

Em Defesa de uma Crítica Organizacional Pós-estruturalista: Recuperando o Pragmatismo Foucaultiano-Deleuziano

Autoria: Maria Fernanda Rios Cavalcanti, Rafael Alcadipani

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo defender a perspectiva crítica pós-estruturalista das contestações recentes acerca de sua legitimidade que vêm sendo feitas nos estudos organizacionais críticos contemporâneos. Propomos seguir o fio condutor da pragmática para resgatar elementos desta visão de mundo presente no pensamento Foucaultiano e na filosofia Deleuziana para responder às mesmas. Para atingir este objetivo, primeiramente iremos expor a polaridade existente nos estudos críticos brasileiros entre teóricos críticos e pós-estruturalistas em debates recentes deste campo. Buscamos, desta forma, destacar suas diferentes visões do que constitui uma abordagem crítica em análise organizacional, bem como seus principais argumentos, considerando-se importante que se dê continuidade a tais debates, uma vez que enxergamos que ainda existem alguns mal-entendidos acerca da crítica pós-estruturalista merecem ser esclarecidos. Um outro ponto importante presente nesta polaridade e que abordaremos seria uma disputa acerca das diferentes leituras de Foucault feitas pelas duas vertentes, argumentaremos que os elementos pragmáticos presentes na obra do mesmo impossibilitam que seu pensamento seja posto ao lado de teórico-críticos, tendo em vista o importante rompimento do autor supracitado com o humanismo, apesar de haver na obra deste teórico um claro comprometimento com a crítica que, por outro lado, poderia ser vista como pragmática e aproximada a um olhar pós-estruturalista. Em seguida, partiremos para análise da filosofia da Diferença Deleuziana, seguindo também um fio condutor pragmático para responder a algumas contestações que se baseiam, justamente, no fato dos pós-estruturalistas abrirem mão de uma crítica dialética, ou do “trabalho dialético”, em prol de um “jogo da diferença”. Indicaremos como a filosofia Deleuziana aproxima-se de um posicionamento pragmático através de seu conceito de Diferença, se contraponto também às vertentes filosóficas que embasam a crítica tradicional, rejeitando a metafísica e o sujeito transcendental, abrindo assim vias para que se trate de singularidades do dia-a-dia que, muitas vezes, são esmagadas pelas totalizações e radicalidades da mesma. Finalmente, concluímos que ser possível afirmar uma crítica pós-estruturalista, e que esta se constitui como uma alternativa válida e digna de investigação perante a, para alguns, já desgastada teoria crítica tradicional que, muitas vezes, já não dá conta das complexidades do contemporâneo.

INTRODUÇÃO

“Porque és o avesso, do avesso, do avesso...”
Caetano Velloso

A inquietação primordial que deu início a este artigo nasceu a partir da constatação de que vemos nascerem em nossas organizações, e no contexto social em geral, desafios aos quais os subsídios críticos que temos em mãos, muitas vezes, não mais alcançam. Hardt e Negri (2004) afirmam que alguns dos fundamentais modelos que, no passado, moveram a crítica e o ativismo político, tornaram-se hoje “imprestáveis e superados”. Corroborando com a visão de Hardt e Negri (2004), para Deleuze (1992), o pensamento crítico contemporâneo já não teria à sua disposição uma imagem de uma classe proletariada/trabalhadora a quem bastaria “tomar consciência” para oferecer resistência e, portanto emancipar-se frente a determinados malefícios do sistema, o que justificaria, desta forma, tal reflexão. Segundo Bronzo e Garcia (2000), a partir da década de 70,

ocorre um processo complexo de transformações sociais, econômicas, institucionais e tecnológicas no desenvolvimento do capitalismo global, tais mudanças afetariam profundamente a dinâmica organizacional e, portanto, exigiriam outras formas de expressão. Alcadipani e Tureta (2009b) afirmam, também, que tais transformações acabam por criar novas formas de dominação que precisariam ser explicadas, ou problematizadas. Vemos que alguns jargões - tomada de consciência, proletariado, emancipação, etc. - tão caros a uma determinada concepção de crítica, tendem a parecer caducos quando confrontados com estas transformações. Partimos do pressuposto, também, de que existe uma perspectiva crítica capaz de tratar destas transformações e que, muitas vezes, é desprezada ou invalidada.

Tendo em vista a problemática, buscaremos indicar a legitimidade de uma perspectiva crítica pós-estruturalista, como uma alternativa válida e merecedora de investigação, fazendo frente a algumas críticas que têm sido feitas a seu respeito. Procuramos, portanto, re-afirmar que tal perspectiva seria um importante contraponto no debate acerca do da crítica nos estudos organizacionais contemporâneos e seus desdobramentos no mundo atual.

Para alcançar tal objetivo primeiramente trataremos das diferenças entre duas vertentes críticas existentes nos estudos organizacionais: a teoria crítica e o pós-estruturalismo (ALVESSON e DEETZ, 1999). Vemos no Brasil uma série de debates recentes que evidenciam tal polaridade, e utilizaremos, principalmente, a edição especial dos *Cadernos EBAPE.BR* como referência para trazer à tona uma amostra dos mesmos, tendo como objetivo também dar continuidade ao debate iniciado no EnEO 2008, que serviu de motivação para a confecção do número em questão. Tal exercício torna-se relevante uma vez que visa contribuir para a continuidade deste debate nos estudos organizacionais brasileiros, uma vez que enxergamos que há ainda a necessidade de se desfazer alguns mal-entendidos que foram levantados acerca de uma perspectiva crítica pós-estruturalista, favorecendo assim sua legitimação perante o campo em questão.

