



FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

Genealogia e crítica da “Filosofia da Educação”, uma crítica da cooptação da educação pela filosofia a partir de Rancière e Foucault

Genealogy and critique of the “Philosophy of Education”, a critique of the co-optation of education by philosophy from the perspective of Rancière and Foucault

Genealogía y crítica de la “Filosofía de la Educación”, una crítica a la cooptación de la educación por la filosofía a partir de Rancière y Foucault

José Eduardo Pimentel Filho¹

orcid.org/0000-0002-7434-3220
jose.filho@ifpr.edu.br

Recebido em: 10 mar. 2025.

Aprovado em: 16 ju. 2025.

Publicado em: 16 jan. 2026.

Resumo: Neste artigo, buscaremos revisar o ponto considerado inaugural da “Filosofia da Educação” nos gregos, com um especial enfoque crítico à filosofia platônica. Esta revisão será realizada a partir de duas fórmulas extraídas de dois pensadores contemporâneos: Jacques Rancière e Michel Foucault. De Rancière, extrairemos a fórmula do “desentendimento”, proposta no livro *O Desentendimento* (1995). Reconheceremos seu escopo político e utilizaremos seu *modus operandi* para realizar nossa crítica à “Filosofia da Educação”. Com Foucault, buscaremos, a partir da leitura apresentada no curso *Hermenêutica do Sujeito*, a fórmula do sujeito [mal]educado. Partindo dessa fórmula, entenderemos como a figura de Alcibiades serviu (para Platão) como dispositivo legitimador para a negação da pedagogia grega e a fundação de uma “Filosofia da Educação”. Munidos dessas fórmulas, buscaremos compreender como a Antiguidade (em especial Platão) cooptou e invisibilizou a educação, tal como ela deveria ocorrer na Atenas do século V, em nome de um projeto filosófico.

Palavras-chave: Educação; Filosofia; desentendimento; gregos.

Abstract: In this article, we will aim to review the point considered to be the inaugural point of the “Philosophy of Education” in the Greeks, with a special critical focus on Platonic philosophy. This review will be carried out based on two formulas taken from two contemporary thinkers: Jacques Rancière and Michel Foucault. From Rancière, we will extract the formula of “disagreement”, proposed in the book *The Disagreement* (1995). We will recognize its political scope and use its *modus operandi* to carry out our critique of the “Philosophy of Education”. And with Foucault, we will seek, based on the reading presented in the course *Hermeneutics of the Subject*, the formula of the [poorly] educated subject. Starting from this formula, we will understand how the figure of Alcibiades served (for Plato) as a legitimizing device for the denial of Greek pedagogy and the foundation of a “Philosophy of Education”. Armed with these formulas, we will seek to understand how antiquity (especially Plato) co-opted and made invisible education, as it should have occurred in 5th century Athens, in the name of a philosophical project.

Keywords: Education; Philosophy; Disagreement; Greeks.

Resumen: En este artículo buscaremos revisar el punto considerado inaugural de la “Filosofía de la Educación” en los griegos, con un especial enfoque crítico en la filosofía platónica. Esta revisión se realizará a partir de dos fórmulas tomadas de dos pensadores contemporâneos: Jacques Rancière y Michel Foucault. De Rancière extraeremos la fórmula del “desacuerdo”, propuesta en el libro *El Desacuerdo* (1995). Reconoceremos su alcance político y utilizaremos su *modus operandi* para llevar a cabo nuestra crítica de la “Filosofía de la Educación”. Y con



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Instituto Federal do Paraná (IFPR), Ivaiporã, Paraná, Brasil.

Foucault buscaremos, a partir de la lectura presentada en el curso *Hermenéutica del sujeto*, la fórmula del sujeto [mal] educado. A partir de esta fórmula, entenderemos cómo la figura de Alcibiades sirvió (para Platón) como dispositivo legitimador de la negación de la pedagogía griega y de la fundación de una "Filosofía de la Educación". Armados con estas fórmulas, buscaremos comprender cómo la antigüedad (especialmente Platón) cooptó e invisibilizó la educación, como debería haber ocurrido en la Atenas del siglo V, en nombre de un proyecto filosófico.

Palabras clave: educación; filosofía; desacuerdo; griegos

Introdução do contexto

Antes de entrarmos na proposta do artigo propriamente, é preciso situá-lo. Se este artigo existe hoje, é para servir de contraditório a uma certa aceitabilidade corrente no meio filosófico: de que os gregos teriam fundado tantos pilares para a filosofia quanto a lenda dourada em torno deles pudesse sustentar.

É com este espírito, de situar o pano de fundo do nosso artigo, que gostaríamos de iniciá-lo partindo de um lugar comum na lenda dourada sobre os gregos, exemplificando-a pela seguinte citação: "Todo povo que atinge um certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação. Ela é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual" (Jaeger, 2013, p. 01). Esta é a primeira frase da volumosa obra *Paideia*, de Werner Jaeger. Nessa frase, encontramos o germen do que o livro viria a tratar em mais de mil páginas. Isto é, de como a educação grega foi, para Jaeger, autorreflexiva e perpetuadora de uma grandeza ímpar dos povos gregos. Deduz-se ainda, dessa frase (e a leitura do livro busca constantemente confirmar tal dedução), que a educação (*Bildung*) é inescapável para as grandes sociedades, fazendo com que o seu trabalho seja o de formatar os indivíduos a partir de um coletivo, dando-lhes "ao mesmo tempo a configuração artística e plástica, uma imagem, *ideia* ou *tipo* normativo" (Jaeger, 2013, p. 11).

Essa visão de Jaeger expressa uma vontade bem estabelecida do início do século XX: a de demonstrar o papel fundador, perpetuador e

aprimorador da educação nos valores dos povos que – supostamente – alcançaram a grandeza. A grandeza de uma nação (ideia tragicamente apreciada na primeira metade do século XX) fez com que Jaeger, mas também outros filósofos, antropólogos, filólogos, poetas e políticos buscassem na tradição grega uma chave de leitura para os ideais "físicos e espirituais" de um povo. No caso de Jaeger, essa chave se encontra precisamente na herança da *paideia*. Certamente há muito para se comentar sobre a empolgação de Jaeger e seu desejo de enxergar no mais ínfimo traço cultural, moral, poético e, sobretudo, filosófico da história grega os fundamentos para uma educação. Porém, sintetizaremos esses comentários – cujas profundezas agora não nos convêm – na seguinte especulação: o último volume da *Paideia* foi lançado em 1947, um ano antes da obra *Les Sophistes* de Eugène Dupréel; o que, por óbvio, impossibilitou Jaeger de ler o livro de Dupréel antes de encerrar a *Paideia*; contudo – eis a nossa especulação –, se o destino tivesse permitido a Jaeger ler a obra de Dupréel, seria possível que o filólogo alemão não tomasse as ideias de poetas e filósofos (principalmente Platão) como testemunhos legítimos do modo de ser da sociedade grega. Pois, no *Les Sophistes*, Jaeger encontraria certa dose de bom senso e de pragmatismo ao ler que "Platão [e isso também se aplica a outros filósofos e poetas] não poderia prever que ele permaneceria sozinho em cena e que todo o contexto do tempo deixaria de fazer contrapé às suas fantasias, e que os modernos, enfim, o tomariam por um historiador" (Dupréel, 1948, p. 402).

*Rancière e Foucault parecem compartilhar deste pragmatismo de Dupréel em seus respectivos *retornos aos gregos*, de modo que sistematicamente se afastam de buscar na educação qualquer signo para a grandeza das nações (ideia já não tão apreciada na segunda metade do século XX). De fato, a educação nas obras de Rancière e Foucault aparece invariavelmente como um dispositivo social, fazendo com que um exagero positivista a respeito da educação, como aquele de Jaeger, seja algo digno de des-

confiança para os nossos dois filósofos.

No caso de Jacques Rancière, o livro *O mestre ignorante, cinco lições sobre a emancipação intelectual* serve como um testemunho sobre o interesse e a importância da educação no pensamento ranciereano. Esse livro apresenta e analisa aquilo que Rancière chamou de "uma aventura intelectual": o percurso que levou Joseph Jacotot a pensar uma pedagogia da emancipação e da igualdade, algo relativamente revolucionário para o ensino do século XIX. Suscintamente, podemos afirmar que a pedagogia de Jacotot propôs uma emancipação tanto do estudante como de seu mestre. Emancipação compreendida como "o ato de uma inteligência que não obedece senão a ela mesma" (Rancière, 2002, p. 26); e, a partir dessa noção de emancipação, Rancière nos conduz a refletir:

O que pode, essencialmente, um emancipado é ser emancipador: fornecer, não a chave do saber, mas a consciência daquilo que pode uma inteligência, quando ela se considera como igual a qualquer outra e considera qualquer outra como igual à sua. A emancipação é a consciência dessa igualdade, dessa reciprocidade que, somente ela, permite que a inteligência se atualize pela verificação (2002, p. 50).

