



Educação e Pesquisa

ISSN: 1678-4634

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

Aquino, Julio Groppe

Diálogos em *delay*:especulações em torno de uma temporalidade outra do encontro pedagógico

Educação e Pesquisa, vol. 43, núm. 2, 2017, Abril-Junho, pp. 1-16

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

DOI: 10.1590/S1517-9702201608146649

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29860048011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](http://www.redalyc.org)

redalyc.org
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Diálogos em *delay*: especulações em torno de uma temporalidade outra do encontro pedagógico^I

Julio Groppa Aquino^{II}

Resumo

A fim de conjecturar um plano ético-político expansivo capaz de fomentar uma atitude eminentemente crítica ante o presente educacional, o texto que ora se apresenta organiza-se segundo três patamares argumentativos articulados. No primeiro deles, debruçamo-nos sobre o romance *Memórias de Adriano* e, em especial, sobre as reflexões de Marguerite Yourcenar acerca do método de composição da obra e de seu modo particular de endereçamento ao passado. Em seguida, por meio de uma espécie de jogo de contraste com o ponto de vista da escritora, são trazidos à baila alguns marcos do legado teórico foucaultiano, especialmente no que se refere aos jogos cruzados entre presente, história e verdade. Tratou-se, assim, de criar uma ambiência argumentativa assentada nas noções de regimes de verdade, de história genealógica e de ontologia do presente. As discussões finais do texto dedicam-se a focalizar, a par da própria experiência de Michel Foucault como professor, as duas tópicas principais do percurso ulterior do pensador – o cuidado de si e a *parrhesia* –, tendo em vista suas possíveis implicações pedagógicas. Com isso, almejou-se perspectivar uma mirada sobre o encontro pedagógico que, ao lhe conferir certa potência ético-estilística, reclama um regime de tempo diverso nas transações que aí tomam lugar.

Palavras-chave

Pedagogia – Temporalidade – Michel Foucault – Marguerite Yourcenar.

I- Texto apresentado no concurso de títulos e provas para provimento de cargo de professor titular junto ao Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

II- Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
Contato: groppaq@usp.br

Dialogues in delay: speculations about a whole other temporality of the pedagogical encounter^I

Julio Groppa Aquino^{II}

Abstract

In order to conjecture an expansive ethical-political groundwork capable of fostering an eminently critical attitude before the educational present, the text hereby presented is organized according to three interconnected argumentative plateaux. The first of them is devoted to the novel Memoirs of Hadrian and, in particular, to Marguerite Yourcenar's reflections on the method of composition of the work and of her peculiar mode of addressing the past. Then, by means of a certain game of contrast with the writer's viewpoint, some hallmarks of the Foucauldian theoretical legacy are brought about, especially concerning the interplay between present, history and truth. Thus, one managed to create an argumentative ambience settled on the notions of regime of truth, of genealogical history and of the ontology of the present. The final text discussions are dedicated to focusing, alongside Michel Foucault's own experience as a teacher, on the two main topics – the care of the self and parrhesia – of the thinker's ulterior intellectual course, bearing in mind their possible pedagogical implications. With that, one sought to cast a gaze on the pedagogical encounter that, by conferring a certain ethical-stylistic potency on it, reclaims a time regime other than the transactions which take place therein.

Keywords

Pedagogy – Temporality – Michel Foucault – Marguerite Yourcenar.

I- Text presented as part of the exams for full Professorship at the Department of Philosophy of Education and Sciences of Education of the School of Education of the Universidade de São Paulo.

II- Universidade de São Paulo, São Paulo, Brazil.
Contact: gropaq@usp.br

Pouco a pouco, esta carta, começada para te informar sobre os progressos do meu mal, transformou-se no entretenimento de um homem que já não tem a energia necessária para se dedicar longamente aos negócios do Estado. É a meditação escrita de um doente que dá audiência a suas recordações. Já agora pretendo ir mais longe: proponho-me contar-te minha vida. É certo que no ano passado fiz um relatório oficial dos meus atos, assinado por Flégon, meu secretário. Menti o mínimo possível. O interesse público e a decência forçaram-me, contudo, a retocar certos fatos. A verdade que pretendo narrar aqui não é particularmente escandalosa, ou melhor, não o é senão na medida em que toda verdade escandaliza. Não espero que teus dezessete anos compreendam qualquer coisa disso. Empenho-me, porém, em instruir-te e também em chocar-te. Teus preceptores, que eu próprio escolhi, deram-me uma educação austera, fiscalizada e excessivamente protegida talvez, da qual espero, apesar de tudo, que resulte um grande bem para ti mesmo e para o Estado. Ofereço-te aqui, como corretivo, uma narrativa desprovida de ideias preconcebidas e de princípios abstratos, tirada da experiência de um só homem, isto é, de mim mesmo. Ignoro a que conclusões esta narrativa me conduzirá. Conto com este exame dos fatos para definir-me, para julgar-me talvez ou, quando muito, para melhor conhecer a mim mesmo antes de morrer. (YOURCENAR, 1980, p. 29).

Pela voz emprestada de Marguerite Yourcenar, Adriano, regente máximo do império romano entre os anos 117 e 138 da era cristã, empreende uma narrativa testamentária e, ao mesmo tempo, pedagógica. O monarca tem perfeita consciência de que seus feitos ganhariam notoriedade no decurso da história, mas o legado da verdade, matéria viva que

constituíra sua experiência, caberia a apenas um homem guardar. Um homem ainda por vir.

Seu destinatário é o jovem Marco Aurélio, o qual viria a se tornar imperador mais tarde. Obstinado a tudo dizer, Adriano oferece-se a um diálogo improvável, tendo em vista o descompasso espaço-temporal que apartava ambos os interlocutores. Donde o caráter indeterminado do encontro que aí é disparado.

Durante as mais de duas décadas em que deteve o poder supremo sobre o mundo conhecido até então, aquele homem cultivado esforçou-se por imprimir um estilo de comando distinto do de Trajano, seu antecessor – agora não mais em termos de conquistas territoriais, mas de consolidação tanto das fronteiras do império quanto do convívio entre os povos sob sua égide. O estadista Adriano quer, em um só termo, bem governar e – seja por afinidade eletiva, seja por tino estratégico – é à helenização dos costumes romanos que acorre. Aquele que atendia pela alcunha de “Gregozinho” queria-se um donatário e, ao mesmo tempo, um guardião da *paideia* grega (HISTÓRIA AUGUSTA, 2011).

Tendo completado 62 anos e severamente abatido por uma existência consumida, primeiro, nos campos de batalha e, depois, nos constantes deslocamentos pelas províncias em tempos de paz, o imperador decide dar cabo da própria vida. Sem conseguir lográ-lo, resta-lhe meditar sobre a morte. E ele o faz sem repugnância de nenhuma ordem, movido por um brio solene ante o irremediável.