Além de debater as principais divergências existentes entre as duas vertentes, daremos prosseguimento ao artigo abordando o que seria uma disputa, de acordo com Paula (2008), acerca de possíveis leituras da obra de Foucault. Para defender um possível ponto de vista pós-estruturalista (vertente esta que estaria ao lado da pós-moderna, apesar de não coincidir com a mesma), procuraremos mostrar um Foucault pragmático, buscando evidências de que esta característica subsidia uma postura crítica que se afasta da concepção tradicional.

Em detrimento das convergências entre o pensamento Deleuziano e Foucaultiano, enquanto o último passou a ser explorado de forma relevante no campo dos estudos organizacionais já a partir da década de 80 (ALCADIPANI, 2005), o pensamento de Gilles Deleuze permanece pouco explorado, com raras referências diretas ao mesmo. Seguindo o fio condutor da pragmática, recorreremos então à filosofia de Deleuze e o posicionamento da mesma em relação à história da filosofia, uma vez que, de acordo com Paula (2009), seria impossível conceber o que é a crítica sem resgatar algumas questões que animaram a mesma. Desta forma, propomos resgatar o conceito de Diferença da filosofia de Gilles Deleuze como meio de trazer à superfície a possibilidade de ultrapassar perspectivas filosóficas que servem de subsídio à crítica tradicional, alimentando nostalgias e desgastando o papel do intelectual dito crítico perante a dinâmica organizacional (vertente que é tratada muitas vezes de modo pejorativo, segundo MIZOCZKY e ANDRADE, 2005a).

Finalmente, no último tópico deste artigo, buscaremos indicar como os elementos pragmáticos presentes no pensamento Foucaultiano e na Filosofia da Diferença Deleuziana não só servem de subsídio para uma defesa de uma perspectiva crítica pós-

estruturalista frente aos duros ataques que esta vem recebendo, como têm em si a capacidade de levar a crítica a traçar novos rumos e caminhos na contemporaneidade.

A Crítica nos Estudos Organizacionais: Trazendo à Luz as Diferenças

De acordo com Paula (2008) existe, no já marginalizado grupo de acadêmicos que adotam uma visão crítica em seus trabalhos, um precário acordo sobre o que seria a crítica e qual o seu papel e implicações nos estudos organizacionais. Alcadipani e Tureta (2009b) corroboram tal visão, afirmando a possibilidade de existência de uma disputa acerca do que pode, ou não, ser considerado crítico neste campo.

Os debates que cercaram tal problemática durante o *V Encontro de Estudos Organizacionais*, ocorrido na cidade de Belo Horizonte em 2008, deram origem a um número temático dos *Cadernos EBAPE.BR*, onde cinco professores, com produção relevante na área, foram convidados a expor seus pontos de vista divergentes acerca do estado atual da crítica organizacional brasileira. Neste tópico nos concentraremos nos artigos de Paula *et al.* (2009), Paula (2009) Alcadipani e Tureta (2009a, 2009b), por considerar que tais trabalhos representam a polaridade que pretendemos demonstrar.

Num primeiro artigo Paula *et al.* (2009) se opõem ao que chamaram de uma fragmentação de um movimento intelectual que, por não pertencer ao *mainstream*, deveria preocupar-se, ao contrário de fragmentar-se, em fortalecer-se, o que pressuponha talvez a necessidade de uma abordagem epistemológica mais totalizante. Tendo como princípio tal argumento, as autoras se opõem, portanto, a um pluralismo do movimento crítico, que seria representado pela predominância de uma perspectiva pós-estruturalista nos *Critical Management Studies*. Paula *et al.* (2009) justificam tal oposição por considerar este pluralismo arriscado e relativista a respeito da legitimidade de determinadas contestações comumente feitas pela crítica tradicional.

Buscando viabilizar tal preocupação em fortalecer o movimento intelectual crítico que as mesmas defendem na análise organizacional, as autoras fazem duras críticas à perspectiva pós-estruturalista, destacando que esta “descarta qualquer tipo de razão, eliminando o critério de explicação que distingue o nu e o mascarado [...] como tudo é relativo, tudo é justificável, não sendo mais possível identificar o que pode ser considerado dominação ou emancipação” (PAULA; MARANHÃO; BARROS, p. 396, 2009). Desta forma, as autoras expõem que o pós-estruturalismo torna a crítica impossível por abrir mão do sujeito autônomo, ou em outras palavras, do sujeito transcendental. Indo mais longe no argumento, as autoras afirmam que os ditos pós-estruturalistas contribuem para que se perca a fé na potencialidade do sujeito, ou seja, de sua potência de agir. Para uma perspectiva crítica, não seria preciso dizer que tal acontecimento teria conseqüências desastrosas, como, por exemplo, a de que tal perspectiva veria o indivíduo como incapaz de refletir de forma autônoma e de libertar-se de determinadas amarras (PAULA, 2008) o que poderia justificar certa dureza com a qual as autoras tocam em alguns pontos.

Alcadipani e Tureta (2009a), por outro lado, acreditam que a inserção de perspectivas críticas pós-estruturalistas no desenvolvimento da crítica nacional, por um lado, afetaria tradição da crítica nacional e, desta forma, favoreceria o engendramento de “novas óticas de análise capazes de explorar nuances não apreendidas pelas perspectivas tradicionais” (ALCADIPANI e TURETA, 2009a, p. 411). Alcadipani e Tureta (2009b) também não poupam críticas à perspectiva dita tradicional afirmando que estas vertentes parecem se basear no princípio de que caberia a “poucos iluminados” (intelectuais) compreender melhor a realidade do que os demais, e que, portanto, haveria a insinuação de uma espécie de missão que objetivaria “salvar as pessoas”. Os autores destacam a arrogância de tal postura e também seu caráter perigoso.