Tudo isso é certamente muito inspirador e pedagogicamente relevante, contudo, não é sobre esse cenário que buscaremos a fórmula ranciereana que nos auxiliará na crítica à educação que pretendemos. A fim de lançarmos-nos para além das [cinco] lições de *O Mestre Ignorante* e podermos seguir independentes dessa obra, faremos agora coro aos acadêmicos britânicos quando afirmam que "o trabalho de Rancière, em geral, é mais dependente de uma certa visão da educação do que é comumente reconhecido" (Bingham; Biesta, 2010, p. 25). Assim, será em uma obra de *Política e Filosofia* – no livro *O Desentendimento* – que buscaremos nossa chave de leitura, com a certeza de que também este livro "é mais dependente de uma certa visão da educação do que é comumente reconhecido".

Metodologia e referenciais

Sobre o livro, logo na primeira linha de *O Desentendimento*, Rancière (1996, p. 9) lança uma curiosa pergunta: "Será que a filosofia política existe?". Se pudéssemos resumir a resposta dada no livro (beirando a irresponsabilidade hermenêutica), então diríamos: não, a filosofia política não existe. Mas a questão não é assim tão simples. Evidentemente existe algo que é feito com o nome de (ou em nome da) "Filosofia Política" e Rancière não o nega. Este *algo* é a substância responsável por diversos projetos de governos e por diversos outros projetos críticos a esses governos; assim como também é esta a substância responsável pelo lançamento de incontáveis livros de "Filosofia Política", pelas aulas ofertadas nas cátedras de "Filosofia Política" e pelas regras de conveniência da demanda social que instituíram "o hábito de políticos, juristas, médicos ou qualquer outra corporação, quando esta se reúne para pensar, convidarem o filósofo como especialista da reflexão em geral" (Rancière, 1996, p. 11). Assim, conduzindo-nos para que possamos chegar à resposta "não, a filosofia política não existe" (pelo menos não como ela vem sendo reproduzida desde Platão), Rancière propõe um percurso que passa por três grandes movimentos reflexivos. De modo extremamente resumido: primeiro movimento, a ruptura com a *doxa* dos costumes, "o fato de (quase) sempre ter havido política na filosofia não prova, de modo algum, que a filosofia política é um ramo natural da árvore-filosofia" (Rancière, 1996, p. 10); segundo movimento, a arqueologia da *doxa*, "a 'filosofia política' começa sua existência pelo longo protocolo do desentendimento" (Rancière, 1996, p. 12); terceiro movimento, a consciência da *doxa*, "uma certa 'filosofia política', isto é, uma certa confusão da política e da polícia" (Rancière, 1996, p. 42)².

É o conceito de *desentendimento* (responsável pelo título da obra) que permitirá a Rancière elaborar então uma longa resposta para elucidar ao seu leitor que o nome "Filosofia Política" não corresponde hoje, e não correspondeu por muito

² Devemos esclarecer que a escolha por apresentar a teoria ranciereana (da confusão entre política e polícia) como o desenvolvimento de uma *doxa* foi feita por nós; ela não se encontra na proposta original de Rancière.

tempo, àquilo que tal nome pareceria propor. "Filosofia Política" teria servido então como um véu para uma gestão *policial* da sociedade. Voltaremos a essa questão mais adiante para elaborá-la melhor. Contudo, por ora, o que nos interessa aqui é o *modus operandi* com o qual Rancière realizou a operação que o levou à revelação do *desentendimento* a respeito da "Filosofia Política". E absorvendo isso, buscaremos compreender se essa operação também serviria de fórmula para outras áreas tão caras à filosofia, assim como a política sempre o fora.

A área em particular, no nosso interesse, é a educação. De forma mimética, colocaremos a questão nos seguintes termos: "Será que a filosofia da educação existe?". Se tivéssemos que resumir agora a resposta que daremos adiante no artigo (mais uma vez, beirando a irresponsabilidade hermenêutica), então diríamos: sim, a filosofia da educação existe. Mas, como a questão anterior, esta também não é assim tão simples. A partir da fórmula ranciereana do *desentendimento*, tentaremos demonstrar como, por toda a Antiguidade, a "Filosofia da Educação" servira a outros propósitos que não os da educação. Ou seja, em seus primórdios, a "Filosofia da Educação" (assim como acontecera com a "Filosofia Política") serviu para encobrir outro feito e outras intenções.

Dando sequência à nossa pesquisa, complementaremos as reflexões iniciadas com Rancière migrando a atenção para uma leitura dos gregos proposta por Michel Foucault. Contudo, haverá um novo grau de dificuldade aqui para pensarmos a educação, pois, diferentemente de Jacques Rancière, cujo tema da educação inspirou uma obra tão eloquente quanto *O Mestre Ignorante*, para os foucaultianos toda reflexão sobre a educação necessita de uma pitada de inventividade. Tal necessidade vem do fato de não haver uma obra foucaultiana objetivamente dedicada à educação. Duas grandes referências brasileiras do pensamento foucaultiano na educação, os professores Alfredo Veiga-Neto e Sílvio Gallo, são honestos em relação a essa questão; afirmam: "apesar da multiplicidade de campos de trabalho abordados por Foucault, a

educação, porém, não foi uma das áreas às quais ele tenha dedicado" (Veiga-Neto; Gallo, 2023, p. 134); e reafirmam: "não se deve procurar no pensamento foucaultiano um suposto grande remédio, seja para a Educação, seja para o mundo" (Veiga-Neto, 2007, p. 16), pois "[...] a Educação não foi uma das áreas às quais Foucault tenha dedicado seu tempo e seu pensamento, a não ser em momentos pontuais. Certamente, ela não foi o foco de suas investigações" (Gallo, 2014, p. 16). Porém, as influências foucaultianas na esfera da educação são fartas e bem conhecidas, sobretudo a partir da sua leitura de poder disciplinar, como exposto no *Vigiar e Punir* (Gallo, 2014, p. 17). Assim, parece-nos ficar estabelecido que, mesmo não sendo um pensador da educação, há muito em seu pensamento para enriquecer o conhecimento desta. Por exemplo, a partir da obra foucaultiana, aprendemos que desde a Idade Moderna a educação é um instrumento de normalização, de disciplina e de assujeitamento. Primeiro, sobre as crianças:

A escola se torna o lugar da elaboração da pedagogia [...] a era da escola 'examinatória' marcou o início de uma pedagogia que funciona como ciência [...] [trata-se de] toda uma pedagogia analítica, muito minuciosa em seu detalhe (ela decompõe até aos mais simples elementos a matéria de ensino, hierarquiza no maior número possível de graus cada fase do progresso) e muito precocemente também em sua história (antecipa largamente as análises genéticas dos ideólogos dos quais aparece como o modelo técnico) [...] sua organização permitia desviar o caráter linear e sucessivo do ensinamento do mestre: ela regularia o contraponto de operações feitas, num mesmo momento, por diversos grupos de alunos sob a direção dos monitores e dos adjuntos, de modo que cada instante que passava seria povoado de atividades múltiplas, mas ordenadas; e por outro lado o ritmo imposto por sinais, apitos, comandos imporá a todos as normas temporais que deveriam, ao mesmo tempo, acelerar o processo de aprendizagem e ensinar a rapidez como uma virtude [...] [enfim] o próprio edifício da escola deveria ser um aparelho de vigiar (Foucault, 2005, p. 181, 187, 203, 219).

Depois, usando o modelo extraído da infância, ela se volta aos adultos "anormais":

Se é verdade que o idiota ou o retardado é alguém que está imerso até certo grau, não no interior do campo da doença, mas no interior

da temporalidade da infância, então os cuidados a lhe dispensar não vão se diferenciar em natureza dos cuidados que devem ser dados a qualquer criança, ou seja, a única maneira de curar um idiota, um retardado, é simplesmente lhe impor a própria educação, claro que eventualmente com certo número de variações, de especificações de método, mas não há nada a fazer além de lhes impor o próprio esquema educacional. A terapêutica da idiotia será a própria pedagogia, uma pedagogia mais radical, que irá buscar mais longe, que remontará mais arcaicamente nisso tudo, mas afinal uma pedagogia (Foucault, 2006a, p. 265).

Resta claro que Foucault não romantiza o papel da educação. Por isso estabeleceremos desde já: quando Foucault pesquisa os antigos (gregos e latinos) e expõe a preocupação destes a respeito da educação, o que vemos não é a exaltação da educação como marca das grandes nações ou da grandeza helênica (como em Jaeger), mas um dispositivo de interesse(s) e de poder: "Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou modificar a apropriação dos discursos, com saberes e os poderes que eles trazem consigo" (Foucault, 2009, p. 44). Mas a proposta neste artigo será ainda mais provocadora: tentaremos demonstrar que Foucault não teria sequer reconhecido uma "História da Educação" em suas pesquisas dos antigos; o que ele fez foi expor uma história da má-educação e, mais especificamente, do sujeito mal-educado. Esta nova criatura para a vasta taxionomia foucaultiana dos anormais não faz par com o mal aluno das instituições disciplinares modernas, o desajustado; trata-se de um sujeito insubordinado por outros meios, como é o caso de Alcibiades, o causador de tantas polêmicas para Atenas.

