

O PÓS-ESTRUTURALISMO DIFICULTA A AÇÃO SOCIAL? UMA ANÁLISE A PARTIR DO CONCEITO DE NILISMO

LEONARDO BALBINO MASCARENHAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG)

O PÓS-ESTRUTURALISMO DIFICULTA A AÇÃO SOCIAL? UMA ANÁLISE A PARTIR DO CONCEITO DE NIILISMO

1. Introdução:

O pós-estruturalismo consiste em um movimento intelectual desenvolvido inicialmente na França a partir dos anos 1960, e que ganhou grande popularidade no ocidente nas décadas seguintes, sobretudo nas ciências humanas, sociais e nas artes. Constitui até os dias atuais uma perspectiva epistemológica de grande influência nas diferentes disciplinas acadêmicas, bem como em movimentos artísticos e sociais.

Compreendemos o pós-estruturalismo como uma perspectiva que apresenta avanços e aperfeiçoamentos em relação a outras abordagens, bem como também dispõe de limitações e fragilidades. Nesse sentido, convém destacar que não existe modo de apreensão total e perfeito da realidade, de forma que quando falamos em epistemologias, estamos falando de processualidades e parcialidades, isto é, modos de aproximação da realidade que operam recortes e escolhas em termos de visões de sujeito, de funcionamento do mundo, de articulação entre teorias e conceitos, que tornam o mundo compreensível sob determinadas condições. Assim, acreditamos ser necessário partir de um

abandono de uma epistemologia binária (em torno de uma oposição categórica entre verdadeiro/falso) em benefício de uma epistemologia dos domínios de validade (domínios de validade das observações e dos discursos recolhidos pelo investigador, das técnicas utilizadas, dos conceitos propostos ou das próprias condições de investigação). (Corcuff, 1995, p. 138-139)

Diante disso, o propósito deste texto é examinar alguns dos principais aspectos que marcam os escritos pós-estruturalistas, notadamente a influência do pensamento nietzscheano e também algumas críticas comumente apontadas aos teóricos desta abordagem, em especial a de que a perspectiva pós-estruturalista impede ou dificulta a construção de uma teoria da ação, capaz de mobilizar esforços em prol de uma transformação positiva da realidade. Para tanto, apresentamos inicialmente as principais características que definem o pós-estruturalismo, para então realizar uma análise das críticas e das condições de construção de formas de ação coerentes com esta abordagem.

2. Pós-estruturalismo: aspectos fundamentais

Segundo Peters (2000, p. 10, grifos do autor), o pós-estruturalismo pode ser visto como “uma resposta especificamente *filosófica* ao *status* pretensamente científico do estruturalismo e à sua pretensão de se transformar em uma espécie de megaparadigma para as ciências sociais”. Não se trata especificamente de uma recusa à abordagem estruturalista, mas de uma espécie de desdobramento, aprofundamento e correção de alguns de seus aspectos. Nesse sentido, o prefixo “pós” não se refere apenas a uma questão temporal, mas indica também uma imbricada relação em termos de continuidades teóricas.

É comum uma certa confusão entre as noções de pós-estruturalismo e pós-modernismo. No entanto, ambos não se equivalem, constituindo movimentos independentes e com propósitos distintos. Em relação ao termo “modernismo”, podemos destacar, de acordo com Peters (2000), que este possui duas acepções: pode referir-se tanto aos movimentos artísticos que marcaram o fim do século XIX (e que propunham uma ruptura com o realismo, o naturalismo, a tradição, o progresso e com a ideia de soberania dos sujeitos), como também remeter à perspectiva filosófica cujo maior expoente foi Kant, e que se caracteriza pela crença no avanço do conhecimento através do método científico, da experiência e sobretudo do uso da crítica como instrumento que permite o enraizamento do próprio conhecimento e da razão. Assim, ao falarmos de “pós-modernismo”, fazemos referência a algo relacionado a uma (ou ambas) destas acepções de modernidade.