Se, por um lado, Alcadipani e Tureta (2009a) argumentam que este embate em busca de uma legitimação de uma perspectiva crítica pareça caminhar para uma definição de que somente os filiados à tradição marxista e à teoria crítica da Escola de Frankfurt possam ser vistos como críticos autênticos, por outro lado, Paula *et al.* (2009) – adeptas desta perspectiva – demonstram uma crença de que o pós-estruturalismo possa se integrar ao movimento crítico, desde que o mesmo seja resgatado com maior seriedade. As autoras explicam-se afirmando que as críticas direcionadas ao comprometimento desta perspectiva com a crítica se deve ao fato de que a mesma é apresentada, muitas vezes, de forma caricatural, apontando que para que tal integração torne-se possível “talvez seja necessário constituir um novo movimento teórico para abrigar suas contribuições, preservando seu caráter crítico” (PAULA; MARANHÃO; BARROS, 2009, p. 396).

Outro ponto de desacordo entre estas duas vertentes teóricas seria relacionado às leituras da obra de Foucault, Paula (2008) ressalta a polaridade existente entre a vertente teórico-crítica e a pós-moderna, onde haveria, vale ressaltar, certa disputa. De acordo com Alcadipani (2005), uma abertura do campo dos estudos organizacionais a perspectivas que se colocam como alternativas à funcionalista possibilitou a utilização das idéias de Michel Foucault no mesmo. Esta quebra do domínio funcionalista, segundo o autor, sinalizou também o desenvolvimento de vertentes críticas dentre as quais o mesmo destaca: a análise organizacional pós-moderna, o debate na *labor process theory* e os *critical management studies*.

Paula (2008) afirma que a leitura teórico-crítica pressupõe que Foucault haveria feito um “acerto de contas” com a questão do sujeito, acerto este que ainda não haveria sido feito pelos pós-estruturalistas. No próximo tópico argumentaremos não só que Foucault não teria retornado à noção de sujeito, que o mesmo sempre negou (DELEUZE, 1996), mas que também esta “ausência” do sujeito não significaria a morte de uma reflexão autônoma. É pelo viés do pragmatismo que buscaremos indicar como seria possível pensar a crítica sem retornar ao sujeito conforme a visão teórico-crítica. Outro ponto importante que trataremos no tópico seguinte seria o do não-rompimento de Foucault com Kant, o que para nós teria um significado distinto do proposto por Paula (2008), que também será abordado.

Foucault: Pragmático ou Crítico?

O título deste tópico foi colocado em formato de questão com o objetivo de provocar um debate, já que, de acordo com Rajchman (2000), Foucault nunca de autodenominou pragmático e, portanto, esta característica de sua filosofia estaria aberta a discussões. O fato é que tentar definir que foi a obra de Foucault em sua totalidade se mostra uma tarefa desafiadora, Machado (2005) justifica tal afirmativa ressaltando que Foucault buscou incessantemente se distanciar de si próprio, e que seus escritos jamais foram pontos finais, uma interpretação definitiva, mas sim pesquisas provisórias, momentos a serem ultrapassados. Vale observar, contudo, que o pensador foi extremamente coerente com seu pensamento heterotópico (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2007, *apud* ORLANDI, 2009), o que quer dizer que há um senso de obra nesta heterotopia. Valendo-se das considerações feitas, esclarecemos que nosso objetivo não seria rotular o filósofo francês, mas sim tentar resgatar elementos pragmáticos presentes em sua obra para que os mesmos sejam debatidos, em oposição a leituras feitas de elementos presentes na obra do mesmo pelos adeptos de uma crítica tradicional nos estudos organizacionais.

O primeiro ponto que gostaríamos de abordar na obra do pensador, seria a aproximação com Kant, este seria um ponto de divergência importante entre a leitura feita do que pode ser considerado crítico no pensamento de Foucault por alguns teóricos-críticos e a leitura crítica pragmática que buscaremos indicar no decorrer deste tópico, que buscará defender uma perspectiva crítica pós-estruturalista.

Nosso primeiro argumento é o de que Paula (2008), demonstrando que existe uma continuidade entre Foucault e Kant ao aproximar a definição que seria a crítica para Foucault, proferida numa entrevista em 1978, à definição que Kant dá ao esclarecimento (ou seja, à razão iluminista), pode induzir o leitor ao possível equívoco de relevar que houve, também, um importante rompimento de Foucault com a filosofia Kantiana. De acordo com Branco (2004) haveria uma distância enorme entre ambos – de cunho de objetivo, estilo, finalidade – que faz com que não valha a pena demarcar todas as fronteiras existentes entre o pensador francês e o filósofo alemão. Contudo, gostaríamos de ressaltar neste caso específico, pois se trata de defender uma perspectiva pós-estruturalista, que, através de sua arqueologia e genealogia o autor opõe-se totalmente à disposição kantiana-antropológica do pensamento moderno. Foucault é bastante enfático no que foi para ele, por um lado, uma recusa da subjetividade transcendental e, por outro lado, uma afirmação da dispersão histórica do sujeito (CASTRO, 2009). É fato que devemos reconhecer que a leitura feita por Foucault de Kant foi fundamental para seu pensamento, mais especificamente para a elaboração de um livro que, paradoxalmente, foi também o que levou mais longe a afirmação de um anti-humanismo, este livro foi *As Palavras e as Coisas* (ERIBON, 1990).

De acordo com Eribon (1990), Foucault elaborou uma pequena tese sobre a *Antropologia* de Kant, e foi em sua defesa que ele utilizou um vocabulário que se tornaria célebre em sua arqueologia. O autor afirma que talvez seja daí que se deva ver a origem de diversas passagens de *As Palavras e as Coisas*. Contudo, neste livro, há um claro rompimento com o pensamento humanista, de acordo com Foucault (2007), constituiu a disposição que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. O autor afirma, também, que esta disposição essencial estaria:

[...] em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir (FOUCAULT, 2007, p. 473).

