation, and action. The same self-regulative system is involved in moral conduct although compared to the achievement domain, in the moral domain the evaluative standards are more stable, the judgmental factors more varied and complex, and the affective self-reactions more intense. In the interactionist perspective of social cognitive theory, social factors affect the operation of the self-regulative system.*

oposição de todos esses elementos críticos que constituem a nossa contemporaneidade, levando a uma abordagem cientificista, característica por muito tempo nesse campo do conhecimento.

Uma abordagem cientificista da saúde, leva a uma noção asséptica da existência humana, que pode ter a potencialidade de favorecer, ou sustentar, certas dinâmicas de poder, como de fato se dá. Se trata, portanto, de reconhecer que a saúde dos organismos está para além do campo de atuação das ciências da saúde – e isso se dá por uma razão, até mesmo óbvia, neurobiológica. A constituição das sinapses se dá tanto por estímulos sensoriais – visão, tato, olfato etc. – quanto pela assimilação e interpretação da *linguagem*. A psicanálise não teria papel nas atuais ciências da saúde se assim não o fosse. Ao reconhecermos esse pressuposto de nossa formação, reconhecemos o papel central das humanidades, que se constituem enquanto campo de atuação que liga certo uso da linguagem – como sínteses de linguagem que referenciam seus sentidos em métodos, outas formas de sentidos – a interpretações científicas acerca da realidade educacional, política, econômica, histórica etc. Para além disso, qualquer campo que inclua o uso da linguagem, constitutivo de sinapses, pode ter um papel qualquer numa bioformação, dependendo do padrão individual comportamental almejado – seja a propaganda, a manipulação de sentidos que se dá nas redes sociais, ou tudo que manipule nossa realidade, através da construção de sentidos que possam reincidir em sinapses.

Só a partir do reconhecimento da relevância do papel da linguagem na formação, em paralelo ao reconhecimento da biologia de nossos organismos, teríamos uma escola bioformativa. Alinhar cultura e biologia – ou a construção de sentidos e a biologia – equivaleria à reunificação da experiência formativa em âmbito escolar. Esse é o processo que se confunde com a noção de saúde. Saúde e formação constituem, em muitos casos, um mesmo processo. Não à toa, pesquisas quantitativas apontam a ligação entre nível de formação, qualidade de vida e longevidade (OCDE, 2021). Isso requer uma visão de amplitude a respeito dos organismos e sua constituição. É isso que pensamos por “reunificar”. Nos percebermos a nós mesmos enquanto organismos que se desenvolvem através de contextos linguísticos e materiais, constituindo sinapses que se traduzem por comportamento – atuando em nível cultural (linguístico e de sentido) e biológico. O “e” entre biologia e cultura diz respeito, justamente, a essa unificação da experiência formativa.

Talvez a grande questão de uma escola bioformativa seja sua inevitável necessidade de refletir acerca dos contextos mais amplos, onde os organismos estariam inseridos. Se percursos biológicos importam, bem como contextos de linguagem no sentido de sustentar a saúde – ou o ótimo funcionamento do organismo – a construção de tal perspectiva recairia na teoria social, à medida em que objetos como a política e a economia se tornariam de extrema relevância, uma

vez que são centrais para a manutenção desse funcionamento ótimo, da constituição desse “ambiente”.

Então, disciplinas que pensassem a política, a economia, em suma, a sociedade, seriam de central relevância para teoria-práticas que estimulassem a saúde, na medida em que, potencialmente, possibilitam aos sujeitos o reconhecimento das dinâmicas do *próprio ambiente* – biológico-cultural, em sentido biopolítico –, no qual estão inseridos e através do qual se constituem, formando sinapses impressas em seus sistemas nervosos que se traduzem por padrões de comportamento. Se o ambiente invocado pela neurobiologia importa, então o ordenamento social importa. A desigualdade de renda, de nível de formação de acordo com parâmetros formais e uma série imensa de outros fatores que constituem o dito ambiente do homem contemporâneo.

