

Do “faz como digo” ao “faz como faço”: Foucault ou a escrita como arte de não governar★

Tomás Vallera  ★★

Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal

Resumo

Este estudo procura assinalar três formas de manifestação da relação entre escrita e “arte de governar”. Examina-se, em primeiro lugar, a atitude crítica – ou “arte de não ser governado assim” – que se reflete no movimento religioso da devotio moderna, sobretudo na Imitação de Cristo de Tomás de Kempis, para, de seguida, se analisar a pedagogia jesuítica como máquina de rarefação e de governo da (e pela) escrita. O artigo culmina com uma proposta de revisitar a obra de Michel Foucault a partir do que os seus textos realmente fazem, e não tanto do que dizem ou do que sobre eles se diz. Na obra deste professor-investigador, que escrevia para se distanciar de si próprio e se transformar, descobre-se um processo de subjetivação pela escrita no qual a figura do intercessor já não aparece nos trajes do monge asceta, no discurso neutro do manual escolar ou na forma intimidante do autor genial e inacessível, mas como um “amigo do texto”, uma voz que se elege por afinidade e à qual se reserva o lugar de treinadora da nossa escrita. Como conceber a relação pedagógica centrada na escrita como uma arte de não governar nem ser governado?

Palavras-chave: Michel Foucault; pedagogia jesuítica; devotio moderna; escrita científica; pedagogia do ensino superior.

Abstract

From “do as I say” to “do as I do”: Foucault or writing as an art of not governing

This study seeks to highlight three ways in which the relationship between writing and the art of governing manifests itself. It first examines the critical attitude – or the “art of not being governed like that” – in the religious movement of devotio moderna through a specific reading of Thomas à Kempis’ Imitation of Christ and proceeds to examine Jesuit pedagogy as a machine to rarefy writing and govern the (and through the) written word. The article culminates with an invitation to revisit Michel Foucault’s work by looking at what his texts do, rather than what they say or what is said about them. As a teacher-researcher who wrote to both distance himself from his self and to transform himself, Foucault represents a process of subjectivation through writing in which the mediator no longer appears in the attire of the ascetic monk, in the neutral speech of the school manual or in the intimidating form of the inaccessible author, but as a “friend of the text” that is chosen by affinity and to which one can assign the role of a writing instructor. How can we envisage a pedagogical relationship based on writing as an art of neither governing nor being governed?

Keywords: Michel Foucault; jesuit pedagogy; devotio moderna; scientific writing; pedagogy of higher education.

Resumen

Del “haz lo que digo” al “haz lo que hago”: Foucault o la escritura como arte de no gobernar

Este estudio analiza tres formas de relación entre la escritura y el “arte de gobernar”. Primero, examina la actitud crítica, o el “arte de no ser gobernado de ese modo”, presente en el movimiento religioso de la devotio moderna, centrándose especialmente en la Imitación de Cristo de Tomás de Kempis. Luego, se analiza la pedagogía jesuítica como una máquina de rarefacción y gobierno de (y mediante) la escritura. Finalmente, el artículo propone una nueva lectura de la obra de Michel Foucault, basada no tanto en lo que dicen sus textos, o en lo que se dice sobre ellos, sino en lo que hacen. En sus escritos, este profesor-investigador busca distanciarse de sí mismo y transformarse. Por consiguiente, en su proceso singular de subjetivación a través de la investigación, la figura del intercesor ya no es el monje asceta, el autor inalcanzable y genial o el manual escolar neutro, sino un “amigo del texto”: una voz cercana, elegida por afinidad, que orienta y acompaña nuestra escritura. ¿Cómo concebir la relación pedagógica centrada en la escritura como un arte de no gobernar ni ser gobernado?

Palabras clave: Michel Foucault; pedagogía jesuítica; devotio moderna; escritura científica; pedagogía de la educación superior.

Escrevemos o que lemos, escrevemos em conformidade com o que lemos. Somos escolarizados para nos confinarmos à posição de leitor e idealizar o outro que escreve como génio.

(Ó, 2017, p. 128)

★ Este artigo foi financiado por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, IP, no âmbito da UIDEF - Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Educação e Formação, UIDB/04107/2020. <https://doi.org/10.54499/UIDB/04107/2020>

★★ Endereço para correspondência: Universidade de Lisboa, Instituto de Educação, Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Educação e Formação (UIDEF). Alameda da Universidade, 1649-013 Lisboa, Portugal. E-mail: to-mas.vallera@ie.ulisboa.pt

Os dados completos dos autores encontram-se ao final do artigo.



O que é a escrita destinada a desvendar os mistérios da narrativa, isto é, o que é a escrita que nos convida a desaparecer nela para que a escrita apareça em nós?

(HENRIQUES, 2021, p. 524)

Introdução

Este texto, que se apresenta na forma de um ensaio, foi escrito como se se tratasse de uma conversa à distância com Jorge Ramos do Ó, professor no Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, a quem devo a inspiração de pensar a escrita académica como um “fazer” (Ó, 2019) e como prática de liberdade. Dialogando com um projeto seu acerca do problema da escrita em Michel Foucault (Ó, 2013),¹ hoje em curso, o presente texto é uma tentativa de trazer para a mesa não já o tema do “torna-te o que deves ser”, essa injunção a que todos nos sujeitamos desde os bancos da escola, e à qual se oporia o “torna-te o que és” nietzschiano, mas uma outra variação em torno do mesmo tópico, a saber, a diferença, na genealogia do sujeito escrevente, entre os princípios de “fazer como se diz” e “fazer como se faz”.

A reflexão tem início numa análise da atitude crítica, ou arte de não ser governado, na *Imitação de Cristo*, talvez a mais célebre publicação do movimento religioso da *devotio moderna*, para logo se centrar na pedagogia jesuítica como arte de governar pela escrita, e termina, por fim, com a proposta de revisitarmos os textos de Michel Foucault a partir do que realmente fazem, e não tanto do que dizem ou do que sobre eles se diz. Neste artigo, o colégio inaciano, primeiro grande dispositivo de massificação do ensino à escala global, aparece, portanto, entre duas “artes de não ser governado” absolutamente distintas – a dos Irmãos da Vida Comum, cuja crítica à pastoral cristã redundava numa *artior vita* comunitária que intensifica as práticas de condução de si e dos outros, e a estética da existência foucaultiana, que apela à incessante diferenciação do sujeito de conhecimento a partir das suas próprias investigações. Foucault representaria, assim, a possibilidade não só de conhecermos melhor, mas também de combatermos no nosso dia-a-dia, esse legado do aluno-aprendente que remonta às escolas da *devotio moderna* e aos colégios jesuítas, e que constitui, em grande medida, a ossatura do modelo escolar hegemónico sob o qual ainda vivemos.

Estas remotas maquinarias escolares contam-se entre os primeiros exemplos de instituições em regime de internato ou semi-internato que viriam a ter um papel decisivo nos processos de judicialização da vida e de disciplinarização do corpo social tal como identificados por Foucault, entre outros textos, no ciclo de conferências *A verdade e as formas jurídicas*. Muito antes do panoptismo do século XIX – com o advento do hospital psiquiátrico, das fábricas, das prisões e dos sistemas escolares modernos – já a Companhia de Jesus, no seu propósito de formar soldados de Cristo, havia engendrado uma rede de estabelecimentos de ensino integral inteiramente centrada no controlo do tempo, do corpo e, acima de tudo, da

conduta das populações discentes. Desenvolve-se neles, com efeito, uma micro-penalidade ininterrupta – punir, recompensar, avaliar, classificar: toda uma carreira moral na qual o aluno se subordina a um poder normalizador que ora outorga ou retira, premeia ou castiga, faz avançar ou recuar – através da qual se articula num único plano da existência institucional o julgamento moral e a absorção de conteúdos didáticos. Poderíamos dizer que o modelo civilizacional do aluno reprodutor e da “escola para todos”, cujas raízes se estendem até ao século XVI, é aquele que combina uma penalidade de tipo extra-judiciário com um ensino extra-literário ou para-científico. Melhor dizendo, trata-se de uma educação muito mais direcionada para o que o aluno é, ou para o que virá a ser (as virtualidades de um indivíduo), do que para aquilo que efetivamente faz, mas também muito mais focalizada na escrita como instrumento de condução da conduta e de normalização do saber do que como atividade experimental – aqui consubstanciada na figura de Foucault – que visa a proliferação infinita do texto e da linguagem.