Partindo do curso *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault nos permitirá ler como, sob a denúncia da má-educação de Alcibiades, Platão escondia um projeto filosófico para forjar a própria proposta de educação. Esta "Filosofia da Educação", da leitura foucaultiana do livro *Primeiro Alcibiades* de Platão, repetirá o *script* daquilo que trabalharemos primeiro com Rancière, mas que só consolidaremos com o auxílio de Foucault; a saber, como a "Filosofia da Educação" servira para eclipsar uma possível filosofia da educação e dar forma e vida a outra coisa que funcionaria por séculos com o

seu nome. Esta "outra coisa" enfim será revelada com Foucault, ela será a *epiméleia heautou*, o "cuidado de si". É mesmo curioso observar que, desta perspectiva, o *Primeiro Alcibiades* é um livro mais importante para a fundação da "Filosofia da Educação" do que todo o "tratado educacional" exposto na *República* e em *As Leis*.

Desse modo, tendo o *Desentendimento* (Rancière) e *A Hermenêutica do Sujeito* (Foucault) como pano de fundo, avançaremos na proposta de criar e aplicar as fórmulas, rancièrea e foucaultiana, para demonstrar como Platão (e seus sucessores), tendo reconhecido muito precocemente a importância da educação, tomou (tomaram) para si o trabalho de produzi-la em termos filosóficos. Com tal intento, buscaremos contornar os historiadores clássicos da filosofia da educação, como Werner Jaeger, Giovanni Reale e outros, que buscaram nos antigos a base para pensar a educação na contemporaneidade e proporemos duas novas linhas de compreensão: uma linha que olhará para os antigos (principalmente Platão), não como fundadores da filosofia da educação, mas como detratores dos discursos e das práticas educacionais na Antiguidade; e outra linha que proporá um instrumento crítico-teórico para analisar propostas educacionais que possam, em nome de uma suposta reflexão filosófica, subtrair ferramentas e *locus* do debate próprio à educação.

A fórmula de Rancière: pensamentos paralelos, política e educação

Será que a filosofia da educação existe? Como previamente estabelecemos na introdução deste artigo, sim, ela existe. O próprio Jacques Rancière se debruçou sobre um modo de pensar e propor certa filosofia da educação quando refletiu a respeito da "aventura intelectual" de Joseph Jacotot, em *O Mestre Ignorante*.

Para melhor balizar a nossa questão, vejamos o seguinte: quando Rancière colocou a pergunta – predicada por ele mesmo como imprópria – "Será que a filosofia política existe?" (Rancière, 1996, p. 9), na primeira linha do *Desentendimento*, fez-se lícito imaginar que, além da apresentação

do problema a ser desenvolvido, o filósofo franco-argelino também buscava, com um recurso retórico potente o suficiente, prender o seu leitor em uma polêmica já de início. A questão e a polêmica que a nossa pergunta agora deveria ser capaz de despertar não é se a filosofia da educação existe, mas quando ela passou a existir. É sobre este ponto que buscaremos apoio e faremos paralelos com a resposta que Rancière deu à sua própria pergunta "imprópria".

Para Rancière, Platão teria sido o primeiro da nossa tradição a propor a "Filosofia Política" (Rancière, 1996, p. 10). Ainda falta explicar o que ele está chamando de "Filosofia Política", mas será no rastro dessa afirmação que também começaremos a nossa reflexão paralela sobre a "Filosofia da Educação" – isto é, Com Platão. Porém, com uma ressalva importante: quando dizemos que a "Filosofia da Educação" teria sido proposta originalmente por Platão, não estamos concordando com Rousseau, quando este afirmou que a *República* "[...] não é de modo algum uma obra política, como pensam aqueles que julgam os livros apenas pelos títulos. É o mais belo tratado da educação jamais escrito" (Rousseau, 1969, p. 86). Esta é uma visão que, vindo de alhures, atravessou a modernidade, fazendo eco no pensamento europeu, até ressoar numa empolgação como aquela de Werner Jaeger. Dito isso, nós não concordamos com a afirmação de Rousseau por dois motivos. Primeiro, porque a *República*, na nossa ótica, é sim um livro de "Filosofia Política", incluindo a proposta da educação dos guardiões da *pólis*; mas, especificamente, a *República* é um livro de "Filosofia Política" nos moldes como Rancière define aquilo que Platão teria traçado por "Filosofia Política", e sobre isso falaremos a seguir³. Segundo motivo da discordância: não é na *República* que Platão realmente debate a educação de seu tempo para sugerir-lhe uma filosofia própria. É mesmo difícil afirmar que Platão em algum momento tenha debatido a educação de seu tempo, muito menos que tenha feito sobre

ela qualquer "tratado" a respeito. O modo mais honesto de apresentar a questão talvez fosse: Platão insinua sobre a educação de seu tempo. E esta insinuação praticamente atravessa toda a sua obra, inclusive a *República*. Se quiséssemos observar a questão de uma ótica historicamente mais acurada, livros como *O Sofista*, *Górgias*, *Protágoras* e *Eutidemo* estariam mais próximos de um interesse real de Platão sobre a educação do que o "tratado" exposto na *República* ou no *As Leis*. Eis o que Jayme Paviani bem aponta em *Platão & a Educação*:

Observando as entrelinhas das passagens que às vezes nos parecem sem importância, surgem informações valiosas sobre a educação em Atenas. Ilustrando isso, no *Protágoras*, Platão informa que a educação recebida pela criança depende da vontade e da capacidade financeira da família para pagar essa escolaridade (326 c, d). Também informa que, quando a criança atinge a adolescência, não tem mais um acompanhamento escolar e, então, deve completar sua educação participando da experiência de vida na cidade (Paviani, 2008, p. 36-37).

Desse modo, o momento em que Platão se volta contra os sofistas é aquele no qual ele está mais disposto a falar sobre a educação concreta, aquela que deveria ocorrer em seu tempo – e não sobre suas próprias convicções, que usam da educação como pano de fundo para proposições filosóficas de outra natureza.

Quando Rancière aponta que Platão teria feito de Sócrates: o único ateniense que faz a política de verdade, "[...] que se opõe a tudo o que se faz em Atenas sob o nome de política. O encontro primeiro da política e da filosofia é o de uma alternativa: ou a política dos políticos ou a dos filósofos [...]" (Rancière, 1996, p. 9); assim, o nosso paralelo avança. Pois, vemos de modo semelhante a relação que Platão teria estabelecido entre os sofistas, a educação e a filosofia. Dito em outros termos, para Platão, o primeiro encontro da educação com a filosofia é o de uma alternativa: ou a educação dos sofistas (como representantes de uma prática social), ou a dos filósofos. Afinal, "os

³ Compreendemos que é uma escolha estilística desagradável repetir o termo "Filosofia Política" tantas vezes em um período tão curto do texto, porém esta escolha é intencional para demarcar a diferença ranciereana entre "Filosofia Política" e política: como explicaremos mais adiante no artigo.

sofistas profissionalizam a função de professor e começam a desenvolver o que poderíamos chamar hoje de educação superior" (Paviani, 2008, p. 39), e é contra essa factualidade da educação que vemos Platão se debruçar. Na marca de uma "alternativa", de uma divergência, surgiria isto que seria chamado de "Filosofia da Educação" por muitos séculos. A "Filosofia da Educação" surgia como a imposição de uma escolha: ou se faz a boa educação, ou se faz esta, a de Atenas e dos sofistas. Sobre a boa educação, Platão não deixa dúvidas: é exclusivamente a educação da filosofia, para a filosofia; descontaminada dos vícios do saber empírico, da retórica, da erística, da prática, da sofisticada, etc. E quem deve obter tal educação? A resposta platônica é igualmente enfática: todos! O discurso de Sócrates ao final de *Eutidemo* (307b-c) é exemplar, ao exortar Criton a educar seus filhos e a si mesmo no caminho da filosofia.

É, enfim, chegada a hora de tratarmos do que Rancière entende por "Filosofia Política", para desembaraçarmos tantos nós que deixamos pelo caminho até aqui. A provocação de Rancière – se "Filosofia Política" existe? – só poderá gerar a afetação desejada se compreendermos que para ele a política existe. Porém, é preciso emergirmos na compreensão própria de Rancière sobre política:

Não há política porque os homens, pelo privilégio da palavra, põem seus interesses em comum. Existe política porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento, a contradição de dois mundos alojados num só [...] só há política mediante a interrupção, mediante a torção primária que institui a política como o desdobramento de um dano ou de um litígio fundamental [...]. A política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem parcela [...]. Fora dessa instituição, não há política. Há apenas ordem da dominação ou desordem da revolta (Rancière, 1996, p. 20, 26, 40).

