



# ESTUDOS PÓS- ESTRUTURALISTAS: entre aporias e contra-sensos?

Luciane Uberti

**RESUMO** – *Estudos pós-estruturalistas: entre aporias e contra-sensos?* Este artigo problematiza alguns questionamentos produzidos em direção ao campo analítico definido como pós-estruturalismo. Para tanto, direciona especial atenção a três críticas, quais sejam: uma apologia à diferença – a qual resulta de uma contraditória noção de pluralidade de identidades; um relativismo total – o qual deriva na falta de distinção entre bem e mal; e uma noção totalizadora de discurso – na qual a linguagem torna-se um transcendente. Trata-se de exercitar uma contra-argumentação a tais críticas, a partir da perspectiva analítica de Michel Foucault, na tentativa de dar visibilidade à construção de contra-sensos, possivelmente, inerentes ao trabalho intelectual.

**Palavras-chave:** *Foucault, pós-estruturalismo, discurso, relativismo, diferença.*

**ABSTRACT** – *Post-structuralist studies: between aporia and counter-sense?* This paper problematizes some of the questioning directed at the analytical field defined as post-structuralism. It devotes special attention to three critiques, namely: an apology of difference – which derives from a contradictory notion of plurality and identity, total relativism – which results in the lack of distinction between good and evil, and a totalising notion of discourse – where language becomes a transcendent. This article presents arguments that refute those critiques, using Michel Foucault's analytic perspective, in an attempt to give visibility to the construction of counter-sense, possibly inherent to intellectual work.

**Keywords:** *Foucault, post-structuralism, discourse, relativism, difference.*

Debates sobre diferença e multiplicidade, discussões acerca da relativização da verdade, e análises em torno da força constitutiva do discurso e da linguagem parecem ocupar, de forma crescente, lugares privilegiados nos mais diversos campos de saber, na atualidade. Diferença, verdade e discurso são temas que, embora com as mais diversas conotações, adquirem um amplo espaço de debate, seja na Educação, na Filosofia ou nas humanidades em geral. Tais temáticas tornam-se importantes para o pensamento educacional na medida em que problematizam aspectos que dizem respeito à forma pela qual a educação constitui-se como campo de saber.

O campo discursivo da educação é composto por um conjunto de enunciações que constitui a maneira pela qual o saber pedagógico pode e deve ser experimentado, que delinea um campo de possibilidades para ativar o processo de ensino, e que suscita a elaboração ética de formas específicas de sujeito. Como um campo discursivo que articula poder-saber, a educação não prescinde de determinadas definições de verdade, as quais estão implicadas em formas de constituição de subjetividade. É nesse sentido que os temas sobre a produção do sujeito, em meio a relações de identidade e diferença, assim como a possibilidade de tomar a verdade como relativa, contextual ou universal, e a compreensão de que o discurso forja, inventa ou constrói a realidade tornam-se questões relevantes para o pensamento pedagógico contemporâneo.

Problematizar políticas de identidade e diferença implica questionar a forma pela qual a educação objetiva e subjetiva diferentes indivíduos. Os preceitos educativos relacionam características subjetivas a determinados procedimentos, tarefa indispensável para planejar a maneira pela qual atenderão a necessidades específicas. O debate sobre identidade e diferença faz lembrar, entre outras coisas, que não existe um núcleo essencial de subjetividade a ser manipulado ou programado naturalmente. Ao perguntar-se pela falibilidade da verdade, questiona-se a forma pela qual a educação elege o que considera verdadeiro. O campo pedagógico precisa estabelecer o que é conhecimento válido, o que é verdade, desde o momento em que planeja o ensino, elabora o currículo escolar, até o momento em que aspira a formação de determinados sujeitos. O debate sobre a relativização da verdade ressalta o fato de que o conhecimento e a verdade são produtos históricos, datados e localizados, que não correspondem a uma realidade pré-fixada. Por fim, problematizar a força constitutiva do discurso, seja na produção da verdade ou das formas de subjetividade, não apenas instiga o questionamento do conjunto de relações de poder-saber que constituem o campo da educação, como coloca a educação no centro desse debate.

Certamente as problematizações sobre diferença, verdade e discurso não se constituem em pontos pacíficos para o pensamento educacional. Considerando-se que são temas que encontram espaço notável nos estudos pós-estruturalistas – e que muitos dos questionamentos produzidos por tais estudos vêm de encontro ao que historicamente fundamenta o pensamento educacional – não há um consenso sobre quaisquer deles. É por esse motivo que o presente trabalho se

coloca a problematizar a forma pela qual essas temáticas adquirem visibilidade e enunciação na contemporaneidade. Para tanto, ocupa-se de três análises críticas sobre tais temas, as quais são dirigidas ao campo analítico definido como pós-estruturalismo.

Apesar da dificuldade em definir tal campo, pode-se dizer que, influenciados especialmente por dois filósofos alemães – Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger – estudiosos como Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jacques Derrida enfatizam uma peculiaridade filosófica com um movimento que começa na França, em meados de 1960. Tal movimento critica as pretensões cientificistas e totalizantes do estruturalismo, embora partilhe e amplie alguns de seus procedimentos. Dentre as suas problematizações, ressalta-se uma crítica radical ao sujeito humanista, autônomo e consciente, um questionamento da crença na razão e no progresso da ciência, e uma recusa ao pensamento da representação da realidade que precede à linguagem (Peters, 2000).

Mas ainda que seja possível caracterizar minimamente algumas particularidades de um movimento filosófico, inicialmente, é preciso fazer uma ressalva. As expressões *pós-estruturalismo* e *pós-estruturalistas* procedem a uma generalização digna de ser colocada em suspenso. Trata-se de um campo bastante complexo, em que os seus herdeiros apresentam especificidades e diferenças consideráveis. Derrida discorda daqueles que os citam “em série”, sobretudo porque a possibilidade de demarcação das especificidades torna-se mínima. A dificuldade de estabelecer relações entre os trabalhos dos próprios estudiosos deste campo é notória, dada a complexidade peculiar de cada um. Na tentativa de circunscrever uma possível especificidade, ele afirma que se tratava de um momento histórico “em que se cruzaram todos aqueles interessados por diferenças micrológicas” (2004, p. 21).

Ao considerar a problemática das generalizações, este texto usa as expressões *pós-estruturalismo* e *pós-estruturalistas*, ao longo de sua exposição, por dois motivos principais: primeiro, porque este artigo não objetiva fazer uma análise das especificidades de cada uma das perspectivas filosóficas, tampouco um exercício comparativo de suas diferenças; segundo, porque os textos aqui explorados especificam suas críticas apenas em alguns momentos, utilizando tais expressões para fazer referência a uma peculiaridade filosófica. Sendo assim, a opção pela utilização dessas expressões, além de ser oportuna e necessária para o objetivo deste texto, tem caráter meramente didático, para fins de exposição argumentativa<sup>1</sup>.