Numa entrevista concedida em 1966, logo após a publicação deste livro, Foucault é bastante enfático em declarar o anti-humanismo que o moveu, ele aproxima o humanismo do ranço moral (já que define, também, o mesmo como a figura gêmea da antropologia - FOUCAULT, 2007b), dizendo que este, ao invés de formular problemas que pode resolver, fingiria resolver problemas que não pode formular. A esta noção de humanismo Foucault opõe a política, afirmando que: “[...] nossa tarefa actualmente é libertarmo-nos definitivamente do humanismo, e nesse sentido o nosso trabalho é um trabalho político” (FOUCAULT, 1987, p. 33) explicando como poderia ser definindo este trabalho político, o autor afirma:

Salvar o homem, redescobrir o homem no homem, etc., é o fim de todas essas palavras, a um tempo teóricas e práticas, para

reconciliar, por exemplo, Marx e Teilhard de Chardin (tentativas saturadas de humanismo que têm esterilizado desde há anos todo o trabalho intelectual...). A nossa tarefa é a de nos libertarmos definitivamente do humanismo, e é nesse sentido que nosso trabalho é um trabalho político (FOUCAULT, 1987, pp. 33-4).

Desta forma, a definição da crítica como “a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 1990 *apud* PAULA, 2008, p. XVI) não pode ser aproximada à razão humanista, na qual se baseia a corrente crítica tradicional, pois Foucault pode ser considerado, como vimos, anti-humanista. Contudo, é possível aproximar o teórico francês da postura crítica de Kant, na medida em que foi este filósofo quem inseriu o tempo no pensamento e preocupou-se com uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos – conforme a forma de filosofia adotada por tantos como Hegel, Escola de Frankfurt, Nietzsche, etc. (CASTRO, 2009). Porém, a ontologia proposta por Foucault não trata do homem, enquanto figura traçada no saber moderno, mas do *ser* do homem, seu ser histórico. De acordo com Chan (2000), tal “questão do presente”, que aproxima ambos os filósofos, é de grande relevância para a análise organizacional pós-moderna.

Recapitulando, Foucault (1991) procurou enfatizar como um determinado tipo de problematização filosófica – aquela que problematiza a relação do homem com o presente, com um ser histórico e ao mesmo tempo autônomo – tem suas raízes no Iluminismo, porém, ressaltou também que isso não significa que deva haver fidelidade a elementos doutrinários do mesmo, mas sim a re-ativação permanente de uma atitude, que poderia ser descrita como uma crítica permanente ao nosso presente histórico. É desta forma, também, que Foucault (1991) afasta o Iluminismo do humanismo, classificando o primeiro como um conjunto de temas complexos e refletidos em inúmeras correntes filosóficas.

Foucault (1991) afirma que esta ontologia de nós mesmos, a tal questão do presente, deve se afastar de qualquer projeto que tenha a pretensão de ser global, totalizante ou radical, o que caracteriza, portanto, uma diferença segundo o ponto de vista dos adeptos da teoria crítica (que também possui suas raízes no Iluminismo, porém buscando resgatar o que há nele de antropocêntrico). O autor afirma que nós saberíamos, por experiência, que as tentativas de escapar do sistema contemporâneo – através da produção de um programa para construção de uma nova sociedade, cultura, visão de mundo, etc. – nos levaram a retornar às mais perniciosas tradições. Daí, portanto, a explicação ao “perigo” apontado por Alcadipani e Tureta (2009b) presente numa perspectiva teórico-crítica, uma vez que esta se incumbe da missão de reproduzir ideais de mudanças globais e totalizantes.

Esta postura crítica adotada por Foucault teria dois lados; de acordo com Chan (2000), o pensador propunha um tipo de pensamento que exigiria uma crítica “genealógica” no seu desenho e “arqueológica” em seu método. Talvez possamos clarificar tal afirmação com as palavras do próprio Foucault (2006) acerca de seu método: por um lado, aquele crítico, onde há de existir uma desenvoltura estudiosa, por outro lado, ele haveria de ser acompanhado pelo humor genealógico de um positivismo feliz. É desta forma que Foucault (1984) expressa sua preferência pelas transformações parciais que foram, e ainda têm sido feitas, através da correlação entre análise histórica e atitude prática, ao invés de carregar sobre os ombros a missão prepotente e perigosa – que alguns teóricos-críticos buscam resgatar – de mudar radicalmente a sociedade, atitude esta que reproduziu historicamente os mais degradados sistemas políticos (FOUCAULT, 1991).

O pensamento de Foucault, e a maneira como “a crítica” funcionaria nele, conforme descrito por Chan (2000), é um importante indicador de sua aproximação da

pragmática. De acordo com Ferreira *et al.* (2008), esta – a pragmática – poderia ser definida por uma dupla decisão: a de um deslocamento da ênfase no transcendente em direção à ação, e a afirmação da imanência entre conhecer, dizer e fazer. Vemos um afastamento da transcendência na medida em que Foucault renuncia ao sujeito transcendente em prol de um sujeito disperso na história, e também no fato de que conhecer (saber), dizer e fazer são três dimensões que seriam tratadas da mesma forma pelo autor, seriam todas elas práticas. Segundo Deleuze (1988a), esta ligação do “saber” arqueológico (método) com o “poder” da crítica genealógica (desenho), seria a de que a determinação puramente prática é irreduzível a uma determinação teórica ou de conhecimento. Portanto, para Foucault, tudo é prática, mas a prática do poder permanece irreduzível a toda prática do saber. *Poder como exercício e saber como regulamento*. Eis o pragmatismo de Foucault conforme definido por Deleuze (1988a).