O pós-modernismo tem, assim, dois significados gerais, relacionados aos dois sentidos do termo “modernismo”: ele pode ser utilizado, esteticamente, para se referir, especificamente, às transformações nas artes, ocorridas após o modernismo ou em reação a ele; ou, em um sentido histórico e filosófico, para se referir a um período ou a um *ethos* – a “pós-modernidade”. No segundo sentido, pode-se argumentar que ele representa uma transformação da modernidade ou uma mudança radical no sistema de valores e práticas subjacentes à modernidade. (Peters, 2000, p. 13-14)

Já o pós-estruturalismo é um movimento filosófico que procurou dar uma resposta ao estruturalismo, “estabelecendo algumas rupturas, mas mantendo várias coisas em comum com ele” (Paula, 2008, p. 22). Nesse sentido, os pós-estruturalistas mobilizam e constroem um repertório filosófico e conceitual próprio, buscando dar conta de reposicionar o sujeito diante das forças estruturais que o constroem. Esse repertório conceitual muitas vezes pode coincidir e manter pontos de contato com a concepção filosófica pós-moderna, porém não se resume e nem se iguala a ela (é possível, por exemplo, ser pós-moderno sem ser pós-estruturalista, embora o contrário seja improvável).

Segundo Peters (2000), o termo “pós-estruturalismo” é de origem estadunidense, e expressa o modo como este povo assimilou e rotulou essa diversidade de teóricos francesesⁱ. É interessante notar que, embora o termo tenha se popularizado na comunidade acadêmica de língua inglesa, e também seja amplamente utilizado na área de administração no Brasil, não chega a ser uma unanimidade. Apenas para ficar num exemplo, no campo da educação brasileira a expressão que “pegou” foi “Filosofia da Diferença” (Barros, Munari & Abramowicz, 2017). Ainda, me parece fundamental assinalar a repercussão e a relevância que esses poucos intelectuais, lotados em departamentos de filosofia de algumas poucas universidades francesas, ganharam no mundo acadêmico na segunda metade do século XX e nas primeiras décadas do século XXI. Mais do que fruto de uma inovação teórica e filosófica, essa importância certamente evidencia como funciona o exercício de uma colonialidade do poder, isto é, como se dá a hegemonia e o controle europeu e ocidental das formas de produção e circulação de conhecimento (Quijano, 2005). No entanto, apesar da pertinente crítica decolonial, é preciso reconhecer que, independente dela, esse movimento francês transformou o pensamento ocidental nas ciências humanas, sociais e nas artes desde as últimas décadas do século XXⁱⁱ.

As principais características das abordagens pós-estruturalistas são, por um lado, as críticas à filosofia humanista, ao sujeito fenomenológico e ao primado da razão e da autonomia humana; a recusa de premissas universalistas, essencialistas e de uma concepção de verdade como correspondente à realidade; e, por outro lado, a afirmação de uma constituição discursiva, processual, descentrada e relacional do eu, bem como a ênfase em processos singulares e nas relações de poder que atravessam os sujeitos e as instituições (Peters, 2000; Paula, 2008).

No âmbito deste texto, nos concentraremos em analisar alguns conceitos filosóficos que dão suporte e substância às abordagens pós-estruturalistas, sem aprofundar em outros aspectos. Nesse sentido, devemos destacar que estas filosofias da diferença guardam forte influência do pensamento de Nietzsche. De acordo com Barros, Munari e Abramowicz (2017, p. 109-110),

Na França, em meados do século vinte, o professor Pierre Klossowski “introduz” um grupo de alunos às leituras que fizera de Friedrich Nietzsche. Ali o conceito de diferença circulou com força. Mais tarde, nomes como Foucault, Deleuze, Derrida e Lyotard seriam associados ao que ficou conhecido como “Filosofia da Diferença” (...) A absorção da filosofia de Nietzsche por tal geração reconfigurou toda a filosofia francesa, que era marcada predominantemente pela preocupação com a história da filosofia. Ainda que muito diversas entre si, as filosofias produzidas por esses pensadores traziam a diferença como conceito central.