Assim, política não é aquilo que encontramos sob a égide de "Filosofia Política". Houve um

desentendimento entre ambas, criando, então, a cisão e a confusão dos termos. Enquanto a política surge de um dano ou de um litígio daqueles que foram reduzidos (os "sem parcela") num processo de hierarquização social, a "Filosofia Política" surge para remediar este litígio. Porém, tal remediar, cuja origem está em Platão, é projetado como um modelo aristocrático, uma unidade que (para ser unidade) deve ser cada vez mais hierarquizada e estratificada. O projeto de *pólis* de Platão sempre foi o de evitar a ruptura social (sobretudo a *stasis*, a guerra civil)⁴, mas para isso ele precisou "curar a política substituindo as aparências litigiosas do *demos* pela verdade de um corpo social animado pela alma das funções comunitárias" (Rancière, 1996, p. 83). Platão fragmentou e hierarquizou o máximo que poderia as funções dentro da *pólis* a ponto de fazer de seu projeto não um projeto político, mas sim um projeto *policial*, como Rancière o nomeara. Eis o desentendimento, ele ocorre entre política e polícia. Entendendo-se claramente desentendimento nos seguintes termos:

Por desentendimento entenderemos um tipo determinado de situação de palavra: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro. O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. E o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura [...] O desentendimento não é de modo nenhum o desconhecimento. O conceito de desconhecimento pressupõe que um ou outro dos interlocutores ou os dois — pelo efeito de uma simples ignorância, de uma dissimulação concertada ou de uma ilusão constitutiva — não sabem o que um diz ou o que diz o outro. Não é tampouco o mal-entendido produzido pela imprecisão das palavras [...] desentendimento que não é nem de desconhecimento a pedir um saber suplementar, nem de mal-entendido a solicitar uma rarefação das palavras [...] o desentendimento não diz respeito apenas às palavras. Incide geralmente sobre a própria situação dos que falam (Rancière, 1996, p. 11-12, 13).

Por isso, Rancière foi tão explícito na introdução do livro *Desentendimento* quando enunciou:

⁴ Sobre isso, recomendamos os textos Agamben (2018) e Loraux (2008).

As páginas que se seguem tentarão portanto definir alguns referenciais para um entendimento do desentendimento segundo o qual a aporia da política é acolhida a título de objeto filosófico. Nela tentaremos provar a seguinte hipótese: o que se chama de "filosofia política" poderia muito bem ser o conjunto das operações de pensamento pelas quais a filosofia tenta acabar com a política, suprimir um escândalo de pensamento adequado ao exercício da política (Rancière, 1996, p. 13-14).

Retomemos a trilha da "Filosofia da Educação", agora munidos de bons elementos para traçarmos nosso paralelismo ranciereano até a fórmula desejada. Quando Rancière (1996) afirma "o que se chama de 'filosofia política' poderia muito bem ser o conjunto das operações de pensamento pelas quais a filosofia tenta acabar com a política", apoiamo-nos em um exercício de pensamento paralelo para afirmarmos que a "Filosofia da Educação" também revela um cenário integralmente filosófico, que deixaria muito pouco à educação. Assim como o pensamento policial da *pólis* platônica teria necessidade de suprimir tudo aquilo que ele observava (e rejeitava) na cidade real, aquela cidade na qual o Platão real vivia (Rancière, 1996, p. 71), sua tensão em relação à educação não foi diferente, nem menor. Há uma operação na obra platônica de suprimir do universo da educação tudo que não pudesse ser transportado para uma "vida filosófica". Se possível, suprimir-se-ia até com os educadores (sofistas ou não), diminuindo-os à metáfora entre metáforas.

Notemos que toda a linguagem antiga sobre a educação se deslocou conforme o platonismo foi estabelecido e fixado no pensamento. Nessa linguagem, "educar" é necessariamente educar para a filosofia e, inexoravelmente, deve tratar-se de uma educação ofertada por um mestre filósofo. Já a figura do professor (até a do *grammatistes*, o "professor escolar" ou "pré-escolar")⁵ quando é evocada, ela o é mais pelo seu valor de metáfora do que como uma função profissional e social. É notável que, quando a ação de aprender é evocada em um discurso filosófico antigo, a presença desse "professor metafórico" encontra-se em pé

de igualdade com outras que nada têm a ver com a educação, como as profissões metafóricas do médico, do atleta, do músico, do agricultor, do capitão de barco, etc. Isto é, são analogias para os modos de ser e de se colocar em relação ao saber, mas que não conjuram qualquer teoria de ensino ou aprendizado.

Para ilustrarmos o que foi dito, vejamos o exemplo de Plutarco. Influenciado pelo pensamento platônico, no *Da Educação das Crianças* (2b-2e), ele faz uma série de paralelos entre a instrução das crianças e a terra para o cultivo. Segundo Plutarco, quando deixadas sem a devida formação, ambas podem se tornar inférteis. Talvez seja precipitado dizer que a partir da analogia do bom agricultor a figura do professor seja descartável, ou que, se trocássemos um professor por um agricultor, a proposta pedagógica seria equivalente. Sim, admitiremos que isso soa ridículo, porém, na prática, é exatamente isso que Xenofonte (que não seria platônico, mas está no contexto histórico-filosófico socrático) faz em seu *Econômico*. Na obra, Sócrates vai em busca de Iscômaco, próspero agricultor ateniense, para tomar algumas lições. Diferentemente do que ocorre em outros diálogos socráticos (especialmente nos platônicos), Sócrates não aplica sua famosa e temida ironia sobre Iscômaco, não o retruca, não aponta as falhas em suas respostas, não o enreda em um labirinto de contradições forçando-o a reconhecer sua própria ignorância. Ao contrário, Sócrates ocupa nessa passagem o papel do bom aluno. Eis um Sócrates como discípulo, passivo em relação ao mestre, dedicando-se a aprender, tirando dúvidas, questionando o cerne de cada assunto levantado. Mas Sócrates não busca Iscômaco para saber sobre agricultura; o cultivo da terra, tratado rapidamente na obra, serve para contextualizar e ilustrar outras questões, mais complexas e mais filosóficas. O livro trata da importância da organização, do cuidado com os próprios bens e, sobretudo, da importância da boa instrução. Seja sobre o instruir-se a si mesmo, seja sobre a instrução dos outros (em especial a da esposa e a dos empregados), em

⁵ "[...] one who teaches the rudiments, a schoolmaster" (Liddell & Scott's, 2015, p. 145).

resumo, este livro trata sobre como educar um sujeito a partir da perspectiva da administração, na vida pública ou na privada. Temos aqui um livro sobre educação que exclui completamente a figura do educador e expõe a instrução como algo que um próspero agricultor é tão (ou mais) capaz de performar quanto um professor; para não deixar dúvidas, no *Político* (268a) de Platão, quando o *Estrangeiro* (que nessa obra faz o papel de articulador socrático) lista aqueles que rivalizam com "pastores de seres humanos, aos quais chamamos de políticos" pelo "cuidado dos seres humanos". Nesta lista, figuram comerciantes, mestres de ginástica, médicos e, evidentemente, os agricultores. Não há qualquer citação sobre professores, educadores ou qualquer área do ensino formal.

No caminho da supressão da educação na "Filosofia da Educação", qualquer profissão poderia servir metaforicamente para ensinar, por sorte, até a dos professores. Mas não seria Sócrates um educador também? Não figuraria entre as acusações que levaram Sócrates ao tribunal e, posteriormente, à morte uma acusação de corromper os jovens com seus ensinamentos? Teria Platão construído uma filosofia para trair a atuação de seu mestre? Voltaremos a essas questões com Foucault. No entanto, com Rancière, nem um centímetro de terreno é entregue ao platonismo; Rancière não hesita: "o método socrático da interrogação que pretende conduzir o aluno a seu próprio saber, é, de fato aquele de um amestrador de cavalos: Ele comanda as evoluções, as marchas e contramarchas" (Rancière, 2002, p. 68-69). Não seria preciso que Sócrates, em sua defesa, dissesse que não corrompeu os jovens com seus ensinamentos, pois ele nada sabia para ensinar. Rancière contorna esta ironia platônico-socrática e nos permite compreender o *desentendimento* que fez, por muito tempo, a educação socrático-platônica ser comandada em marchas e contramarchas pela "Filosofia da Educação". Em nome de algo que reconheceremos agora com Foucault.

A fórmula de Foucault: Platão e a inversão dos sujeitos mal-educados

Na primeira aula do curso *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault retoma o diálogo platônico *Primeiro Alcibiades* para apontar as razões, segundo Sócrates, do possível fracasso na carreira política do ainda jovem Alcibiades. A princípio, a educação aparece como um fator de comparação – lembra Foucault –, pois haveria outros modelos de educação, os modelos persa e espartano por exemplo. Segundo o argumento socrático, tais povos seriam superiores na arte de governar, pois, *a priori*, seriam superiores em relação à educação ateniense (Foucault, 2006b). Eis o que encontramos no curso do *Collège de France*: Platão estabelecendo a posição de Alcibiades no diálogo socrático, isto é, Alcibiades é um sujeito mal-educado.