No diapasão estoico, morrer consistiria não apenas em um colapso das forças, mas também em uma ocasião culminante do trabalho de edificação de si. Na última gota de todas as coisas talvez residisse o esplendor de uma vida; cumpria-lhe sabê-lo. Adriano quer “entrar na morte com os olhos abertos” (YOURCENAR, 1980, p. 287). Seus atos e palavras haveriam de atravessar o tempo, suplantando a ruína do esquecimento ou, tanto mais, da espoliação futura por parte de seus inimigos – algo que, por caminhos imprevistos, não deixaria de se cumprir nos 18 séculos posteriores.

Caesar Traianus Hadrianus Augustus é o personagem esquadrinhado ficcionalmente pela escritora belga, radicada nos Estados Unidos e a primeira mulher eleita para a Academia Francesa de Letras, em 1980, mesmo ano da publicação no Brasil de seu romance de 1951: *Memórias de Adriano*.

Definido ulteriormente pela própria Yourcenar (1983) como um monólogo inventado, *Memórias de Adriano* tem posto garantido entre as obras literárias de destaque do século XX. Para que se possa dimensionar, *grosso modo*, a impactante recepção do livro, é preciso levar em conta dois aspectos atinentes a ele: o contexto sócio-histórico de sua aparição e seu *modus faciendi* escritural.

É no *Caderno de notas*, apêndice de *Memórias de Adriano*, que Yourcenar reúne um conjunto de reflexões não apenas sobre o método de composição do livro, mas também sobre o acidentado percurso de sua manufatura, iniciado 25 anos antes da publicação. Os manuscritos primeiros foram destruídos; o projeto foi retomado e abandonado várias vezes, até que, em 1948, a escritora recebeu uma mala de papéis que deixara na Suíça durante a guerra. Ao deparar com um pequeno conjunto de páginas datilografadas endereçadas a um tal Marco, ela foi brindada com uma epifania: já nem sequer se recordava de que se tratava de Marco Aurélio e que, portanto, estava diante de um fragmento do manuscrito, o qual reclamava, mais uma vez, a luz do dia.

A autora decidiu, então, recriar a vida de Adriano cosendo os fragmentos, as lacunas e as omissões que a própria história se encarregou de promover. A licença auto-outorgada de reconstruir imaginariamente a vida do imperador romano não se fez, entretanto, sem um minucioso apego ao conjunto de informações disponíveis. Foi preciso enveredar pelos vestígios esparsos de Adriano: sua biblioteca, os comentadores, as ruínas de sua *Villa*, suas pegadas, enfim, com o fito de “refazer por dentro aquilo que os arqueólogos do século XIX fizeram por fora” (YOURCENAR, 1980, p. 298).

Em outra passagem, Yourcenar (1983, p. 148) declarou: “Três anos de trabalho contínuo, fazendo só isso, vivendo em simbiose com o personagem, a tal ponto de às vezes ter chegado a compreender que ele mentia, e deixei-o mentir”. Assim, a escritora obstinou-se em restituir a plena condição de ser vivente ao semblante encerrado nas estátuas daquele que se quis e se fez perpetuar como Adriano.

Se é bem verdade que o livro traz em seu bojo um apelo incontestável à restauração das bases ético-políticas de um mundo devastado pela Segunda Grande Guerra, é verdade também que tal designio só se pôde cumprir por meio da remissão a um mundo outro; mundo do qual estariam tão apartados quanto virtualmente próximos. Isso porque, pondera Yourcenar (1980, p. 294-295), “não mais que vinte e cinco velhos bastariam para estabelecer um contato ininterrupto entre Adriano e nós”.

A conclamação do passado distante por parte da escritora, quer-nos parecer, assume a feição não apenas de uma exemplaridade virtuosa que os antigos portariam, mas também de um contraste acentuado com o próprio mundo pós-guerra (SILVA, 2012). Adriano seria, assim, um expoente daquele hiato histórico fulgurante, entre os mundos grego e cristão, em que alguns homens teriam sido, de fato, livres.

Segundo Yourcenar, a imersão na história desportaria como uma *escola de liberdade*, na medida em que proporcionaria a possibilidade de perspectivarmos nossas escolhas a partir de ângulos imprevistos e, quiçá, menos virulentos. Para tanto, seria preciso voltar os olhos aos homens do passado com empatia, respeito e, amiúde, piedade (ROSBO, 1987). Trata-se de tomar nossos ancestrais como “homens que, como nós, comeram azeitonas, beberam vinho, besuntaram os dedos com mel, lutaram contra o vento agreste e a chuva que cega, ou procuraram no verão a sombra de um plátano, e gozaram, e pensaram, e envelheceram, e morreram” (YOURCENAR, 1980, p. 302-303).

Imaginemos, então, os 25 velhos que nos separam de Adriano dispostos em uma mesma fi-

leira espaço-temporal. Lado a lado, cada um deles mal conseguiria se reconhecer na fisionomia daquele que o antecedeu, tanto mais na daquele que o sucede. Nenhuma familiaridade necessária, tanto menos suficiente, designa-os: não falam a mesma língua, não padecem dos mesmos infortúnios, não cultivam as mesmas crenças, não viveram nem morreram da mesma maneira. Mais: eles acotovelam-se, digladiam-se, recusam-se, um a um, a revelar sua face ao outro. Apenas um estalido oco deles emana. Um lamento, talvez.

Desta feita, os 25 velhos enfileirados não esposariam nenhum predicado ou faculdade essencial, senão um pálido e ríspido encadeamento de atos e palavras que nascem, justapõem-se, intercambiam-se, metamorfoseiam-se e, então, desaparecem, para voltarem a nascer sob outras formas imprevistas. Seus únicos traços comuns são a dispersão, o estranhamento e, por fim, o dilaceramento das formas precedentes; permeados, no entanto, pela ânsia de eternos recomencos e alguma efêmera novidade.

Encapsulados em seu próprio tempo, os 25 velhos assemelham-se a estátuas relegadas às intempéries, sem jamais conhecer um talhe definitivo. A posteridade é-lhes nada além de má sorte. Cegos e surdos, às vezes feridos e sempre em tormento, eles recebem as rajadas do tempo como chicotadas. Nem visíveis, nem ocultos, eles ainda restam. Nem vivos, nem mortos, eles apenas persistem.