Para além dos estímulos, carecemos refletir acerca dos contextos nos quais as sinapses são constituídas: o contexto de desenvolvimento cultural-biológico dos organismos. O estímulo é o fenômeno produto de uma série de dinâmicas biológicas, culturais (políticas, econômicas, pedagógicas etc.), contextuais que envolvem os organismos. Então, uma escola bioformativa, seria um espaço de democratização cognitiva, promovendo, talvez, uma devida conceituação do mundo, justamente no sentido de seu desenvolvimento ótimo. Ao levarmos em consideração a dinâmica já citada dos dispositivos, por exemplo, que constituem-se através de elementos materiais – como prédios físicos ou avenidas – e imateriais (discurso), reincidindo sobre os corpos e constituindo subjetividades, aceitamos a hipótese de que a interação do organismo com o ambiente, essa troca, se dá tanto em terreno fisiológico-sensitivo quanto em terreno semântico, a descrição crítica dos dispositivos em Foucault, ou a aceitação da possibilidade de sua existência, diz respeito à ampla noção de que o poder organiza as sínteses de linguagem – o conhecimento científico, a moralidade, as diversas formas de perspectivas religiosas, ou escolas da pedagogia, etc. –, no sentido do governo da vida humana, tida coletivamente, como biopolítica. A biopolítica é isso: produto da atuação da linguagem organizada pelo poder, que reincide sob a formação dos corpos, gerando sinapses e entregando um resultado comportamental.

Os conteúdos programáticos de uma tal escola, teriam de elucidar, inevitavelmente, acerca das relações que o constituem enquanto discurso produzido socialmente, tendo em vista os fins de formação dos organismos que atuam em determinada sociedade. Sobretudo, em sociedades que vivem sob democracias representativas liberais, onde a intensidade do desenvolvimento conceitual dos indivíduos reincide sobre o amplo grupo, carecemos atentar a inevitável relevância que o eixo de conjunção entre biologia e cultura demonstra: na mesma

medida em que uma conceituação do mundo se faz necessária, operando – programaticamente, no caso das escolas – em nível cultural, o bom desenvolvimento do organismo em sentido biológico acaba sendo igualmente necessário. É preciso formar para a cultura e para o próprio desenvolvimento biológico (semântico e fisiológico), bem como perceber que esse processo se desenrola a partir de dinâmicas de organização da própria sociedade – o famigerado “ambiente” – ou seja, se desenrola a partir de relações de poder.

Precisamos, inevitavelmente, ter em mente o papel da biologia, da educação política, da economia, da história, e de todo e qualquer instrumentos teórico-prático que some para o ordenamento do dia-a-dia dos indivíduos – favorecendo seus movimentos mais gerais, tendo como necessário horizonte uma democratização cognitiva, que leve em consideração o papel preponderante do corpo, do organismo, enquanto constituinte das mais diversas formas de saberes que operamos, bem como guia fundamental para nossa relação conosco, com os demais e com o próprio planeta, “ambiente” maior, compartilhado por todos, e que hoje sofre com a falta de direcionamento do comportamento humano no sentido da conservação –, essencial a nossa própria sobrevivência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AMOS, Karin. Governança e governamentalidade: relação e relevância de dois conceitos científico-sociais proeminentes na educação comparada. In **Educação e Pesquisa**. São Paulo, v. 36, n. especial, p. 23 – 38, 2010 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/tH6GmSLkMdnvDtWV6VDYdTm/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 01 de nov. 2021.

ARISTÓTELES. **Órganon I**. Madri: Editora Gretos, 1982.

AZEVEDO, Maurício de. **Biopolítica e Formação: vida, potência e profanação na educação**. Curitiba: Appris Editora, 2019.

BACHELARD, Gaston. **A Experiência do Espaço na Física Contemporânea**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

BACHELARD, Gaston. O Novo Espírito Científico. In: CIVITA, Victor (Org). **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 247 – 338.