As críticas pós-estruturalistas ao humanismo, ao sujeito da fenomenologia e aos primados da razão e da autonomia humana assentam-se na recusa em centralizar o sujeito como a origem e fonte do pensamento e da ação, e também na recusa em encará-lo como uma unidade capaz de, por meio da consciência e da sua própria razão e vontade, alcançar a emancipação (Paula, 2008). Nesse sentido, o pós-estruturalismo retoma e mantém a concepção estruturalista, que enxerga o sujeito como portador de estruturas que relativizam a capacidade de ação dos sujeitos. No entanto, se o estruturalismo busca alcançar o que seriam estruturas universais que organizam a realidade, tentando encontrar categorias ontológicasⁱⁱⁱ, o pós-estruturalismo inaugura uma perspectiva relacional, em que diferentes forças (libidinais, de poder e circunstanciais) entram em negociação e combate. Ou seja, para o pós-estruturalismo, o elemento central não é nem o sujeito e nem a estrutura; é, outrossim, a relação entre esse dois termos.

É importante destacar que essa crítica pós-estruturalista à razão e às possibilidades de emancipação dos sujeitos possui tanto um componente conceitual e filosófico quanto também contextual e histórico. De um lado, o pós-estruturalismo emerge e se consolida enquanto perspectiva a partir dos anos 1960, portanto após a segunda guerra mundial e após o holocausto. Este foi um momento da história ocidental sabidamente conhecido como de grande questionamento filosófico e de desconfiança existencial a respeito das possibilidades concretas de progresso, emancipação, felicidade e igualdade. Além disso, tratou-se de um período sensível de aprofundamento da Guerra Fria e de profusão de críticas ao pensamento marxista oriental, que à época influenciava o exercício de poder político em alguns Estados (China, União Soviética, Vietnã, Coreia do Norte, Cuba), implementando experiências socialistas. Ainda, foi durante essa época que ganharam visibilidade diversos movimentos e grupos sociais no ocidente, multiplicando as pautas reivindicativas e descentralizando os movimentos sindicais e as lutas sociais, que até então concentravam-se sobretudo na busca por melhores condições de trabalho e renda: foi a época de emergência dos chamados Novos Movimento Sociais, tais como os movimentos hippies, negros, feministas, LGBT's, ambientalistas, indígenas, etc.

Todo esse contexto ajudou a enfraquecer a crença nas possibilidades concretas de revolução e de tomada de poder popular, seja em função do que era lido como “fracasso” das experiências socialistas no oriente, seja pela dificuldade de edificação de pautas de luta unificadas (em virtude das especificidades de cada grupo social, diante da complexificação dos identitarismos e da fragmentação do outrora “sujeito universal”). Por outro lado, se esse contexto histórico pode ter influenciado os teóricos pós-estruturalistas, e nos ajuda a compreender, em parte, por quê esta abordagem é tão cética em relação às noções de utopia, revolução e emancipação, igualmente relevante são os componentes conceituais e filosóficos que fundamentam esse ceticismo. É que o pós-estruturalismo é bastante influenciado pela filosofia nietzscheana, notadamente pela sua crítica da verdade, e pelas noções de *nilismo* e *vontade de potência* (ou *vontade de poder*), a partir dos

quais os filósofos da diferença vão tentar repensar a teoria social e as formas de produção de novas subjetividades e de ação e incidência política no mundo.

Em poucas palavras, podemos definir o niilismo, em Nietzsche, como o processo de negação da vida em favor de algo que está fora dela – algo além, de ordem metafísica, que pode ser uma crença num outro mundo, seja este após a morte (paraíso, inferno, etc), seja este outro mundo que não o do tempo presente, expresso numa expectativa no futuro (donde as noções de felicidade, emancipação, liberdade, progresso, etc). Para Nietzsche, com o niilismo o homem deprecia a vida e não realiza toda a sua potência. No entanto trata-se, mais precisamente, de um conceito complexo e ambíguo na obra nietzscheana, que remete a um processo, demanda uma travessia, para que se possa superá-lo. Deleuze (1976) destaca quatro formas de niilismo na obra do filósofo alemão: o niilismo negativo (negação da vida a partir da crença platônica e cristã em outros mundos); niilismo reativo (negação da vida a partir da morte de Deus e do humanismo como substituto da metafísica cristã); niilismo passivo (negação da vida a partir do nada de vontade, do esgotamento, pessimismo e da angústia existencial diante da ausência de sentido metafísico da vida); e o niilismo ativo (que remete ao seu avesso: negar as forças de negação da vida, aceitar o devir como condição imanente e transvalorar todos os valores); assim, é por meio do próprio niilismo – o ativo – que se pode alcançar a Vontade de Potência: vontade de expansão das próprias forças e limites, de superação e de efetuação de si. A este respeito, comenta Pelbart:

A consequência para qualquer projeto de transvaloração de valores é que, somente ali onde a vontade de potência é reconhecida como fonte de valores, é que a instituição de novos valores pode ser exercida principalmente, isto é, a partir daquilo que de fato é sua fonte. Mas tal reversão – e é este o paradoxo ao qual Nietzsche se refere de maneira recorrente – só é possível quando a depreciação dos valores for levada a seu termo, pois apenas esse processo concluído é capaz de fazer aparecer o valor dos valores vigentes até então (valor de nada) e a negatividade de que resultam. Por conseguinte, apenas no rastro desse movimento declinante pode-se desencadear a exigência da reversão. Em outros termos, o contramovimento reivindicado por Nietzsche só é possível a partir do niilismo, do qual ele nasce e que ele pretende ultrapassar (Pelbart, 2013, p.99),

A questão que nos interessa aqui é que, com os três primeiros tipos de niilismo (negativo, reativo ou passivo), embora por caminhos diferentes, ocorre o mesmo: opera-se um rebaixamento, uma desvalorização da vida em si, na medida em que outros valores são considerados superiores à própria vida. A existência, no seu momento presente, nas suas dores e delícias, é avaliada e tomada como inferior, ruim, etc, diante de algo que não existe ou está fora dela, e que é assumido como superior. Em *O Anticristo*, Nietzsche assim o diz: “Quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no ‘além’ — no nada —, despoja-se a vida do seu centro de gravidade” (Nietzsche, 2007, p. 43).

Nietzsche é um crítico notório do platonismo e da moral cristã, que segundo ele são os responsáveis pelo deslocamento metafísico que se deu na Antiguidade (com Platão), e que se estendeu por toda a história ocidental até a crise da modernidade (com o cristianismo). Essa crise deixa ver, no entanto, uma continuidade do niilismo, na medida em que a “morte de Deus” (quer dizer, o enfraquecimento do discurso cristão enquanto elemento organizador da vida, capaz de conferir sentido e razão à existência, em favor da crença no homem e na ciência) não resultou numa reorientação ética e numa retomada da vida enquanto dotada de valor em si: o que ocorreu, foi, de outro modo, uma substituição de Deus por outros deuses:

... ao anunciar a derrocada do mundo suprassensível da tradição metafísica, da qual a figura de Deus não passa de uma concreção histórico-religiosa, Nietzsche toma o cuidado de indicar seus sucedâneos modernos, que em vão tentam preencher função similar, oferecendo-se como centros de gravidade e pretendendo estabelecer objetivos e assegurar

sentidos com uma autoridade equivalente àquela anteriormente atribuída à esfera supra-humana. Seja a Consciência, a Razão, a História, o Coletivo, e ora fazendo cintilar a miragem do Imperativo Moral, do Progresso, da Felicidade ou da Civilização, de um ponto de vista estritamente genealógico, como veremos, não há solução de continuidade entre essas figuras modernas e a tradição metafísica que elas pretendem contestar. (Pelbart, 2013, p. 96-97).

Assim, não surpreende que os teóricos pós-estruturalistas vejam com reticências as ideias que expressem uma “vontade de revolução”. E talvez por isso exista uma dificuldade em conceber uma “teoria da ação”, a partir de uma perspectiva pós-estruturalista: por que pensar em utopias quando as utopias nos afastam da vida? E além disso, o que as utopias passadas (notadamente aquelas concebidas ao longo dos séculos XIX e XX) nos proporcionaram? Por que insistir em conceber uma teoria da ação a partir da reforma das utopias, acreditando que o problema da sua ineficácia até então residiu no método, e não em uma impossibilidade mais profunda, da ordem do seu próprio *ethos*?