Em um ensaio publicado três décadas após *Memórias de Adriano* e intitulado *O tempo, esse grande escultor*, é ao tema da estatuária que Yourcenar se volta. Qual outra solução de compromisso haveria entre a carne em iminente dissolução e a promessa de indestrutibilidade da pedra ou do ferro? Qual outra aposta na transcendência humana figuraria mais ostensiva e, ao mesmo tempo, mais digna de compaixão?

Uma passagem do romance é exemplar, nesse sentido. Refere-se o imperador a uma estátua de Antínoo, seu objeto amoroso já morto.

Contava desesperadamente com a eternidade da pedra, com a fidelidade do

bronze, para perpetuar um corpo perecível ou já destruído, mas insistia também em que o mármore, ungido todos os dias com uma mistura de óleo e de ácidos, adquirisse o brilho e quase a maciez de uma carnadura jovem. (YOURCENAR, 1980, p. 136).

Artefatos forjados ao arrepio da deterioração da forma humana, as estátuas, a par da memória que a elas caberia salvaguardar da corrosão do tempo, adulteraram-se, sofrendo, “a seu modo, o equivalente da fadiga, do envelhecimento, da infelicidade. Modificaram-se como o tempo nos modifica” (YOURCENAR, 1985, p. 55).

De modo análogo à inclemência da natureza, os humores humanos também impingem modificações indeléveis às estátuas.

Esta face do imperador foi martelada num dia de revolta ou retrabalhada para servir ao seu sucessor. A pedrada de um cristão castrou este deus ou lhe quebrou o nariz. Um avarento extirpou de alguma cabeça divina os olhos de pedras preciosas, deixando-lhe assim uma face de cego. [...] Um mundo de violência agita-se em torno dessas formas calmas. (YOURCENAR, 1985, p. 57-58).

O encontro da pedra ou do metal com um presente sempre movente, conquanto turbulento, jamais será suficiente para assegurar um repouso digno àquelas vidas ali emparedadas, as quais, mais tarde, serão adulteradas, estilhaçadas e, no limite, condenadas ao desaparecimento.

Destarte, as contusões, as mutilações, as rapinagens, os vitupérios, as marcas da violência, enfim, contra o mundo que é legado de uma geração a outra prestam-se, paradoxalmente, a perpetuar uma espécie de cláusula de barreira à ambição humana de imortalidade: a intransitividade do próprio presente. Vive-se nele, fala-se nele, nele se esvai. E isso é tudo.

Pari passu aos atos que as estátuas não se mostram capazes de conservar, também as

palavras dos antepassados jamais conhacerão um abrigo seguro: “A palavra humana nos chega do passado por superposições sucessivas, aos tropeções, atulhada de mal-entendidos, apodrecida, desgastada de omissões e incrustada de ‘cacos’” (YOURCENAR, 1985, p. 10).

Na contramão de uma apreensão da história como vala comum de atos e palavras arruinados geração após geração, havemos de convir que uma miríade de forças se emaranha no solo do presente e, de lá, emite seus sinais ininterruptamente. Fragmentos em disparate compõem mosaicos móveis e incertos. Camadas sucessivas de negócios humanos acumulam-se no passo arrastado das horas, gerando rugosidades de tempo que não se deixam capturar pelo sono asilar dos museus ou das enciclopédias. É sobre nossa pele que o tempo se derrama.

Enquanto a vida evapora em disparada de nossos órgãos, o tempo queima gentilmente em nossa pele, tatuando-nos signos que, à primeira vista, escapam-nos por completo, já que em permanente estado de devir. A prontidão para deixar-se chamuscar por tais signos corresponderá, então, à forja de um diálogo franco, não obstante sempre em *delay*, com o próprio presente. Eis aí toda a exuberância do ato de pensar.

Se até aqui as digressões em torno das ideias de Yourcenar absorveram tamanha atenção, foi porque se fazia necessário situar um plano argumentativo aberto o bastante para entabular uma interlocução igualmente aberta com a teorização foucaultiana e, em particular, com o papel-chave da questão historiográfica na análise crítica do presente.

Embora coetâneos e ambos devotados a uma reapropriação do passado destoante da dos historiadores de meados do século XX, não há nenhuma referência a Yourcenar nos *Ditos & escritos* foucaultianos, nem a Foucault nos livros e entrevistas dela. No caso do pensador, *A hermenêutica do sujeito* sequer refere Adriano, a não ser em breves notas de rodapé; é Marco Aurélio o personagem priorizado pelo pensador.

No entanto, é de se destacar o fato de que ambos se debruçaram momentaneamente sobre o segundo século da era cristã.

Um ponto de ressonância entre Foucault e Yourcenar é detectado por Françoise Gaillard (2014, p. 118):

[...] ir à Grécia, mesmo que seja sobre as asas da utopia ou pelos caminhos da história, obriga-nos a pensar outros processos de constituição do sujeito e outras modalidades de relação a si além destes que conhecemos e praticamos hoje. E apenas isto importa. As *Memórias de Adriano* convidam a conceber um regime de si que não deva nada à herança judaico-cristã e a construir um novo sujeito ético. A *História da sexualidade* também.

De acordo com outro comentador, Paul Allen Miller (2012), Yourcenar e Foucault voltaram-se para os modos de vida antigos com ganas de pôr em xeque a imagem moderna do homem e, em particular, a noção de liberdade apregoada pelo existencialismo. Mas as convergências entre os dois autores parecem cessar aí. Mesmo que ambos reputem o trabalho historiográfico como uma operação avizinhada à ficção, o acento humanista que sustenta a visada da escritora não encontra nenhum eco nas formulações foucaultianas.

Do mesmo modo, Foucault guarda pouco interesse por representantes molares da história. Seu projeto analítico preteria o magistral em favor do infame: “vidas de algumas linhas ou de algumas páginas. [...] Vidas breves, encontradas por acaso em livros e documentos” (FOUCAULT, 2003a, p. 203). Mesmo no caso de fontes mais canônicas, como aquelas mobilizadas em suas últimas investigações, o que interessa Foucault é o periférico e o adventício nos autores que elege. Filigranas em vez de divisas.

Para que melhor se possa dimensionar, por contraste, o projeto historiográfico-filosófico foucaultiano, retornemos a Adriano mais uma vez. Diz o imperador:

Tenho reconstruído muito: é uma forma de colaborar com o tempo sob seu aspecto de passado, é preservar ou modificar seu espírito, fazer dele uma espécie de reserva para o futuro; é reencontrar sob as pedras o segredo das origens. Nossa vida é breve; falamos sem cessar dos séculos que nos precederam ou daqueles que virão depois de nós como se uns e outros nos fossem totalmente estranhos; entretanto, tocava neles ao remanejar as pedras. Aquelas paredes que eu escorava estavam quentes ainda do contacto dos corpos desaparecidos; mãos que ainda não existem acariciarão um dia estes fustes de coluna. (YOURCENAR, 1980, p. 131-132).