Resumindo, um pensamento crítico para Foucault (histórico, arqueológico) estaria imediatamente ligado a positivities, a toda uma postura pragmática que abre as formações históricas estratificadas e em aparente imobilidade: toda a filosofia de Foucault seria uma pragmática do múltiplo. Foucault (2007c) diz que “o sentimento histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento de seu conhecimento, sua genealogia” (FOUCAULT, 2007c, p. 30). De acordo com Queiroz (2004), fazer este movimento, esta genealogia, aproxima as saídas, fazendo com que se transpareça a pouca rigidez dos estatutos múltiplos e mutáveis nos quais permanece ancorado o nosso presente; trata-se de uma crítica que coloca em *crise*, uma desestabilização do presente em prol de um por vir. E estas reflexões histórico-críticas, segundo Foucault (1991), devem ser sempre direcionadas às *práticas*. Segundo tal perspectiva o sujeito é sempre tratado como algo *em relação*, como um ponto numa rede, mas que, em meio às estratégias saber-poder, também haveriam as estratégias dos jogos de liberdade.

Ao contrário do que afirma Paula (2008), ao rejeitar uma filosofia da consciência, ao proclamar a morte do homem, Foucault (2007b), bem como os adeptos de uma visão pós-estruturalista, não enxergam nisso o fim da possibilidade de uma reflexão autônoma, o autor chega a dizer que os que querem assim o enquadrar, numa perspectiva estruturalista, assim o fazem devido a uma lacuna de vocabulário (FOUCAULT, 2006). Deleuze (1996) também afirma que foram muitos os contra-sensos sobre o pensamento de Foucault acerca desta proclamada morte do homem, porém, de acordo com o mesmo, tais contra-sensos nunca seriam inocentes, haveria uma mistura de intenções nefastas em produzi-los. Foucault buscou colocar fim em alguns deles, temos como exemplo a citação a seguir:

[...] não tomemos isso como um pretexto para denunciar um pensamento impotente para manter-se de pé sozinho e sempre constringido a enrolar-se a um pensamento já realizado. Basta reconhecer aí uma filosofia já desprendida de certa metafísica, porque desligada do espaço da ordem, mas voltada ao Tempo, ao seu fluxo, a seus retornos, porque presa ao modo de ser da História (FOUCAULT, 2007b, p. 301).

Deleuze (1996) também nos ajuda a clarear como se dão estes “jogos de liberdade”, onde o sujeito, numa perspectiva teórico-crítica que se volta para as práticas, pode se re-fazer e superar o que lhe aprisiona. Segundo o autor, para Foucault, a história não diria exatamente aquilo que somos, mas seria aquilo donde diferimos. Ela não imporia, estabelecendo desta forma, nossa identidade, mas a dissiparia em benefício de um outro que somos nós mesmos: ela é o que nos separa de nós próprios e o que, portanto,

devemos atravessar e ultrapassar. Achamos válido colocar uma citação de Foucault (1990) que, apesar de longa, explicita o movimento que seu pensamento fará da direção de uma abertura que possibilitaria estes “jogos de liberdade”:

[...] No momento em que a interioridade é atraída para fora de si, um exterior se submerge no lugar mesmo em que a interioridade tem por costume encontrar seu recôndito e a possibilidade de seu recôndito: surge uma forma – menos do que uma forma, uma espécie de anonimato informe e obstinado – que desapossa o sujeito de sua identidade simples, o esvazia e o divide em duas figuras gêmeas embora não sobrepostas, o desapossa do seu direito imediato, ou seja, EU e levanta contra seu discurso uma palavra que é indissociavelmente eco e recusa. Dar ouvidos à voz argentina das sereias, voltar-se em direção ao rosto proibido que desvia o olhar, não unicamente evitar a lei para afrontar a morte, como tão pouco abandonar o mundo nem o esquecimento da aparência, é sentir de repente crescer em si mesmo um deserto, no outro extremo do qual (embora esta distância sem medida é tão fina como uma linha) espelha uma linguagem sem sujeito atribuível, uma lei sem deus, um pronome pessoal sem pessoa, um rosto sem expressão e sem olhos, um outro que é ele mesmo [...] (FOUCAULT, 1990, p. 62).

Poderíamos dizer que é a partir daí que se abre, para Foucault, a possibilidade de pensar os processos de subjetivação, não como um retorno à noção de sujeito que ele sempre negou, mas como a necessidade de pensar *nós, hoje*: quais são as novas relações que temos com a vida? Com a linguagem? Quais as novas lutas com o poder? (DELEUZE, 1996). Deleuze (1992) demonstra também a coesão existente com as demais fases da obra deste teórico, pois a questão dos processos de subjetivação demonstra a intenção de se inventar novos modos de existência capazes tanto de se furtar ao saber quanto de resistir ao poder *mesmo se o saber tenta penetrá-los e o poder tente apropriar-se deles*.

Retornando a Queiroz (2004), o mesmo afirma que esta postura crítica, que busca, ao mesmo tempo, resistir ao poder e se furtar ao saber, nunca veio embutida de promessas, Foucault apenas incita: “*Tentem, então!*”. Diz-se isso, faz-se aquilo, que modos de existência estamos produzindo? Em seus últimos livros, foi esta a questão ética que Foucault quis resgatar (DELEUZE, 1996).