Por que é preciso fazer de Alcibiades um arquétipo do sujeito mal-educado? Provavelmente porque, quando o livro foi escrito, os seus malfeitos já seriam bem conhecidos pelos atenienses. De modo que, quando Platão introduz o personagem de Alcibiades em sua obra, é consciente de tudo aquilo que o levava ao exílio de Atenas. E, se formos suficientemente crédulos para aceitarmos que a literatura de Platão se baseou em diálogos que se aproximaram da realidade, então, podemos imaginar que historicamente Sócrates possa ter se disposto, em algum momento, a tutelar Alcibiades; diz o filósofo no livro: "sem mim, será impossível que alcance seus objetivos a respeito desses pensamentos íntimos" (Platão, 2007a, p. 206, 233); porém, junto com a oferta há um aviso feito por Sócrates: "se o povo de Atenas não te estragar e não te enfeiar moralmente, então jamais te abandonarei" (Platão, 2007a, p. 245). Desta feita, tendo declinado da generosa oferta e sofrido as consequências, Alcibiades não apenas firmou seu destino como um mau cidadão e um político polêmico, como também se tornou uma figura ilustrativa da educação deficitária ateniense.

Alcibiades seria o nome-sígnio perfeito para representar um sujeito mal-educado e a própria má-educação em si. Platão, cujas críticas à de-

mocracia ateniense são bem conhecidas, inverteu os polos da questão, fazendo de Alcibiades uma vítima de uma Atenas corrupta, como expressado no vaticínio de Sócrates, ao final do diálogo: "Tenho um grande medo, não por desconfiar de tua natureza, mas por observar o poderio de nossa cidade e como este poderio nos subjugou, tanto a ti como a mim" (Platão, 2007a, p. 251). Historicamente essa perspectiva de Platão não se sustenta perante a crença comum sobre Alcibiades, tão bem expressada por Plutarco (2008, p. 34): "não houve outro homem a quem a fortuna tenha envolvido e rodeado de um tal conspecto de atributos, para o tornar invulnerável à filosofia e insensível à sua linguagem franca". Essa leitura afamada de Alcibiades é confirmada por vários outros autores da Antiguidade: Tucídides, Cornélio Nepos e o pseudo-Andócides (contra Alcibiades). No imaginário antigo, Alcibiades fora vítima apenas das próprias paixões e, sobre o declínio ateniense, Alcibiades estaria entre seus causadores e não entre as suas vítimas. Os críticos da democracia e da guerra do Peloponeso não se furtavam em apontar que esta decadência ateniense seria bem representada no fato de a *pólis* amar aquilo que a levava à própria ruína, e um importante símbolo desse cenário era Alcibiades, pois os atenienses "ao mesmo tempo odeiam ele, mas não podem passar sem ele" (Aristóteles, 2004, p. 190), como é apontado na peça *As rãs*.

De todo modo, seja pela visão romaneada do texto socrático-platônico, seja pela polêmica representação popular, temos bem evidente o nome-signo de Alcibiades como o sujeito mal-educado, cuja decadência pessoal ecoa a decadência da *pólis* – e cuja má-educação é sintoma da má-educação da *pólis*. Essa ideia é expressa por Foucault (2006b, p. 48), ao final da aula de 06 de janeiro de 1982, quando buscava resumir sua leitura do livro de Platão: "insuficiência da educação de Alcibiades" será um símbolo para "a própria educação ateniense que é inteiramente insuficiente".

No *Primeiro Alcibiades*, Platão não faz uma crítica direta à política ateniense, mas sutilmente aponta como a cidade está sendo dirigida por ignorantes da pior espécie: "corres para a política sem antes aprender sobre ela – esta é a mensagem de Sócrates para Alcibiades – ora, esta é uma situação em que você não é o único a se encontrar, mas também a maioria dos que tratam dos assuntos deste Estado" (Platão, 2007a, p. 225). O que faz desta ignorância um lugar comum na política ateniense? Platão traz algumas pistas que nos induzem a ver na educação ateniense, supostamente ineficaz, a causa da deficiência política.

Ao argumentar sobre a necessidade de convencer os ouvintes em uma assembleia (*Primeiro Alcibiades*, 114c), Sócrates faz uma analogia entre alguém que discursa numa assembleia e um *γραμματιστής* (*grammatistes*), que neste contexto filológico significa algo como a figura contemporânea de um professor escolar ou pré-escolar (Liddell & Scott's, 2015, p. 145). Como se trata de uma mera ilustração para o argumento principal (a saber: a persuasão simultânea de um e de muitos), o termo *γραμματιστής* (*grammatistes*) não é novamente evocado neste livro⁶. Como já expressamos anteriormente, em Platão, o educador performa mais um papel metafórico do que social, de modo que essa brevíssima referência a tal profissional na sociedade grega nos permite deduzir algumas coisas: que existiria, sim, um sistema relativamente constituído de educação na Atenas clássica (e Platão bem o conhecia); que os jovens (aristocráticos) eram de algum modo ora enviados ora visitados por essa estrutura de ensino (Paviani, 2008); que ela deveria ter um papel técnico de ensino-aprendizado sobre alguns temas que seriam considerados básicos da cultura grega, tais como ler e escrever, calcular, o pancrácio, as histórias, a poesia e a mitologia.

Esta estrutura parece-nos ser algo tão banal para o olhar da Atenas clássica que, quando Platão se pôs a criticar a educação de Alcibiades, ele não se importou em aprofundar ou,

⁶ Ao longo de toda a obra de Platão, esse termo aparecerá apenas 16 vezes, porém sempre em um contexto semelhante a este aqui exposto.

sequer, retomar esse ponto. Se algo lhe pareceu digno de crítica na formação de Alcibiades, foi a negligência de Péricles com a sua educação: "Péricles, sem dúvida, 'tudo pode na cidade, na Grécia e em alguns Estados bárbaros'. Contudo, ele não foi capaz de educar seus filhos. Teve dois e dois inúteis. Consequentemente, não tiveste boa sorte. Por este ângulo, pois, não se havia de contar com uma formação séria" (Foucault, 2006b, p. 46). E, não bastasse a negligência, Péricles confiou a educação de Alcibiades ao escravo Zopiro da Trácia, a quem Platão (2007a, p. 67-68) descreveu como tendo "idade tão avançada que revelou-se inteiramente inútil"; Foucault (2006b, p. 46) espontaneamente complementa a descrição de Zopiro como tendo sido "um monumento de ignorância e que, por consequência, nada pôde ensinar". Por fim, outra deficiência na *paideia* do jovem Alcibiades foram os seus pretendentes, que pouco ou nada lhe ensinaram e, agora, "tendo a famosa idade crítica dos rapazes [...] a partir da qual não se pode mais realmente amá-los" (Foucault, 2006b, p. 43), apenas Sócrates ainda se demonstrava interessado nele.

Deste modo, Alcibiades sozinho simbolizaria todo o complexo das deficiências da educação ateniense e os diversos males que ela gerava, principalmente para a política. Vemos aí: o apagamento de uma primeira educação, a negligência dos familiares (representado pelo tutor, Péricles), a insuficiência da educação ofertada pelo escravo escolhido como pedagogo e, por fim, "a crítica do amor, do éros pelos rapazes que, para Alcibiades, não teve a função que deveria ter tido, já que ele foi assediado, assediado por homens que, na realidade, dele só queriam o corpo, mas não ocupar-se com ele" (Foucault, 2006b, p. 48).

O tema da educação fornecida por um escravo também foi tratado com certa desconfiança, profundamente ontológica, na formação do sujeito antigo. Se, por um lado, os textos clássicos que nos chegam hoje, incluindo os dos filósofos, aceitam a prática do escravo-pedagogo como algo inalienável à cultura greco-latina, também fazem ressalvas quanto aos seus possíveis males aos homens livres. Eis a crítica desta ontologia:

ao ser formado por um escravo, há o risco de formar a escravidão na alma do cidadão livre. Tal ressalva aparece explicitamente no livro *Da educação das crianças*, de Plutarco, quando alerta sobre os riscos na hora de escolher um escravo como pedagogo, caso ele não seja devidamente conhecedor dos costumes gregos poderá fazer da criança uma réplica de seus próprios vícios:

É por isso que não convém descuidar o seguinte: os jovens escravos que estão destinados a servir os filhos desses pais e a acompanhá-los devem ser escolhidos, acima de tudo, pelo seu carácter virtuoso e, com certeza, devem falar a língua grega com fluência, para que, com o convívio junto de bárbaros com costumes perversos, eles não se deixem contagiar pelos seus vícios. Os que falam por meio de provérbios dizem, com verdade, que "quem vive perto de um coxo, aprende a coxear" (Plutarco, 2008, p. 40).

Essa desconfiança em relação à educação do escravo-pedagogo desperta o mesmo tipo de medo que Platão tinha da educação ofertada pelos sofistas, posto que, ao ser educado por um sofista, correr-se-ia o risco de adquirir seus vícios – vícios bem conhecidos e denunciados pela crítica socrático-platônica.