BACHELARD, Gaston. **O Racionalismo Aplicado**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

BARBOSA, Elyana. Espaço-tempo e poder-saber. Uma nova epistémé? (Foucault e Bachelard). **Tempo Social**, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 111 – 120, out. 1995. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20701995000100111&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 17 de abr. 2021.

BANDURA, A. Social cognitive theory of self-regulation. **Organizational behavior and human decision processes**. v. 50, n. 2, p. 248 – 287, 1991.

BRIDI FILHO, Cesar Augusto; BRIDI, Fabiane de Souza; ROTTA, Newra Tellechea. Intervenções Terapêuticas que Promovem Desenvolvimento Sináptico. In: ROTTA, Newra Tellechea; BRIDI FILHO, Cesar Augusto; BRIDI, Fabiane de Souza. **Plasticidade Cerebral e Aprendizagem: abordagem interdisciplinar**. São Paulo: Artmed, 2018. p.1 – 22.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. Foucault e a crítica à institucionalização da Educação: implicações para as artes de governo. **Revista Pro-Posições**. v. 25, n. 2, p. 103 – 120. UNICAM. Campinas, 2014. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8642451>. Acesso em: 01 de nov. 2021.

CONSENZA, Ramon & GUERRA, Leonor. **Neurociência e Educação: como o cérebro aprende**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Porto Alegre: L&PM, 2005.

FANTAPPIE, Alexandre. Epigenética e Memória Celular. **Revista Carbono**. Online, 2013. Disponível em: <http://revistacarbono.com/artigos/03-epigenetica-e-memoria-celular-marcelofantappie/>. Acesso em: 14 de jan. 2021.

FERES JR., João. Aprendendo com os erros dos outros: o que a história da ciência política americana tem para nos contar. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, n. 15, p. 97 – 110, nov. 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782000000200007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 25 de set. 2018.

FERRARI, Elenice; et. al. Plasticidade Neural: Relações com o Comportamento e Abordagens Experimentais. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. v. 17 n. 2, p. 187 – 194, mai-ago., 2001. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-37722001000200011&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 17, nov. 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREITAS, Alexandre. O Devir-Deficiente da Pedagogia: notas para um antropologia filosófico-educacional da plasticidade. **Childhood & Philosophy**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 24, p. 231 – 260, mai-ago. 2016.

FREITAS, Luiz Carlos de. **A Reforma Empresarial da Educação**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2020.

HERMANN, NADJA. Ética e corpo: a relação silenciada. **Educação e Pesquisa**. v. 46, p. 1 – 15, 2020.

HUBERT, René. **História da Pedagogia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LESSA, Renato. Da Interpretação à Ciência: Por uma história filosófica do conhecimento Político no Brasil. **Lua Nova**. São Paulo, v. 82, p. 17 – 60, 2011.

MARÍN-DÍAZ, Dora Lilia; NOGUERA-RAMÍREZ, Carlos Ernesto. O efeito educacional em Foucault: o governo, uma questão pedagógica? **Pro-Posições**. Campinas, v. 25, n. 2, p. 47 – 65, 2014. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8642451>. Acesso em: 01 de nov. 2021.

MERRELL, Floyd. A Prática do Pragmatismo: aprender vivendo, vivendo aprendendo. In: TREVISAN, Amarildo; ROSSATTO, Noeli (Org.). **Filosofia e Educação: Confluências**. Santa Maria: FACOS/UFSM, 2005.

- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos Póstumos 1887-1889**. Rio de Janeiro: Forense Universitária,, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Nachgelassene Fragmente 1887-1889**. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Schopenhauer Como Educador**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- OECD, Health at a Glance 2021: OECD Indicators. **OECD Publishing**, Paris, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1787/ae3016b9-en>. Acesso em: 16 de jan. 2022.
- OLIVEIRA, Claudia. SALINA, Maria e ANNUNCIATO, Nelson. Fatores Ambientais que Influenciam a Plasticidade do SNC. **Acta Fisiátrica**, v. 8, n. 1, p. 6 – 13, 2001. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-290185#:~:text=A%20an%C3%A1lise%20dos%20aspectos%20pl%C3%A1sticos,na%20reabilita%C3%A7%C3%A3o%20do%20paciente%20neurol%C3%B3gico>. Acesso em: 17 de nov. de 2020.
- PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- PAVIANI, Jayme. **Problemas de Filosofia da Educação**. Caxias do Sul: EDUCS, 1986.
- POLYDORO, S. A. J., & AZZI, R. G. Autorregulação da aprendizagem na perspectiva da teoria sociocognitiva: introduzindo modelos de investigação e intervenção. **Psicologia da Educação**, São Paulo, n. 29, 75 – 94, dez., 2009.
- RIBAS, Guilherme. Considerações sobre a evolução filogenética do sistema nervoso, o comportamento e a emergência da consciência. **Revista Brasileira de Psiquiatria**. Online, v. 28, n. 4, p. 326 – 338. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462006000400015&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 11 de nov. de 2020.
- ROTTA, Newra Tellechea; BRIDI, Fabiane de Souza; BRIDI FILHO, Cesar Augusto. Aprendizagem e Intervenção Terapêutica. In: ROTTA, Newra Tellechea; BRIDI FILHO, Cesar Augusto; BRIDI, Fabiane de Souza. **Plasticidade Cerebral e Aprendizagem: abordagem interdisciplinar**. São Paulo: Artmed, 2018. p. 302 – 316.
- SÁ, Jonivan de. **Do Diálogo Entre Epistemologia e Hermenêutica: racionalidade e compreensão**. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2017.
- SANTANA, Marcus; CANÊDO, Fernanda; VECCHI, Ana Paula. Anencefalia: conhecimento e opinião dos médicos ginecologistas-obstetras e pediatras de Goiânia. **Revista Bioética**. v. 24 n. 2, p. 374 – 85, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/bioet/v24n2/1983-8034-bioet-24-2-0374.pdf>. Acesso em: 06 de dez. 2020.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e Representação**. São Paulo: Brasil Editora, 1963.

SILVERMAN, David. **Um Livro Bom Pequeno e Acessível Sobre Pesquisa Qualitativa**. Porto Alegre: Bookman, 2010.

SHORE, Rima. **Rethinking The Brain: New insights into Early Development**. Nova York: Families and Work Institute, 1997.

SOUZA, Rosana; TEIXERA, Luiz. Sobre a Relação entre Filogenia e Ontogenia no Desenvolvimento da Lateralidade na Infância **Psicologia: Reflexão e Crítica**. v.24, n.1, p. 62 – 70, 2011. Disponível em: <http://producao.usp.br/handle/BDPI/2802>. Acesso em 20 de nov. de 2020.

TORISU, E. M. A. Teoria Social Cognitiva e o ensino-aprendizagem da matemática: considerações sobre as crenças de auto-eficácia matemática. **Ciências & Cognição**, v. 14, n. 3, p. 168 – 177, 2009.

TREVISAN, Amarildo. Filosofia da Educação e formação de professores no velho dilema entre teoria e prática. **Educar em Revista**. Curitiba, n. 42, p. 195 – 212, out-dez., 2011.

TREVISAN, Amarildo. **Terapia de Atlas: filosofia da educação no contemporâneo**. Caxias do Sul: EDUCS, 2020.

TREVISAN, Amarildo Luiz; DEVECHI, Catia Piccolo Viero. **Projeto de pesquisa "Inovação, Recontextualização e Tecnificação? Reconhecimento da Prática na Educação por Competências"**. Projeto aprovado na Chamada CNPq/CAPES Nº 07/2011/Edital Ciências Sociais e Humanas. 2011 – 2013.