Entre o não mais das pedras e o não ainda das colunas, apenas uma melancolia difusa pede passagem no olhar daquele que contempla o tempo em busca de alguma transcendência. As mesmas mãos que acariciam as coisas belas do mundo as apedrejarão mais tarde, é certo. Assim, salvação e danação amalgamam-se na imagem de um mundo copioso, mas sempre em frangalhos. Um mundo imperfeito, fadado à reconstrução permanente, já que alvo de sucessivos eventos disruptivos, tidos como desvio da marcha civilizatória que a história dos homens deveria espelhar e, ao mesmo tempo, incrementar.

Eis aqui, precisamente, o ponto de inflexão analítica protagonizado por Foucault, a reboque da hipótese genealógica nietzscheana. Na direção contrária à de Yourcenar, a perspectivação histórica conjecturada pelo pensador francês é de todo refratária ao sonho – tão lírico quanto inócuo – de um continuísmo benfazejo entre passado e futuro, tanto mais à crença de que a existência de todas as criaturas sob o céu seria tributária de uma origem imemorial, compreendida com um nexo transcendente que repousaria dormente nos princípios do existir e de tocaia em seus finais.

Ponto pacífico, Foucault (2000b, p. 260) insurge-se contra a performatividade positivadora do discurso histórico de lastro platônico,

sustentada pela busca metafísica de sobredeterminações impolutas, “como se esse mundo das coisas ditas e desejadas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, artimanhas”.

Discórdia e disparate, erros sucessivos e embates perpétuos. Com Foucault, não há princípios fundadores, nem o ensejo de havê-los; tampouco há permanências ou o fardo de zelar por elas. A contestação foucaultiana empenha-se em fazer mover o que se queria assentado, dilacerar o que se encontrava uniforme, enxertar heterogeneidade naquilo que se pretendia idêntico a si mesmo, espargir singularidades múltiplas onde se sagravam universais encarniçados. Isso porque, relembrava Foucault (2000a, p. 255), “o saber não é feito para consolar: ele decepciona, inquieta, secciona, fere”.

Armas à mão, o pensador francês propõe-se a se desvencilhar do que nomeia “história supra-histórica” (FOUCAULT, 2000b), por meio de três deslocamentos: no lugar da história-reminiscência, um uso paródico e destruidor da realidade; em vez da história-continuidade, um uso dissociativo e destruidor da identidade; por último, contra a história-conhecimento, um uso sacrificial e destruidor da verdade. Trocando em miúdos, uma insurreição do pensamento contra o assédio universalizante da realidade, da identidade e da verdade, obliterando, ademais, a crença na história seja como pujança, seja como decadência.

O passado será, então, aquilo que dele fizermos no presente. E nada além.

Os contornos que damos ao passado, as regiões deste que iluminamos, os sujeitos que apanhamos entre poeira e fazemos novamente se encenarem, as tramas que pensamos ouvir nos desvãos dos arquivos, atendem a problemas e embates do nosso tempo, em que estão mergulhadas nossas próprias vidas. Nada nos chega do passado que não seja convocado por uma estratégia, armado por uma tática, visando atender alguma demanda do nosso próprio tempo. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2000, p. 123).

Com efeito, são as problematizações operadas pelos contemporâneos que se revelam quando o passado é mobilizado discursivamente. Daí a atenção exclusiva aos torneios narrativos de época em torno desta ou daquela verdade, ela também de época. Usos cambiantes de uma história igualmente cambiante, portanto, para além de um mero relativismo discursivo.

Conforme pondera oportunamente a historiadora Arlette Farge (2009, p. 93), pode-se refutar a “ilusão de uma universalidade, de uma verdade total e definitiva a reconstituir globalmente. Ao contrário, não se pode descartar a verdade ou mesmo desprezá-la, nem se deve jamais extraviá-la, e o espaço entre esses dois polos geralmente é estreito”.

Detenhamo-nos, então, na tópica dos regimes de verdade. Diz Paul Veyne (2009, p. 19): “As falsas generalidades e os discursos variam através do tempo; mas, em cada época, passam por verdadeiros. De tal modo que a verdade é reduzida a *dizer a verdade*, a falar conforme o que se admite ser verdade e que fará sorrir um século mais tarde”.

Na contramão do desvelo para com os antepassados preconizado por Yourcenar, o desapreço que lhes conferimos figuraria como condição de possibilidade dos próprios regimes de verdade no presente. Não negligência ou ingratidão histórica, mas a indefectível contingência dos assuntos humanos. Paradoxalmente, é a própria escritora quem oferece uma prova disso: “Nossos antepassados restauravam as estátuas; nós lhes retiramos os falsos narizes e os aparelhos de prótese; nossos descendentes, por sua vez, procederão de outra forma” (YOURCENAR, 1985, p. 58).

Restar-nos-ia, então, indagar: erigirão outras estátuas? Suprimirão de vez as que restarem? Ou as reconstruirão em série, valendo-se de materiais indestrutíveis? Atribuir-lhes-ão vida artificial, quem sabe? Perguntas rigorosamente vãs, como logo sevê.

Quando perspectivados na esteira de um presente em deslocamento constante, os homens do futuro despontam nem mais sábios, nem

mais ignorantes do que nós. Serão transeuntes ensimesmados de seu tempo, apreciadores entusiasmados das verdades em voga, tal como seus antecessores o foram, à sua moda.

Veyne (2009, p. 32) oferece, mais uma vez, uma síntese lúcida do que aí se passa: “Não se podendo pensar qualquer coisa em qualquer momento, só pensamos dentro das fronteiras do discurso do momento. Tudo o que julgamos saber está limitado sem que o saibamos, não lhes vemos os limites e ignoramos até que existam”.

Para o historiador, a redoma discursiva da verdade, responsável pela retrogradação dos esquemas de cognição e de conduta disponíveis em determinado momento, operará de maneira sempre irrefletida. Isso significa que as gerações anteriores à nossa ignoravam as fronteiras de seu pensamento do mesmo modo que nós somos incapazes de avistar as nossas. Nesse viés, os regimes da verdade pertencem irrevogavelmente ao domínio de *Khrónos*, jamais ao de *Aion*.¹

O primeiro recobre o tempo unidimensional, sucessivo e, portanto, mensurável, ao passo que o segundo remete ao prolongamento indecomponível do tempo e, por extensão, à intensidade de sua duração; noção recodificada mais tarde como eternidade. Há ainda uma terceira figura de tempo, *Kairós*, que compreende o momento da oportunidade/ocasião, espaço de emergência da contingência na circularidade das coisas. Outra apropriação de tais temporalidades é oferecida por Peter Pál Pelbart (1998, p. 72), a reboque da teorização deleuziana: “Cronos exprime a ação dos corpos, das qualidades corporais, das causas, Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais, dos atributos, dos efeitos. Cronos é o domínio do limitado e infinito, Aion do finito e ilimitado. Cronos tem a forma circular, Aion é linha reta”.