A partir deste ponto, é preciso reorganizar o que foi dito até aqui e reposicionar as coisas em seus devidos lugares. Isto que Platão apontou como a má-educação de Alcibiades, de fato, não é uma má-educação em termos socioculturais gregos, ela é, antes de tudo, a melhor educação que um ateniense poderia ter. De fato, Alcibiades era um exemplar da mais alta casta social da *pólis* e, se deixarmos a influência platônica de lado, deveremos imaginar que a sua educação foi a melhor que Atenas tinha para oferecer aos seus jovens ricos. "É preciso esclarecer que Alcibiades faz parte da nobreza e, desde a infância, na casa de Péricles, conhece pessoas cultas e ouve os debates sobre política. Trata-se, portanto, da educação de um príncipe, e não de uma pessoa qualquer" (Paviani, 2010, p. 39-40). Ao ter sua ignorância exposta por Sócrates e ao ouvir a recomendação de que não deveria entrar na política antes de sanar esta ignorância, Alcibiades responderá: "mas meus adversários também tive-

ram a mesma formação, então isso não deveria ser motivo de preocupação". A isso, Sócrates contra-argumenta buscando demonstrar como a educação de persas e espartanos era superior⁷. Desta perspectiva, precisamos admitir que foi Sócrates aquele que propôs uma educação contrária à tradição, inclusive, uma educação da qual Alcibiades foi convidado a participar, mas declinou. Nesse contexto, é a educação socrática que deveria ser vista como uma má-educação pelos seus concidadãos.

Não por acaso, entre as acusações que levaram Sócrates à morte, está a de corromper os jovens. Acusação que Sócrates repele, mas da qual também se apropria, em sua defesa. Na *Apologia de Sócrates*, Xenofonte começa recuperando a acusação:

[...] dizes-me tu, Meleto, que com este comportamento corrompo os jovens? – e defende-se – Diz-nos, então, se conheces algum jovem que por minha causa tenha passado de pio a ímpio, de sensato a insolente, de moderado a gastador, de pouco bebedor do álcool a alcoólico, de trabalhador a indolente, ou tenha ficado na dependência de algum outro prazer perverso (1972).

Insatisfeito com a defesa, Meleto lança a sua réplica, permitindo ao filósofo revelar suas verdadeiras intenções: "Concordo – diz Sócrates – que os jovens com os quais conversei me obedecem mais que aos seus próprios pais, pelo menos no que diz respeito à educação (παιδείας), pois sabes que essa é a área pela qual me interessei" (Xenofonte, 1972). Daí em diante Sócrates faz uma série de analogias com outros profissionais que, quando são convocados, são mais dignos de atenção e obediência que os familiares, tais como o médico, o orador e o general. Mas por que esta outra educação, ofertada por Sócrates, seria malvista e digna de denúncia em tribunal? Foucault nos introduz o pano de fundo para tentarmos responder esta questão: "Na *Apologia de Sócrates* [...] Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem

cuidados consigo e a não descuidarem de si" (Foucault, 2006b, p. 07). E foi exatamente isso que Sócrates ofereceu a Alcibiades ao prometer-lhe sanar as deficiências de sua formação. Temos aí o gérmen de uma enorme mudança que alteraria a compreensão grega (e tardiamente latina) do conceito de *educação*. Platão, pela boca do personagem Sócrates, fundava a "Filosofia da Educação". Tal filosofia não surge como proposta de uma educação, mas pela crítica ao modo de educar então feito na *pólis*.

O que Atenas interpretou como uma má-educação por parte de Sócrates foi precisamente o que serviu de inspiração à Academia de Platão, tornando a Academia a primeira face concreta e fisicamente localizada daquilo que Sócrates ensaiou fazer enquanto perambulava e dialogava pela ágora, isto é, ensinar aos cidadãos de Atenas o caminho do autoconhecimento e autocuidado. Menos prática e comunitária do que as escolas pitagóricas, porém mais teórica e formal do que aquilo que viriam a ser os jardins de Epicuro, a Academia talvez encontrasse par nas escolas sofistas e de Isócrates, que, segundo Gabriele Cornelli (2018, p. 39), eram vistas como "escolas de formação secundária e completamente voluntária [...] [gerando] pouco interesse, tanto para a cidade como para os próprios protagonistas, em uma regulamentação ou institucionalização das mesmas". É provável que a maior parte da população ateniense, pouco afeita às rixas entre filósofos e sofistas, mas espectadora da peça *As Nuvens*, tenha dado pouca importância à Academia. Porém, enquanto as escolas sofistas e de Isócrates representavam a "tradição democrática", com o ensino de oratória e retórica, a Academia rogava aos seus frequentadores que deixassem de lado tais artifícios da língua em busca de um conhecimento verdadeiro sobre seus próprios seres. A consequência inevitável da experiência institucional de Platão seria a de fazer o entendimento antigo da educação ser fagocitado pela filosofia. Pela fórmula do *desentendimento* que extrairmos de Rancière, observamos agora como Platão (e consecutivamente Aristóteles) teria

⁷ Primeiro Alcibiades, 120b-c.

feito a filosofia eclipsar a educação, não apenas confundindo seus elementos, mas inaugurando a "Filosofia da Educação". Assim Platão teria transmitido um éthos comum a todos os filósofos que se dedicaram à educação na Antiguidade: que esses, ao tratarem da educação, tratassem invariavelmente da educação para a filosofia, ou, em uma só palavra, tratassem da *filosofia*.

Um exemplo disso é a comédia de Luciano de Samósata – *Hermótimo ou as escolas Filosóficas* –, que, como bem resumiu Foucault:

[...] Inela se vê o personagem do filósofo caricaturado sob a forma de indivíduos ávidos por dinheiro, que requerem vultuosas somas prometendo a felicidade, que vendem modos de vida no mercado e que, pretendendo-se perfeitos, alçados ao cume da filosofia, são pessoas que, ao mesmo tempo, praticam a usura, atacam seus adversários, se enraivecem, etc., e não têm qualquer uma das virtudes que pretendem possuir (2006b, p. 187).

Nessa peça, Luciano não poupa críticas às escolas filosóficas, que em último caso são apresentadas como instituições que deseducam, desinformam, alienam e prejudicam em tudo o sujeito. Na peça, o personagem Licínio apresentará vários deméritos da educação filosófica. Primeiro, que o mestre, ao cobrar, acaba iludindo os alunos, como se estivesse entregando algo pelo pagamento, porém, diz o personagem: "tu [mestre-filósofo] continuas a possuir aquilo que nos tens andado a vender, e nem a tua sabedoria ficou diminuída um bocadinho sequer" (Luciano, 2012, p. 281). Na sequência, o discurso informa que os alunos (do mestre filósofo) ficavam mais rebeldes, violentos, egoístas, cometendo crimes, etc., e que a tudo isso os jovens justificariam usando a filosofia que aprenderam na escola. Enfim, as escolas filosóficas não apenas fariam os sujeitos mais mal-educados, como também lhes dariam instrução suficiente para safarem-se das consequências de seus malfeitos; eis aí uma escola de Alcibiades. Esta crítica remete-nos àquela feita quatro séculos antes por Aristófanes na peça *As Nuvens*, tratando de uma virtual escola socrática, que na prática voltava-se para a Academia de Platão – Academia cuja existência teria servido de inspiração para manter o eclipse da filosofia

sobre a educação e também como modelo para outras escolas filosóficas.

Como a filosofia eclipsou a educação, a tal ponto de convencer aos cidadãos – gregos e latinos – com mais recursos e instrução, que no fundo eles eram os mal-educados? Esta resposta não é simples, pois, sem entender com clareza seu contexto, é fácil cair na armadilha criada por Platão – armadilha da qual Werner Jaeger teria sido uma das mais prolixas vítimas contemporâneas. Porém, Foucault foi atento o suficiente para evitá-la e propor o ponto de desembaraço desse desentendimento. A resposta, já insinuada neste texto, passa pelo poder de persuasão de Platão de convencer os mais nobres de seu tempo de que lhes faltava o conhecimento de algo essencial e sobre o que eles sumamente eram ignorantes: o conhecimento de si mesmos (*gnōthi seauton*). E, conhecendo-se a si mesmos, então, faltava-lhes cultivar-se, educar-se e, em uma palavra, cuidar de si mesmos (*epiméleia heautou*). Esta é a chave com a qual Foucault desmonta a armadilha filosófica: a filosofia convenceu uma parcela da aristocracia de que eles eram reféns de uma "pedagogia insuficiente, logo, [que teriam] necessidade de cuidar de si mesmo". Segundo Foucault, a tradição filosófica teria convencido o Ocidente, até a modernidade, de que:

Será preciso ocupar-se consigo não apenas quando se é jovem e porque a pedagogia em Atenas é insuficiente, mas será preciso ocupar-se consigo em qualquer situação porque toda e qualquer pedagogia é incapaz de não-lo assegurar. Será preciso ocupar-se consigo durante toda a vida, sendo que a idade crucial, determinante, é a da maturidade. Não mais a saída da adolescência, mas o desenvolvimento da maturidade é que será a idade privilegiada para o necessário cuidado de si. Como consequência, o preparo do cuidado de si não se fará, como era no caso do adolescente, pelo ingresso na vida adulta e na vida cívica. Não mais para tornar-se cidadão, ou melhor, o chefe de que se precisa, é que o jovem vai ocupar-se consigo [mesmo]. O adulto se ocupará consigo mesmo - para preparar o quê? Sua velhice. Para preparar a completude da vida naquela idade em que a própria vida estará completa e como que suspensa, que é a velhice. O cuidado de si como preparação para a velhice se distingue muito nitidamente do cuidado de si como substituto pedagógico, como complemento pedagógico que prepara para a vida (2006b, p. 95).

