

TÉCNICA E ENSINO: UM DILEMA EXISTENCIAL OU ÉTICO POLÍTICO? TECHNIQUE AND EDUCATION: A EXISTENTIAL OR ETHICAL-POLITICAL DILEMMA?

Jonas Rangel ALMEIDA¹

RESUMO: O objetivo deste texto é discutir quais os efeitos que a técnica e seus desdobramentos incidem sobre o ensino e as práticas educativas na escola contemporânea. Compreende-se que esse processo produz uma série de dilemas, cujos efeitos estão se tornando perceptíveis atualmente para a atuação dos educadores. Quais são as formas de tratamento, de atenção e de cuidados mais acertados nessa relação com a técnica em um mundo em que seus desdobramentos ameaçam diluir as fronteiras estabelecidas em torno da autoridade pedagógica e da disciplina escolar? Para pensar esse problema confrontam-se as diferentes interpretações dessa questão na obra de Heidegger e de Foucault. De um lado, Heidegger oferece um caminho pelo pensamento que necessariamente passa pelo cuidado ontológico, pela angústia de ser-no-mundo e de uma relação mais atenta com a técnica; e, de outro, Foucault ao problematizar a questão do cuidado com a verdade nos mostra como essa relação implica uma problematização das práticas de assujeitamento e dos modos de subjetivação na cultura ocidental. Dessa maneira, espera-se neste exercício pensar de que modo o problema da técnica estabelece relações com o desenvolvimento das formas de ensino clarificando os impasses colocados ao papel dos educadores auxiliando-nos buscar formas alternativas de ação.

PALAVRAS-CHAVE: Técnica. Tecnologias. Educação. Cuidado. Ética.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste ensaio é discutir os possíveis efeitos ocasionados pela técnica e seus desdobramentos sobre o ensino e as práticas educativas nas escolas contemporâneas. Compreende-se que esse processo produz uma série de dilemas, cujos efeitos estão se tornando perceptíveis atualmente em relação à atuação dos educadores. Afinal quais serão as formas de tratamento, de atenção e de cuidado mais acertados nessa relação com a técnica em um mundo em que uma revolução tecnológica começa a diluir as fronteiras, tradicionalmente, estabelecidas na escola em torno da autoridade pedagógica e da disciplina escolar?

Para realizar essa tarefa, confrontaremos às diferentes interpretações do fenômeno, ou, do problema a partir sua definição no pensamento do filósofo alemão, Martin Heidegger (1889-1976), e no pensamento do filósofo francês, Michel Foucault (1926-1980). Pretende-se, mostrar, de um lado, como Heidegger oferece um caminho pelo pensamento que, necessariamente, passa pelo cuidado, pela angústia de ser-no-mundo e em uma relação mais atenta com a técnica (DALBOSCO, 2006); e, de outro lado, Foucault preocupa-se com o cuidado pela verdade, o que implica uma problematização das práticas de assujeitamento e dos modos de sub-

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unesp, Campus de Marília. Endereço eletrônico: jradavisao@gmail.com

jetivação na cultura ocidental (FREITAS, 2013). Deste exame, espera-se, encontrar pistas para pensar de que modo os dilemas oriundos da técnica estabelecem íntimas relações com o desenvolvimento das formas de ensino e dos métodos pedagógicos, buscando problematizar os dilemas que se colocam sobre o papel do educador hoje.

Na obra “Vidas em Risco”, o filósofo brasileiro, André Duarte (2010), chama-nos atenção para a situação paradoxal que o desenvolvimento da técnica como uma segunda natureza do homem provocou sobre as próprias condições de vida no mundo ocidental. Nos tempos modernos, quando o desenvolvimento das chamadas tecnologias educacionais oriundas da revolução técnico-científica entram em vigência no modo de produção da vida investidos pelo discurso do neoliberalismo; e, com o surgimento das máquinas informáticas desafiando a instituição escolar a sair do modelo tradicional de transmissão para outras formas de ensino-aprendizagem, por exemplo, as teorias do capital humano, *coaching*, pedagogia das competências; torna-se muito relevante realizar os exercícios filosóficos sobre os modos pelos quais nossa própria constituição ética tem sido construída na relação com a diversidade de técnicas.

Afinal, através de que técnicas e tecnologias, nós, ocidentais nos submetemos ao processo de mundialização das estruturas sociais, culturais e políticas do capitalismo? E quais os modos que nós temos nos constituídos enquanto sujeitos? Como essas estruturas da cotidianidade penetram na instituição escolar e modifica a própria linguagem da educação? Qual é sua relação com a técnica que circunscreve o lugar do ensino?

Com efeito, para fins de maior clareza, este ensaio está organizado da seguinte maneira. Em primeiro lugar, explanarei, brevemente, a proposta filosófica de Martin Heidegger (2005; 2007). Em segundo, tratarei da questão das técnicas de objetivação do sujeito, das tecnologias de governo e dos processos de subjetivação no pensamento de Michel Foucault (2006a; 2006b; 2006c; 2006d). Por fim, para estabelecer uma relação de proximidade entre Heidegger e Foucault farei uso da interpretação de Gilles Deleuze (1988).

À vista desses textos pretendo ensaiar, caminhos possíveis de como o discurso filosófico, entendido como um exercício de problematização de si mesmo no pensamento pode clarificar os dilemas que cercam a formação ética do professor. A hipótese central é que, constituindo-se como um dispositivo que interpela o sujeito quanto a sua postura diante do ensino, da política, dos acontecimentos e da vida, a filosofia como prática discursiva – como ensaio de modificação de si – e o exercício filosófico desafia o educador a se reinventar, a escapar das estruturas da cotidianidade e construir uma vida melhor e mais bela nos termos de uma estética da existência.

SER E TEMPO: UMA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DA FACTICIDADE

Um texto filosófico é um momento do pensamento fixado no tempo e no espaço. De modo geral pode-se falar que a espacialidade na qual se desdobra a obra é

na filosofia, mas, o grande objetivo desta é a própria temporalidade do pensamento. Apesar disso, o livro “Ser e Tempo”, escrito em 1927, de Martin Heidegger, tem o mérito de escapar dessa fixidez e se constituir um verdadeiro tratado do pensamento, embora, este tenha permanecido inacabado.

Em “Ser e tempo”, Heidegger inicia explicitando a questão do Ser como um enunciado universal e indefinível. O Ser é um mistério, já que ele não pode ser compreendido através de nenhum ente; o Ser dos entes não ‘é’ em si mesmo outro ente e, não sendo ente algum, nem os princípios do ente, identifica-se com o nada, mas, apesar disso, ele ‘é’. De acordo com Heidegger (2005, p. 69): “o ser é o *transcendens* pura e simplesmente”. E mesmo sendo a “[...] questão sobre o sentido do ser é a mais universal e vazia; entretanto, ela abriga igualmente a possibilidade de sua mais aguda singularização em cada pre-sença”. (HEIDEGGER, 2005, p.70). Tal distinção é importante, pois, estabelece o caráter ontológico do ser.