A *devotio moderna* e a crítica à hipocrisia da pastoral cristã

“Faz como digo”: todos reconhecemos essa expressão e fomos, em algum momento das nossas vidas, ora o emissor, ora o alvo de tal admoestação. Na boca do hipócrita cobarde, ela encobre a sua metade inconfessada: “... e não como faço”. Proferida na sua inteireza, porém, a locução pode aparecer tanto na voz do tirano despudorado como do conselheiro benevolente. No primeiro caso, podemos imaginar uma figura autoritária que não se coíbe de exibir a arbitrariedade do seu poder. Do segundo, temos o exemplo de Cristo, no Novo Testamento, quando este condena os fariseus e aconselha os seus seguidores a fazerem o que eles dizem – a observarem a lei de Moisés – mas não o que fazem, uma vez que as suas ações pouco ou nada correspondem aos princípios que defendem (Mt. 23,3). Porém, Cristo integra a atitude de guia espiritual da multidão numa outra função: a de voz denunciadora que se levanta para trazer à luz a hipocrisia dos doutores da lei e submetê-los à sua crítica. Encontramos essa expressão enunciada na ótica da crítica desveladora, muito mais tarde, na obra *Table-Talk* de John Selden (1856, p. 127): “Os pregadores dizem: faz como digo, e não como faço”.

Na denúncia da hipocrisia, e parafraseando Foucault, a questão fundamental seria, portanto, “como não ser governado assim, desse modo, e por essas figuras pastorais”² que não vivem de acordo com os preceitos que apregoam para os outros. Se, na pastoral cristã, a boa arte de governar os homens supunha que cada indivíduo se vinculasse numa relação de obediência a uma autoridade religiosa que lhe apontava o caminho da salvação a partir da verdade expressa na Escritura, na atitude crítica que dela brotou como “contrapartida”, “forma de suspeitar” ou “parceira e adversária” dessa *ars artium* (Foucault, 2012, p. 59), tratava-se, no inverso, de substituir ou até – no limite – de eliminar a casta dos mediadores para permitir que o dizer-verdadeiro bíblico se apresentasse aos

¹ A sua incursão inicial neste tema.

² Num primeiro momento desta conferência na *Société Française de Philosophie*, Foucault (2012) define a crítica como “a arte de não ser governado assim e a este preço, [...] a arte de não ser de tal modo governado” (p. 59).

crentes na sua maior transparência. Assim, a crítica à arte de governar cristã – essa forma geral de contraditar, rejeitar ou limitar os abusos, a corrupção e a impostura do magistério eclesiástico, de suspeitar da legitimidade do clero e das suas práticas – consistiu tanto em denunciar a duplicidade da Igreja como em questionar a sua interpretação oficial da Escritura, dando origem, nesse processo, ora a correntes que postulavam o regresso aos ideais ascéticos do cristianismo primitivo, ora a movimentos que viriam a ocasionar a rutura definitiva com o papado e a elaboração de novos modelos eclesiológicos. No entanto, quer tenham reformado a intercessão entre os crentes e os escritos sagrados ou eliminado a figura do sacerdote ordenado, quer tenham permanecido na Igreja romana ou rompido com ela, estas correntes nunca abandonaram, mas antes deslocaram, prolongaram e modificaram a arte de dirigir as consciências.

Nunca foi questão, pois, de não governar, ou de não ser governado, mas sim das condições de governo, do modo como se legitima a condução da conduta ou se aceita ser conduzido. Independentemente da configuração que as novas comunidades assumiam, de um lado e do outro do cisma, tratava-se ora de refundar a relação com a Escritura, ora de alterar ou deslocar o enfoque dessa relação para engendrar outros tipos de cristão – uma constante que permeia o movimento semimonástico da *devotio moderna*, a partir de finais do século XIV, que impulsiona a irradiação das múltiplas denominações do protestantismo, e que se reelabora no coração do militantismo católico com a Companhia de Jesus. Em todas essas (re)aproximações ao dizer-verdadeiro da Escritura, verifica-se, pois, uma atualização do vínculo à palavra de Cristo (nos textos, por exemplo, de Tomás de Kempis, Lutero, Calvino, Inácio de Loiola, entre muitos outros) que tem como correlato a redefinição das artes de governar, daí decorrendo distintas modalidades de organização da vida religiosa – irmandades, Igrejas, consistórios ou ordens regulares.

A *Imitação de Cristo* (c. 1418-1427), texto devocional que emerge no seio da comunidade dos Irmãos da Vida Comum,³ ocupa um lugar decisivo na genealogia dessa crítica dirigida à imoralidade do clero, que se reflete na recuperação de práticas de piedade consideradas mais autênticas e na condenação de um saber demasiado exteriorizado, abstrato e erudito da doutrina crística. Inserido na corrente da *devotio moderna*, que viria a influenciar tanto o reformismo religioso do Renascimento como o movimento protestante, este tutorial de instruções espirituais redigido anonimamente nos Países-Baixos, e atribuído a Tomás de Kempis, exortava o leitor a ingressar na vida ascética e a realizar a sua conversão interior a partir do fazer exemplar de Cristo. Focando-nos unicamente na relação entre escrita e arte de governar (ou, neste caso, a arte de não ser governado de certo modo, por determinados indivíduos), podemos extrair do texto um conjunto de observações significativas. De que maneira se exprime, neste manual que inspiraria diretamente os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loiola, essa necessi-

dade de limitar, evitar ou contornar o risco da hipocrisia, de organizar para si uma vida espiritual que se esquivasse das ciladas do superficialismo em que havia caído o clero secular e regular, pregando uma coisa e fazendo outra, observando, é certo, os rituais, mas distanciando-se cada vez mais de Cristo? Como viver religiosamente fora da religião (*extra religionem religiose vivere*)?

Em primeiro lugar, o texto tenta, na medida do possível, abolir o falível mediador humano, essa figura que se arrisca sempre a transmitir erradamente a Escritura aos outros, ou que, no inverso, possui um conhecimento profundo da mesma, estriba a sua autoridade nesse saber, mas é incapaz de viver de acordo com os seus preceitos: “Que te aproveita discutires sabiamente sobre a SS. Trindade, se não és humilde, desagradando, assim, a essa mesma Trindade? [...] Prefiro sentir a contrição dentro de minha alma, a saber defini-la” (Kempis, 2009, p. 21). Para se avizinhar ao máximo do fazer de Cristo, da sua vida de pobreza e de renúncia do mundano, para que a verdade do seu exemplo apareça na mais pura simplicidade, e para que o leitor se vincule diretamente a esse modelo de conduta, o autor, ou o intercessor, é, ele próprio, obrigado a desaparecer: “Não te mova a autoridade do escritor, se é ou não de grandes conhecimentos literários; ao contrário, lê com puro amor à verdade” (Kempis, 2009, p. 26). A identificação entre o escritor dissolvido e o crente-leitor, eliminando o espaço que seria ocupado pelo doutor da lei, confunde-se, assim, com o elogio da humildade e do desprezo de si: “Não presumas de alta sabedoria (Rm. 11, 20), antes confessa a tua ignorância. [...] Se queres saber e aprender coisa útil, deseja ser desconhecido e tido por nada” (Kempis, 2009, p. 23).