Foucault (1981 *apud* SMART, 1983) afirma que a crítica, então, não deve ser a premissa ou uma dedução do que conclui *então, é isto que devemos fazer*. Para ele, ela deve ser um instrumento de luta, para resistir ao que nos torna o que somos hoje. Aí enxergamos o que poderia ser um lado pragmático de sua crítica, uma vez que o mesmo afirma que a crítica deve ser usada no conflito, não haveria manual ou programa, ela seria o desafio dos que se insurgem contra as forças do presente. Desta forma, podemos concluir que a visão pragmática que buscamos indicar no pensamento de Foucault está comprometida com a crítica, porém, apesar deste comprometimento em comum (SMART, 1984), ele parte de pressupostos diferentes dos teóricos-críticos.

Rajchman (2001) resume os pontos através dos quais buscamos demonstrar um pragmatismo em Foucault, imediatamente crítico, sugerindo três características principais: (1) É um pragmatismo não de consenso, mas de problematização e que assim se volta para os limites do que se estuda, com a pretensão de ultrapassá-los e tornar possível pensar de outro modo (2) Tal problematização se relacionaria com um elemento de ficção – no sentido de que se opõe à verdade o que, contudo, não significaria que seus estudos não se

baseassem em pesquisas rigorosas e de imensa erudição (3) A terceira característica repousaria, justamente, na problematização do que somos hoje. O autor coloca que este é o âmago do pragmatismo de Foucault, pois esta zona (que rompe com o poder e o saber) só a alcançamos na prática, no conflito com outras práticas.

No tópico a seguir, buscaremos resgatar na filosofia Deleuziana, através de seu conceito de Diferença, elementos para a defesa de uma perspectiva crítica pós-estruturalista, buscando indicar como o fio condutor da pragmática percorreu seu pensamento filosófico e como este poderia levar a crítica para novos rumos.

Deleuze e a Filosofia: ‘NÃO BASTA LATIR, TEM QUE MORDER!’

Machado (2009) afirma que apesar da heterogeneidade presente nos domínios ou objetos tratados por Deleuze – que abrangeram desde monografias sobre filósofos, como Lucrécio, Leibniz, Espinosa, Hume, Kant, Nietzsche, Bérson, Foucault, etc., a pensamentos não-filosóficos, como as obras sobre escritores como Proust, Kafka, Sacher-Masoch, a até mesmo o cinema – existe uma espantosa homogeneidade de procedimento que torna possível definir seu pensamento filosófico e sua importância para a filosofia. Ao explorar domínios tão diversificados, o filósofo buscou demonstrar que a filosofia não seria uma “reflexão sobre”, mas sim um processo de criação. A filosofia, para ele, não seria nem mais abstrata nem mais difícil do que outros domínios, e, tampouco, trataria de fazer uma reflexão sobre outra coisa, ao contrário, ela se encontraria em estado de aliança ativa e interna entre os mais diversos domínios (MACHADO, 2009).

Em busca desta homogeneidade filosófica presente no pensamento de Deleuze iremos, neste tópico, tratar do conceito de Diferença e buscando indicar como este pode ser visto como um exercício pragmático e imediatamente crítico na história da filosofia. Enxergamos que o entendimento deste conceito, e sua ligação com uma postura pragmática, torna-se fundamental na defesa de uma perspectiva crítica pós-estruturalista visto que existe, nos estudos organizacionais contemporâneos, uma tentativa de invalidação desta perspectiva enquanto crítica que se baseia em seus pressupostos filosóficos provenientes de um *jogo da diferença* em oposição ao *trabalho dialético*.

Ao dedicar um texto aos livros *Lógica do Sentido e Diferença e Repetição* de Deleuze (livros onde o mesmo disserta a sua filosofia), Foucault (1987) é enfático ao considerá-los “grandes entre os maiores”, demonstrando, portanto, a relevância dos mesmos no domínio filosófico ocidental. Para tratar deste conceito de Diferença, recorreremos, principalmente, ao segundo livro citado. Pretendemos indicar como o conceito de Diferença se desdobrou em *Diferença e Repetição*, vale lembrar, contudo, que o próprio Foucault (1987) ressalta a dificuldade que existe em se falar desta obra de Deleuze, tendo poucos, até então, se arriscado nesta empreitada. O objetivo aqui não seria de tratar da totalidade do conteúdo de *Diferença e Repetição*, mas sim de resgatar o conceito de Diferença e suas implicações críticas, este seria também seu resgate de um estado atual de enclausuramento dialético na análise organizacional, conforme o descrito no texto de Paula (2008).

Segundo Alliez (2001, *apud* VARGAS, 2007) Deleuze redescobriu, juntamente com Guattari, as intuições de Gabriel Tarde ao elaborar seu conceito de Diferença. De fato, Deleuze e Guattari (1996), prestam uma homenagem ao que seria, talvez, o mais filósofo dos sociólogos, ou o mais sociólogo dos filósofos (VARGAS, 2007). Usa-se o termo “re-descobrir” pois o mesmo, segundo os autores, havia sido esmagado por “aquele que talvez tenha sido o mais sociólogo dos sociólogos” (VARGAS, 2006, p. 11): Émile Durkheim. Segundo Deleuze e Guattari (1996), enquanto Durkheim, por um lado, fazia de

um objeto privilegiado as grandes representações, binaridades, etc. Tarde, por outro, se interessava pelo mundo do detalhe, ou da diferença infinitesimal. *Existir é diferir*, dizia Tarde (2006); isso é do domínio da psicologia ou interpsicologia, responderam os durkheimianos. Tarde seria o inventor de uma microsociologia “à qual ele dá toda sua extensão e alcance, denunciando por antecipação todos os contra-sensos dos quais será vítima” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 99).