Sob esse registro Heidegger (2005, p.37) argumenta que é preciso compreender “[...] a tarefa de uma genealogia dos diversos modos possíveis de ser, que não se deve construir de maneira dedutiva, exige uma compreensão prévia do que propriamente entendemos pela expressão ser”. Para Heidegger o que melhor traduz a expressão e nos permite perguntar sobre o sentido do ser é o *Dasein*² Ser-aí; Ser-o-aí; pre-sença; presença; estar presente aí. Portanto a questão primordial para compreendê-lo, não é a indagação sobre o que é o Ser, mas, qual seu sentido. Segundo Heidegger o modo de expressão *sui generis* pelo qual podemos questionar o sentido do ser que somos é o *Dasein* – Ser-aí.

A pre-sença sendo estabelece uma relação de ser com o próprio Ser. Neste horizonte, Heidegger entende que uma compreensão adequada da pre-sença exige que entremos no domínio da ontologia, isto é, em “[...] um questionamento teórico explícito sobre o sentido do ser...” (HEIDEGGER, 2005, p. 38), pois, a pre-sença desde sempre se relaciona e comporta o que se questiona nessa tarefa de interpretar o sentido do ser – primado ontológico. Para Heidegger a pre-sença mostra-se ontologicamente o primeiro ente a ser interrogado, conseqüentemente, o ente a qual devemos endereçar a questão do sentido do ser é o *Dasein*. A pre-sença é o ente em nível ôntico e ontológico, pois, “[...] pertence ao seu ser mais próprio dispor de uma compreensão de si mesmo e manter-se desde sempre uma interpretação do Ser”. (HEIDEGGER, 2005, p. 42). A analítica da pre-sença constitui um primeiro desafio em direção à questão sobre o sentido do ser.

O sentido da pre-sença revela-se quando nos perguntamos sobre o tempo. O tempo é o ponto de partida do qual a pre-sença sempre compreende e interpreta, implicitamente, o ser. Temporal deve ser entendido como sendo e estando cada vez no tempo. E o tempo pode ser visto como o próprio horizonte no qual deve ser compreendido o Ser. A temporalidade é a presença que se apresenta no movimento de desvelamento do ser.

² Marcia de Sá Cavalcanti, a tradutora de o “Ser e Tempo” para a língua portuguesa optou por traduzir a expressão *Dasein* – Ser-aí – por pre-sença. Desse modo quando estivermos nos referindo a pre-sença estaremos falando sobre o *Dasein*.

Afinal, como o tempo passou a ocupar essa função ontológica. Só podemos questionar sob a perspectiva e com referência o ser no tempo? A tarefa fundamental de uma interpretação originária do sentido do Ser como tal inclui, portanto, a elaboração da temporalidade dos modos de ser. (HEIDEGGER, 2005). Assim, a presença é o seu passado no modo de seu ser, o que significa que ela sempre acontece a partir de seu futuro. Nas palavras de Heidegger (2005, p. 49), “[...] a presença decai em sua tradição apreendida de modo mais ou menos explícito. A tradição lhe retira a capacidade de se guiar por si mesma, de questionar-se e escolher a si mesma [...]”.

O Ser decaiu do mundo, em sua cotidianidade, sendo esquecida e entulhada pela tradição histórica. Desse modo, para a questão do ser adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se remova os entulhos acumulados. Portanto, é fundamental operar uma destruição da ontologia para se chegar às experiências originárias e liberar o horizonte para uma interpretação em torno da questão do Ser.

Essa destruição das categorias metafísicas não significa abandonar todas as suas questões, mas, revelar o que permanece soterrado por debaixo das fórmulas gregas e escolásticas. Para Heidegger (2005), tal destruição não se refere ao passado, ao contrário, sua crítica volta-se para o hoje e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia sob a permanência do esquecimento. Immanuel Kant foi o primeiro a encaminhar nesse caminho de investigação da temporalidade, no entanto, Heidegger ressalta que em sua construção de pensamento nota-se a ausência da questão do Ser, ou, de uma ontologia da presença (*Dasein*). Além, de uma falta de elaboração crítica da conexão entre o tempo e o “eu penso” que permanece envolta na mais completa escuridão. Neste sentido, a destruição se vê colocada à tarefa de interpretar o solo da antiga ontologia à luz da problemática da temporalidade.

Para realizar essa tarefa de liberação do horizonte de compreensão do Ser é preciso, ao mesmo tempo, uma destruição da tradição metafísica, e um exame concreto dos fenômenos que nos leve às coisas mesmas. Neste registro, Heidegger, discípulo de Edmund Husserl (1859- 1938), utiliza-se radicalmente da fenomenologia transformando-a em uma hermenêutica da existencialidade da existência. Para Husserl (2001), a tarefa da filosofia em seu tempo consistia em abandonar as especulações metafísicas e dedicar aos problemas reais, aos atos intencionais e as experiências vividas, era preciso voltar às coisas mesmas³. Segundo Plugliesi (2001), para Husserl, a

³ No texto “Meditações Cartesianas”, Husserl (2001), procura fundamentar a fenomenologia como “a ciência que estuda as coisas tal como elas se mostram”, isto é, como evidência. O objetivo desse esforço é oferecer uma resposta ao diagnóstico de crise da filosofia em sua época. Em suas palavras: “[o] estado de divisão no qual se encontra atualmente a filosofia, a atividade desordenada que ela empreende nos levam a pensar. Do ponto de vista da unidade científica, a filosofia ocidental encontra-se, desde meados do século passado, num visível estado de decadência em relação às épocas precedentes. Por toda a parte, desapareceu a unidade: tanto na determinação do objetivo quanto na colocação dos problemas e no método. No início da era moderna a fé religiosa transformouse cada vez mais em convenção externa, uma fé nova captou e pôs em destaque a humanidade intelectual: a fé em uma filosofia e em uma ciência autônomas. A partir de então, toda a cultura humana devia ser guiada e esclarecida por visões científicas e por esse mesmo caminho reformada e transformada em uma cultura nova e

fenomenologia constitui um método descritivo, contudo, distinto da descrição psicológica, “[...] todas as coisas do mundo aí estão, percebamo-las ou não. A consciência é constituída por atos (*noesis*) que visam algum componente desse mundo (*noema*). Assim, diversas *noesis* podem referir-se a um único *noema*”. (PUGLIESI, 2001, p. 16). Seguindo essa exigência de ‘voltar às coisas mesmas’ e de desobstruir o caminho para o pensamento, Heidegger (2005), se inspirou nas percepções de Husserl (2001) para fundamentar uma hermenêutica fatídica da cotidianidade.