Em segundo lugar, esse dispositivo do anonimato condena todo o desejo de saber que não se ocupe da salvação como um exercício “desordenado”, repleto de “distração” e “ilusão” (Kempis, 2009, p. 23). Seria “melhor”, por conseguinte, “o humilde camponês que serve a Deus do que o filósofo soberbo que observa o curso dos astros, mas se descuida de si mesmo” (Kempis, 2009, p. 23). Se existe, pois, uma verdadeira sabedoria, uma ciência mais eminente do que qualquer filosofia, ela seria a do sábio “que faz a vontade de Deus e renuncia à própria vontade” (Kempis, 2009, p. 25). A escrita anônima, no fim de contas, deve espelhar o esvaziamento ou o aniquilamento do eu, o “vencer-se a si mesmo” que se exige do devoto moderno. Ser “tido por nada”, limitar a existência à piedade e ao “humilde conhecimento de si” pela imitação do Redentor, é a condição para aceder à salvação, o requisito essencial para que o texto seja, ao mesmo tempo, uma via de acesso, tão imaculada quanto possível, às “Santas Virtudes”, e, no sentido oposto, um veículo que “a verdade por si mesma ensina [...] como em si é”, à margem de todas as “figuras e vozes que passam”, de todas as opiniões ou juízos “que muito nos enganam e pouco alcançam” (Kempis, 2009, p. 24). Uma escrita que renuncia à frívola vontade de saber, à “subtil especulação sobre questões misteriosas e obscuras” (Kempis, 2009, p. 24), habilita-se, por isso mesmo, a ser uma arte de governar os outros, um discurso de verdade sobre o modo

³ Os *Fratres Vitae Communis* eram uma comunidade semimonástica fundada em finais do século XIV, nos Países-Baixos, por Geert Groote, que pregava uma piedade pessoal e reflexiva tendo como modelo as Santas Virtudes de Jesus Cristo.

como cada fiel deve conduzir-se a si mesmo. Da crítica à pastoral cristã desponta, por conseguinte, uma outra arte de governar, de caráter ascético, cuja voz se despersonaliza para melhor traçar o roteiro da comunhão individual com Deus e garantir a Salvação. Os homens eruditos, os que se especializam num dizer sobre os textos sagrados, bem podem tagarelar e disputar-se, mas dificilmente incorporam a verdadeira vida cristã: “Enfastia-me, muita vez, ler e ouvir tantas coisas, pois em Vós acho tudo quanto quero e desejo. Calem-se [...] os doutores, emudeçam todas as criaturas em vossa presença; falai-me Vós só” (Kempis, 2009, p. 24).

No entanto, por muito que aspire à imitação das obras de Cristo, por muito que procure, pelo exemplo do que o Salvador terá efetivamente feito ou obrado entre nós, a transfiguração interna dos crentes, a *devotio moderna*, tal como apresentada por Tomás de Kempis, nunca deixou de constituir, também ela, um dizer sobre as virtudes cristãs. Com efeito, a crítica à relação excessivamente erudita e interpretativa com a Bíblia – postura que fazia com que “muitos grandes teólogos [dissessem] maravilhas das virtudes, mas não para praticá-las” (Kempis, 2009, p. 25) – não dá origem a uma simples imitação direta do fazer de Cristo, mas supõe, afinal, a aceitação de um outro tipo de discurso, veiculado por um outro modelo de intercessor. Trata-se, é claro, de substituir o discurso hipócrita do clero e dos teólogos pela prática verdadeira de Cristo, mas o acesso ao fazer do Filho encontra-se, no cristianismo, fatalmente mediado por uma forma de dizer, ainda que esse dizer se neutralize ou se reduza a um nada: “Não procures saber quem o disse, mas considera o que se diz” (Kempis, 2009, p. 26). Esse dizer despojado, neutro, reduzido a uma espécie de vazio que seria preenchido pela verdade da palavra sagrada, é o que permite que, nos Livros 3 e 4, apareça o próprio Jesus Cristo em diálogo direto com o fiel, oferecendo-lhe as instruções da “vida honesta”: “Quanto mais saíres de ti mesmo, tanto mais poderás chegar-te a mim. Assim como o não desejar coisa alguma exterior produz paz interior, assim o desprendimento interior de si mesmo causa a união com Deus.” Para concluir, remata: “Quero que aprendas a perfeita abnegação de ti mesmo, submetendo-te, sem resistência e sem queixa, à Minha vontade” (Kempis, 2009, p. 163).

Compreende-se, portanto, que esta arte de não querer ser governado por hipócritas, por detentores de um saber ignorante do caminho da Salvação, tem por finalidade prescrever uma *artior vita*, uma vida mais estrita e rigorista (Post, 1968, p. 632). Não querer ser governado assim é, afinal, consentir governar-se, ou ser governado, por um discurso que leva ao limite a ambição de dissolver o intermediário, de harmonizar ao máximo a prática ascética do leitor com a de Cristo, mas sem nunca poder ultrapassar o preceito do “faz o que digo” em direção ao “faz o que faço”. O fazer de Cristo permanece cercado de limites e de interditos doutrinários,⁴ e o acesso a essa virtuosa pragmática de si é menos da ordem da imitação integral do que da obediência a um dizer-verdadeiro. Assim, a arte de

se conduzir e de conduzir os outros, neste influentíssimo texto da *devotio moderna*, faz reaparecer a personagem do mediador, ou do diretor de consciência, mas no interior da comunidade de *fratres*, ou seja, na forma de um indivíduo “humilde”, mais experiente, “varão sábio e consciencioso” diante de Deus: “Queres, com plena consciência, encaminhar-te à devoção? Busca algum homem de bem que te guie e te conduza, [...] cheio de caridade, de ciência e de prudência” (Kempis, 2009, p. 26).

Nos Irmãos da Vida Comum, e tomando como exemplo a *Imitação de Cristo*, descobrimos, por assim dizer, o ponto de proveniência de uma certa relação entre a escrita/leitura e a arte de governar os homens. De facto, esta congregação esteve na matriz do processo de “pedagogização do conhecimento” iniciado no Renascimento e que culminaria, a partir do século XVII, de um lado e do outro do cisma religioso, na consolidação e massificação de um modelo escolar “que subordinou de forma implacável os saberes e a sua transmissão a padrões rígidos”, fundando-se num “poder epistemológico que consiste em administrar aos alunos e extrair deles um saber já devidamente controlado” (Ó, 2019, p. 277-278). Condenados à extinção pelo inexorável alastramento, em simultâneo, da imprensa e do movimento protestante (Post, 1968), estes monges copistas e tradutores de textos religiosos, cuja comunidade incluía leigos e membros do clero, tiveram, durante o chamado *instructional turn* (Hamilton, 1989, p. 2), um papel de destaque na educação da juventude em contextos urbanos, oferecendo acompanhamento espiritual e alojamento a estudantes pobres, e fundando e apoiando uma série de escolas exaltadas, um pouco por toda a Europa do Norte, pela qualidade do seu ensino. Fossem pedagogos inovadores ou meros executantes e difusores de um *new learning* humanista já existente, os *fratres* por cujas escolas passaram figuras como Nicolau de Cusa, Erasmo, Lutero e até o papa Adriano VI, encontravam-se no epicentro de um movimento de renovação escolar, guiado por um objetivo maior de disciplinamento interno dos conteúdos ministrados que atravessava igualmente os *collèges de lettres humaines* e que viria, de seguida, a impactar os sistemas de ensino decorrentes das Reformas protestante e católica. Poderíamos dizer que a *devotio moderna*, juntamente com o método de ensino-aprendizagem popularizado pelos colégios humanistas da Universidade de Paris (Gomes, 1994), a pedagogia inaciana e o pragmatismo didático de Pierre de La Ramée (ONG, 1983) constituem os quatro principais alicerces sobre os quais, contra a escolástica medieval, se edificou o modelo civilizacional que nos acompanha até hoje – o da “escola para todos”, portador da ideia segundo a qual “é não apenas possível, mas efetivamente necessário, unificar todos os conhecimentos e habilidades humanas, a fim de tudo ensinar a todos por meio de um método universal” (Ó; Paz, 2019, p. 9).