Circunscritos à extensão possível do presente cronológico, os discursos verdadeiros são as lentes por meio das quais os homens, a partir

1- A distinção entre *Khrónos* e *Aion*, incluindo *Kairós*, remonta às principais figuras de tempo formuladas pelos gregos, as quais descreveriam “forças ativas que influenciam decisivamente o desenrolar dos próprios acontecimentos, quer de modo favorável quer desfavorável” (PUENTE, 2010, p. 42).

de determinado quadrante de sua experiência, pensam, agem e julgam o que pensam e o que fazem. Sem se confundir com o *zeitgeist*, nem com as mentalidades, tampouco com as ideologias, os regimes de verdade consistem, antes, no princípio autenticador dos atos e palavras tidos como legítimos, até que outros discursos tomem seu lugar, reconfigurando não apenas os limites, mas também os limiares do agir humano. Tais regimes referem-se, assim, não às proposições verdadeiras, mas ao conjunto de regras que torna possível proferir e acatar as convenções tidas como verdadeiras em determinado momento.

Uma apropriação engenhosa desse argumento é oferecida por Gilles Deleuze (1992, p. 119):

A história, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos. [...] Em suma, a história é o que nos separa de nós mesmos, e o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós mesmos.

Presume-se, pois, que a história descortina sem cessar não aquilo que, secretamente, teríamos sido desde o início dos tempos, mas, de maneira inversa, aquilo que estamos deixando de ser, desde que aí seja computado o trabalho intransigente da liberdade. Sendo assim, pensar constituiria, para Foucault (2000c, p. 305), uma atividade por meio da qual, “não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo”.

Trata-se do incontornável embate, segundo Giorgio Agamben (2009), entre o necessário rechaço do presente e um possível reencontro crítico com ele. Misto de contemplação e de insurgência, a contemporaneidade, para o pensador italiano, remonta a uma tensão imanente a operar entre o presente, definido pela verossimilhança

cronológica, e a atualidade, designada pela irrupção da novidade, esta sempre intemperante, sempre desagregadora. Para melhor situá-la, retornemos a Foucault.

Na abertura do curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, o pensador vale-se de um texto de Kant publicado em um jornal, em 1784, ofertando-lhe todas as honras. Trata-se de *O que é a Aufklärung?*, em que Foucault detecta uma emergência cara aos contornos histórico-filosóficos da própria Modernidade, ancorada não mais em uma relação longitudinal com a Antiguidade, mas em uma verticalidade do discurso com seu próprio tempo. É a instantaneidade do momento que aflora como objeto do pensamento filosófico.

Do gesto kantiano ter-se-iam desdobrado, inclusive, as duas grandes tradições críticas que demarcaram a filosofia moderna: de um lado, a analítica da verdade, representada pela filosofia anglo-saxã, e, de outro, a ontologia do presente, que incluiria a Escola de Frankfurt, Nietzsche, Weber e o próprio Foucault.

Esta última não se postula nem uma doutrina, nem um agregado de contrassaberes, mas uma atitude recalcitrante de desembaraço da retórica duplamente patrimonialista e progressista da supra-história; retórica imantada tanto ao cientificismo, quanto ao seu adversário, o humanismo – ambas as forças discursivas que encontraram nas práticas educacionais uma das suas formas mais efetivas de concretude e de vazão.

Eis que aportamos no território educacional.

É lugar comum, entre os comentadores de Foucault, a constatação de que o pensador pouco se ateve à educação. A não ser em *Vigiar e punir* (FOUCAULT, 1987), em que ele põe a nu o expediente do exame nas escolas, bem como em declarações esparsas nos *Ditos & escritos* sobre sua prática docente, Foucault teria sido por demais parcimonioso na problematização das práticas educacionais. É unânime também, entre os pesquisadores do campo foucaultiano, a concordância de que

não haveria a possibilidade de se subtrair um ideário propriamente pedagógico do complexo teórico legado pelo pensador.

Na imensa da maioria das vezes em que Foucault referiu-se aos rituais escolares, ele os reputou como tributários fidedignos da racionalidade disciplinar, sobretudo em seu cruzamento com a normalização da sexualidade. Porém, em outros momentos, a pedagogia e, em particular, a relação mestre-discípulo na Antiguidade capturou a atenção do pensador. É o caso do curso *A hermenêutica do sujeito*, de 1982.

Ali, Foucault projeta algumas luzes sobre as bases históricas do edifício pedagógico. O que lhe serviu de chave problematizadora no curso de 1982, todo ele dedicado ao segundo século da era cristã, foi a subordinação, ocorrida a partir dos dois séculos posteriores, do cuidado de si ao imperativo do conhecimento de si, por meio da qual a renúncia a si sobrepõe-se ao trabalho de autoconstituição ética.

Cuidar de si figurava na Antiguidade greco-romana como ocasião de exercício fático da liberdade e, ao mesmo tempo, como requisito para a condução de si e dos outros. Foucault realça o lugar da mestria entre os gregos e romanos, tida como uma das condições necessárias para o exercício do cuidado de si.

Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre. [...] Diferentemente do professor, ele não cuida de ensinar aptidões e capacidades a quem ele guia, não procura ensiná-lo a falar nem a prevalecer sobre os outros, etc. O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio. (FOUCAULT, 2004, p. 73-74).

Com efeito, a figura do mestre de existência caracteriza-se por uma obrigação com a verdade, materializada na forma de

direção de consciência, da qual o professor moderno seria um pálido herdeiro ou, de outro modo, um antípoda.

Na pedagogia, o mestre [é mestre] enquanto detém a verdade, formula a verdade, formula-a como convém e segundo regras que são intrínsecas ao discurso verdadeiro que ele transmite. A verdade e as obrigações quanto à verdade estão do lado do mestre. Isso vale em toda a pedagogia. (FOUCAULT, 2004, p. 494).

Esmiuçando a temática, Foucault estabelece uma distinção cardinal entre pedagogia e psicagogia: enquanto à primeira estaria reservada a transmissão de uma verdade capaz de dotar o sujeito de saberes e de capacidades que ele não possui, a segunda desdobrar-se-ia em torno de práticas de cuidado a título de transformação do modo de ser desse mesmo sujeito. Segundo Salma Tannus Muchail (2011, p. 127), “a filosofia como cuidado de si é conhecimento e, mais que conhecimento, é modo de existência, estilo de vida. É esta modalidade esquecida da filosofia que Foucault quer reconduzir às possibilidades de nosso presente”.