Com efeito, o projeto de Heidegger (2005), consiste interpretar os modos de ser da temporalidade do *Dasein* como condição de possibilidade de compreensão para o sentido do Ser, isto é, uma analítica fenomenológica. De acordo com Heidegger (2005, p. 54) “[...] em sua definição filosófica, a pre-sença, isto é, o ser do homem caracteriza-se como [...] o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela sua possibilidade de linguagem”. Desse modo, o filósofo alemão recupera a tradição grega do *logos*. A fenomenologia é entendida como a ciência dos fenômenos; e o fenômeno como aquilo que se mostra; o mostrar-se das coisas mesmas, “[...] chamamos de aparecer, parecer e aparência a esse modo de mostrar-se”. (HEIDEGGER, 2005, p.58).

Para Heidegger, o discurso (*logos*) deixa e faz ver a partir daquilo sobre o que discorre. Heidegger interpreta o discurso como um caminho da linguagem para questionar o ser do ente. Deste modo “[...] somente porque a função do discurso reside em um puro deixar e fazer ver, em deixar fazer e perceber o ente que pode significar razão [...]”. (HEIDEGGER, 2005, p. 64). Fenômeno e *logos* são categorias que Heidegger reporta para formular elementos da analítica da existencialidade.

Podemos dizer que a exigência da fenomenologia é pensar: como deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. O que é isso que a fenomenologia deve deixar e fazer ver? Segundo Heidegger é aquilo que se mantém velado, esquecido e desfigurado e que não é este ou aquele ente mais o Ser dos entes. Portanto, à fenomenologia a tarefa é constituir uma ontologia, ou seja, reconstituir a questão do ser.

Segundo Heidegger (2005, p. 66) a “[...] ontologia só é possível como fenomenologia”. E continua o pensador alemão, dizendo que o ser dos entes nunca pode ser uma coisa atrás da qual esteja outra coisa que não se manifesta. Atrás dos fenômenos da fenomenologia, não há absolutamente nada. O que acontece é que aquilo que tornar-se fenômeno pode-se velar. Podendo-se o fenômeno velar, a fenomenologia se torna necessária justamente porque na maioria das vezes os fenômenos não se dão. O fenômeno é o oposto de encobrimento. Portanto, a dificuldade da questão do ser

autônoma. [...] Não existem quase tantas filosofias quanto filósofos? Existem ainda Congressos Filosóficos; neles os filósofos encontram-se, mas não as filosofias. O que falta a elas é um “lugar” espiritual comum em que possam tocar-se e fecundar-se mutuamente. A unidade é, talvez, mais bem preservada no interior de certas “escolas” ou “tendências”, mas esse mesmo particularismo permite manter nossa característica de estado geral da filosofia, ao menos em seus pontos essenciais”. (HUSSERL, 2001, p. 22-23).

como fenômeno é que ele passa pelo encobrimento por não ser descoberto. E é entulhado por ter sido esquecido. Por fim, desfigurado, tornado mera aparência.

No ponto de vista de Heidegger (2005) a pre-sença é um ente determinado, pertencendo a ordem da existencialidade da existência⁴. Na pre-sença reside o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser. E o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos enquanto *Dasein*. E o ser nesse ente é o que está sempre em jogo. A presença só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo o modo de ser, ela é uma possibilidade própria, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma. A presença é sempre minha, eu, tu, eu sou, tu és, podendo apresentar-se como propriedade ou impropriedade. Do seu modo de expressão depende como condição de possibilidade seu mundo, já que a cotidianidade constitui o nível ôntico desse ser. Segundo Heidegger (2005, p. 79) “[...] o que, onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo, é ontologicamente o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico”.

Heidegger entende que estrutura da existencialidade está incluída *a priori* na cotidianidade. Nessa coloca-se igualmente em jogo o ser da presença, ainda que seja apenas fugindo e se esquecendo dele. Por isso são denominados os caracteres ontológicos da presença de existenciais porque eles se determinam a partir da existencialidade. Heidegger realiza um verdadeiro diagnóstico revelando a fragilidade dos pressupostos epistemológicos da ciência moderna, que se encontram constantemente abalados por permanecerem no nível ôntico; menciona o seguinte:

[...] os questionamentos e investigações até hoje desenvolvidas sobre a pre-sença não alcançam o problema propriamente filosófico, apesar de todos os resultados objetivos alcançados. Enquanto apresentarem essa deficiência, não poderão alcançar o que, no fundo, visam. As delimitações da analítica existencial face à antropologia, psicologia e biologia referem-se somente a questão ontológica do princípio. (HEIDEGGER, 2005, p. 81-82).

As categorias epistemológicas do eu, do sujeito, da vida, e do homem comuns às ciências modernas são evitadas, pois, repousam demasiadamente ligadas a tradição petrificada que se esqueceu da questão do ser; “[...] o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida deturpa de modo fundamental, o fenômeno da pre-sença”. (HEIDEGGER, 2005, p.82). Faltam a psicologia, a antropologia e a biologia uma resposta e suficientemente fundada, do ponto de vista ontológico, para a questão do modo de ser, deste ente que somos nós.

⁴ Segundo Heidegger “[...] Descartes, a quem se atribui a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogitare* do ego dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o cogito.” (2005, p. 82). Desse modo, a analítica da existencialidade se propõe a colocar a questão ontológica a respeito do ser do *sum*, uma vez, que somente após determinar os modos de expressão do seu ser é que se poderá aprender o modo de ser das *cogitationes*, diz Heidegger: a “essência de ser-*ai* reside em sua existência”. De certo modo o que se apresenta nesse trecho é a questão do primado da existência ante ao eu, ao sujeito, ou, o homem tal como é comumente tratado na metafísica, sob a nomenclatura de essência.

Do mesmo modo, se recuarmos um pouco mais na história da ontologia nas origens da antropologia tradicional, tem-se: de um lado, a definição grega de *animal rationale*, ser vivo e dotado de razão; e, de outro lado, um paradigma cristão, do homem imagem feito à semelhança de Deus. Tanto em uma ordem, quanto, na outra se atesta que ao determinar à essência deste ente homem a questão do ser foi esquecida. A partir dessa operação de destruição da tradição metafísica torna-se claro para Heidegger que é necessário um fio condutor concreto em que possa expressar a temporalidade do modo de ser da presença. Heidegger sugere então que a presença se constitui como ser-no-mundo.