No entanto, esse ceticismo em relação às utopias e às grandes narrativas de revolução, associando-os a um pensamento niilista (reativo), ou diante dos problemas enfrentados na sua efetivação histórica, flertam perigosamente com posições conformistas, pessimistas e que podem gerar inércia em relação às possibilidades de ação e transformação social. Ironicamente, os pós-estruturalistas são também suspeitos de praticar um niilismo (passivo). Peters (2000) nos lembra algumas críticas frequentemente associadas a esta perspectiva:

Em que medida o descentramento e a desconstrução do sujeito impedem o desenvolvimento de uma teoria da ação humana, necessária para a mudança política? Falta ao pós-estruturalismo uma política coerente? É ele essencialmente conservador e niilista? (Peters, 2000, p. 77)

No entanto, penso que há por parte daqueles que apontam estas críticas um mal entendido em relação aos apontamentos filosóficos que embasam os pós-estruturalistas. É importante retomar a especificidade e complexidade da questão do niilismo, tanto em Nietzsche quanto em teóricos pós-estruturalistas: este requer que se faça a sua experiência, um atravessamento, num movimento ativo e de deslocamento; o niilismo para Nietzsche é algo a ser vivenciado enquanto passagem e ultrapassado enquanto processo, rumo à transvaloração e à Vontade de Potência; é preciso então que se faça uma travessia, até que se crie condições para a criação de novos valores:

Não se equivoquem, pois, em relação ao sentido do título, com o qual esse Evangelho do futuro quer ser nomeado: ‘*A vontade de poder. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores*’ – com essa fórmula é expressado um *contramovimento*, em vista de um princípio e de uma tarefa: um movimento que em algum futuro irá substituir aquele niilismo completo; mas que o *pressupõe*, lógica e psicologicamente, que em absoluto só pode vir *a ele e a partir dele*. Por que, então, o advento do niilismo é desde agora *necessário*? Porque foram os nossos próprios valores até então que tiraram as consequências últimas dele, porque o niilismo é a lógica pensada até o fim de nossos grandes valores e ideais, – porque nós temos de vivenciar primeiro o niilismo, para descobrir qual era propriamente o *valor* desses ‘valores’... Nós teremos necessidade, em algum momento, de *novos valores*... (Nietzsche, 2021, p. 141, grifos do autor)

Nesse sentido, a transvaloração é facilitada ao se fazer a genealogia dos valores. Não por acaso os pós-estruturalistas retomam e aprofundam esse procedimento presente na filosofia nietzscheana: quem precisa de determinados valores, crença ou convicção? Que tipo de vida quer se impor e se conservar por meio de determinados valores? Ou seja, não se trata de interrogar meramente “O que significa tal coisa?”, mas de problematizar “o que quer aquele que defende tal coisa”. É todo um assunto de recusa analítica pela busca de uma suposta origem das coisas:

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (...) Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro... (Foucault, 1979, p. 17-19).

O que se coloca então como ponto fundamental aqui é que, ao se fazer a genealogia dos valores modernos (que modo de vida quer se conservar e se impor quando se depende da existência de uma narrativa de revolução ou de uma utopia para efetivar-se?), e ao se fazer a travessia do niilismo (encontrando o seu avesso), é possível construir novas bases para a ação social, para se estabelecer outras formas de vida e de se situar no mundo. Estas outras formas implicam certamente num decantamento das grandes narrativas, porém não significam de modo algum uma permanência no niilismo, no conformismo ou no conservadorismo. Pelo contrário: elas reclamam a urgência de se recuperar a ação imediata, que independente de um aval metafísico, e que pode (e deve) efetuar-se nos corpos e nas cidades, nas relações micropolíticas, cotidianas travadas aqui e agora. Trata-se, assim, de retomar o mundo perdido:

A instância suprassensível, Deus, ou a Razão, ou mesmo o Progresso, ao caírem em descrédito, deixaram a própria vida órfã, abandonando-nos a uma indigência ontológica. Ora, é preciso partir desse desmoronamento – em todo o caso não temos opção. A derrocada da crença nos valores superiores (no absoluto, diria [o filósofo pragmático William] James) não constitui um argumento para desistir do mundo; aliás, a desistência do mundo não passa de um sintoma a mais desse desmoronamento. Trata-se, ao contrário, de detectar as forças que já não pedem um sentido dado ao mundo, por reassegurador que ele pareça, pois essas forças têm o poder de criar sentidos, impor valores, imprimir direções. Assim, retornando ao pragmatismo, trata-se de avaliar os conceitos e as filosofias não a partir de sua coerência interna, ou de sua racionalidade intrínseca, mas de sua *consequência prática*, na medida em que elas fazem agir ou pensar de tal ou qual modo, ou favorecem tal ou qual ação ou pensamento. (Pelbart, 2013, p. 318, grifos do autor)