A partir do advento do Cristianismo, ter-se-ia operado, segundo Foucault, um divórcio radical entre ambos os modos de funcionamento da relação mestre-discípulo, antes amalgamados. A obrigação de dizer a verdade, anteriormente alocada na palavra do mestre, recairá doravante sobre as costas do discípulo. Daí a irrupção da confissão cristã como mote e herança do agir pedagógico moderno, claro está, de acento pastoral.

Foucault (2003a, p. 213) formula uma definição lapidar do mecanismo da confissão. Vejamos:

O Ocidente cristão inventou essa surpreendente coação, que ele impôs a cada um, de tudo dizer para tudo apagar, de formular até as mínimas faltas em um murmúrio ininterrupto, obstinado,

exaustivo, ao qual nada devia escapar, mas que não devia sobreviver a si próprio nem por um instante. Para centenas de milhões de homens e durante séculos, o mal teve de se confessar na primeira pessoa, em um cochicho obrigatório e fúgido.

Com o Cristianismo, alastrase uma moral consubstanciada na obediência a um sistema de regras, em lugar da busca de uma ética pessoal antes pautada no cuidado de si. Já com o advento da sociedade de disciplina, a confissão será suplantada pelo registro sistemático das faltas humanas. Sai de cena o perdão, entra o exame, a operar “uma memória incessantemente crescente de todos os males do mundo” (FOUCAULT, 2003a, p. 213).

Na direção contrária aos expedientes da confissão e de seu sucedâneo moderno, o exame, Foucault desentranha a noção greco-romana de *parrhesía*, definida em termos de uma ética da palavra – tema de que se ocupará intensamente em seus dois últimos cursos. Para o pensador, a *parrhesía* constituiu-se como um esteio da política e da filosofia antigas. No entanto, restringimo-nos a perspectivá-la no âmbito pedagógico, dados os limites da argumentação aqui pretendida.

Prática adversária da retórica e da lisonja, trata-se de um dos recursos capitais do cuidado de si operado pelo mestre de existência, o qual utiliza “como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo” (FOUCAULT, 2004, p. 295).

Já no curso seguinte – *O governo de si e dos outros* –, a *parrhesía* passa a ser definida como a obrigação geral de dizer a verdade, ou seja, algo que extrapola o âmbito técnico da mestria, consistindo propriamente em uma virtude, bem como em um dever de todo aquele que, por saber governar a si, estaria apto a governar o alheio.

Entendendo a *parrhesía* como uma prática que ultrapassa o princípio político da isegoria, Foucault descreve-a como a liberdade

de tomar a palavra e, ao fazê-lo, exercer a fala franca, ou, mais precisamente, a “corajosa atividade de alguns que se adiantam, tomam a palavra, tentam persuadir, dirigem os outros, com todos os riscos que isso comporta” (FOUCAULT, 2010, p. 147).

Quatro eram as modalidades de produção da palavra verdadeira na Antiguidade, segundo o pensador: a profecia, a sabedoria, a *tékhne* e a *parrhesía*. Nesta última, a verdade abrigada na relação mestre-discípulo não portaria nenhum conteúdo revelado ou de segunda mão, confinada que está ao ato de interrogar, com franqueza e coragem, tudo aquilo que se pleiteia peremptório, consensual ou definitivo. Nesse caso, a verdade durará o exato instante do dizer parrésico. A *parrhesía*, como se vê, é filha de *Kairós*, não de *Khrónos*.

Partindo da premissa de que, entre o cuidado de si e a *parrhesía*, há uma relação de circularidade essencial – uma prática não existirá sem a outra –, o que aí está em questão não é o domínio de um conjunto apriorístico de saberes, mas o engajamento inquebrantável à busca da verdade por aquele que circunstancialmente detém a palavra. Esclareça-se, no entanto, que a verdade parrésica opõe-se ponto a ponto àquela da ordem da *tékhne*, modalidade triunfante na Modernidade e matriz dos regimes de verdade embasados em uma autoridade heteronômica, mormente de lastro científico.

Mesmo tendo em mente as temerárias apropriações contemporâneas das noções de *parrhesía* e, sobretudo, de cuidado de si, em que esta última se vê transformar em mais uma estratégia de controle “com vistas a extrair lições pedagógicas para o alcance de uma vida feliz e bem sucedida, através do reencantamento pastoral da função docente” (FREITAS, 2013, p. 329), o problema que, a nós, persiste é o das condições de possibilidade de um modo de vida que, na conjuntura educacional contemporânea, fosse capaz de abrigar uma palavra entusiasta de algum ineditismo ético-estético, por parte daqueles que decidiram se postar publicamente diante dos mais novos.

Como fazer vicejar o clamor crítico no seio daquelas práticas que reivindicaram para si o epicentro do pastorado das consciências nos últimos séculos? Formulada a questão de outro modo, qual seria o preço de certa coragem da verdade a ser empenhada na palavra daqueles que tomaram para si não o encargo de bem ensinar, mas a prerrogativa de exercer a liberdade de pensar sem reservas perante outrem – e, ao fazê-lo, colocar-se em risco?

A evocação, aqui, da noção de *parrhesía* não implica, sob nenhuma hipótese, uma mimese do *modus vivendi* grego, já que ele nada teria a nos ensinar. Os arranjos oferecidos por um tempo histórico não prosperam em outro, senão como farsa – sabemo-lo bem. Entretanto, mesmo que por contraste absoluto, a experiência grega pode dispor algumas chaves profícuas de inteligibilidade do ideário em torno das práticas pedagógicas correntes. Vejamos por quê.

Em um texto-homenagem ao filósofo Gérard Lebrun, datado de 1993, Francis Wolff, então professor da Escola Normal Superior de Paris, deslinda as três figuras, a seu ver, típicas do discípulo na filosofia antiga. E ele o faz tendo em vista o fato de que tais figuras são “de uma parte perfeitamente distintas (mesmo se existem constantes entre elas) e outra parte inteiramente típicas, e não somente na história da filosofia, mas talvez de toda relação mestre/discípulo” (WOLFF, 1993, p. 124). Enveredemos pelas ideias do autor, a fim de desdobrar não uma imponderável psicologia do discípulo, mas algumas vicissitudes do encontro pedagógico.

A primeira figura é a do discípulo socrático, que estabelece uma relação de amor com o mestre, o qual, por sua vez, devota-se a uma condução indireta daquele, pela via da maiêutica. Cada um dos discípulos, entretanto, desenvolverá sua própria sistematização das ideias do mestre, após o desaparecimento deste. O problema é que os outros condiscípulos farão o mesmo. Daí o fato de que cada um deles “invoca o mestre e batiza com seu nome todas as verdades que descobre em si mesmo” (WOLFF, 1993, p. 151).