E este seria apenas o início de um processo de penetração sociocultural muito mais expressivo. A educação se veria minada em cada um dos seus aspectos, tendo suas supostas deficiências expostas sob a promessa de que somente a filosofia poderia saná-las. Esse processo se expressa naquilo que Foucault apontou como a noção – cínica e estoica – de “desaprendizagem”. A desaprendizagem foi o principal instrumento crítico utilizado pela ocupação filosófica da educação. Ela atuaria a partir de três campos, que se referem tanto ao saber quanto à formação dos sujeitos: “ao ensino recebido, aos hábitos estabelecidos e ao meio” (Foucault, 2006b, p. 117).

O primeiro campo sob ataque da filosofia – aponta Foucault – tratar-se-ia de um “desbaste de tudo que ocorreu na primeira infância [...] crítica da primeira educação e destas famigeradas histórias da carochinha com as quais, desde cedo, se oblitera e deforma o espírito da criança” (Foucault, 2006b, p. 117). Foucault extrai essa crítica a partir de Plutarco e Cícero, mas seguramente encontramos uma crítica análoga na *República* de Platão quando Sócrates desenha como deve ser a educação dos guardiões em sua *pólis* ideal, reforçando a importância da censura dos discursos poéticos que tratam dos medos da morte, dos queixumes, das lamúrias e do riso⁸. Essa crítica, Foucault também a encontrará em Sêneca, em uma “série de textos que tratam da crítica ao ensino, ensino inútil e prejudicial, ministrado na pedagogia tradicional” (Foucault, 2006b, p. 317).

No segundo campo – ainda na leitura de Foucault –, encontramos a “crítica do meio familiar, não somente em seus efeitos educativos, [...] o conjunto de valores que ele transmite e impõe; crítica do que, em nosso vocabulário, chamaríamos de *ideologia familiar*” (Foucault, 2006b, p. 117). Nesse cenário, a filosofia não apenas faz uma crítica à estrutura educacional dada, mas estabelece de fato um alvo a ser combatido: “o cuidado de si deve reverter inteiramente o sistema de valores veiculados e impostos pela família” (Foucault, 2006b, p. 118).

E finalmente, no terceiro campo, temos o meio

que recobre tanto a crítica disto que Foucault chamou de “ideologia familiar” como também a materialidade da educação na Antiguidade. Temos aqui “[...] toda a crítica da formação pedagógica dos mestres [...] e principalmente a dos professores de retórica. Encontramos aí [...] toda a grande polêmica entre a prática e o ensino filosóficos por um lado, e o ensino da retórica [por outro]” (Foucault, 2006b, p. 118). Voltamos ao tema platônico da boa educação (a da filosofia) *versus* a má-educação (tradicional, familiar ou sofisticada).

O aparelho filosófico move-se, assim, ainda mais neste sentido: o de fazer dos mais ricos e bem formados apenas figuras mal-educadas, ignorantes da própria ignorância e que desperdiçaram tempo, dinheiro e prestígio investindo numa educação que pouco lhes retornou do verdadeiro saber e da verdadeira riqueza. Resumidamente, desconhecem o que há de mais essencial de conhecer, são despossuídos daquilo que é mais valioso de possuir, isto é, o *gnōthi seauton*. Para superar essa plenitude da ignorância, Foucault nos demonstra como as escolas antigas propuseram algo

Que não seria a educação, mas outra coisa ou uma coisa mais que a educação [não um professor, mas alguém capaz de se proclamar] o único a fazer com que o indivíduo possa querer a si mesmo – e assim atingir finalmente a si próprio, exercer soberania sobre si e, nesta relação, encontrar a plenitude da sua felicidade. O operador que se apresenta é, com certeza, o filósofo (2006b, p. 167).

E a promessa desse mestre-filósofo – e aqui contém toda a graça do texto satírico de Luciano de Samósata – é a de um cuidado de si tão profundo que a plenitude e a felicidade resultantes desse processo tornariam irrelevantes ou sobressalentes quaisquer outros produtos da educação. De modo que o “cuidado de si” só alcançaria seu ponto alto, como uma cultura de si, quando se desvinculasse da pedagogia (Foucault, 2006b, p. 253), rompendo com a pedagogia e vinculando-se à arte de viver, propondo enfim uma “estética de si mesmo”.

Eis o percurso que fizemos com Foucault e a

⁸ *República*, 387b-388e.

fórmula que buscávamos: compreender como os mais bem educados de seu tempo foram ontologicamente metamorfoseados em sujeitos da Imáeducação; associar a isto uma denúncia dos males da educação ofertada por educadores, familiares, sofistas, etc., por afastarem os sujeitos do verdadeiro conhecimento (o de si mesmos); e, enfim, revelar a salvação do sujeito mal-educado por meio da filosofia, do mestre filósofo e da "Filosofia da Educação".

Considerações finais

Podemos finalmente fazer Rancière e Foucault trabalharem juntos. Isto é, tomemos, por um lado, o *desentendimento* de Rancière, peça fundamental para entender como a "Filosofia Política", servindo para fins *políciais*, encobriera de filosofia aquilo que deveria pertencer à política; em outros termos: "o princípio da política dos filósofos é a identificação do princípio da política como atividade com o da polícia" (Rancière, 1996, p. 74). E tomemos, por outro lado, a demonstração de Foucault sobre a denúncia socrático-platônica da Imáeducação de Alcibiades – denúncia que, na verdade, serviu para cooptar o debate da educação, repaginá-lo com o *cuidado de si* e projetá-lo historicamente em diversas escolas filosóficas, com a elegante alcunha de uma "Filosofia da Educação". Com a soma dessas duas fórmulas, enfim concluímos que o "cuidado de si" fez-se *polícia* para um projeto filosófico da educação. Pois, assim como a *polícia* em Rancière é, "antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa" (Rancière, 1996, p. 42), o *cuidado de si* foi o dispositivo que permitiu que escolas filosóficas de toda sorte, com seus mestres inquestionáveis, fossem "operador[as] na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito, mediador[as] na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito" (Foucault, 2006b, p. 160).

Se a "Filosofia da Educação" deu as bases para um modo *policial* de formatar os sujeitos em nome de um conhecer a si e um cuidado

de si, cabe lembrar a lição ranciereana sobre a política propriamente: "[...] a política age sobre a polícia. Ela age em lugares e com palavras que lhes são comuns, se for preciso reconfigurando esses lugares e mudando o estatuto dessas palavras" (Rancière, 1996, p. 45). É este exercício de paciência e de irrupção que também foi imposto à educação, assim como à política. Ao afirmar que a política só acontece "muito pouco e raramente", quando "essas maquinarias [da *polícia*] são interrompidas pelo efeito de uma pressuposição [...] a pressuposição da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa" (Rancière, 1996, p. 31), Rancière também nos entrega a chave para entender e aguardar o tempo do interesse, do debate e da emancipação da própria educação, cujo brilho solar só apareceria na alvorada da modernidade.

Mesmo que este não seja o foco do presente artigo, é importante afirmar que as análises apresentadas aqui também podem ser atualizadas e utilizadas como instrumentos para salvaguardar, alertar e abroquelar a educação atual de propostas supostamente positivas de "autoconhecimento/autocuidado" – propostas que vêm ganhando corpo e espaço nos debates institucionais e não institucionais sobre a educação hoje. Pois, assim como exposto ao longo do artigo, ao delinear a estratégia de Platão, acompanhamos em nosso tempo uma sistemática aproximação da propaganda do autoconhecimento e do autocuidado associada tanto às reformas curriculares quanto às promessas de suposto sucesso pessoal. Embora com uma estrutura discursiva diferente, sem apelos à constituição de uma "Filosofia da Educação", podemos perceber hoje propósitos comuns aos criticados neste artigo.

Pelo lado da institucionalidade, o autoconhecimento/autocuidado tem servido a interesses econômicos e políticos de um regime neoliberal da gestão da educação coletiva, fazendo do "conhecer-se a si mesmo" um dispositivo de ocupação e cooptação de outros conhecimentos, com fins de enxugar a carga horária de disciplinas comuns e, conseqüentemente, produzindo na prática uma "redução considerável dos conteúdos

a serem abordados, o que promove ainda mais esvaziamento e precarização do ensino” (Branco *et al.*, 2018, p. 62). No Brasil, por exemplo, a BNCC (Brasil, 2018) inclui o “autoconhecimento” e o “autocuidado” como partes do conteúdo constituinte de suas habilidades e competências a serem aplicadas e desenvolvidas sistematicamente nas atividades de ensino, em detrimento de outros conteúdos propedêuticos que tiveram suas cargas horárias diminuídas ou foram simplesmente retirados da base comum curricular, à revelia dos educadores e pesquisadores da educação. Um movimento parecido com aquela de Platão ao obliterar os *grammatistes* da sua Filosofia da Educação.