A expressão formal e existencial do ser da presença possui a constituição essencial de ser-no-mundo. Segundo Heidegger (2005), ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e *a priori* da presença, já que este sendo-no-mundo, é como é. A compreensão do ser-no-mundo como estrutura essencial da presença é que possibilita a visão penetrante da espacialidade existencial da presença, na sua facticidade entendido como o caráter fático do fato.

A hermenêutica fenomenológica do ser-no-mundo significa uma recusa aos encobrimentos e deturpações porque este fenômeno já é sempre, de certo modo, visto em toda presença, mas, encoberto pela impessoalidade da cotidianidade. Assim pelo fato de ser-no-mundo pertencer ontologicamente à presença, o ser para com o mundo é essencialmente ocupação, “[...] ontologicamente, a presença é cura”. (HEIDEGGER, 2005, p. 95).

O *Dasein* como ser-no-mundo sendo a melhor expressão para designarmos o ser do homem, ou melhor, aquilo que somos é originalmente um ser ocupado com coisas (manualidade) e com as pessoas (impessoalidade). Ocupar-se designa o ser de um possível ser-no-mundo. Aquilo que somos é um ser de cuidado. E essa condição evidencia sua finitude humana de *ser-para-morte* aberto a *angústia* ontológica de ser-no-mundo. Na interpretação de Dalbosco (2006, p.1121):

[...] com isso, temos um ponto de partida que relata a condição intramundana miserável do ser humano, marcada por seu estado decadente e movimentando-se no âmbito do falatório, mas pressupondo como condição de compreensão deste seu estado, uma atitude angustiada que permite o ser humano ver sob outra perspectiva sua própria decadência. Neste sentido, pode-se dizer que uma das metas centrais da obra é justamente a construção filosófica desta outra perspectiva e, para isso, os conceitos de angústia e cuidado desempenham papel central. De qualquer modo, Heidegger só pode adotar tal ponto de partida porque vê na angústia existencial e na estrutura articuladora de sentido que o cuidado representa a base de sustentação desta nova perspectiva, a qual permite romper com a familiaridade subjacente à perspectiva do mundo cotidiano.

Para Heidegger (2005), a mundanidade significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. A polissemia da palavra mundo salta aos olhos. Contudo o sentido ontológico do mundo determina o caráter próprio da pre-sen-

ça. E o mundo mais próximo da presença é o mundo circundante. Nas palavras de Heidegger (2005, p.119):

[...] se o mundo pode, de certo modo, evidenciar-se é porque ele já deve ter-se aberto. Pelo fato do mundo intramundano já se ter tornado acessível, o mundo já deve ter-se aberto previamente para a ocupação guiada pela circunvisão. O mundo é, portanto, algo em que (*Wörin*) a presença enquanto ente já sempre esteve, para o qual (*Worauf*) a presença pode apenas retornar em qualquer advento de algum modo explícito.

Portanto ser-no-mundo significa o empenho não temático, guiado pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto instrumental. A circunvisão é própria de um mundo circundado. E rigorosamente um instrumento nunca é, já que, só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence ao ser. Em essência todo instrumento é algo para. A natureza do instrumento está inserida no todo instrumental da manualidade.

Quase vinte anos depois, no ano de 1953, em “A questão da técnica”, Heidegger (2007) retoma essa questão do instrumento, porém, o filósofo a modifica ligeiramente para questionar a essência da técnica e a teoria da causalidade moderna. Assim como em “Ser e tempo” (HEIDEGGER, 2005), o caminho do pensamento passa necessariamente pela linguagem. Dessa maneira, o objetivo de Heidegger (2007) ao questionar a técnica é preparar o caminho para constituirmos uma relação livre para com ela.

Segundo Heidegger (2007) a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica. A essência da técnica não é algo técnico. Por isso nunca experimentaremos nossa relação para com a sua essência enquanto somente representarmos e propagarmos o que é técnico. Normalmente, ou, se diz que a técnica é um meio para fins, ou, que ela constitui um fazer do homem. Para Heidegger as duas definições e relacionam, pois, é preciso estabelecer os fins e para isso arranjar e empregar os meios constitui um fazer humano. A técnica é uma instalação, designando sua expressão em latim, um *instrumentum*, portanto, pertence ao reino da manualidade, do mundo circundado, tal como aparece em “Ser e tempo”. (HEIDEGGER, 2005).

Para Heidegger (2007), se a técnica moderna se apresenta como um meio para fins, todo o esforço para conduzir o homem a uma correta relação com a técnica é determinado pela concepção instrumental da técnica. Nos tempos modernos a técnica se converteu em um instrumento nas mãos do homem. Pretende-se dominá-la. E o querer-dominar torna-se mais iminente quanto mais à técnica ameaça escapar do domínio dos homens.

De acordo com Heidegger (2007) onde os fins são perseguidos, meios são empregados e domina um instrumental onde impera a noção de causalidade moderna. Há séculos a filosofia ensina que há quatro causas: a *causa materialis*; a *causa formalis*; a *causa finalis*; e, a *causa efficiens*. Oriunda das concepções gregas estas condições for-

necem as categorias específicas para compreender aquilo que tem como consequência um efeito, uma causa. *Causa, casus*, pertence ao verbo *cadere*, cair, e significa aquilo que efetua e que faz com que algo surja dessa ou daquela maneira no resultado. Portanto, a técnica em relação à causalidade significa um ocasionar.

Para Heidegger (2007), repousa sobre essa concepção dos gregos uma confusão comum à filosofia, a teoria da causalidade grega não deve ser compreendida nos termos da técnica moderna, mas, através do seu modo de comprometimento. O comprometimento tem o traço fundamental do deixar situar (*An-lassen*) no surgir. Os modos de ocasionar, as quatro causas, atuam desse modo, no seio do produzir. A técnica não deve ser vista meramente um meio, ela é um modo de desabrigar. No desabrigar vê-se surgir algo. E os quatros modos de comprometimento na teoria da causalidade grega estavam empenhados em ocasionar o surgimento de algo, de desabrigá-lo. Para Heidegger a técnica em sua raiz não designa somente o fazer e o poder manual, mas, também as artes superiores e belas artes. Ela pertence ao domínio do produzir, é algo poético (*Poietisches*).

E esta noção na modernidade caiu no encobrimento. Indaga-se Heidegger (2007), o que seria a técnica moderna. Em seu ponto de vista, ela também é um desabrigar, mas, um desabrigar desafiante (*Herausfordern*) que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Como os rios em relação à hidroelétrica. Desse modo, o desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio. Este acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, transformada, armazenada para ser novamente distribuída. Estes são seus modos de desabrigar.