Essa “orfandade ontológica” da qual fala Pelbart requer não uma reconstrução metafísica, mas um mergulho no tempo de agora e nas possibilidades concretas de criação e atualização, pelos corpos e nos corpos, de forças que aumentam a potência de agir e existir no mundo. Eis o porquê da ênfase na incidência micropolítica das abordagens pós-estruturalistas. Isso, contudo, não significa resignar-se com o mundo tal que se apresenta, e tampouco adotar uma perspectiva hedonista ou individualista (que seriam o equivalente a um retorno ao niilismo passivo). Deleuze (1992) nos lembra que é preciso voltar a acreditar no mundo; abandonar a inércia, sair da letargia, da espera (por uma utopia ou por condições propícias para a transformação, pois estas podem nunca chegar), mas que isso ocorre a partir das relações, da coletividade:

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos (...) É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo. (Deleuze, 1992, p. 218)

Assim, quando encarada a partir dessa cosmologia inteiramente nova, em termos filosóficos e teóricos, é possível perceber que a perspectiva pós-estruturalista não deixa de lado ou enfraquece a ação social e política: ela, em verdade, a restitui e reposiciona.

3. Considerações Finais:

Ao longo do presente texto, procurei caracterizar os aspectos gerais das abordagens pós-estruturalistas e também problematizar uma das principais críticas feitas a esta perspectiva epistemológica: a de que carecem de uma “teoria da ação” e flertam com posições conservadoras, pessimistas e niilistas. Estas críticas se apoiam sobretudo no não-lugar das utopias e narrativas de revolução nas perspectivas pós-estruturalistas, assim como na sua concepção de um sujeito excessivamente descentrado e relacional. No entanto, acredito que um exame mais detalhado das influências filosóficas que suportam esta episteme, notadamente as noções nietzscheanas de *niilismo*, *genealogia*, *vontade de potência* e *diferença*, nos permite derivar formas de ação e de incidência política, que reclamam a sua manifestação no mundo presente, no agora, independente de crenças e expectativas no futuro.

A crença nas utopias e na revolução (niilismo reativo), ao ensejar a negação do mundo tal qual ele se nos apresenta, parece favorecer não a ação no mundo, mas a construção de *ideais de ação*; assim, segundo o pensamento nietzscheano (e por conseguinte para o pós-estruturalista), o que as utopias fazem é a manutenção das formas de idealismo, o outro lado da moeda platônica e cristã; de forma que, ironicamente, em vez de facilitarem a ação, acabam por dificultá-la, na medida em que o próprio ideal não precisa do corpo, nem da história, para efetivar-se.

Por outro lado, sugerir o fim das utopias não deixa de ser perigoso e complicado, haja vista o estrangulamento das formas de existência e o agravamento das possibilidades de melhoramento das condições de vida no mundo contemporâneo. Por todos os lados avançam pautas neoliberais e conservadoras, a desigualdade e a concentração de renda aumentam, a precarização das formas de trabalho avança e o sucateamento do estado e das formas de proteção e bem estar social também se deterioram. Ainda, como nos lembra Peters (2000) e Paula (2008), não deixa de ser conveniente para a ideologia liberal que se recuse as utopias e se exalte a fragmentação da ação e o descentramento dos sujeitos justamente num momento em que novos sujeitos (mulheres, negros, LGBT's, indígenas, etc) reclamam maior protagonismo social e redistribuição material. Nesse contexto histórico, os movimentos de construção de utopias que se ponham como um horizonte ético de ação social, por mais idealistas que possam ser, ainda assim podem ter um papel importante.