Tendo isso em vista, este artigo erige o seu questionamento a partir da perspectiva analítica de Michel Foucault, cujo trabalho também se torna alvo das críticas aqui exploradas. Cabe ressaltar que os questionamentos desenvolvidos no presente texto não supõem poder referir-se à totalidade de uma obra ou a um conjunto de pensamento. Tampouco as possíveis críticas que desenvolve se referem aos sujeitos que produziram os artigos tomados para análise. Trata-se de analisar ditos de textos específicos, tendo como caminho

metodológico a perspectiva que coloca em questão o fato de o sujeito ser a origem do discurso (Foucault, 1992, 1995a).

O texto que segue direciona a atenção a três críticas a respeito de aporias, que são vistas como irresoluções e incoerências, as quais se explicitariam na circularidade argumentativa pós-estruturalista. Tais críticas provêm de diferentes posições teóricas e referem-se a uma *apologia à diferença*, a um *relativismo total*, e a uma *noção totalizadora de discurso*. Na tentativa de exercitar uma contra-argumentação, o objetivo deste artigo, antes de buscar definir se os estudos desse campo retratam verdadeiramente irresoluções ou apresentam efetivamente coerências, é dar visibilidade à construção de contra-sensos, possivelmente, inerentes ao trabalho intelectual.

## **Apologia à diferença**

Os debates sobre políticas de identidade e diferença adquirem importância relevante no tempo presente, possivelmente, por estarem relacionados às mudanças historicamente operadas nas concepções canônicas de sujeito. Dentre as inúmeras possibilidades de enunciação, a ênfase é dada a um sujeito multifacetado, produzido em meio a relações desiguais e móveis, as quais circunscrevem uma possível alteridade. Tais debates articulam-se, não raras vezes, aos estudos pós-estruturalistas, pelo fato de tais estudos apontarem para determinadas noções de sujeito, que sinalizam para um aspecto múltiplo e posicional.

No texto “Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade”, Peter Dews (1996) faz uma crítica ao que chama de “isolamento inevitavelmente distorcedor” que a perspectiva de inspiração nietzschiana<sup>2</sup> procede ao discutir sobre o tema da identidade. A centralidade dessa crítica refere-se à idéia de a pluralidade tornar-se uma norma para essa perspectiva, o que provocaria uma outra essencialização, a da diferença. No momento em que as identidades plurais tornam-se uma norma, isso constituiria uma das maiores contradições pós-estruturalistas, pois a tentativa de fixação das diferenças é própria da busca de um sujeito de essência.

Apropriando-se de pressupostos de Theodor Adorno para elaborar sua análise, Dews entende que “a pura singularidade é em si uma abstração, o resíduo do pensamento identificatório” (1996, p. 61). Além disso, para Adorno, a idéia de pluralidade já foi reconhecida há muito tempo. A racionalidade científica, pela busca da categorização, precisou subsumir o diferente. A diferença amedronta os regimes totalitários. Dews entende que não há novidade alguma dessa ordem. O fato é que temos a necessidade de enquadrar o mundo na nossa racionalidade explicativa, motivo pelo qual subsumimos o diferente.

Mas os estudos pós-estruturalistas não ignoram essa constatação, partem dela. Questionam, justamente, esta operação da racionalidade científica, a qual

dá existência à necessidade de subsumir a diferença. Inspiram-se no questionamento a respeito da forma pela qual isso se tornou possível. Alguns estudiosos problematizam a maneira pela qual essa operação de omissão – que produz uma diferença, banindo-a, e cria um diferente, excluindo-o – acaba por erigir, em contrapartida, um sujeito pleno. Essa concepção de sujeito, resultante de uma operação identificatória que emerge de uma racionalidade binária, torna-se objeto de suas críticas. A crítica pós-estruturalista de sujeito constitui-se numa problematização da forma pela qual o explicávamos, da forma pela qual o objetivávamos – centrado, coerente, orientado –, justamente, por tentarmos enquadrar o mundo na nossa racionalidade explicativa, subsumindo suas diversas formas.

Talvez o que caiba perguntar é em que medida essa problematização de sujeito, que inspira uma discussão sobre identidades plurais, pode ser responsabilizada por uma apologia à pluralidade. Seria preciso perguntar: em que, especificamente, essa problematização de sujeito aproxima-se ou distancia-se de uma tal concepção de identidades plurais? Se considerarmos muitas das problematizações pós-estruturalistas a respeito da concepção de sujeito, não encontraremos referências precisas sobre o tema das *identidades plurais*, pelo menos, tal como a crítica o define. Ainda assim, talvez seja importante perguntar: em que medida as identidades plurais tornam-se uma norma a partir de uma perspectiva pós-estruturalista?

É possível responder que em medida nenhuma. Tal referência à multiplicidade distancia-se, em muito, de uma proposição normalizadora ou totalizante. Peters afirma que “essa multiplicidade não pode ser reduzida a uma ordem tabular – fixa e estável – por causa das diferenças” (2000, p. 83). Falar sobre tal multiplicidade é falar que existem muitas e diferentes formas de combinação, distorção e apropriação subjetivantes, as quais dificultam uma delimitação e impossibilitam uma classificação identificatória rígida. Impossibilitam, inclusive, um absolutismo da diferença e um totalitarismo da pluralidade. Não há uma noção fixadora de diferenças, tampouco alguma espécie de apologia à multiplicidade, porque a multiplicidade do sujeito inclui a ambigüidade e, com ela, entre outras coisas, se assim quiser-se chamar, uma possibilidade singular identitária. Considerando a generalidade contida nessa asserção, é possível afirmar que, a partir dos estudos pós-estruturalistas, passamos a conceber que a pluralidade, a multiplicidade e as diferenças (assim como as singularidades, as unidades e as identidades) não são fixas, não constituem normalizações universais, tampouco comportam características que atravessam o tempo.

Dews (1996, p. 65) entende que, na tentativa da “priorização grosseira da particularidade”, o pós-estruturalismo funda uma “dinâmica auto-invalidante” que anula a sua própria proposição, pois a diferença absoluta contém a pretensão da pluralidade de ser total. Mas não se trata de uma diferença absoluta em oposição a uma identidade absoluta. Não se pode dizer que tudo agora é diferença. Não se pode entender que a multiplicidade passou a ocupar o lugar da unidade.

Não se trata de uma substituição, mas de uma outra possibilidade de interpretação. Em relação ao trabalho de Foucault, Derrida afirma que se trata de pensar para além de oposições binárias, em “um leque de diferenças mais complexo” (Derrida, 2004, p. 22). Isso significa que pensar a multiplicidade a partir de uma racionalidade binária não é possível, pois a compreensão é totalmente equivocada. A própria concepção de multiplicidade desconstrói esse binarismo.