O desabrigar desafiante mostra desse modo que a essência da técnica moderna repousa numa armação. A armação é um modo destinal de desabrigar, a saber, o que desafia. Um modo destinal também é o desabrigar produtor. E enquanto um destino do desabrigar a armação é, na verdade, a essência da técnica. A armação, enquanto aquilo que da técnica essencializa, é o que dura. No entanto, segundo Heidegger (2007), sendo este destino, a armação (*Gestell*), é o extremo perigo, não somente para a essência humana, mas para impedir o aparecer e o imperar da verdade. Porque esta necessita empregar a ciência exata da natureza. Desse modo, nasce a aparência enganadora de que a técnica moderna é uma ciência da natureza aplicada.

O que parece estar perdido, no entanto, não deve ser colocado em termos de destruição eminente, nem da essência, tampouco da verdade, menciona Heidegger (2007, p 391) em um poema de Hölderlin: “[m]as onde há perigo, cresce também a salvação”. Esta aparência se sustentará até que a proveniência essencial da ciência moderna e a essência da técnica moderna sejam adequadamente questionadas. Segundo o autor, a liberdade, originariamente, não está ordenada segundo a vontade ou apenas segundo a causalidade do querer humano, mas repousa sobre nosso modo de existência. Assim o homem se torna livre na medida, assim, que constitui um ouvinte (*Hörender*), mas não um servo (*Höriger*) da armação. Essa hipótese de constituição

de uma relação atenta com a técnica traz eco, e, mantém relações com suas obras anteriores, principalmente no cuidado (*Sorge*) e a angústia do *Dasein* no esforço de construção de uma existência autêntica.

DAS TECNOLOGIAS DE GOVERNO A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DO SUJEITO

A seguir tratarei da problematização da subjetividade e sua relação com as tecnologias no pensamento de Michel Foucault. Pretendo, neste movimento, confrontar as análises do filósofo francês com a analítica de Heidegger. Todavia, antes de realizar esse confronto é necessário elucidar o caminho construído por Foucault para chegar a problematização das técnicas de si.

Segundo Castro (2009) o percurso intelectual de Foucault nos fins da década de 1970 e início de 1980 constituem um esforço para ultrapassar os impasses da analítica do poder. Problema esse criado justamente pela hipótese da resistência. A acusação de certa impotência diante das relações de poder microfísicas levou Foucault a elaborar a noção de governo dos homens e traçar uma história das práticas de subjetivação do ocidente.

Na conferência de Toronto, intitulada “*Tecnologias del yo*”, Foucault (1990) nos oferece alguns rastros para pensar o deslocamento temático do seu trabalho em direção a ética do cuidado de si e as possíveis relações que podem ser estabelecidas entre as tecnologias e a constituição ética do sujeito. Foucault inicia seu proferimento com o objetivo de mostrar quatro tipos de tecnologias e cada uma delas apresenta uma matriz de razão prática. Elas são enumeradas por Foucault como: a) tecnologias de produção: que permitem transformar, produzir ou manipular coisas; b) tecnologias de sistemas de signos: produz sentidos, símbolos e significações; c) tecnologias de poder: determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a certo tipo de fins e consistem em uma objetivação do sujeito. Tais tecnologias enunciam as estratégias e recursos tecnológicos com os quais se criam formas de governamentalidade: o governo de si por si e suas articulações com as relações que se estabelecem com os outros; d) e, por fim, Foucault refere-se às tecnologias de si, ou, tecnologias do eu: conjunto de técnicas, por meio, das quais os indivíduos, por si mesmos, ou, com a ajuda dos outros, realizam certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, pensamentos e condutas, obtendo assim uma autotransformação, que teria como principal objetivo alcançar certo estado de felicidade, sabedoria, pureza ou imortalidade.

Essas tecnologias majoritariamente aparecem sempre combinadas entre si e não de forma isolada, ou seja, elas se inter-relacionam e se conectam enquanto práticas históricas que constituem os modos através dos quais os seres humanos se tornam sujeitos em uma cultura. Cada uma das tecnologias implica em certos modos de educação e de transformação dos indivíduos, na medida em que se trata não somente, evidentemente, de adquirir certas aptidões, mas também de adquirir certas atitudes (FOUCAULT, 1990). Foucault toma como objeto as duas últimas tecnologias e passa

a escrever a história de como, em nossa cultura, os seres humanos se tornam sujeitos. Para analisar de forma mais detalhada o desenvolvimento das técnicas de si.

Desse modo, o princípio ético que passa então a nortear as pesquisas de Foucault e que tem por objeto as tecnologias de si mesmo mostra a necessidade de problematização das práticas que incidem nos processos de subjetivação. Aliás, o questionamento que poderíamos fazer, nesse caso, diz respeito quanto à presença, ou, a ausência das tecnologias de si mesmo na instituição escolar, entendida como ajuste racional e econômico entre tecnologias diversas. Na entrevista “O retorno da moral” Foucault (2006b) afirma enfaticamente que nós contemporâneos não problematizamos certo número de questões que dizem respeito à constituição ética do sujeito. Desse modo, no curso “A hermenêutica do sujeito” (2006 a) Foucault direcionar seu olhar à Antiguidade grega e romana procurando mostrar como existia outra cultura dos processos de subjetivação – os modos pelo qual uma pessoa é reconhecida como sujeito em uma cultura ou sociedade – que não estavam assentados sobre códigos morais, nem sob o signo da lei, mas, sobre determinadas regras, exercícios, práticas que compunham verdadeiros critérios éticos e estéticos como finalidade a tornar a vida bela. Uma arte de viver.

Segundo Gros (2006) Foucault não teria abandonado o político para se dedicar à ética, mas, complica o estudo da governamentalidade com a exploração do cuidado de si. Na verdade, seu objetivo é criar uma articulação entre ética e política; de um lado, as formas de governamentalidade, as técnicas de conduta humana e as estratégias de governo; e, de outro lado, as práticas regradas de si e os processos de subjetivação. Nesse sentido, é preciso dizer que quando Foucault aborda a problemática do cuidado de si, no curso “A hermenêutica do sujeito” (2006), não está procurando rastros de um sujeito auto-constituído, tampouco, se afastando da análise da governamentalidade. Ao contrário, faz uma genealogia dos modos de subjetivação do Ocidente. A vida entendida como um acontecimento se faz presente de maneira contundente. Agora não apenas como objeto de governo, de técnicas de dominação, mas, como matéria prima a ser transformada em uma obra de arte, por meio de uma técnica da vida (*tékhnē tou bíou*). Os acontecimentos imprevisíveis da existência são móveis de uma (auto)transformação de si atuando como força ativa no processo de interpelar o sujeito fazendo se dobrar sobre si (DELEUZE, 1988).