Pelo lado da não institucionalidade, a propaganda do autoconhecimento/autocuidado tem sido cooptada e associada às promessas de autorrealização, completude, sucesso financeiro e uma suposta Eudaimonia que encheriam com ainda mais páginas a peça de Luciano de Samósata. Isto que se popularizou como a cultura do *coaching* no cenário da educação informal atual, apropriou-se do vocabulário filosófico antigo (em especial dos estoicos) para construir um carrossel de promessas que, entre outros fins, propõe romper com a formação tradicional anteriormente recebida pelos sujeitos (a dita “mudança de *mindset*”), alegadamente permitindo-os, então, alcançarem um outro nível de si mesmos – uma empobrecida emulação das escolas filosóficas greco-latinas. O *coaching*, tal qual uma *aufklärung* às avessas⁹, disporá aos sujeitos não uma estética de si, mas um tutor que lhes dirá como agir, pensar, habitar seu próprio meio, viver a sua própria vida, numa reedição patética do mestre-filósofo. Aqui, não basta criticarmos a insipidez dessa reedição, cuja miséria mimética não se aproxima nem em qualidade nem em significância daquilo que anteriormente criticamos nos mestres-filósofos da Antiguidade; é preciso alertar que a tutela pretendida pelo *coaching* gera uma contradição em termos, como bem exposto por Dinucci e Prata, na Coluna ANPOF de abril de 2021:

A relação com o outro não consiste de modo algum, como pretende o discurso de autoajuda dos tempos atuais, em uma dependência na qual o sujeito fica à mercê das palavras estratégicas de um suposto guru que se coloca e é colocado como detentor de uma suposta receita pronta de como ser bem-sucedido na vida, como ser uma pessoa feliz financeira e afetivamente. Se a regra é ser feliz a qualquer custo, essa regra foge da máxima filosófica que é o conhece-te a ti mesmo, porque conhecer-se a si mesmo é exatamente não fugir das complexidades que isso significa. É, em suma, um contínuo e árduo processo de enfrentamento de si.

Por fim, este artigo não deve ser lido como um repúdio ao autoconhecimento ou ao autocuidado, nem na Antiguidade, nem na atualidade. Como leitores de Michel Foucault, não nos furtamos de reconhecer o caráter profundamente ético do conhecer-se a si mesmo e do cuidado de si. Fazemos toda a deferência que deve ser feita à ideia de que “o cuidado de si foi no mundo greco-romano o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – refletia-se como ética”, sendo a “ética compreendida como a prática refletida da liberdade” e “a liberdade como a condição ontológica da ética” (Foucault, 2001, p. 1531). Tão importante é a importância desta reflexão que o próprio Foucault reconhecia na referida postura dos antigos um instrumental valioso para as lutas políticas da atualidade. Ou, como dito de modo eloquente por Gomes, Ferreri e Lemos:

Ponderadas suas diferenças para com o cenário atual, o cuidado de si, quando articulado a questões éticas e de liberdade dos sujeitos, pode tornar-se ferramenta de enfrentamento a práticas e discursos políticos que recheiam nosso cotidiano de dispositivos de verdade e de biopoder, e têm como principal objetivo manter controladas as práticas dos sujeitos, restringindo suas vidas a escolhas (ou falsas liberdades) “previamente demarcadas”, mimando passo a passo suas vontades de sentirem-se livres – o que caracteriza, assim, um processo engessador de práticas e saberes, e normalizador da vida subjetiva dos indivíduos (2018, p. 190).

Destarte, reafirmamos que o exercício genealógico ao qual este artigo se propôs foi o de jogar luz na estratégia dos antigos (em especial,

⁹ Referência à resposta de Kant, em 1784, à questão *Was ist Aufklärung?*, proposta pela revista *Berlinische Monatsschrift*.

de Platão e dos platônicos), que utilizaram a *epiméleia heautou* para gerar propositalmente um desentendimento e converter a educação em um disseminador dos interesses filosóficos próprios – acontecimento que hoje se reedita, canhestamente, para muito aquém da elegância da filosofia antiga e da perspicácia de Platão.

Referências

AGAMBEN, G. *Stasis, La guerra civil como paradigma político*. Argentina: Editora Adriana Hidalgo, 2018.

ARISTÓFANES. *As vespas. As aves. As rãs*. Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BINGHAM, Charles; BIESTA, Gert. *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. Wiltshire: Continuum International Publishing Group, 2010.

BRANCO, E.; BRANCO, A.; IWASSE, L.; ZANATTA, S. Uma visão crítica sobre a implantação da Base Nacional Comum Curricular em consonância com a reforma do ensino médio. *Debates em educação*, Maceió, v. 10, n. 21, p. 48-05, 2018. Disponível em: <https://anec.org.br/wp-content/uploads/2020/04/5087-20168-2-PB.pdf>. Acesso em: 8 jul. 2025.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, 2018.

CARVALHO, Alexandre. Foucault e a crítica à institucionalização da Educação: implicações para as artes de governo. *Proposições*, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 103-120, 2014.

CORNELLI, Gabriele. Capítulo II - Academia. In: PLATÃO. *Platão*. Coimbra: IUC, 2018.

DINUCCI, Aldo; PRATA, Vilmar. *Estoicismo não é Autoajuda – Coluna ANPOF*. [s. l.], 16 abr. 2021. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/estoicismo-nao-e-autoajuda>. Acesso em: 8 jul. 2025.

DUPRÉEL, Eugène. *Les Sophistes*. Bruxelas: Éditions du Griffon Neuchatel, 1948.

EBY, Frederick. *The Development of Modern Education*. Nova Iorque: Prentice-Hall Inc., 1955.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I, la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1999.

FOUCAULT, Michel. *O Poder Psiquiátrico*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

FOUCAULT, Michel. Qu'est que la Critique? [Critique et Aufklärung]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, [s. l.], v. 84, n. 2, p. 36-63, 1978.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir, naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 2005.

GALLO, Sílvio. Editorial: O 'efeito Foucault' em Educação. *Proposições*, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 15-22, 2014.

GOMES, M.; FERRERI, M.; LEMOS, F. O cuidado de si em Michel Foucault: um dispositivo de problematização do político no contemporâneo. *Fractal: revista de psicologia*, [s. l.], v. 30, n. 2, p. 189-195, maio/ago. 2018.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

LIDDELL & SCOTT'S. *A lexicon abridged from Liddell & Scott's Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 2015.

LORAUX, N. *La ciudad dividida, el olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Editora Katz, 2008.

LUCIANO. *Luciano III*. Trad. Custódio Magueijo. Coimbra: IUC, 2012.

PAVIANI, Jayme. *Platão & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PAVIANI, Jayme. Platão, a educação e o cuidado de si, a recepção de Foucault. *Revista Hypnos*, [s. l.], n. 24, p. 37-51, 2010.

PLATÃO. *Œuvres Complètes I*. Trad. Léon Robin e M.-J. Moreau. Paris: Gallimard, 2007a.

PLATÃO. *Œuvres Complètes II*. Trad. Léon Robin e M.-J. Moreau. Paris: Gallimard, 2007b.

PLUTARCO. *Obras Morais Da Educação das Crianças*. Trad. Joaquim Pinheiro. Coimbra: CECH, 2008.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. Trad. Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: IUC, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento, Política e Filosofia*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: 34, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante, cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou De l'éducation*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a Educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VEIGA-NETO, Alfredo; GALLO, Sílvio. Michel Foucault: a descolonização do pensamento. In: REGO, Teresa Cristina (org.). *Memória, História e Escolarização*. Petrópolis: Vozes, 2023.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates*. Tradução de Libero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Versão francesa de Eugène Talbot do original grego.

José Eduardo Pimentel Filho

Doutor em Filosofia pela UFRJ, com sanduíche na EHESS (bolsista PDSE/CAPES). Professor de Filosofia no Instituto Federal do Paraná. Pós-doutorando na UEL, onde desenvolve a pesquisa "Foucault e as Instituições". Autor do livro *A economia das relações de poder, um conceito de inspiração foucaultiana*. Membro do Laboratório de Investigações Histórico-Filosóficas Michel Foucault (LAIMF) e da Red Iberoamericana Foucault.

Endereço para correspondência

JOSÉ EDUARDO PIMENTEL FILHO

Instituto Federal do Paraná, Campus Ivaiporã

Rua Max Arthur Greipel, nº 505 - Parque Industrial,
86870-000

Ivaiporã, Paraná, Brasil

Como citar este artigo

Pimentel Filho, J. E. (2026). Genealogia e crítica da "Filosofia da Educação": uma crítica da cooptação da educação pela filosofia a partir de Rancière e Foucault. *Veritas (Porto Alegre)*, 71(1), e47638. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2026.147638>

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.