O segundo é o discípulo epicurista, oposto ao primeiro. Fadado a repetir o que o mestre lhe legou, nada pode acrescentar ou eliminar à sua letra, tida como totalidade fechada. A reboque de uma relação estabelecida nos moldes daquela entre o doente e o médico que o curou, “seu destino é ligado a esta contradição de não poder ser discípulo senão se fazendo mestre” (WOLFF, 1993, p. 125).

Por fim, a tarefa magna do discípulo aristotélico consiste em comentar e interpretar o pensamento do mestre. Nesse sentido, aquele pretende finalizar os escritos inacabados deste, a quem é conferida uma autoridade soberana. Entretanto, o texto do mestre comporta “tensões ou ambiguidade [que] são inultrapassáveis e condenam sua empreitada ao recomeço infinito” (WOLFF, 1993, p. 126).

Wolff assim sintetiza as três figuras: os discípulos socráticos seriam irmãos órfãos ciumentos; os epicuristas, doentes curados, mas repetidores; os aristotélicos, hermeneutas insatisfeitos.

Mais não fosse, teríamos aí um quadro completo dos tipos possíveis do encontro pedagógico. Contudo, o próprio autor contempla uma exceção que nos chama a atenção. Numa breve nota de rodapé, Wolff aquiesce:

A priori, um lugar deveria ser dado também ao estoicismo que oferece aparentemente um modelo diferente de relação de discípulo a mestre; a cada geração a doutrina muda, se transforma, se adapta; cada discípulo se tornando mestre por sua vez dá-lhe uma direção inédita. Há, portanto, quase tantos estoicismos quanto gerações de estoicos. Não nos parece entretanto que estejamos lidando com uma figura típica do discípulo. (WOLFF, 1993, p. 149).

Como se pode deduzir, um modo de pensamento nômade operaria um duplo golpe: incapacita o mestre de fixar descendência e condena-o a uma solidão inelutável, embora por ele ansiada. O diálogo que aí se estabelece, sempre

em *delay*, firma-se, então, como projéteis que rompem a barreira do instante, dando passagem a forças que podem se consumir de imediato ou, quiçá, gerar efeitos múltiplos, mas sempre tardios, sobre os quais o mestre não disporá de nenhum tipo de controle ou previsão. Ele apenas lança os dados, sem poder testemunhar o desfecho de sua ação. Assim, mestre e discípulo ligam-se um ao outro não pelo que o primeiro é, mas por aquilo que, quando já apartados um do outro, o segundo poderá vir a ser. *Khrónos* os separa; *Aion* os reúne.

Algo semelhante parece se passar com as aspirações do professor Foucault (2003b, p. 23):

Concebo um objeto, tento fabricá-lo da melhor forma que posso. Isso me dá muito trabalho (nem sempre, sem dúvida, mas com frequência); levo esse objeto à sala de conferências, mostro-o e, em seguida, deixo o público livre para usá-lo como lhe convier. Eu me considero mais como um artesão fabricando um objeto e oferecendo-o à consumação do que como um mestre fazendo trabalhar seus escravos.

A recusa foucaultiana ao lugar da mestria não se justificaria em razão de uma suposta dominação intrínseca à intervenção pedagógica, mas, antes, pelo fato de que haveria um paradoxo inexorável nesse tipo de encontro: ensinar implicaria fomentar a emancipação da própria relação de ensino por parte do discípulo, de tal modo que “o discurso possa ser destacado do mestre que o pronuncia, apropriado e refeito em primeira pessoa, permitindo finalmente a constituição de uma relação consigo na qual o mestre não tem mais lugar”, segundo o cuidadoso exame de Mathieu Potte-Bonneville (2006, p. 141) acerca das relações entre Foucault e o estoicismo.

É precisamente a uma espécie de ativismo filosófico-cítrico que Foucault se engaja ao ocupar o espaço pedagógico. Abdicando do expediente da transmissão de conhecimentos estáveis, ele opera um chamamento ao

outro para uma exercitação pública de certa inquietude cognitiva, incluída a observância da incerteza e do imprevisto imanentes à condução do pensamento em tais bases.

Nessa perspectiva, Humberto Quiceno Castrillón (2003), pesquisador colombiano interessado na diáde Foucault/pedagogia, apressa-se em afirmar que o conceito de educação do qual o pensador mais se aproximaria é o de *Bildung*, tendo a própria filosofia, e não o romance de formação, como matéria-prima formativa.

Segundo o pesquisador inglês Thomas Osborne (2009), seria preciso estabelecer os parâmetros da atuação de Foucault como educador, especialmente a partir de suas aulas durante os 14 anos em que esteve ligado ao *Collège de France*. É nas aulas que ele demonstra a produção em ato de suas ideias, ancoradas em um estilo marcadamente singular, cujo desenvolvimento descreve um horizonte distinto daquele dos livros de sua lavra. Ademais, não é a constância, mas as variações de seu pensamento que ali tomam assento. Em suma, a espessura de um modo de pensar ganha ali estatuto de coisa viva, incandescente. Ali Foucault respira, ofega, perde e ganha o fôlego, por assim dizer.

Seu procedimento nas aulas poderia ser definido, então, como de natureza *problematológica*. Isso porque as temáticas eleitas eram tratadas por meio de deslocamentos e de transformações, e nunca em razão de conceitos explicativos generalizáveis a outros domínios. Com Foucault, o trabalho investigativo presta-se apenas a operar problematizações de problematizações pregressas, perseguindo o incansável murmurio de certos temas a ecoar na história do presente.

Obviamente, as condições singulares do ensino no *Collège de France* garantiriam, de largada, uma apropriação da docência análoga à de Foucault, dada a indissociabilidade ali perseguida entre ensino e pesquisa. Entretanto, de acordo com Carlos Ernesto Noguera-Ramirez (2009) – outro pesquisador colombiano

devotado ao papel da docência na trajetória do pensador -, a maneira como as pesquisas de Foucault foram conduzidas consistiria no principal ensinamento legado por ele: o trabalho investigativo como gesto propriamente pedagógico, redundando em uma atitude ética. Dito de outro modo, o usufruto de um modo de vida tão intensivo quanto expansivo a partir de um intransigente querer problematizador. Estilização de si, portanto, exatamente lá onde se supunha haver apenas capitulações de diferentes ordens.