Segundo Candiotti (2010), o principal eixo de articulação da hermenêutica do sujeito é a questão do sujeito e verdade. Foucault (2006 a) reforça essa problemática durante todo o curso. Particularmente existem duas passagens que fala explicitamente sobre Heidegger. Na primeira menciona Foucault:

[...] não foram tantas as pessoas que, nos últimos anos - diria, no século XX -, colocaram a questão da verdade. Não foram tantas as pessoas que perguntaram: o que se passa com o sujeito e com a verdade? E: qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito da verdade, o que é o sujeito que diz a verdade, etc.? Quanto a mim, só vejo duas: Heidegger e Lacan. Pessoalmente, como vocês devem ter percebido, é antes do lado de Heidegger e a partir de Heidegger que tentei refletir a respeito. (FOUCAULT, 2006, p. 233).

Na segunda menciona:

Para Heidegger, é a partir da *tékhnē* ocidental que o conhecimento do objeto selou o esquecimento do Ser. Retomemos a questão e perguntemo-nos a partir de quais *tékhnai* se formou o sujeito ocidental e foram abertos os jogos de verdade e erro, de liberdade e coerção que os caracterizam. (FOUCAULT, 2006, p. 634-635).

Segundo Gros (2006, p. 635) Heidegger expõe o modo pelo qual o controle da *tékhnē* fornece ao mundo sua forma de objetividade, Foucault (2006 a), demonstra, por sua vez, como o cuidado de si, e particularmente as práticas estoicas de prova, fazem do mundo, enquanto ocasião de conhecimento e de transformação de si, o lugar de emergência de uma subjetividade. A técnica (*tékhnē*) tem um lugar no devir humano, como dispositivos abertos pelos jogos de verdade. Pouco antes de sua morte, na entrevista “O retorno da moral” (2006b), Foucault diz que os dois autores mais lidos por ele foram, Nietzsche e a Heidegger. Segundo Foucault (2006b, p.259):

Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. (...) Todo meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. (...) É provável que se eu não tivesse lido Heidegger eu não teria lido Nietzsche (...) Nietzsche sozinho não me dizia nada! Ao passo que Nietzsche e Heidegger, este foi o choque filosófico!

Para André Duarte (2010) os pensamentos de Foucault e Heidegger têm como solo comum o questionamento radical da concepção moderna da subjetividade. E, apesar, de Heidegger não se ocupar com a análise de práticas institucionais e discursos científicos, assim como Foucault não operar uma desmontagem dos pressupostos metafísicos da subjetividade; tanto a desconstrução heideggeriana da metafísica quanto a genealogia foucaultiana do presente constituem um questionamento radical do estatuto ontológico da subjetividade. Por esse motivo ambos os autores recusaram as interpretações modernas, científicas, sobre a suposta natureza do homem. Seguindo essa pista Figueredo (1995), identificou que o legado heideggeriano, presente na obra de Foucault diz respeito à crítica na crença em um sujeito como fundamento auto-fundante do mundo e das representações.

Desse modo, torna-se claro que a problemática do cuidado de si e das técnicas de existência envolve um novo pensamento sobre a verdade e sobre o sujeito. Para Foucault (2006 a), trata-se de desvencilhar-se dos equívocos de um humanismo tão fácil na teoria e tão temível na realidade; e, substituir o princípio da transcendência do ego pela busca das formas da imanência do sujeito. Se para Heidegger (2005), a questão capital é do esquecimento do sentido do Ser, para Foucault (2006 a) será a inversão do cuidado de si.

Segundo Foucault (2006 a), o cuidado de si mesmo (*epiméleia heautoú*) designa uma noção grega bastante complexa e rica que perdurou longamente entre os séculos V a.c. e II d.c. Os latinos a traduziram como *cura sui*. *Epiméleia heautoú* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo, etc.

Para Foucault (2006 a), estudar as relações entre sujeito e verdade é sem dúvida um tanto paradoxal, escolher a noção de *epiméleia heautoú* para a qual a historiografia da filosofia não concedeu maior importância. Foucault, diz isto, em razão de que a vigência dada atualmente na história da filosofia é sobre a questão do conhecimento do sujeito: a famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Assim, tudo indica que na história da filosofia e mais amplamente, na própria história do pensamento ocidental o *gnôthi seautón* é a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade.

Na contracorrente da primazia oferecida ao sujeito cognoscente, na entrevista “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, Foucault (2004), diz que o cuidado de si constituiu, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – foi pensada como ética. Os gregos entendiam a liberdade como um problema inteiramente ético e político cujo significado para eles era: não ser escravo de outrem. Desse modo na Antiguidade a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: cuida-te de ti mesmo. Para Foucault (2004) o cuidado implica numa série de relações complexas com os outros, uma vez que esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros. Para os gregos o importante para um homem livre que se conduz adequadamente é saber governar sua mulher, seus filhos, sua casa. Nisto, reside essa arte de governar, envolve a um só tempo o governo de si e dos outros. O *êthos* implica uma relação com os outros, pois, possui uma dimensão política de se ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais, seja para exercer uma magistratura, ou, para manter relações de amizade. No aprendizado, ou, no ensino o cuidado de si implica também a relação com o outro, já que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre, já que, precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade. Portanto, o problema das relações com os outros perpassa todo o desenvolver do cuidado de si.

De acordo com Deleuze (1988) a novidade desse retorno aos gregos por parte de Foucault repousa sobre um duplo descolamento na análise: de um lado, os exercícios permitem governar-se a si mesmo se descolando ao mesmo tempo do poder enquanto relações de força; e, de outro lado, das formas estratificadas de saber, do código moral. Os exercícios adquirem independência no sentido de que apesar de mover-se entre o governo de si e dos outros e das regras de conduta, as relações consigo não se limitam a eles garantindo-lhes certo domínio na autoconstituição de si por si mesmo. É como se as relações do lado de fora – relações de governo e técnicas de dominação – se dobrassem, se curvassem formando um forro e deixassem surgir uma relação consigo; um lado de dentro que se escava e desenvolve numa dimensão própria, autodomínio, constituindo seu princípio de regulação interna. Continua Deleuze, o que os gregos fizeram foi revelar o Ser, ou, desdobrar o Aberto, foi vergar

o lado de fora em exercícios práticos “[...] uma relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si”.⁵ (DELEUZE, 1988, p. 112).