Ora, essa ordem do discurso escolar, baseada numa certa primazia do dizer sobre o fazer, e geradora do aparente paradoxo de a escrita ser ubíqua nas aprendizagens e, ao mesmo tempo, inacessível no que concerne à apropriação dos seus processos de construção, tem na *devotio*

⁴A aceitação da natureza humana do Filho permite a imitação de Cristo, mas dentro de limites, uma vez que a morte do Filho em obediência à vontade do Pai tem um valor redentor além do potencial humano.

moderna algumas das suas procedências mais remotas. Torna-se possível, pois, discernir o modo como uma arte de não ser governado desagua, sob alguns aspetos, numa maquinaria escolar (Álvarez-Uría; Varela, 1991) inteiramente definida, já nos colégios jesuítas do século XVI, pelos princípios da ordem, da uniformidade e da totalização sistemática, conferindo uma ênfase particular ao governo da palavra escrita (Ó; Vallera, 2021). Podemos realçar, em primeiro lugar, o facto de os jeronimianos constituírem uma coletividade monástica *sui generis*. Ao delinearem uma terceira via para a vida religiosa, denunciando as relaxações do clero secular e rejeitando quer a clausura, quer a mendicância, geraram um monasticismo que promove a piedade pessoal, a transformação interior e o *contemptus mundi*, mas através da ligação ao mundo e de uma intervenção contínua na cultura literária e pedagógica do seu tempo. Sem tomar votos monásticos, mas levando uma existência ascética toda ela centrada na *bona voluntas* e dedicada ao estudo e à duplicação livresca, a confraria fundada no século XIV por Geert Groote criou, portanto, uma espécie de modelo de cenobita laico, envolvido nos negócios do mundo, mas profundamente vinculado a uma missão espiritual e educativa – arquétipo esse que vemos mais tarde ramificar-se, de diferentes maneiras, em vultos do humanismo renascentista, em figuras de proa da Reforma católica, como Loiola e os seus “soldados de Deus”, e também, enfim, no ascetismo calvinista, com a sua pretensão de transformar todo o cristão num “monge durante toda a sua vida”, introduzindo os ideais ascéticos no mundo profissional secular (Weber, 1996, p. 104). Em segundo lugar, e como vimos atrás, a *Imitação de Cristo* defende a ideia de que não existe nenhum conhecimento tão útil e legítimo como aquele que gera todo um trabalho ininterrupto do sujeito sobre si mesmo: a abnegação de si, a conquista do *eu*, a sujeição das inclinações viciosas “ao arbítrio da reta razão” (Kempis, 2009, p. 24). Por outras palavras, identificamos já, na *devotio moderna*, a noção de que o crente (ou o aluno) jamais poderia ser abandonado a si próprio na busca de um saber. Todo o conhecimento deve conter uma lição de conduta, e todo e qualquer percurso no campo dos saberes carece de vigilância e de uma preconcepção do “reto juízo” que conduz ao “Verbo único e eterno” (Kempis, 2009, p. 24), evitando-se, assim, a tergiversação ou a erudição inútil e supérflua. Por fim, e na esfera mais formal do dispositivo propriamente escolar, os Irmãos da Vida Comum estiveram, como há muito se sabe na historiografia da educação, na génese do regime de classes moderno (Chartier; Compère; Julia, 1976, p. 148-149), tendo introduzido nas instituições de ensino ao seu cuidado a “graduação dos programas”, a “avaliação regular das aprendizagens”, o “emprego do tempo subdividido e controlado” e a distribuição de penas e promoções (Petitat, 1982, p. 141). Vulgariza-se, com eles, uma primeira imagem da escola tal como a conhecemos hoje.

Os jesuítas e a universalização de uma arte de governar pela escrita

Tomando como exemplo a revolução inaciana do ensino, podemos observar o modo como, a partir da segunda metade do século XVI, todos estes elementos foram sendo deslocados, consolidados e universalizados na forma de uma pedagogia de governo da (e pela) escrita, convertendo a cultura escolar numa maquinaria que se irá fundar, cada vez mais, no medo do nomadismo, da miscigenação e da errância do pensamento.

Ao percorrermos algumas dessas reapropriações inacianas do *modus parisiensis* – que, por sua vez, influenciou e foi influenciado pelas escolas jeronimianas (Barroso, 1995, p. 133-134) –, quase diríamos estar perante um diagnóstico do presente. Ainda é, em grande medida, a nossa, essa escola que, a partir da Reforma, nas duas grandes geografias político-religiosas que massificaram e estandardizaram o ensino, determinou a socialização metódica e racional de um número cada vez maior de sujeitos a partir de um universo muito restrito e fiscalizado de textos pré-selecionados. Os autores estudados, fossem eles filósofos, poetas, historiadores ou astrónomos, mediados por essa espécie de discurso neutro e puramente instrumental a que os reduziam os manuais ou compêndios escolares, passariam, geração após geração, a aparecer no quotidiano dos estudantes sob o signo do dizer-verdadeiro, da matéria a absorver e expelir textualmente, ao passo que o seu modo de fazer, as próprias mecânicas de construção do saber, lhes permaneciam tão inacessíveis e incognoscíveis como a natureza divina de Cristo. Com efeito, se nas práticas ascéticas e educativas da *devotio moderna* existiam ainda exercícios de personalização e apropriação idiossincrática da leitura, como o *rapiarium* (de “agarrar” ou “apoderar-se de”), caderno de notas no qual o crente-aluno registava fragmentos de textos selecionados para seu próprio uso e meditação (um “ler com a caneta”),⁵ no currículo dos jesuítas, pelo contrário, trabalhava-se essencialmente para a unidade da narrativa e da argumentação, chamando-se escrita ao processo de (re) constituição do invariável e de reconhecimento, diante do professor, do já conhecido e expectável. Por outro lado, se na sua veia um tanto anti-intelectual, ou, pelo menos, mais focada nas obras e na vida interior do que em sinais exteriores de erudição, os Irmãos mantiveram uma certa suspeição cautelosa em relação ao legado greco-romano, os colégios inacianos, assumindo-se como legatários da herança humanista, recorreram às letras da Antiguidade para, sobre elas, erigirem uma tecnologia educacional que “desnaturalizava” o universo pagão, reduzindo-o a um mero exemplo dos preceitos exigidos pela Igreja do seu tempo (Ó; Vallera, 2021, p. 9).

A partir dos jesuítas, de facto, o espaço escolar passou a constituir, cada vez mais, o lugar onde o aluno vive num incessante redemoinho de deveres escritos, submetendo-se a uma relação com o texto que, ao visar o desenvolvi-

⁵ A *Imitação de Cristo* é também, segundo se pensa, a reelaboração, por Tomás de Kempis, de um *rapiarium* seu, bem como de outros *fratres*. Para aprofundar o tema dos *rapiaria*, ver, por exemplo, *Medieval Religious Women in the Low Countries: The ‘Modern Devotion’, the Canonesses of Windesheim, and Their Writings*, de Wybren Scheepma (2002).

mento conforme da identidade – isto é, do conhecimento e da condução de si –, o afasta, em simultâneo, da possibilidade de cultivar um gosto pela problematização ou de ocupar o lugar da orquestração autoral. Por currículo, passa-se, assim, a definir o invariante que permite racionalizar todo o conhecimento por disciplinas unidas num plano de estudos universal; por método, por sua vez, começa-se a entender a promessa de normalizar e simplificar, articular e graduar todos os conteúdos fornecidos aos discentes, traçando itinerários que conduzem a um final já previamente desenhado e testado (Ó; Paz, 2019, p. 4). A pedagogia inaciana naturalizou um tipo de vinculação à palavra – codificada nos seus principais documentos estatutários, mormente nas *Constituições da Companhia de Jesus* e na *Ratio Studiorum*, e vertida para as salas de aula sob a forma de preleções, repetições e disputas – que nos é inteiramente familiar, com a sua exuberância verbal, a sua imposição de um dizer permanente e reiterado, mas em função de normas concretas e no interior de estreitas trajetórias destinadas a fazer com que o aluno absorva os necessários preceitos éticos promovidos pela instituição. A escola seria, nesta ótica, a heterotopia, ou realidade-outra, na qual cada criança é convertida em aluno submetendo-se a um grande receituário das coisas já ditas de uma vez por todas. A noção atual de que o estudante é aquele sujeito que se acomoda ou ajusta à regra; que observa, respeita e cultua as doutrinas que lhe são fornecidas, emulando e competindo com os seus condiscípulos num itinerário comum, só teve efetivas condições de se impor e universalizar por intermédio da atividade escritural.