Ora, se plausíveis forem os argumentos dos comentadores aqui mencionados, plausíveis também serão as chances de inferirmos um legado protopedagógico de Foucault, em termos não de um sistema de ideias a ser levado ao longe, mas de convite a um modo desassombrado de se conduzir publicamente perante o ensurdecedor arquivo do mundo. Uma gaia pedagogia,² talvez, a consubstanciar um solo comum, não obstante movediço, para o encontro equidistante entre mais velhos e mais novos.

Contudo, havia um lado obscuro a rondar suas aulas, do qual Foucault nunca conseguiu se eximir por completo, embora o desejasse inconsistentemente.

Por vezes, quando a aula não foi boa, bastaria pouca coisa, uma pergunta, para tudo reordenar. Mas essa pergunta nunca vem. [...] Tenho com as pessoas presentes uma relação de ator ou de acrobata. E, quando termino de falar, uma sensação de total solidão... (FOUCAULT, 2004, p. XVII).

Mesmo sendo um dos espíritos mais prodigiosos do século XX, o pensador que queria

2- A expressão, claro está, é correspondente ao título do livro de Friedrich Nietzsche de 1882, *A gaia ciência*, em cujo aforismo 382 lê-se algo decisivo para o que se aqui conjectura: "Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora" (NIETZSCHE, 2001, p. 286).

ensinar finda por se render às agruras de seu ofício. Haveria o professor Foucault se esquecido de que a solidão mutuamente compartilhada é a justa contraparte de uma vida forjada em uma sala de aula, quando esta devém sequiosa o bastante para franquear alguma distância crítica do presente? Haveria o professor Foucault, ainda, sonegado o fato de que, quando investida de certa coragem da verdade, a interlocução que aí se estabelece jamais se pode confinar à instantaneidade do presente?

Tal como em Adriano e seu diálogo quimérico com Marco Aurélio, linhas de tempo sobrevêm, embaralham-se e então apagam-se no torvelinho de forças que eclode nesse tipo de encontro descompassado entre mais velhos e mais novos. Uma algaravia de sons e gestos enovelam-se sob seus pés, sobe-lhes as pernas e instalam-se em seus tecidos. Aos mais velhos, só restará manter os olhos abertos contra o vento agreste e a chuva que cega; aos mais novos, procurar a sombra de um plátano no verão, a fim de cerrar suas retinas desde logo fatigadas. Esplêndido desacordo a movimentar a áspera máquina do mundo!

Assim, arranjos insuspeitos de atos e palavras orquestram um tipo de interlocução que reclama um regime de tempo diverso, cuja efetuação pressupõe uma superfície temporal amarratada, em que múltiplos estratos atravessam-se mutuamente e sem cessar. É por meneios e circunvoluções que o infinito palmilha o instante do instante.

Retorcidas pelas ondas do tempo, as emanações que uns emitem chegam aos outros encharcadas de pasmo e ternura. Então, ambos já velhos, estátuas depositadas em algum ponto próximo nas fileiras do tempo, eles podem enfim dialogar, já que se fizeram capazes de apreender, sem nenhum intuito de decifrar, o *delay* que os entrelaçava desde sempre.

Eis que, sem sustos, eles ingressaram em *Aion*.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios.** Chapecó: Argos, 2009.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Um leque que respira: a questão do objeto em história. In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme. **Retratos de Foucault.** Rio de Janeiro: Nau, 2000. p. 117-137.
- CASTRILLÓN, Humberto Quiceno. Michel Foucault, ¿pedagogo? **Revista Educación y Pedagogía**, Medellín, v. 15, n. 37, p. 201-216, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações, 1972-1990.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo.** São Paulo: Edusp, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a. (Ditos & escritos IV). p. 203-222.
- FOUCAULT, Michel. Conversação com Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a. (Ditos & escritos, IV). p. 13-25.
- FOUCAULT, Michel. Crescer e multiplicar. In: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a. (Ditos & escritos, II). p. 253-259.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. In: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b. (Ditos & escritos, II). p. 260-281.
- FOUCAULT, Michel. O filósofo mascarado. In: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000c. (Ditos & escritos, II). p. 299-306.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREITAS, Alexandre Simão de. A *parresía* pedagógica de Foucault e o *éthos* da educação como psicagogia. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 53, p. 325-338, 2013.
- GAILARD, Françoise. A cultura da individualidade. Releer Michel Foucault e M. Yourcenar. In: ARTIÈRES, Philippe (Org.). **Michel Foucault, a literatura e as artes.** São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2014. p. 105-119.
- HISTÓRIA AUGUSTA: Vidas de Adriano, Élio, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero, Ávudio Cássio e Cómodo. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. v. 1. Coimbra: CECHUC, 2011. (Autores gregos e latinos).
- MILLER, Paul Allen. Hadrian's practice of freedom: Yourcenar, Beauvoir, and Foucault. **Eugesta**, Lille, n. 2, p. 263-286, 2012.
- MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado:** textos sobre a Hermenêutica do sujeito. São Paulo: Loyola, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NOGUERA-RAMIREZ, Carlos Ernesto. Foucault profesor. **Revista Educación y Pedagogía**, Medellín, v. 21, n. 55, p. 131-149, 2009.
- OSBORNE, Thomas. Foucault as educator. In: PETERS, Michael et al. **Governmentality studies in education.** Rotterdam: Sense Publishers, 2009. p. 125-136.
- PELBART, Peter Pál. **O tempo não-reconciliado:** imagens de tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 1998.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Um mestre sem verdade? Retrato de Foucault como estoico paradoxal. In: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José. (Org.). **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 129-150.

PUENTE, Fernando Rey. **Ensaios sobre o tempo na filosofia antiga**. São Paulo: Annablume, 2010.

ROSBO, Patrick de. **Entrevistas com Marguerite Yourcenar**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

SILVA, Nilson Adauto Guimarães da. Memórias de Adriano, confissão e história. **Gláuks**, Viçosa, v. 12, n. 2, 2012, p. 128-132.

VEYNE, Paul. **Foucault**: o pensamento, a pessoa. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

WOLFF, Francis. Três figuras do discípulo na filosofia antiga. **Discurso**, São Paulo, n. 22, p. 123-152, 1993.

YOURCENAR, Marguerite. **De olhos abertos**: entrevistas com Matthieu Galey. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

YOURCENAR, Marguerite. **Memórias de Adriano**: seguido do caderno de notas das “Memórias de Adriano” e da nota. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

YOURCENAR, Marguerite. **O tempo, esse grande escultor**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Recebido em: 02.03.2015

Aprovado em: 17.09.2015

Julio Groppa Aquino é professor titular da graduação e da pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, com mestrado e doutorado em psicologia escolar pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, bem como pós-doutorado pela Universidade de Barcelona. É pesquisador do CNPq e da FAPESP.