Todavia, segundo Foucault (2006 a), na modernidade ocorre à liquidação dessa espiritualidade antiga, uma vez que, o acesso à verdade por parte do sujeito que lhe é aberto pela sua própria estrutura cognitiva e não mais pela ascese. Não mais o cuidado de si, mas, o conhecimento de si. Isso pode ser encontrado em Descartes e em Kant, por meio de enunciados como: o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer. Esse acontecimento Foucault chama de momento cartesianiano do pensamento. Assim, a liquidação do que se pode chamar de condição de espiritualidade para o acesso à verdade, faz-se com Descartes e com Kant. De acordo com Foucault (2006 a) assiste-se a própria transformação desta noção de acesso à verdade que toma a forma do conhecimento. Não se trata mais de acesso a verdade, mas conhecimento de um domínio de objetos.

Ainda em “O retorno da moral” (FOUCAULT, 2006b), a mesma entrevista que menciona, Heidegger, Foucault, explicita o sentido de sua volta à antiguidade grega e romana. Faltava à antiguidade clássica ter problematizado a constituição ética do sujeito. Esse problema também diz respeito a nós contemporâneos. Por isso, certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmos termos em que elas eram colocadas na antiguidade. Nesse registro, seria preciso fazer aparecer à proximidade e a diferença e, através do seu jogo mostrar de que modo o conselho dado pela moral antiga pode funcionar de modo diverso em na criação dos estilos contemporâneos. Segundo Foucault (2006b, p.262) deve-se chamar de subjetivação “[...] o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, ou melhor, de uma subjetividade que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si”. De acordo com Deleuze (1988) é como se nós tivéssemos esquecido rapidamente os velhos poderes que não exercem mais, os velhos saberes que não são mais úteis, mas, em matéria moral, não deixamos de depender das velhas crenças, nas quais nem cremos mais, de nos produzirmos como sujeitos em velhos modos que não correspondem aos nossos problemas.

Desse modo, não deixa de ser perceptível o tema da inversão do cuidado de si e, da liquidação da espiritualidade com a destruição da metafísica proposta por Heidegger, ainda que o pensador francês guarde diferenças gritantes para com a fenomenologia. Uma questão para futuro exame poderia ser quais as diferentes formas que os autores voltam aos gregos, ou, a antiguidade; onde de um lado, temos Heidegger retomando a questão esquecida do sentido do ser nos pensadores originários; e, de

⁵ Segundo Deleuze (1988) há quatro tipos de dobras. A primeira consiste à parte material de nós mesmos que vai ser cercada, presa a dobra: para os gregos consistia no corpo e seus prazeres, os *aphorodisia*; mas, para os cristãos será a carne; a segunda concerne à relação de forças; a terceira dobra é do saber, chamada de dobra da verdade por constituir uma ligação do verdadeiro com o nosso ser e do nosso ser para com a verdade; a quarta e última dobra diz respeito ao lado de fora. Para Deleuze (1988, p. 112) essa quatro dimensões são como a causa final, formal, eficiente e material da subjetividade, constituindo-se modos irreduzíveis dos processos de subjetivação.

outro Foucault reportando aos gregos do período de decadência e os autores latinos. O que Foucault não aceita e que revela ponto de ruptura com a fenomenologia, conforme pontua Deleuze (1988) é a noção de intencionalidade, ou seja, que a consciência vise à coisa e se signifique no mundo. Todo o esforço da arqueologia do pensamento é superar as palavras e frases em direção aos enunciados, que não visam nada, porque não se relacionam com nada, não dizem respeito a um sujeito, mas, somente se inscrevem na coexistência com suas próprias condições de possibilidade discursiva; e, superar as coisas e estados de coisas em direção as visibilidades que não se desdobram num mundo selvagem que se abre a consciência, mas, que remetem somente a uma luz que lhes dá formas, proporções e perspectivas propriamente livres de todo olhar intencional. Esse é o tema de “As palavras e as coisas” (FOUCAULT, 2000), ver e falar constitui o nível do saber, mas nós não vemos aquilo de que falamos, e não falamos daquilo que vemos. E, apesar, de não haver relação alguma entre as palavras e as coisas, o saber é irreduzivelmente duplo, falar e ver.

De acordo com Deleuze (1988) existe uma redescoberta final de Heidegger por parte de Foucault, principalmente em relação ao tema da temporalidade. Durante muito tempo Foucault (2006 d) acreditou que o lado de fora – tema do ensaio “O pensamento do exterior” – como a última espacialidade, mais profunda que o tempo, contudo, suas últimas investigações lhe permitiram colocar o tempo do lado de fora e pensar o lado de fora como tempo, sob a condição de dobra. Os exercícios práticos, a meditação, a filtragem de representações, a meditação dão lugar no antigo regime de verdade a uma memória. Diz Deleuze (1988,) há uma absoluta memória, ou, a memória do lado de fora, para além dos estratos - primeira matriz de análise foucaultiana- e das sobrevivências presas no diagrama – segunda matriz. A existência estética dos gregos solicita, essencialmente, à memória do futuro e os processos de subjetivação são acompanhados pela prática de si. Para Deleuze a memória o é verdadeiro nome da relação consigo. Se para Kant o tempo era a forma pela qual o espírito se afeta a si mesmo, auto-afecção, assim como o espaço era a forma pela qual o espírito era afetado por outra coisa; em Foucault a temporalidade da dobra é a constituição de uma subjetividade. Para Deleuze (1988) quando se fala em tal memória não se deve pensar em uma “memória curta” que vem depois e se “opõe ao esquecimento”, mas, em uma “memória absoluta” que duplica o presente, que reduplica o lado de fora e não se distingue do esquecimento. Pois, o que se opõe a esta é o esquecimento do esquecimento, isso é, a morte, assim, enquanto o lado de fora estiver dobrado um lado de dentro lhe é coextensivo, assim a memória é coextensiva ao esquecimento. O tempo então se torna sujeito, por ser dobra do lado de fora, fazendo com que todo o presente passe ao esquecimento, mas conserva o passado na memória, nas palavras de Deleuze (1988, p.115), “[...] o esquecimento como impossibilidade de retorno e a memória como necessidade de recomeçar”. Eis o que os gregos fizeram: eles dobraram a força, descobriram-na como alguma coisa que podia ser dobrada e, unicamente, por isso, inventaram uma relação de forças que passavam pela rivalidade de homens livres – governar os outros com a condição de governar a si mesmo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tornou-se um lugar comum às pessoas e, até mesmo, para os próprios professores encararem a técnica como uma questão exterior. As técnicas e as tecnologias são vistas como objetos, ou, no máximo, como construção resultadas do fazer humano. Dessa maneira, as análises de Heidegger (2005; 2007), bem como, de Foucault (1990; 2006 a), demonstram que a técnica constitui parte integrante dos nossos modos de ser, impulsionando-nos a ir além da percepção imediata e auto-evidente desse fenômeno. As transformações em nossos modos de vida e, a forma como produzimos a verdade, pertence, inteiramente, a uma espécie de devir que a técnica e as tecnologias proporcionam. À vista disso, não é possível determinar onde termina a técnica e tem-se o limiar da esfera do humano. No entanto, isso não significa que devemos deixar de lado a reflexão sobre os efeitos desastrosos da tecnologia sobre nossas formas de vida e, neste caso, sobre a escola, o ensino, particularmente, da relação do professor com os impasses contemporâneos.