A Companhia de Jesus consolidou, assim, a ideia de que o texto é o lugar onde se conserva uma verdade que jamais pode ser deslocada, fragmentada ou objeto de uma interpretação plural. Se, sob o pelouro dos inacianos, o aluno passou a ser a figura que transcreve, que emenda e é emendado, que reitera nas suas composições conteúdos textuais anteriormente distribuídos; o professor, por sua vez, foi ganhando o estatuto de polícia da escrita e de decifrador-explicador da matéria curricular – decisivamente afastado, pois, dos processos de elaboração de objetos de conhecimento diferenciados. A representação mais longínqua que temos da sala de aula é, assim, a de um espaço de comunicação de via única, no qual todos participam de um monólogo, e em que a mão e o espírito do aluno se constroem no já dito e pensado (Ó; Vallera, 2021).

Verifica-se, portanto, que os jesuítas reforçaram e generalizaram esse laço entre escrita e arte de governar. O princípio de que o conhecimento é tão útil e lícito quanto mais impuser a autorregulação do sujeito e a submissão voluntária da sua vontade, adquire nos colégios da Companhia de Jesus uma dimensão nunca dantes alcançada. Nos seus livros escolares, compostos pelos próprios padres da Companhia e, nalguns casos, vigentes sem alterações durante séculos, espelha-se esse axioma que restringiu, com grande rigidez e intensidade, as condições de possibilidade do saber, veiculando os princípios normativos que moldam a substância das práticas de formação escolar na atualidade. Era o retorno ao já expresso, e a incorporação de princípios morais universais, que

as aprendizagens da escrita-leitura deveriam transmitir. Aquiles seria a coragem, Ulisses a prudência, César a ambição, e por aí adiante, numa recuperação da cultura pagã que não tinha como finalidade o estudo de um autor, ou a análise do modo de composição de uma obra, mas antes o designio de pôr o aluno a trabalhar sobre extratos ou fragmentos dispersos, rigorosamente escolhidos, de maneira que, assim descontextualizados e expurgados de “passagens imorais”, pudessem aparecer como reflexo de um modelo de vida idealizado e a todos preexistente (Loiola, 1975, p. 138, 163). O mesmo jogo de prescrição, vigilância e limitação da linguagem prolongava-se nos exames, onde o erro surgia como intercâmbio de toda a relação pedagógica; a manifestação, na sua nudez, da ignorância, indolência ou culpa do aluno-ouvinte. Mas também o falar era submetido à lógica de um dizer já acabado, visto que, tanto nos exercícios de memorização-repetição como nas disputas, a circulação do verbo servia menos para idear novos caminhos para o pensamento do que para, através do professor, dirigir os alunos até à síntese e à resolução cabal já detida de antemão. Da boca do mestre, nada saíria “sem ordem nem preparação” prévia, excluindo-se qualquer hipótese de emergir a dúvida, a ambivalência ou a errância. Qualquer questão que pudessem aflorar no espírito do escolar já teria sido acautelada pela instituição e resolvida pelo professor – ou permaneceria muda (Companhia de Jesus, 2009, p. 170/214).

A Companhia de Jesus foi, sem dúvida, capaz de engendrar um hábil sujeito escrevente, e é inegável o seu contributo para o florescimento textual a partir da herança pedagógica humanista. Porém, esse seu trabalho de instrução universal e integral assentou, sobretudo, numa relação com o texto firmada nos princípios da reprodução e do reconhecimento. O entendimento do aluno, sempre enraizado numa permanente hermenêutica de si, nunca deixou de ser um património pertencente ao professor na sua qualidade de representante da verdade. Este último, porém, obedecia também a um dizer-verdadeiro que antecedia a sua palavra. Não fazia parte das suas atribuições “divagar” sobre as ideias dos autores, mas sim replicá-las “douta e gravemente”, expondo todas as questões “com ordem e método”, “sem artificialismos escolásticos”, e desencadeando sempre “uma resposta” para qualquer “dificuldade” (Companhia de Jesus, 2009, p. 128/144). Não se tratava já de conceber o monge imerso na *praxis* de si mesmo, mas, com base em exercícios espirituais ainda mais orientados, de produzir um sujeito pastoral de um novo tipo, um padre erudito capacitado para travar o combate retórico e a luta religiosa nas mais remotas regiões do globo – homens “instruídos, bons e sábios” dos quais se exige uma “vida exemplar”, apta a “conhecer e servir a Deus nosso Criador e Senhor” (Loiola, 1975, p. 123).

Como pudemos constatar, a massificação do modelo escolar reconduziu o “faz como digo e não como faço” para um plano ainda mais totalizante. Desde os jesuítas, pelo menos, que a questão de eliminar o intermediário já não é reduzir o autor a um nada, ou fazê-lo anular-se, mas antes mobilizar o manual escolar como intercessor neutro e privilegiado entre o aluno e o génio literário do

autor, transformando este último num mero instrumento de uso socializante, e remetendo-o, em simultâneo, para o pedestal de um fazer inalcançável. Somos herdeiros, hoje, dessa concepção de literatura que insiste na prática do “escrever bem” e com exatidão, mas que se apoia num acervo literário previamente dissecado, controlado e autorizado, por meio do qual a escrita é subjugada à leitura, à repetição e à interpretação ortodoxa do sentido do texto. O legado histórico do estudante é o dos múltiplos (a) fazeres da escrita sujeitados a um dizer banal, mutilado e uniformizado. Na escola, qualquer que seja o lugar onde esta se manifeste – o ensino secundário, a licenciatura, e até mesmo a pós-graduação – fazemos literalmente o que é dito e como nos é dito, e pouco ou nada nos exercitamos na prática milenar da escrita que busca o desconhecido. A grande hipocrisia da nossa época não será já, por certo, aquela que a *devotio moderna* assinalou na Igreja medieval, mas talvez resida na narrativa, hoje tão imperante, que não cessa de apelar à necessidade de produzir sujeitos inventivos, criativos e flexíveis sem nunca se interrogar verdadeiramente sobre as razões pelas quais a escola, e o tipo de relação pedagógica que lhe é subjacente, se conserva, em grande parte, inalterada na sua estrutura mais elementar desde meados do século XIX, não obstante as incessantes tentativas de a reformar.

Foucault ou a escrita como arte de não governar

Nos quarenta (ou quarenta e um!) anos do seu decesso, poderíamos ensaiar, a título ainda experimental, uma análise da obra de Michel Foucault a partir do prisma muito específico, e também pouco abordado, do seu fazer escritural. Até aqui, este texto socorreu-se de uma série de instrumentos metodológicos retirados da vasta obra do autor de *Vigiar e Punir* – “crítica”, “dizer-verdadeiro”, “arte de governar” ou “não ser governado” – para tentar demonstrar um dos pontos de proveniência dessa lógica do “faz como digo e não como faço” que continua a dominar os nossos processos cognitivos sempre que, na academia, procuramos exceder a condição de aluno em direção a um novo estatuto, o de investigador. Tratou-se de introduzir uma descontinuidade no presente, isto é, de desprender a “história” – o “arquivo”, o “desenho do que somos” – do “devir” – o “atual”, ou “esboço daquilo [em] que nos vamos tornando” (Deleuze, 2005, p. 93). Como se, para se tornar pesquisador, ou para ter menos receio de escrever na sua própria voz, um aprendiz de autor precisasse de “escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 2010, p. 7-8) em busca das raízes imemoriais dos seus próprios temores, fantasmas ou bloqueios escriturais, descobrindo neles menos a sua impotência pessoal do que uma subterrânea e abrangente máquina de rarefação dos discursos que se globalizou nos últimos quatro séculos.