A possibilidade de fazer a leitura da multiplicidade como um exercício de normalização só existe ancorada numa análise identitária, em que prevalecem as oposições binárias. Essa análise dá supremacia aos dois termos das oposições e, por esse motivo, possibilita apenas a escolha de um ou outro, disto ou daquilo. Na crítica de Derrida, a pluralidade opõe-se à identidade. A pluralidade está de um lado; a identidade, de outro. Trata-se de uma leitura que mantém algo situado como o referente primeiro, como o modelo, nesse caso, o tão criticado sujeito essencial e a-histórico. Pois é esta a referência totalizadora que empurra o espaço do outro para as bordas, exclui a ambigüidade e exorta a diferença.

Existem muitos estudos sobre políticas de diferença no campo pós-estruturalista; apontá-los como uma apologia ou uma normatividade seria, no mínimo, resumir sua complexidade. Na tentativa de caracterizar o pensamento pós-estruturalista, o uso da razão cientificista pode estar suprimindo, mais uma vez, algumas diferenças. Pode estar subsumindo aquilo que poderia, talvez, caracterizar especificidades desse pensamento. Poder-se-ia afirmar (tal como anteriormente feito em relação à cientificidade em geral) que a racionalidade científica, pela busca da categorização do pensamento pós-estruturalista, precisou subsumir as suas especificidades, as suas diferenças. Isso porque, certamente, a diferença amedronta os regimes totalitários. Mas, sobretudo, por termos a necessidade de enquadrar os estudos desse campo às especificidades de nossa racionalidade explicativa.

Vários outros questionamentos sobre as concepções canônicas de sujeito já colocavam a instabilidade no centro das discussões sobre a subjetividade antes mesmo das problematizações do campo pós-estruturalista. Muitos estudos antecedem as problematizações desse campo; outros derivam dele. O estudioso cultural Stuart Hall esboça um quadro em que aparecem as formulações do sujeito moderno e as mudanças que sofreu historicamente. Cinco descentramentos podem ser apontados como impactantes no pensamento moderno, abalando a idéia de sujeito. Marx, com a rejeição da idéia de essência universal do homem, efetiva o primeiro. Freud é o segundo, trazendo à tona uma lógica diferente da lógica da razão, o inconsciente. Saussure coloca em suspensão o significado da linguagem, defendendo que ela nos preexiste. Foucault destaca o poder disciplinar fazendo a genealogia do sujeito moderno. E, por fim, o feminismo politiza a subjetividade e o processo de identificação, problematizando a produção das diferenças sexuais. Houve uma “erosão da identidade mestra”, que poderia ser considerada a de classe social (Hall, 1998, p. 21). Hall argumenta que o indivíduo ocupa *posições* de sujeito, pois as

possibilidades de subjetivação são múltiplas e contraditórias, e sofrem deslocamentos diversos em diferentes períodos históricos. Essa outra possibilidade de compreensão de sujeito deriva de (e multiplica-se em) um longo e amplo debate.

Talvez seja preciso atentar para um procedimento peculiar ao cientificismo: a categorização que se baseia na valoração hierárquica de trabalhos intelectuais que expressam nada mais que uma histórica e incessante vontade de saber. Uma vontade que, articulada a mecanismos de uma sociedade disciplinar, ativou múltiplas formas de poder-saber ao longo dos séculos na civilização ocidental para o sujeito enunciar a verdade a seu próprio respeito. Trata-se de “uma vontade de saber, anônima e polimorfa, suscetível de transformações regulares e considerada num jogo de dependência determinável” (Foucault, 1997a, p. 12-13)<sup>3</sup>.

As problematizações sobre as políticas de identidade e diferença constituem-se, entre continuidades e rupturas históricas, em meio a inúmeras mutações dessa própria vontade de saber. Por esse motivo, as problematizações sobre multiplicidade de identidades precisa ser vista como um fato distante da direção ou do controle de alguém. É sabido que uma tal concepção de sujeito não é propriedade de um movimento filosófico, e que não se trata de uma pluralidade intencionalizada por determinados filósofos. Resta compreender que os efeitos provocados e as nuances adquiridas não têm um ponto originário que lhes daria uma coerência previsível ou manipulável.

Parece que os estudos pós-estruturalistas estão sendo questionados em termos desse tipo de coerência. O pânico moral indaga: onde eles querem chegar com essa apologia à pluralidade? A crítica requer um tipo de orientação que pudesse prever efeitos para, antecipadamente, poder controlá-los, evitando-os ou estimulando-os. A crença nesse tipo de orientação aproxima-se de uma crença na possibilidade de os conhecimentos científicos abrangerem uma totalidade. Afinal, esse tipo de orientação não está desconsiderando a incerteza e a instabilidade e enfatizando um processo (ainda que mais ou menos) seguro de busca da verdade? Ao negarem esse tipo de orientação, os estudos pós-estruturalistas são tomados como incoerentes e irresponsáveis.

Apesar de não poder controlar os efeitos de sua produção, tal pensamento não se erigiu nos pilares do descobrimento de alguma verdade com a pretensão de validade sobre outra. O que diz é mais uma possibilidade entre tantas outras. Mesmo existindo a tentativa de coerência teórica – e ela existe, ainda que não a mesma que lhe esteja sendo requerida –, se pensarmos em aporias com juízo de valor e não em sua produtividade, concluiríamos que está proibida uma possível contradição. Se assim for, talvez estejamos, realmente, imersos na idéia de um sujeito cartesiano, consciente, coerente, orientado e não processual. Onipotência do sujeito e supremacia da razão.

## Relativismo total

Muitas análises têm sido produzidas a respeito de um relativismo cultural que se opõe a uma posição teórica universalista defensora da necessidade de um juízo ético-político universal. Essa questão analítica aproxima-se da preocupação de Habermas, que pergunta: nossa capacidade de juízo ético deve/pode ser universalizada ou deve/pode ser contextualizada? (Habermas, 1990). Para a postura universalista-contextualista do autor, existem conteúdos culturais da modernidade que não podem ser abandonados como, por exemplo, os direitos humanos. O contextualismo isolado levaria a um relativismo total, o que eliminaria nossa possibilidade de elencar critérios para evitar uma subjetividade anticivilizatória, que viria a ferir a dinâmica vital da sociedade.

Articulo tal questão às idéias desenvolvidas por Terry Eagleton, no texto *Da Pólis ao Pós-modernismo* (1993). Em tal texto, o autor elabora uma forte crítica ao que nomeia de relativismo cultural pós-estruturalista, direcionando algumas análises à produção de Michel Foucault. Para Eagleton, o pós-estruturalismo estaria ancorado numa base frágil, não fundamentando uma política, e eliminando tal possibilidade antes mesmo de fazê-la. O autor não concebe, assim como outros críticos, como politizada a dimensão das relações de poder, dos modos de subjetivação e das formas de saber que Foucault explora. Trata-se, portanto, de uma pergunta pela estratégia política dos estudos foucaultianos.