Uma possibilidade que vai de encontro a isso é oferecida por Paula (2008): a constituição de um neo-humanismo. Quer dizer, que:

... se considere o sujeito complexo colocado pelo pós-estruturalismo, mas sem romper com a filosofia da consciência, ou seja, que se corrija (...) as supostas limitações do sujeito humanista da fenomenologia e do existencialismo, sem abrir mão do seu caráter processual e da ideia de que o homem tem capacidade de atuar segundo suas próprias convicções e princípios pessoais. (Paula, 2008, p. 31-32)

É possível que essa sugestão neo-humanista de Paula (2008) fosse encarada pelos pós-estruturalistas como um retorno metafísico pautado num niilismo reativo. No entanto, é preciso ressaltar que toda episteme precisará fazer escolhas e enfrentar as limitações que cria para si dentro de seu próprio sistema de pensamento. Toda episteme é parcial e, dentro dos seus empreendimentos filosóficos, ao construir o seu conjunto de premissas filosóficas e teóricas, irá necessariamente construir juntamente um conjunto de limites com o qual precisará lidar. Nesse sentido ressaltamos que, embora não nos pareça correto associar o pós-estruturalismo ao conservadorismo e à inércia social, esta perspectiva tampouco dará conta de resolver todos os problemas sociais que nos acometem

enquanto sociedade, e talvez especialmente por este motivo, seja produtivo e pertinente pensarmos e praticarmos a coexistência de epistemes dedicadas à crítica, à ética e à transformação da nossa realidade.

4. Referências

BARROS, G; MUNARI, S; ABRAMOWICZ, A. (2017). Educação, cultura e subjetividade: Deleuze e a Diferença. *Revista Eletrônica de Educação*, v.11, n.1, jan.-mai., pp. 108-124.

CORCUFF, P. (1995). *As novas sociologias*. Queluz/Portugal: VRAL.

DELEUZE, G. (1992). *Conversações*. São Paulo: Ed. 34.

DELEUZE, G. (1976). *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio.

FOUCAULT, M. (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

LACAN, J. (1998). Posição do inconsciente [1964]. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LEVI-STRAUSS, C. (2008). *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

MUNARI, A. (2010). *Jean Piaget*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.

NIETZSCHE, F. (2007). *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, F. (2021). Fragmentos póstumos. Novembro de 1887 – Março de 1888. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 12, n. 1, p.125-149, jan./jun. Recuperado de: <<https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/35716/24311>>.

PAULA, A. P. P. (2008). *Teoria crítica nas organizações*. São Paulo: Thomson Learning.

PELBART, P. (2013). *O Avesso do Nihilismo: cartografias do esgotamento – Cartography of Exhaustion: nihilism inside out* (edição bilingue). São Paulo: N-1 Edições.

PETERS, M. (2000). *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica.

QUIJANO, A. (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- i É preciso reconhecer que, no âmbito deste texto, reproduzimos esse rótulo, ao tratarmos em bloco pensadores tão complexos quanto diversos. No entanto, analisamos aqui algumas premissas e características mais gerais e comuns dos filósofos da diferença, sem entrar no mérito de suas singularidades conceituais.

- ii Outro aspecto interessante é que a crítica decolonial parece pressupor um certo paradoxo: foi necessário a consagração e a legitimidade oferecida pelas contribuições pós-estruturalistas em termos de valorização das micropolíticas e da multiplicidade de narrativas para que a perspectiva decolonial ganhasse visibilidade.

- iii Refiro-me aqui às tentativas dos diferentes intelectuais estruturalistas de alcançar uma estrutura fundamental, presente de forma universal, e capaz de explicar como os sistemas sociais e psíquicos operam e se organizam, nas diferentes disciplinas. No caso da antropologia, foi o que tentou fazer Lévi-Strauss ao universalizar a estrutura do mito e o tabu do incesto como fundamentos organizativos de todas as culturas (LÉVI-STRAUSS, 2008); no caso da psicanálise lacaniana, a compreensão do funcionamento da mente humana a partir da reconfiguração do conceito de inconsciente, encarando-o enquanto linguagem, e tomando o sujeito como submetido ao que o significante representa (LACAN, 1998); no caso da psicologia do desenvolvimento e do aprendizado de Piaget, com os estágios universais de desenvolvimento da inteligência e o construtivismo genético (MUNARI, 2010).