Nas próximas páginas, e agora no sentido inverso, o confronto com os pavores dará lugar a um breve e tateante exercício de diálogo com um intercessor singular. Um mediador que já não aparece no hábito do padre hipócrita, nos trajes do monge asceta, no discurso neutro do manual escolar ou na forma intimidante do autor genial e inacessível – embora seja esta dimensão a que mais nos custa superar –, mas no semblante de um amigo do texto,

de uma voz que se elege por afinidade e à qual se reserva o lugar de treinadora da nossa escrita (Sloterdijk, 2018, p. 41-42). No fundo, ao invés de procurar, como num certo discurso crítico, delatar ou resolver o problema da falsidade-duplicidade, afirmando que seria necessário reformar as artes de governar, e pretendendo, enfim, fazer com que as práticas coincidam com os bons princípios que se apadrinha, o que se propõe é uma inversão da fórmula da hipocrisia: a hipótese de Michel Foucault representar, no nosso imaginário de investigadores, a estranha máxima “faz como faço, e não como digo”.

Este trabalho em curso, do qual apenas se traçam aqui algumas linhas gerais, encararia a obra de Foucault não tanto com base no que nela se diz, ou do que dela se diz, mas sim a partir do que ela faz. Por outras palavras, ao olharmos de perto para os escritos do filósofo e historiador francês, sem nos concentrarmos apenas em repetir ou aplicar acriticamente alguns dos seus conceitos tornados modas analíticas – “poder-saber”, “biopolítica”, “disciplina”, “governamentalidade”, “arqueologia” e “genealogia”, entre outros –, mas tentando discernir as singularidades do seu processo de escrita, os deslocamentos que sempre operava na sua pesquisa, deparamo-nos, na realidade, com um generoso convite para fazermos como ele fazia, mais do que para seguirmos os seus pontos de vista ou fazermos como ele dizia. Afinal, tratar-se-ia, em confronto direto com a cultura reinante do faz o que se diz, e do diz o que se diz, de investigar a obra de um autor de vastíssima circulação unicamente pelo viés do desejo de escrita que a atravessa – do que nela acontece de transformador para o sujeito escrevente. Abre-se, assim, a possibilidade de imaginar Foucault como alguém a quem nos podemos vincular na exigência de “viver religiosamente fora da religião”, isto é, tentando imitá-lo na sua devoção sem limites ao ato de escrever, uma *praxis* que o próprio encarava, nas palavras de Pierre Hadot e nas suas, como um “exercício espiritual” ou uma “arte da existência” (Hadot, 2016).

No trabalho que tenho desenvolvido nos últimos anos, em interlocução com vários outros colegas, os escritos de Foucault – mormente aqueles em que tem lugar uma autorreflexão sobre a pesquisa ou a prática pedagógica – têm representado a possibilidade de evadir ou contestar em mim próprio a primeira herança que abordei neste texto – a do aluno, para quem escrever é um exercício de conformidade, repetição e devolução da resposta correta – através do segundo legado que agora indico, o do pesquisador, mas em plena consciência de que as ansiedades da escrita, os espectros que sempre me acompanham quando tento redigir um texto, nunca serão completamente exorcizados. A nossa relação histórica com o conhecimento é, como se procurou atrás sustentar, inteiramente mediada, desde a mais tenra idade, por processos de rarefação da linguagem. Isso conduz-nos, inevitavelmente, e sem que haja uma figura policial concreta a censurar-nos, ao automatismo de perseguir a verdade do texto, ou de subscrever a verdade do texto, e de traduzir esse dizer-verdade num tipo de discurso – seja ele inibido ou militante (Vallera, 2019) – que mais não

faz do que reproduzir, aderir ou arrebanhar. Em suma, este tipo de relação com os textos e os livros é a que nos faz a nós, sujeitos escolares, estar muito mais atentos ao que os autores nos afirmam – na sua condição de donos legítimos e fontes de tudo quanto dizem – do que àquilo que fazem quando escrevem. Poderíamos, assim, chamar escolarização ao processo que generalizou o nosso acesso ao que os autores dizem e que, em simultâneo, foi cerceando ao mínimo o contacto com as suas formas de produção, ou seja, com a própria mecânica de construção do texto. Como se o gesto inventivo estivesse cercado de mistérios ou arcanos esfingicos apenas superáveis por indivíduos ou grupos muito restritos.

Foucault poderá, neste sentido, constituir um objeto de estudo inusitado. Uma espécie de escritor-companheiro que nos assiste na tentativa de subsistir na escrita e de não abdicar. Um professor-investigador que, pelo seu exemplo de vida na escrita, nos pode incentivar a combater, à nossa maneira, as quimeras que atrofiaram o nosso desejo e capacidade de escrever. O que seria, então, imitar Foucault? Não será absurdo, contra o “faz o que se diz”, sugerir um “faz como ele faz?” Neste passo, será útil recuperar o convite que Jorge Ramos do Ó nos endereça, no seu clarividente livro *Fazer a mão* (2019), para revisitar as polémicas humanistas em torno da imitação de Cícero. Nessa disputa, são-nos apresentados diferentes sentidos de *imitatio*, entre os quais se destacam os opostos da macaqueação – a imitação do símio – e da imitação própria do filho ou do poeta. A primeira, desprezada por Petrarca e estimada “ridícula” por Paolo Cortesi, “imita apenas as deformidades e falhas do corpo numa espécie de retrato depravado”. A segunda, no entanto, “reproduz a aparência, o andar, a postura, o movimento, a forma, e, finalmente, os contornos da voz paterna, mas, ainda assim, tem algo de seu nesta semelhança, alguma coisa natural, alguma coisa diferente” (Ó, 2019, p. 229-234). Assim gostaria, eu próprio, no decurso de muitos anos de prática, que se exprimisse no meu trabalho a influência de um autor cuja leitura me aumenta e faz sonhar alto:

... como [...] um filho em relação ao pai, onde muitas vezes há uma grande diferença de feições e de membros, mas onde apesar de tudo há algo de indistinto – comparável com o que os nossos pintores chamam o ‘ar’ de alguém – pairando sobre o rosto, e especialmente sobre os olhos, de onde emana uma semelhança que, ao fitarmos a criança, de imediato nos evoca o pai. (Petrarca, 1899, *apud* Ó, 2019, p. 229)

A uma imitação de Cristo que deve redundar na obediência, os humanistas opõem, pois, uma iteração que interioriza, é certo, o original, mas que tende a desembocar na diferença. Esconjurar a natureza sagrada do autor para, tanto quanto possível, poder profaná-lo.

Resta-me agora assinalar as quatro linhas a partir das quais, por enquanto, me parece que se poderia desdobrar uma investigação sobre o tema da escrita foucaultiana como arte de não governar ou de não ser governado assim, de determinada maneira. Tal pesquisa parte da constatação que este filósofo nos convida a fazer um uso diferenciado e estilizado dos seus escritos, por contraste com uma mobilização prescritiva, glossadora ou militante

das conclusões assumidamente provisórias que alcançava em cada um dos seus textos. Imitar Foucault, fazer como faz, significaria, neste sentido particular, replicar à nossa maneira o seu apelo à diferença, à alteridade e à hibridiz nas investigações que empreendemos.