A crítica referente a uma despolitização no pensamento pós-estruturalista é contestada por alguns autores, entre eles, Ian Hunter (2000), Francisco Ortega (1999) e Gilles Deleuze (1992). Desenvolvendo respostas às críticas direcionadas mais especificamente a Foucault, eles concordam que existem muitas apropriações equivocadas. Para Hunter, o exemplo clássico dessa forma de apropriação refere-se ao entendimento do conceito de governo que Foucault desenvolveu. Ele afirma que “aqueles que pensam que o caráter disperso do poder governamental implica numa ‘multiplicidade dos locais de luta’ não entendeu o argumento” (2000, p. 163).

Está equivocada a concepção de dispersão dos locais de luta, entre outros motivos, porque o poder, em Foucault, não consiste numa propriedade que se distribui, tampouco numa propriedade que apenas alguns detêm. Poder é exercício de gradientes pendulares; é prioritariamente relacional. Em tais *relações de poder*, os sujeitos situam-se em posições diferentes de poder. Essas posições são instáveis porque definidas umas em relação às outras. Pode-se dizer que é um tipo de relação em que todos estão envolvidos, embora não da mesma forma, nem ocupando as mesmas posições de poder. Trata-se de uma cadeia relacional onde poder e saber implicam-se mutuamente e produtivamente (Foucault, 1999c). Ainda que pudéssemos falar em termos de multiplicidade de locais de luta, tal como a crítica o faz, deveríamos entender o poder não fragilizado porque disperso, mas potente porque multiplicado.



Na acepção foucaultiana, o governo refere-se a uma forma não repressora de “conduzir as condutas” de indivíduos ou grupos. Poder é exercício aparentemente sutil de ação sobre a ação dos outros em várias dimensões, seja na prisão, nos hospitais, nas escolas, na família, no Estado. O Estado é uma de suas possibilidades de atuar (Foucault, 1995b, p. 244). Ainda que o Estado possa ser visualizado como uma “grande máquina de poder”, para o poder exercer-se em seus processos, “é obrigado a formar, organizar e pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber” específicos (Foucault, 1999c, p. 186). As relações de poder articulam-se a processos de acumulação de saber sobre o sujeito, os quais inscrevem procedimentos e técnicas nos corpos e atos das mais diversas formas de subjetividade. Tais inscrições constituem o exercício de governo das subjetividades. Abreviando toda sua complexidade, poder-se-ia dizer que estamos inseridos em relações de poder-saber, e que nossos posicionamentos em tais relações caracterizam a medida de nosso governo e de nossa subjetivação.

A perspectiva relacional de poder, desenvolvida por Foucault, possivelmente constitua-se em uma das mais importantes estratégias políticas de seu pensamento. Foucault (1995b, p. 240) incita que perguntemos pelo “como” do poder, ainda que não eliminemos a questão do “quê” e do “por quê”. Essa é uma questão não a respeito da manifestação do poder, mas de seu exercício. A dimensão das relações de poder, e tudo o que essa dimensão envolve, pode ser muito produtiva para viabilizarmos alternativas e lançarmos propostas diante da (des)ordem econômica e política global. A analítica foucaultiana parece não fundamentar uma política por não estar inserida no âmbito de tais proposições, pelo fato de fugir de uma perspectiva teleológica, propositiva e programática.

Eagleton (1993) avalia que a possibilidade da existência de um posicionamento ético-político pós-estruturalista estaria ancorada numa dimensão estética. Ao considerar alguns estudos inspirados pelo pós-estruturalismo, os quais defendem a dimensão estética como uma alternativa para uma fundamentação ética, Eagleton torna-os passíveis de críticas, ressaltando a fragilidade da estética para a fundamentação de uma política. Embora seja importante a discussão sobre quais estudiosos e em que medida eles partilham desse julgamento, isso fugiria aos propósitos deste artigo, demandando um outro exercício de escrita.<sup>4</sup> Por esse motivo, importa apenas fazer uma ressalva quanto ao fato de entender o *fazer da vida uma obra de arte* foucaultiano como uma demanda política revolucionária. Trata-se de um tema extremamente delicado.

Não se pode discutir sobre a tematização foucaultiana da ética ou da estética da existência sem ressaltar que a possibilidade de fazer da vida uma obra de arte – como uma tentativa de resistência às formas de sujeição da subjetividade – é um ponto bastante complexo de seu trabalho. Essa complexidade deve-se não apenas pelo fato de ter sido um tema pouco desenvolvido, mas por poder ser

confundido com uma solução para problemas éticos do tempo presente. Foucault discorda dessa apreciação, pois nega que podemos encontrar uma solução para os nossos problemas repetindo o que os gregos fizeram para solucionar os seus próprios. Sobre isso, ele afirma: “não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas” (Foucault, 1995c, p. 256). O filósofo não descreveu a ética grega, as formas de estetização do mundo antigo, para comprovar o quanto a estética configura um bem ou a salvação para o futuro da humanidade. Problematizou-a como um exercício de constituição de si, para além de um julgamento moral. Antes de responder, Foucault pergunta: se transgredirmos a prática subjetivante moderna, tornar-se-ia visível e enunciável uma nova economia das relações de poder?<sup>5</sup>

O problema é que se está solicitando uma intervenção propositiva daqueles que fazem uma análise pós-estruturalista. Para Eagleton, ao concluírem que “a verdade é uma mentira, a moral fede e a beleza é merda” (1993, p. 268) resta – aos pós-estruturalistas – fazerem algo que não se entregar aos inimigos. Tal afirmação sugere, assim, que tais estudiosos tornam-se parceiros daqueles que Eagleton entende, a partir de onde está situado teoricamente, como inimigos. Os estudiosos pós-estruturalistas sofrem uma avaliação e interpretação inquiridora: como eles não têm um projeto para a sociedade?

A elaboração de uma proposição, nesses termos, supõe que se busque por algo melhor, requer que se passe de um estado ou situação para outro, considerado de mais qualidade ou valor. É requerida a busca de uma solução para algo que não está bom, que não está, moral e eticamente, aceitável. Em seus estudos genealógicos, Foucault demonstra que essa busca articula-se a uma das mais importantes obrigações morais do sujeito ocidental: à verdade e à organização científica do conhecimento. Ele afirma que se trata de uma busca incansável da verdade, e que “respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação da qual não pode salvar-se nenhum poder” (Foucault, 1991, p. 241-242).

Ao diagnosticar essa busca da verdade como um trabalho sem fim, Foucault não sugere que a ultrapassemos ou que a reproduzamos, motivo pelo qual se abstém de fazer proposições. Não há como pararmos de buscar pela verdade e nem como a acharmos. Este é, justamente, um movimento vital. Eagleton afirma que é “melhor parecer hipócrita do que tirar o chão de sob os próprios pés” (1993, p. 271). Foucault talvez dissesse que, de qualquer forma, não haveria como tirá-lo. Não há um regime de poder-saber para além da verdade. O fato é que o interesse foucaultiano não está na busca de soluções para os dilemas morais do tempo presente, mas na genealogia das formas de problematização moral (Foucault, 1995c). Isso significa perguntar pela forma como determinados acontecimentos, entre continuidades e rupturas históricas, passam a ser enunciados como um problema. É por esse motivo que ele aponta para um outro tipo de pergunta, a respeito de como nos obrigamos a buscar por respostas, destinadas a indicar soluções verdadeiras, ao invés de perguntar por elas.