Em um mundo onde as fronteiras entre os muros da instituição escolar e seu entorno, praticamente, desapareceram devido à proliferação das tecnologias o professor enfrenta inúmeros desafios para ensinar, pois, a faculdade da atenção aos alunos foi minada e dividida pelos novos mecanismos de captura. Assim, muitos professores responsabilizam os desdobramentos da técnica pelo declínio da autoridade pedagógica. Nesse contexto, a saída para os educadores, muitas vezes, têm sido a restrição e a aplicação rigorosa das normas. No entanto, essa saída imediata não pode resolver o problema, uma vez que, ao colocar o problema sob o signo da moral, acabam reforçando os efeitos prazerosos que possui a transgressão das regras.

Do ponto de vista filosófico, o dilema que o educador se encontra pode ser expresso da seguinte maneira: de um lado, considerando o caminho proposto por Heidegger, perceber-se um monstruoso desenvolvimento da técnica desafiante que ameaça a essência humana e a verdade, pois, a técnica também é uma forma de encobrimento da questão do Ser; e, de outro, por parte de Foucault a proliferação das tecnologias de governo que assenta os processos de criação de subjetividades que ocorre em um regime de verdade, produzido pelo discurso científico das ciências humanas que visam extrair do corpo humano e das populações vida do *homo economicus*.

A diferença na proximidade que ambos os autores direcionam sua crítica está no próprio fundamento. Todavia, cuidado com o conceito de fundamento, pois, aqui não quer dizer sujeito originário, homem, ou natureza humana. Ele se refere à própria temporalidade da obra, da constituição ética de si mesmo.

Seguindo o argumento heideggeriano poderíamos dizer que as técnicas pedagógicas seguiram em direção da técnica desafiante, tanto é que as novas teorias pedagógicas da competência e do capital humano estão em vigência pra nos ensinar como explorar o potencial humano; e como fazer da vida humana nossa própria fonte de existência. Esse processo acaba por obscurecer o verdadeiro sentido da existência, co-

locando-nos na condição de servos e objetos da técnica. O que pode ser confirmado por uma leitura atenta dos últimos cursos de Foucault (2008) que enfocam o desenvolvimento e a reinscrição no campo social das artes de governar do neoliberalismo. Técnicas de conduta que procuram transformar os homens à figura do empresário de si mesmo, auto-investidor, produto objetivado das ciências humanas e alienado pelas estratégias de governo.

Por isso, tornou-se urgente nos dias atuais, estabelecermos uma relação e uma reflexão mais atenta com a técnica e seus desdobramentos. No dizer de Pagni (2011) é preciso, em nossa relação com as tecnologias que fazem com que nos reconheçamos enquanto sujeitos, orientar-nos com cuidado, problematizando mais as formas de atenção, de exercícios e de condução de si mesmo, do que, as leis, os códigos morais e as normas instituídas. Isso significa que para criar outra relação com as tecnologias, o professor deve passar a privilegiar outro olhar para os acontecimentos, as tomadas de atitude, as resistências, ao invés de ficar restrito aos modelos pedagógicos prescritivos, à ênfase cognitiva do ensino e à obediência irrestrita às normas. Nesse registro, a atitude do educador se aproximaria da ética do cuidado de si, proposta por Foucault (2004), pois, a liberdade seria perspectivada, não em relação ao cumprimento das normas, mas, como uma ética, uma forma de cuidado para com a verdade, para uma economia do domínio de si mesmo.

ALMEIDA, Jonas Rangel. Technique and Education: a Existential or Ethical-Political Dilemma? *Educação em Revista*, Marília, v. 17, n.2, p. 97-114, Jul.-Dez. 2016.

ABSTRACT: The goal of this text is to discuss what would be the effects that technique and its developments has on education and educational practices on contemporary school. It is understood that this process produces a series of dilemmas whose effects are currently being felt on the role of educators. Which are the most rightful forms of treatment, attention and care in a world that is threatening to dissolve the established barriers around pedagogical authority and school discipline? In order to think on such problem, different interpretations of that question are confronted in Heidegger's and Foucault's work. On one hand, Heidegger offers a path through thought that necessarily undergoes ontological care, the anguish of being-in-the-world and a closer relation to technique; on the other hand, Foucault, by problematizing the question about the care taken with truth, shows us how such relationship implies in questioning of subjection practices and the ways of subjectivity of the western culture. Thus, the intended outcome of this exercise is to think in what way the problem of technique establishes relations with the development of educational forms, clarifying obstacles on educator's role aiming to finding alternative ways of action.

KEYWORDS: Technique. Technologies. Education. Care. Ethics.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, C. Subjetividade e verdade no último Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 31, n. 1, p. 87-103, 2008.

CASTRO, E. *Vocabulário Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DALBOSCO, C. A. O cuidado como conceito articulador de uma nova relação entre filosofia e pedagogia. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 27, n. 97, p. 1113-1135, set./dez. 2006.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FIGUEIREDO, L. C. Foucault e Heidegger. A ética e as formas históricas do habitar (e do não habitar), *Tempo Social*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 139-149, out. 1995.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, M. B. (org.). *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 264-300.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

FOUCAULT, M. O Retorno da Moral". In: MOTTA, M. B. (Org.). *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 252-263.

FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: MOTTA, M. B. (org.). *Estratégia, poder-saber*. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c. p. 203-222.

FOUCAULT, M. O pensamento do exterior. In: MOTTA, M. B. (org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d, p. 219-242.

FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 219-242.

FREITAS, A. S. O cuidado de si como articulador de uma nova relação entre Filosofia, Educação e Espiritualidade: uma agenda de pesquisa foucaultiana. In: REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 32., 2009, Caxambu/MG. *Anais...* Rio de Janeiro: Anped, 2009.p.-p.

GROS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 613-661.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *Scientia Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 15 ed. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2005.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

PAGNI, P. Entre a vida e a escola. Desafios da ética de si para a experiência formativa. *Poiésis*, Tubarão, v.4, n.7, p. 128-144, jan. 2011.

PUGLIESI, M. Prefácio. In: HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001. p. 9-19.

Recebido em: 24/04/2015

Aprovado em: 05/07/2016