Primeiro, o seu trabalho é permeado pela ideia de que a pesquisa científica não se destina a garantir a identidade entre o fazer e o dizer, ou a conformidade do autor consigo mesmo, mas sobretudo a relançar incessantemente a identidade e a deslocar em permanência as perguntas, os instrumentos de análise e as elaborações metodológicas. A sua obra é de uma índole altamente experimental e artesanal – equivalente a “fabricar um sapato”, como declarou numa entrevista à *Partisan Review* (Simon, 1971, p. 200) – e desprovida de qualquer intenção de construir um sistema de inteligibilidade geral que pudesse ser aplicado do mesmo modo a problemas distintos. Foucault criou métodos de análise particulares para cada projeto que nunca sobreviviam para além do próprio texto e que eram amiúde questionados, deslocados ou reajustados em escritos subsequentes (Ó, 2017, p. 5). Imitar Foucault, fazer o que ele faz, nesta aceção, não significa reivindicar-se do que ele afirma como se fosse um discurso de verdade, ou aprovar inteiramente aquilo que declara, mas procurar construir objetos parciais ou temporários, fazendo-os aumentar aos poucos perante o leitor, como se estivessem a ser ensaiados. A reflexão por meio da escrita, portanto, como um exercício que nunca cessa de agir sobre si mesmo e de se redirecionar.

Segundo, a sua escrita é também atravessada pela ideia de dessacralizar a autoria e o ato de escrever. A sua consagração ao exercício diário da escrita envolve uma ética do trabalho científico que nega ao escritor-investigador tanto o estatuto de convertido como de evangelizador. Nas suas palavras, “Não quero bancar o profeta e dizer: ‘Sentem-se, por favor, o que tenho a dizer é muito importante.’ Vim para discutirmos nosso trabalho comum” (Hutton, 1988 p. 9). Na economia de produção textual de Foucault, e *a contrario* da herança escolar, a escrita precede a leitura: é a própria coerência interna da narrativa que gera, a partir de si, a necessidade de fazer um uso utilitário de outros textos para alimentar a prática escritural. O filósofo francês teve a intrepidez de privatizar outros autores, de os tornar seus e de os fazer conversar com os seus problemas e interesses específicos, ao invés de os debater ou de os subscrever em função do valor de verdade das suas ideias ou conceitos.

Terceiro, e como se mencionou atrás, encontramos também, na sua obra, o tema recorrente da investigação como uma arte ou uma “estética da existência”. Escrever, para este pensador, é um modo de “nos separarmos daquilo que é adquirido como verdadeiro” no presente; uma forma de desnaturalizarmos, através dos estudos históricos, o que se naturalizou ou que tomamos por evidente e incontestável; uma maneira de “libertar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, permitindo-lhe pensar diferente”, e abrindo a possibilidade de “buscar novas regras de jogo” (Foucault, 1980, p. 305-306; 1994, p. 15). E acrescentava: “minha maneira de não ser mais

o mesmo é, por definição, a parte mais singular do que sou” (Foucault, 1979, p. 280). Desaparecer, não ter mais um rosto, deslocar-se em permanência da posição que antes se ocupava, eis as sensações e os movimentos da alma que Foucault afirmava experimentar ao entregar-se ao exercício tão difícil como prazeroso da escrita. Nada mais distante, portanto, da redução ao nada do asceta cristão. E nada mais estranho, por outro lado, à alcunha de “pai-das-políticas-da-identidade” que lhe é hoje outorgada por muitos dos seus detratores. Essa mesma arte da existência, fundada na pesquisa como “prática refletida da liberdade” (Foucault, 2004, p. 267) e alicerçada, portanto, num exercício libertino, esquivo e fugidío do pensamento, levava Foucault a imaginar um ensino ou uma relação pedagógica na qual o professor nada tinha a ensinar ao estudante, apresentando-se como um artesão que fabricava um objeto singular e, jamais, como um *maître à penser*. Nos seus cursos no *Collège de France*, Foucault sonhou alto com um ensino que se oferecesse aos estudantes como uma investigação em curso, uma série de “pistas de pesquisa, ideias, esquemas, pontilhados, instrumentos” a partir dos quais estes poderiam fazer o que bem entendessem, e não tanto como uma série de conteúdos que seria imperativo assimilar (Foucault, 2005, p. 5). Não caberia, pois, ao professor, enquanto pesquisador que presta contas públicas de um trabalho ainda em andamento, estabelecer as regras de utilização do seu próprio artesanato. Foucault aspirava a um ensino “autopoietico”, isto é, a um tipo de irradiação do saber que permitisse aos estudantes transformarem-se a si mesmos a partir dos seus interesses de investigação particulares (Foucault, 1994, p. 17).

Quarta e última linha de investigação: a relação que Foucault estabelecia entre a busca do saber e uma *ars erotica*. Em contraste com o legado das nossas instituições de ensino, que, na sua ótica, parecem determinadas a fazer do conhecimento uma tarefa cinzenta, pesada e desagradável, um encargo a todos os títulos sacrificial, o autor da *História da sexualidade* projeta-se num porvir hipotético que teria emancipado o desejo de saber:

Eu diria que a primeira coisa que se deveria aprender – se tem sentido aprender algo assim – é que o saber está profundamente ligado ao prazer. Certamente que há uma maneira de erotizar o saber, torná-lo altamente agradável. Que o ensino não seja capaz de revelar isso, que tenha como função mostrar o quanto o saber é desagradável, triste, cinza, pouco erótico, é uma tarefa que exige enorme esforço. Mas esse esforço tem certamente a sua razão de ser. Seria preciso saber por que a nossa sociedade tem tanto interesse em mostrar que o saber é triste. Talvez precisamente por causa do número de pessoas que dele são excluídas. [...] Imagine as pessoas tendo um frenesi de saber como se tem o frenesi de fazer amor. Você pode imaginar a quantidade de pessoas que se acotovelariam na porta das escolas? Isso por certo seria um desastre social total. É preciso, se quisermos, restringir ao mínimo o número de pessoas que têm acesso ao saber, apresentá-lo sob essa forma absolutamente desagradável e só obrigar as pessoas a saber mediante gratificações anexas ou sociais que são precisamente a concorrência ou os altos salários de final de carreira. Mas eu

acredito haver um prazer intrínseco ao saber, uma *libido sciendi*, como dizem os eruditos, entre os quais eu não estou (Foucault 2011, p. 327).

Estas potenciais linhas de desenvolvimento são indicativas do modo como, na relação que Foucault estabelecia entre pesquisa e docência, a escrita e a ascese continuam a aparecer articuladas entre si, mas num sentido distinto quer da *devotio moderna*, quer da educação integral jesuítica. De facto, apareça ele na forma do exercício espiritual ou da socialização, da relação íntima com a divindade ou dos processos de homogeneização pelo ensino; seja ele a expressão de uma crítica à arte de governar as almas ou da ambição de formar novos cristãos letrados e capazes de liderar o combate retórico no plano das ideias, este nó entre práticas de escrita e transformação do sujeito teve sempre como objetivo a conformidade da conduta e a adequação do saber. Por meio da pedagogia, procurou-se, desde os alvares do Renascimento, em paralelo com o desdobramento de uma “escrita vibrátil e abundante sob o impulso dos *studia humanitatis*” (Ó, 2019, p. 166), assegurar uma cada vez mais rígida harmonização entre governo de si e governo dos outros com base num abundante dispositivo escritural, de que os jesuítas viriam a ser o mais consumado expoente. Com Michel Foucault, todavia, vemos que essa conexão entre escrever e transformar-se se afasta tanto de um autogoverno que visa a sujeição e a fixação da identidade como da pretensão de conduzir os outros, o que a posiciona fora das artes de governar e, ao mesmo tempo, daquilo que habitualmente entendemos por atitude crítica. A ascese foucaultiana, exercida a partir da escrita, dobra a arte de governar sobre si mesma para constituir-se como uma estética da existência.