Conforme Eagleton, Foucault não dá sinais de normatividade ou julgamento. É tão distanciado e frio que parece expor um “erotismo perverso”. Mas, ainda assim, mostra determinada recusa, “a questão é saber onde esta recusa política deve se colocar” (Eagleton, 1993, p. 278). Esse questionamento mostra a necessidade de buscar em Foucault um juízo ético-político, que não encontramos facilmente, assim como em muitos outros estudiosos do campo pós-estruturalista. Observa-se que aqui se situa o ponto central de muitas discussões da atualidade. É exatamente onde se contrapõe o relativismo cultural à necessidade de juízo moral que se estabelece o conflito.

Um dos grandes problemas para a análise da cultura moderna parece delinear-se: como entender legítima a prática da clitoridectomia ou do encolhimento dos pés em determinadas culturas? Não é por acaso, por inspiração divina ou instinto natural que discordamos de determinadas práticas. Vários outros sujeitos, em diferentes momentos históricos, inventaram como problema premissas para o tratamento da infância e da infantilidade, normas de conduta para com a sexualidade ou mesmo regras para os combates entre gladiadores nos circos de Roma. É impossível ficar-se aquém de alguma verdade. Dessa forma, hoje lutamos contra o abandono de crianças, a corrupção de menores, a exploração da mão de obra e contra o abuso sexual infantil. Em nosso regime de verdade, compartilhamos o desejo de entrar essas liberdades assumidas, arrancar tais possibilidades da experiência de sujeito de modo a impedir suas linhas de fuga. Considerando toda a importância que tais juízos éticos contêm, certamente, desenvolvê-los como questão analítica não foi propósito foucaultiano. Entretanto, cobra-se que ele faça esse tipo de pergunta. A relevância de questões como essas é reconhecível, devemos fazê-las, sem dúvida alguma, e muitos a fazem, mas pode não ser a única forma possível de se fazer perguntas.

Parece que os estudos pós-estruturalistas, ao descreverem a falta de limites éticos – ainda que não pela primeira vez –, os instauram e são culpados por isso. Problematizar a falta de distinção entre bem e mal não remete, obrigatoriamente, à defesa de um relativismo total. Não encontrar uma solução universal para problemas éticos da modernidade não significa, necessariamente, um descomprometimento ético-político. O que está sendo descrito pelo pós-estruturalismo é visível e enunciável, e pode ser problematizado de muitas formas. Aceitar que podemos problematizar o mundo de diferentes maneiras talvez seja bastante complexo, pois desestabiliza, mais uma vez, a pretensão de verdade universal.

A ânsia de encontrar uma perspectiva programática no pensamento pós-estruturalista traumatiza-se, fragilizando a vontade de verdade que lhe inspira. Ela não encontra um justiceiro moral portador de verdades supremas ou parciais; depara-se com escrituras menos pretensiosas. Encontra um pensamento que não fala em nome do Bem, porque sabedor de uma impotência. Vislumbra um modo de pensar “fora do reconhecível e do tranquilizador” (Deleuze, 1992, p. 128), e situa-o em nome do Mal. Embora “pensar fora do hábito” possa significar

pensar como Mussolini, como afirma Eagleton (1993, p. 288) – sem dúvida, uma significação temível, catastrófica e, portanto, talvez, exagerada –, infelizmente, não dominamos a magia de prever os efeitos qualitativos de nossas escrituras. Alguém domina?

## **Noção totalizadora de discurso**

As problematizações sobre uma dimensão constitutiva do discurso e da linguagem são desenvolvidas por diversas perspectivas de análise social, adquirindo várias ênfases e diferentes conotações. Em geral, tais análises demonstram a possibilidade de os acontecimentos da experiência social serem lingüística e discursivamente construídos. Mas tais problematizações adquirem relevância nas análises de inspiração pós-estruturalista. Em função disso, alguns autores entendem que na superação do paradigma da consciência, a perspectiva pós-estruturalista instaura, em contrapartida, o paradigma lingüístico. Isso se observaria no momento em que a linguagem acaba ocupando o lugar central nas problematizações. O sujeito, as subjetividades, o mundo, as formas de vida passam a ser entendidas como produto das estruturas da linguagem.

Para Eduardo Gontijo, em *A abordagem estrutural e a questão do sujeito do ponto de vista da ética* (1995), mesmo não existindo uma subjetividade transcendental, ao centralizar a linguagem, essa se torna o transcendente. A subjetividade deve “pressupor a linguagem como condição de possibilidade de sua própria enunciação”. O problema constitui-se, conforme tal argumentação, porque isso significa que a linguagem preexiste ao sujeito; a existência do sujeito pressupõe a linguagem. A linguagem passa a ser o “princípio fundamental de inteligibilidade de tudo aquilo que é” (idem, p. 157). Se assim fosse, argumenta, não se poderia negar que o sujeito, de uma certa forma, preexiste à linguagem também; afinal, ele é quem a enuncia. Esse seria o impasse da negação de sentido, que iria contra o princípio da não-contradição – princípio ético da metafísica ocidental.

Inicialmente, cabe ressaltar a existência de uma diferença, na forma de compreensão do que se está denominando *sujeito*, entre as duas posições teóricas. A análise crítica de Gontijo não está referindo-se ao mesmo *sujeito* de que trata o pós-estruturalismo. No limite, a crítica está referindo-se a um corpo humano, biologicamente explicado, que possui a linguagem como característica da espécie. O corpo humano está sendo entendido a partir de uma cientificidade, de uma verdade científica moderna, portanto, datada e localizada. Esta compreensão de sujeito está situada histórica e filosoficamente.

Se os estudos pós-estruturalistas entendem o sujeito como fruto de um discurso prático que o constitui, subjetiva e governa, isso não quer dizer que o corpo físico seja apagado, não exista. Não se nega a existência dessa dimensão corpórea, através da qual a cultura define, diferencia e especifica as subjetividades. O fato é que esta própria matéria bruta é um “fenômeno histórico”.

A topografia que temos desse corpo vital – seus fluxos e órgãos, suas propriedades de comer, defecar, andar – não é resultado de uma comprovação natural, mas de conquistas culturais, científicas e técnicas (Rose, 2001, p. 168-169). Os recentes artifícios tecnológicos delineiam a manipulação dessa vitalidade, através do engenho de remédios, transplantes cirúrgicos, utilização de próteses e, até mesmo, da manipulação do código genético<sup>6</sup>. O trabalho desenvolvido por Foucault aponta que a coerência desta unidade orgânica é uma recente definição, pertencente a uma determinada cultura, e circunscrita a uma zona limitada de tempo e espaço.