No que diz respeito à história da filosofia, Foucault (1987) pontua que o conceito de Diferença construído por Deleuze (2006b), perverte a ruína moral a que chegou o pensamento como consequência da ótica humanista que dominava o pensamento filosófico desde Kant e, desta forma, foi capaz de deslocar toda a filosofia. Com a paciência de um “genealogista nietzschiano” é que, de acordo com Foucault, Deleuze assinala:

[...] toda uma multiplicidade de pequenas impurezas, de mesquinhos compromissos. Acusa as minúsculas, as repetitivas covardias, todos esses alinhamentos de tontices, de vaidade, de complacência, que não cessam de alimentar, dia a dia, o cogumelo da filosofia [...] (FOUCAULT, 1987, p. 63).

Seja a diferença, diz Foucault (1987), e Alliez (1996) coloca, justamente, que esta seria a primeira proposição do pensamento Deleuziano, e daí vemos a inspiração em Gabriel Tarde: *a filosofia deve constituir-se como teoria do que fazemos, não teoria do que é* – observamos aqui um ponto de convergência importante existente com o que chamamos, no tópico anterior, do pragmatismo Foucaultiano, uma vez que tal filosofia coloca em seu âmago a ontologia do presente em relação ao que se faz, ou seja, as práticas do dia-a-dia.

A respeito do argumento de que a Diferença pressupõe e, portanto, estaria presa à dialética (PAULA, 2008), Foucault (1987) afirma que, de fato, isto nada mais seria do que uma miragem do próprio movimento dialético, que é incapaz de libertar a Diferença e, ao contrário, sempre irá buscar garantir que esta permaneça apanhada. Foucault (1975) afirma que para libertar a diferença precisaríamos de um tipo de pensamento muito distante da dialética, da contradição, um pensamento sem negação, “[...] um pensamento que diga sim à divergência; um pensamento afirmativo cujo instrumento seja a disjunção; um pensamento do múltiplo” (FOUCAULT, 1975, p. 68). O autor é claro: seria preciso pensar problemáticamente ao invés de perguntar e responder dialeticamente. Deleuze (2006b) subsidia tal argumento ao afirmar que haveria uma “falsa profundidade” na zona de combate e das contradições dialéticas, e que sob o combate haveria somente o espaço de jogo das diferenças. É justamente assim que o pensamento de Deleuze busca acabar com o sonho dialético, de promessas nunca cumpridas, e que da diferença captaria apenas uma caricatura invertida e de aspecto negativo.

Ao afirmar a Diferença, chegamos a um questionamento ao qual sua filosofia estaria sujeita, que o próprio Deleuze (2006b) formula: não estaria ela arriscada a aparecer como uma figura da *bela alma*? De acordo com o autor seria, com efeito, a bela alma que veria diferenças por toda parte, respeitáveis, federáveis, e até mesmo conciliáveis, no mesmo lugar onde a história faz-se por contradições e sangue derramado. “A bela alma se comporta como um juiz de paz lançado num campo de batalha e que veria simples ‘diferendos’, talvez mal entendidos, em lutas inexpiáveis” (DELEUZE, 2006b, p. 89).

Deleuze (2006b) afirma que haveria muitos perigos em se invocar as “diferenças puras” com as quais ele buscou trabalhar, Cair nas representações da bela-alma seria o maior deles; *somos diferentes, mas não opostos...* As diferenças puras subverteriam a

dialética uma vez que fariam com que os problemas atingissem um grau de *positividade* que lhes seria próprio e quando a diferença torna-se uma *afirmação*, desta forma tais problemas “liberam uma potência de agressão e de seleção que destrói a bela-alma, destituindo-a de sua própria identidade e aniquilando sua boa vontade [...]” (DELEUZE, 2006, p. 16). Ainda segundo o autor, o problemático e o diferencial, vistos desta forma, determinariam lutas ou destruições em relação às quais o negativo (da dialética) não passaria de aparência.

Deleuze (2006b) trata, portanto, de esclarecer que seu pensamento não remete ao *gosto* pelas diferenças puras (conforme a figura da bela alma), e nem mesmo quer tratar das diferenças reais como instâncias do negativo e da contradição (conforme a dialética). Para explicar em termos genéricos seu posicionamento, Deleuze (2006b) afirma que haveria duas maneiras de invocar “destruições necessárias”, ou seja, a nosso ver, duas posturas críticas distintas: a primeira maneira seria a do poeta, que evocaria assim uma potência criadora, apta a subverter ordens e representações para afirmar a Diferença; a segunda maneira seria a do “político”, que antes de tudo se preocuparia em negar e aprisionar o que “difere” para conservar ou prolongar uma ordem histórica que já exige instâncias de representação. O que vemos nestas maneiras de evocar uma destruição necessária, portanto, seriam duas concepções da relação afirmação-negação na crítica. Num caso, a negação é um motor e a potência, a afirmação resultaria daí mas ela é produzida somente para dizer “sim” a tudo que é negativo e negador (é o “sim” do asno, ou do boi dialético: animais que servem para carregar, como Nietzsche gostava de dizer). Para Deleuze (2006b) haveria um gosto terrível pela responsabilidade nesse asno ou boi dialético, um ranço moral, que diz que somente é possível afirmar à custa de expiar, “como se fosse preciso passar pelas infelicidades da cisão e do dilaceramento para chegar a dizer sim; como se a Diferença fosse o mal e como se ela já fosse o negativo que só poderia produzir a afirmação expiando” (DELEUZE, 2006b, p. 90).