Conclusão

Com este artigo, procurei refletir sobre a minha condição de investigador, e de professor recém-chegado à docência no ensino superior, a partir de uma regressão histórica em três tempos. Num primeiro instante, tentei assinalar uma das proveniências mais remotas, na genealogia do modelo escolar moderno, de uma arte de não ser governado que se opôs à pastoral cristã, denunciando-a na sua hipocrisia e propondo, nas margens desta última, um outro modo de vida pauteado pela imitação de Cristo. Verifiquei, nessa excursão, que as práticas ascéticas da *devotio moderna* acabaram por configurar uma outra modalidade de governo de si e dos outros, altamente rigorista, que entrelaçava de um modo específico a leitura e a escrita, o processo de subjetivação, a direção de consciência e a escolarização. Essa comunidade, ao fazer convergir a piedade com a instrução escolar, viria a influenciar humanistas e figuras de proa da Reforma protestante e da oposição católica, mormente o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola. Num segundo momento, investiguei a pedagogia jesuítica, na qual se descobre a gênese mais manifesta do modelo escolar moderno, com um notório reforço dos dispositivos disciplinares e a generalização dos princípios da rarefação da escrita e do governo pela escrita. Num terceiro momento, por último, sugeri uma possível abordagem à escrita de

Michel Foucault pelo prisma da pesquisa entendida como arte de não conduzir e de não ser conduzido. Essa investigação em curso interpela diretamente o meu estatuto de docente-pesquisador, uma vez que procura identificar na obra do filósofo francês os traços de um exercício escritural que, ao pretender esquivar-se do dizer reiterativo que estrutura a cognição do aluno escolar, nos convoca a imitar o fazer de um sujeito-investigador que escreve para não mais ter de permanecer o mesmo. O que seria, pois, uma relação pedagógica focada na prática da escrita, no diálogo entre as pesquisas em curso de professores e estudantes? Qual o perigo de centrar as aprendizagens no fazer do pensamento?

Informações sobre o autor:

Tomás Vallera

 <https://orcid.org/0000-0002-4636-0015>

Tomás Vallera (tomas.vallera@ie.ulisboa.pt) é doutor em Educação, variante História da Educação (2019), pelo Instituto de Educação da Universidade de Lisboa. É Professor Auxiliar Convocado e membro integrado da Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Educação e Formação (UIDEF) do mesmo Instituto. Tem desenvolvido investigações no âmbito da genealogia do sujeito escolar moderno e da pedagogia do ensino superior. Dedica-se igualmente à tradução de textos académicos na área das ciências sociais e humanas.

Como citar este artigo:

ABNT

VALLERA, Tomás. Do “faz como digo” ao “faz como faço”: Foucault ou a escrita como arte de não governar. *Fractal, Rev. Psicol.*, Niterói, v. 37, Dossiê V Colóquio Michel Foucault - a judicialização da vida, e66346, 2025. <https://doi.org/10.22409/1984-0292/2025/v37/66346>

APA

Vallera, T. (2025). Do “faz como digo” ao “faz como faço”: Foucault ou a escrita como arte de não governar. *Fractal, Rev. Psicol.*, 37, Dossiê V Colóquio Michel Foucault - a judicialização da vida, e66346. doi: <https://doi.org/10.22409/1984-0292/2025/v37/66346>

Copyright:

Copyright © 2025 Vallera, T. Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição que permite o uso irrestrito, a distribuição e reprodução em qualquer meio desde que o artigo original seja devidamente citado.

Copyright © 2025 Vallera, T. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original article is properly cited.

Editora responsável pelo processo de avaliação:

Cláudia Castanheira de Figueiredo

Referências

- ÁLVAREZ-URÍA, Fernando; VARELA, Julia. *Arqueologia de la Escuela*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991.
- BARROSO, João. *Os Liceus: Organização Pedagógica e Administração (1836-1960)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica. 1995. v. 1.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.
- CHARTIER, Roger; COMPÈRE, Marie-Madeleine; JULIA, Dominique. *L'Éducation en France du XVIe au XVIIIe Siècle*. Paris: S.E.D.E.S., 1976.
- COMPANHIA DE JESUS. *Código Pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *O mistério de Ariana – cinco textos e uma entrevista de Gilles Deleuze*. Lisboa: Vega, 2005.
- FOUCAULT, Michel. Pour une morale de l'inconfort. *Le Nouvel Observateur*, Paris, n. 754, p. 279-284, 1979.
- FOUCAULT, Michel. O filósofo mascarado. *Le Monde Dimanche*, Paris, n. 10.945, p. 299-306, 6 abr. 1980.
- FOUCAULT, Michel. Truth, power, self: an interview with Michel Foucault. In: MARTIN, Luther H.; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick H. (Eds.). *Technologies of the Self: a seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988. p. 9-15.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994. v. 2.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Coleção Ditos & Escritos, v. 5, p. 258-280.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. Radioscopia de Michel Foucault. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. Coleção Ditos & Escritos, v. 7, p. 323-342.
- FOUCAULT, Michel. O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung). *Imprópria: política e pensamento crítico*, Lisboa, n. 1, p. 57-80, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.
- GOMES, Joaquim Ferreira. O *modus parisiensis* como matriz da pedagogia dos jesuítas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, v. 50, n. 1-3, p. 179-196, 1994.
- HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*. Entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson. São Paulo: É Realizações, 2016.
- HAMILTON, David. *Towards a Theory of Schooling*. London: Falmer, 1989.
- HENRIQUES, António. A grande travessia: textos académicos para gente do risco e do movimento ousado. *Currículo sem Fronteiras*, v. 21, n. 2, p. 523-539, maio/ago. 2021. <http://dx.doi.org/10.35786/1645-1384.v21.n2.5>

KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. Com reflexões e orações de São Francisco de Sales. Petrópolis: Vozes, 2009. Disponível em: <https://cavcomunidade.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/10/imitacao-de-cristo-tomas-de-kempis.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2025.

LOIOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus*. Lisboa: Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1975.

Ó, Jorge Ramos do. Foucault e o problema da escrita: uma introdução. In: CLARETO, Sónia Maria; FERRARI Anderson (Org.). *Foucault, Deleuze & Educação*, Juiz de Fora: EDUFJF, 2013, p. 21-62.

Ó, Jorge Ramos do. Em defesa da universidade: autorreflexividade, dúvida radical e escrita do devir. *Práticas da História: Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, Lisboa, n. 4, p. 127-194, 2017. <https://doi.org/10.48487/pdh.2017.n4.21838>

Ó, Jorge Ramos do. *Fazer a mão: por uma escrita inventiva na universidade*. Lisboa: Edições do Saguão, 2019.

Ó, Jorge Ramos do; PAZ, Ana Luísa. Da universidade quinhentista de Paris para o mundo: currículo e método em Petrus Ramus. *Revista História da Educação* [online], v. 23, 2019. <https://doi.org/10.1590/2236-3459/83768>

Ó, Jorge Ramos do; VALLERA, Tomás. *Ordo et modo: os jesuítas e a difusão de uma pedagogia de governo da escrita*. *Revista Brasileira de Educação*, v. 26, 2021. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782021260094>

ONG, Walter Jackson. *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

PETITAT, André. *Production de l'École, Production de la Société: Analyse Socio-historique de quelques Moments Décisifs de L'Évolution Scolaire en Occident*. Genève: Librairie Droz, 1982.

POST, Regnerus Richardus. *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

SCHEEPSMA, Wybren. *Medieval Religious Women in the Low Countries: The 'Modern Devotion', the Canonesses of Windesheim, and Their Writings*. Woodbridge: Boydell Press, 2002.

SELDEN, John. *The Table-Talk of John Selden*. London: John Russell Smith, 1856.

SIMON, John K. A conversation with Michel Foucault. *Partisan Review*, New York City, v. 38, n. 2, p. 192-201, 1971. Disponível em: https://www.normfriesen.info/files/foucault_lecture.pdf. Acesso em: 23 jan. 2025.

SLOTERDIJK, Peter. *Tens de mudar de vida*. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

VALLERA, Tomás. António Hespanha como autoridade profana: reflexões sobre um encontro de escritas no contexto de pós-graduação. *Práticas da História: Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, Lisboa, n. 9, p. 151-165, 2019. <https://doi.org/10.48487/pdh.2019.n9.22378>

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1996.