Esta é uma das possibilidades de entendimento da dimensão do sujeito, a partir de uma perspectiva analítica pós-estruturalista. Trata-se de um corpo-espécie tomado como um campo de inscrições e investimentos culturais e discursivos. Investimentos que o tornam sujeito. Parte-se da possibilidade de existência de diferentes formas de objetivação do sujeito no devir histórico. Há contingências históricas que o objetivam de diferentes formas. As suas diferentes formas não existem antes de suas objetivações, o sujeito não é entendido desta ou daquela maneira antes desta ou daquela objetivação. É a partir de tais formas de objetivação no discurso, viabilizadas por formas de poder-saber, que alguns estudos pós-estruturalistas conferem um certo comprometimento à linguagem. Isto está longe de ser a mesma coisa. A concepção de sujeito é extremamente diferente para ambas posições teóricas. Trata-se de diferenciá-las.

Os pós-estruturalistas também se colocariam num mesmo impasse da negação de sentido ao criticarem o discurso racional da modernidade, fazendo, para isso, uso desse mesmo discurso. Mas a crítica pós-estruturalista não implode a razão dessa forma ou, melhor, não implode a razão a que estão referindo-se os críticos. Não existe uma tal contradição no uso do discurso racional, entre outros motivos, porque não está em questão a possibilidade de abster-se do que chamamos de conquistas intelectuais ou capacidades cognitivas humanas. Não se está dizendo que a razão produz nada (ao contrário) e, muito menos que, por esse motivo, ela deveria ou poderia não ser usada. Isso seria um despropósito. A referência não é essa. Antes, discute-se sobre o sentido que lhe damos, os valores de uso, as responsabilidades e as finalidades que lhe atribuímos. Em última instância, não está sendo negada a existência da razão, mas de sua função de descobridora do bem e da verdade. É essa a razão que é implodida. Isso significa que o sujeito, o sentido, a razão existem, obviamente, mas o que se compreende que seja essa existência define-se pelo que se está entendendo por sujeito, sentido e razão.

Deleuze entende que alguns contra-sensos são “misturas de besteira e má vontade” (1992, p. 124). Os desentendimentos referentes ao que Foucault escreve sobre a morte do homem são ainda maiores do que aqueles que se referem à questão do sujeito. As críticas perguntam: “como Foucault poderia empreender lutas políticas, se não acreditava no homem, portanto nos direitos do homem...” etc. (idem, p. 124). Essa relação lógica compõe uma leitura por demais reducionista. O que os direitos humanos tem a ver com essa problematização? Quando

Nietzsche e Foucault falam da morte do homem, parece óbvio que não estão falando de um corpo físico esperando pelo ritual de sepultamento.

Para Foucault, perguntar a respeito das formas de investimento discursivo, em relação aos modos de subjetivação, é questionar a maneira pela qual determinadas objetivações éticas transformam os humanos em sujeitos, e sujeitos de determinado tipo; é indagar sobre o tipo de trabalho ético que realizamos sobre nós mesmos para sermos sujeitos, a partir de discursos e práticas (Foucault, 1997b). Isso comporta descrever como as relações de poder-saber-verdade produzem, em meio a continuidades e rupturas históricas, nosso entendimento acerca do sujeito, produzindo-o. Assim, ao considerar os efeitos subjetivantes de um discurso não se pode perder de vista o âmbito de sua historicidade (Foucault, 1995a).

Negar os efeitos de objetivação e subjetivação do discurso poderia ser um equívoco, assim como, interpretar que para os pós-estruturalistas tudo é discurso. Até porque não existe o discurso como algo em si. *Ele* não pode ser precedido desse artigo definido. Deparamo-nos, agora, com um limite gramatical para desenvolver um argumento filosófico. O que, de novo, motiva mais críticas ao pensamento pós-estruturalista: escrita rebuscada e elíptica, de uma abstração compulsiva e oblíqua, de uma ambivalência que impugna suas próprias escrituras... Apesar de algumas pessoas gostarem de “encontrar contradições num pensador, mais até do que de compreendê-lo” (Deleuze, 1992, p. 124), talvez seja preciso dar credibilidade ao fato de que pensamos com possibilidades oferecidas pela linguagem, pois é ela que nos fornece um vocabulário para interpretarmos o mundo (Rose, 1997).

Parece cabível perguntar o quanto estamos fazendo a leitura do pós-estruturalismo alfabetizados pelo que esta escritura questiona. Interpretamos e problematizamos as produções teóricas com as armas que a gramática e a ciência modernas nos (im)possibilitam, à medida que os critérios são cedidos por elas. Pensemos na gramática. Ela é pensada na metafísica, na relação entre sujeito e objeto. O verbo é uma ação, e a ação é exercida pelo sujeito. Conseguimos pensar para além desta relação? Da mesma forma, pensemos na ciência. A ciência é construída com uma finalidade interventora; quem nega essa finalidade está pensando *fora*, está pensando diferente. Que vocabulário o discurso científico moderno oferece para estudarmos o pós-estruturalismo?

O nosso entendimento a respeito do que a cientificidade moderna produz, e o que dela esperamos, está formulado a partir de critérios por ela mesma elaborados. Tendemos a analisar a ciência por duas dimensões: o que ela produziu de positivo e o que ela produziu de negativo, ao invés de analisarmos, simplesmente, o que ela produziu, sua produtividade. Nossa concepção está imersa numa visão binária de bem e mal. Para esta racionalidade binária, conforme Heidegger (1991), o fato de pensar contra a lógica é defender o ilógico, pensar contra os valores é destituí-lo de importância, falar contra o humanismo é glorificar a barbárie, e assim por diante. As produções filosóficas situadas no campo pós-estruturalista não podem ser avaliadas a partir de tais critérios.

Se determinada perspectiva filosófica não propõe algo para intervir na sociedade, é porque quer acabar com ela. Se detecta a imprevisibilidade e reconhece que algumas coisas não são controláveis pela ciência, está defendendo o caos. Se questiona as verdades, afirma que tudo é mentira. Se critica a razão, defende que tudo é irracional e sem sentido. Se fala em construção discursiva, é porque não existe a fome. Se fala na morte do sujeito, é porque está delirando, cometendo o suicídio, sendo contraditório. Não é nada disso. Frente a tais incompreensões, talvez seja preciso admitir a possibilidade da existência de um limite da racionalidade científica, o qual aponta para a necessidade do reconhecimento da impotência do sujeito da razão. O irônico é declarar, nessas limitadas possibilidades de pensamento, embora produtivas, nossa pretensiosa e incessante vontade de verdade.

Tendo em vista os equívocos que poderíamos cometer ao caracterizar os estudos pós-estruturalistas, talvez seja possível dizer que tais estudos parecem não ter responsabilizado-se pela resolução de problemas específicos, seja de uma população, de determinados grupos ou, mesmo, de sistemas filosóficos. Objetivaram o contrário: problematizar as formas pelas quais criamos determinadas coisas como problemas. Objetivaram problematizar, inclusive, a pretensão de resolvê-los e a ilusão de resolvê-los acertadamente. Nomeá-los de contraditórios, no ensejo de uma crítica valorativa, não parece fazer sentido. Afinal, analisando-os de forma bastante ampla, os estudos pós-estruturalistas caracterizam-se por provocar questionamentos, irresoluções e múltiplas leituras – aliás, o que poderia ser reconhecido como tentativa de todos os trabalhos acadêmicos –, e não os evita, como uma acusação por aporias ou contradições poderia supor. Mas parece ser, justamente, esse objetivo que torna tal pensamento, de uma certa forma, questionável, incompreensível e sujeito a resistências.

## **Trabalho intelectual**

Ainda que nos deparemos com inúmeros contra-sensos em torno das questões levantadas pelos estudos pós-estruturalistas, é preciso reconhecer a produtividade inerente a tais disputas. A produtividade dos contra-sensos é notável, não porque a diferença (e o respeito às diferentes perspectivas) está em pauta na atualidade, mas porque essa disputa é tudo o que temos. Essa disputa é tudo o que temos na medida em que estamos longe de constituir um saber completo e totalizante, que pudesse responder a tudo e a todos, em qualquer tempo, e que estivesse livre das relações de poder inerentes à existência social. Não há como se abster de contra-sensos e incompletudes, em qualquer campo de conhecimento, a não ser que desejássemos reedificar a pretensão de verdade universal.

Tal perspectiva acarreta uma problematização produtiva para o campo da educação. O trabalho do intelectual desse campo não pode referir-se à tarefa de descobrir verdades profundas e elaborar teorias para, com elas, iluminar caminhos em direção ao progresso. Tal trabalho está ligado às funções gerais de produção da verdade, pois o intelectual e o seu objeto de análise estão entrelaçados num único e mesmo jogo de forças. Para Foucault, é precisamente porque “os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder”, que o trabalho do pesquisador “não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos” (Foucault, 1999b, p. 71). O intelectual não está situado numa posição privilegiada de saber em relação ao poder de verdade de um discurso, pois não há lugar fora do poder em que qualquer saber poderia situar-se.

O intelectual não deixa de ter uma relação direta com a política de verdade de seu tempo, pois trabalha, justamente, em torno dos regimes de verdade essenciais ao funcionamento social. É justamente por ocupar um lugar específico na dinâmica de produção da verdade que a tarefa política do intelectual deve ser precisa e localizada. Nesse trabalho específico, o intelectual não toma a verdade como “o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou fazer aceitar”, mas como “o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder”. Entende-se, assim, que o intelectual específico não trava um combate em busca da verdade, mas “em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha” (Foucault, 1999a, p. 13). A sua tarefa consiste, portanto, em travar uma batalha para “desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (...) no interior das quais ela funciona no momento” (idem, p. 14).

Entretanto, distanciar-se de um combate em busca da verdade parece caro ao campo da educação. A tarefa educativa precisa de respostas urgentes e de soluções para o que enuncia como problema, sejam elas parciais, provisórias ou não, sempre pretensamente verdadeiras. Importa lembrar que o comprometimento ético do intelectual específico não se resume a busca de soluções, mas ao estudo genealógico das formas de problematização. Isso indica que temos outras tarefas a realizar. Ao reconhecer-se enredada numa incansável busca por respostas e soluções, a educação poderia atentar para a produtividade de fazer perguntas. Quais são as condições de possibilidade de a educação ter se constituído como uma forma de saber que não prescinde dessa busca? A que problemas a educação respondeu historicamente, e a que problemas precisa responder agora? Uma genealogia das formas de problematização, próprias aos regimes pedagógicos de verdade, poderia ser útil para que novas lutas pudessem ser travadas em torno de um tal estatuto de verdade (Uberti, 2005).

Ao intelectual da educação, comprometido e ligado aos dispositivos pedagógicos de verdade, resta sentir-se convidado a buscar novas formas do dizer verdadeiro. Essa busca articula-se à tentativa de experimentar uma relação com a verdade de prática de liberdade. Trata-se de uma relação que não consiste em libertar a verdade do poder (Dreyfus e Rabinow, 1995), mas do tipo de sujeição



ao qual se articula, ou seja, das formas de torna-se sujeito nas relações de poder-saber, das formas de sujeição à verdade. Quanto à falta de estratégia política, eis, portanto, uma delas, talvez a mais difícil. Parece que precisamos problematizar a forma pela qual nos assujeitamos à verdade, afinal, seja ao investir ou sucumbir, tolerar, negar ou valorizar, ela constrói condutas, produz demandas, define o legítimo e o abjeto, em suma, nos faz sujeito nas relações de poder-saber.

Para finalizar, entendo que foi como uma tentativa de experimentação da liberdade que pulsou esta escritura. Compreendo-a assim, ainda que aquilo que marca pela especificidade da diferença possa parecer mais incoerente e menos comprometido do que aquilo que permanece intocavelmente verdadeiro. Essa é uma leitura possível para todos nós, que somos sujeitos à verdade. No entanto, importa perguntar pela possibilidade de novas formas do dizer verdadeiro, pela chance de interrogar sempre mais uma vez as evidências, de modo a dissipar e retomar nossas próprias problematizações. Quem sabe, como trabalhadores da educação, poderíamos minimizar o afã de moldar a vontade política dos demais, distanciando-nos da posição de pregadores da verdade e da justiça.

Ainda importa ressaltar que, embora tente justificar o objetivo deste texto, creio que existiriam controvérsias. Este artigo quer afirmar a produtividade de uma postura que não se coloque, *a priori*, fechada a problematizações de campos que diferem daquele de onde se está situado teoricamente. Afinal, a verdade não está aqui, nem lá. No entanto, tendo em vista a relação estabelecida entre o campo da educação e os estudos pós-estruturalistas, este breve ensaio pode ser entendido como uma grande ilusão de consenso. Talvez denote uma pretensão dialógica, pensariam uns, uma crença na razão e no progresso da ciência, avaliariam outros. Possivelmente seja isso mesmo. E é por partilhar de estudos foucaultianos que entendo este ensejo: “nada é mais inconsistente que um regime político indiferente à verdade” (Foucault, 1991, p. 240). Estamos todos inseridos em regimes de verdades. Que bom que podemos dizê-los plurais! Assim exercitamos, minimamente, nossa liberdade. Resta, entre tantas outras, uma dúvida: será que a postura dialógica, tão propalada, é possível?

### Notas

1. Para referirem-se ao movimento pós-estruturalista, as críticas aqui exploradas utilizam, inclusive, a expressão pós-modernidade. Embora sejam usadas como sinônimos pelo fato de tais movimentos apresentarem sobreposições filosóficas e históricas, é preciso ressaltar algumas diferenças. Tais movimentos comportam distinções e não se igualam no que se refere a análises de objetos, em certos aspectos, diferentes. Na definição de Peters (2000), o campo analítico pós-estruturalista compreende uma resposta filosófica específica ao movimento científico estruturalista. Toma como objeto de análise as produções e teorias do campo estruturalista, ampliando e modificando pressupostos desse tipo de análise. Já o pós-modernismo desenvolve-se inicialmente nas artes e na arquitetura, adquirindo

relevância posterior nas discussões do campo da Ciência Social e toma como objeto de análise os acontecimentos da era moderna como um tempo histórico. Derivam daí alguns cruzamentos, exemplarmente, com a produção de Jean-François Lyotard. Apesar de estas definições não serem centrais para os propósitos deste artigo, importa distingui-las, minimamente, para delimitar o campo de análise aqui explorado. Ver mais sobre isso em Peters, 2000.

2. Dews situa Foucault, Lyotard, Deleuze e Guattari como mais influenciados pelo pensamento de Nietzsche, e Derrida, como mais influenciado pelo pensamento de Heidegger. Essa demarcação é tradicionalmente aceita, embora o pós-estruturalismo francês tenha sofrido influências diversas de outros estudiosos, e sua herança não se resume a uma incorporação cega dos pressupostos nietzsche-heideggerianos. Sobre isso ver Derrida, 2004.

3. Vontade de saber, no sentido atribuído por Michel Foucault, em trabalhos como *A ordem do discurso* (1996), *História da sexualidade I* (1999d), e na própria aula intitulada “A vontade de saber”, de 1970-1971, publicada, em parte, no *Resumo dos Cursos do Collège de France* (1997a). Na análise do dispositivo de sexualidade, Foucault descreve como uma vontade de saber foi ativada para colocar o sujeito em discurso, no momento em que a disseminação de práticas de investimento na vida constitui toda uma gama de saberes e poderes cada vez mais específicos. Ver mais em Foucault, 1999d.

4. A dimensão constitutiva da ética remete a um amplo debate sobre os processos de estetização da cultura moderna. Envolve reflexões sobre a estetização epistemológica, desde Kant, passando por Nietzsche, e chegando a Richard Rorty no século XX. Algumas análises sobre estes processos podem ser encontradas em Apel, 1997; Schustermann, 1998; e Welsh, 1995.

5. Foucault não define propositivamente o que é fazer da vida uma obra de arte, mas faz algumas delimitações. Ao dispormos da visualização de possibilidades de invenção das formas de subjetividade, na dinâmica das relações de poder-saber-verdade, poderíamos transgredi-las. Transgredi-las, mas não para investi-las ou dissipá-las, com o intuito de produzir um sujeito auto-estilizado, moral e eticamente melhorado, mas como uma forma de luta. Lutar é fazer do exercício do pensamento uma arma para problematizar as formas como somos subjetivados. Ver mais em Foucault, 1995b, 1995c.

6. Tal perspectiva também é desenvolvida em Tucherman, 1999; Haraway, 2000; e Silva, 2000.

## Referências

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. O conceito de esclarecimento. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. p. 19-52.
- APEL, Karl-Otto. Etnoética e macroética universalista: oposição ou complementaridade? In: Siebeneichler, Flávio Beno. (Org.). *Ética, Filosofia e Estética*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Editora Central/ Universidade Gama Filho, 1997. p. 18-40.

- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. 1972-1990. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.
- DERRIDA, Jacques e ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã...* Diálogo. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DEWS, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: ZIZEK, Slavoj. (Org.) *Um mapa da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 51-70.
- DREYFUS, Hubert. e RABINOW, Paul. Poder e verdade. In: \_\_\_\_\_. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 202-224.
- EAGLETON, Terry. Da pólis ao pós-modernismo. In: \_\_\_\_\_. *A ideologia da estética*. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 264-300.
- FOUCAULT, Michel. El interés por la verdad. In: \_\_\_\_\_. *Saber y Verdad*. Tradução de Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991. p. 229-242.
- \_\_\_\_\_. O que é um autor? In: \_\_\_\_\_. *O que é um autor?* Tradução de Antônio Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Veja/passagens, 1992. p. 29-87.
- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 1995a.
- \_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b. p. 231-249.
- \_\_\_\_\_. Michel Foucault entrevistado por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995c. p. 253-278.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. 1970-1971. A vontade de saber. In: \_\_\_\_\_. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a. p. 11-16.
- \_\_\_\_\_. 1980-1981. Subjetividade e verdade. In: \_\_\_\_\_. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b. p. 108-115.
- \_\_\_\_\_. Verdade e poder. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1999a. p. 1-14.
- \_\_\_\_\_. Os intelectuais e o poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1999b. p. 69-78.
- \_\_\_\_\_. Soberania e Disciplina. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1999c. p. 179-192.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999d.

- GONTIJO, Eduardo Dias. A abordagem estrutural e a questão do sujeito do ponto de vista da ética. In: MARI, H.; DOMINGUES, I.; PINTO, J. (Org.) *Estruturalismo: memória e repercussões*. Rio de Janeiro: UFMG/Diadorim, 1995. p. 153-162.
- HABERMAS, Jürgen. Uma outra saída para a filosofia do sujeito. In: \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p. 275-307.
- HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 37-130.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre o “Humanismo”. In: \_\_\_\_\_. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991. p. 1-47.
- HUNTER, Ian. Subjetividade e Governo. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Pedagogia dos monstros: Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 141-164.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Uma introdução. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- ROSE, Nicolas. Assembling the modern self. In: PORTER, R. (Ed.). *Rewriting the self: histories from the Renaissance to the present*. Londres: Routledge, 1997. p. 224-248.
- \_\_\_\_\_. Inventando nossos eus. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 137-204.
- SCHUSTERMAN, Richard. A ética pós-moderna e a arte de viver. In: \_\_\_\_\_. *Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e arte popular*. Tradução de Giselda Domschke. São Paulo: Ed.34, 1998. p.195-228.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Monstros, ciborgues e clones: os fantasmas da Pedagogia Crítica. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Pedagogia dos monstros*. Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 11-21.
- TUCHERMAN, Ieda. *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Veja, 1999.
- UBERTI, Luciane. *Para uma arque-genealogia da Escola Cidadã*. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005. 99p. Projeto de Tese de Doutorado em Educação.
- WELSCH, Wolfgang. Estetização e estetização profunda ou: a respeito da atualidade do estético nos dias de hoje. Tradução de Álvaro Valls. *Porto Arte*. Porto Alegre: v.6, n.9, p.7-22, maio, 1995.

Luciane Uberti é doutora em Educação, professora substituta da Faculdade de Educação da UFRGS, membro do Núcleo Interdisciplinar de Ensino, Pesquisa e Extensão em Educação de Jovens e Adultos (NIEPE-EJA/UFRGS), e do Núcleo de Estudos sobre Mídia, Educação e Subjetividade (NEMES/UFRGS).

Endereço para correspondência:  
Av. Protásio Alves, 7157, Bloco 5, apto 201  
91310003 – Porto Alegre – RS  
luciane.uberti@ufrgs.br