O que vemos aqui seria, portanto, duas posições críticas bastante distintas: um ponto de vista menor (de escravo), onde a diferença é vista de baixo e portanto como negação; e um ponto de vista contrário (de senhor) onde ela é vista de cima para baixo e portanto é vista como afirmação. O ponto de vista do senhor, portanto, afirmaria a Diferença, a distância que separa: “A diferença é leve, é aérea, afirmativa. Afirmar não é carregar, mas, ao contrário, descarregar, aliviar” (DELEUZE, 2006b, p. 91). E, nesta relação, o “não” seria o efeito de uma afirmação muito forte, “muito diferente”. O autor chega a afirmar que talvez sejam necessárias duas afirmações para que uma sombra de negação surja (a sombra vista captada pela dialética), dois momentos: a Diferença como meia-noite e a Diferença como meio-dia.

No que diz respeito ao funcionamento deste conceito, para Cardoso (2005) a Diferença agiria em cinco elos: enquanto o método para o tratamento filosófico das multiplicidades; como operador conceitual da multiplicidade; como componente do conceito de multiplicidade; como agente de enunciação da questão ontológica das multiplicidades; e como agenciamento pragmático da multiplicidade. Neste trabalho buscamos evidenciar esta última relação, esclarecendo-se que Deleuze (2006a) definia “multiplicidades” como a própria realidade, que não supõe unidade, totalidade ou remete a um sujeito dotado de consciência soberana.

Foucault (2005) afirma que a filosofia de Deleuze declara, ao mesmo tempo, o fim da filosofia e seu início. Para ele, recusar o negativo é rejeitar, a um só golpe, metafísicos e dialéticos, é rejeitar a filosofia da evidência e da consciência, em suas palavras:

É tornar-se livre para pensar e amar o que, em nosso universo ruga desde Nietzsche: diferenças insubmissas e repetições sem origem que sacodem nosso velho vulcão extinto [...] que anunciam todas as rupturas históricas de nosso mundo. Possibilidade finalmente oferecida de pensar as diferenças de hoje, de pensar o hoje como diferença das diferenças (FOUCAULT, 2005, p. 144).

Vemos aqui outro ponto de convergência entre estes dois teóricos (Foucault e Deleuze), que afirmam a necessidade de se pensar o hoje. Contudo, é preciso apontar que tal necessidade de pensar o presente seria apenas o reflexo da necessidade de se resistir ao presente, daí a preocupação crítica fundamental desta visão (PAL PELBART, 1996). Desta forma vemos, também em Deleuze, o filósofo-juíz ser substituído pelo filósofo-experimentador. Aí estaria o reflexo também das lições de Nietzsche: experimentar, “[...] inventar conceitos, criar noções, forjar idéias, é essa a tarefa que o define [...]” (DROIT, 1996, p. 65). Ainda segundo Droit (1996) ao formular o conceito de Diferença, Deleuze disse: “Não se trata mais de falar do múltiplo, mas de praticá-lo”. E ele o fez, juntamente com Guattari, em seu *Anti-Édipo* e em seus *Mil Platôs*. Para Foucault (1996), o *Anti-Édipo* seria, acima de tudo, um livro de ética, onde os autores espreitaram, com humor que lhe é característico, os mais ínfimos fascismos no corpo. Porém, na verdade, o autor afirma que ali onde aparentemente haveria apenas humor e jogo se passaria algo da maior seriedade: “o banimento de todas as formas de fascismo, desde aquelas colossais, que nos envolvem e esmagam, até as formas miúdas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas” (FOUCAULT, 1996, p. 200). Vemos nesta concepção de ética, portanto, uma aproximação da decisão pragmática de se deslocar da transcendência para a ação.

Vale salientar que não exploramos, em sua totalidade, os conceitos funcionam juntamente com o conceito de Diferença de Deleuze, pois a complexidade filosófica de *Diferença e Repetição* exigiria uma abordagem mais ampla e minuciosa. Porém, para que se desfaçam alguns mal entendidos já plantados na vertente crítica estudos organizacionais acerca do mesmo, fez-se necessária esta pequena explanação. Para concluir, basta que compreendamos, conforme as palavras de Foucault “[...] que de uma diferença sempre nômada, sempre anárquica, com o símbolo sempre em excesso, sempre deslocado do volver, produziu-se uma fulguração que terá o nome de Deleuze: um novo pensamento é possível, o pensamento, de novo é possível” (FOUCAULT, 1987, p. 80)

A admiração mútua e sintonia entre estes dois autores é muito clara, não é de nos espantar, portanto, que Deleuze (2006a) tenha feito uma declaração similar acerca do livro *As Palavras e as Coisas* de Foucault, afirmando que este foi um grande livro sobre novos pensamentos. Explicando-se: ao conceber os acontecimentos do pensamento como o que determina em tal época uma dada configuração do saber, ele designou, através da história, um conjunto de condições das quais devemos nos desviar para “devir”, ou seja, para fazer nascer um novo pensamento (DELEUZE, 1992).

Alliez (1996) afirma que o Deleuzionismo pode ser visto pelo ponto de vista prático uma vez que, em nome da Diferença, a filosofia empreenderia uma exclusão de todos os princípios transcendentais, apoiando-se na imanência para conceber as próprias coisas em sua singularidade. No pragmatismo recuperado em Foucault e Deleuze, que possuem em comum o fato de terem prostrado todas as esperanças metafísicas ou transcendentais, vemos uma crítica que busca senão instalar-se num plano de imanência. Para Deleuze (1998b) este campo consiste numa relação Potência-Ato:

[...] o abstrato não explicaria nada, ele é que deve ser explicado; o universal não existe, só existe o singular, a singularidade [...] [tal singularidade] não é o individual, é o caso, o acontecimento, o potencial (DELEUZE, 1998b, p. 42).

Assim como no pensamento Foucaultiano, vemos que a filosofia da diferença de Deleuze pode ser vista como pragmática pois propõe abrir mão de pressupostos transcendentais e universalistas em prol de singularidades, as mais ínfimas práticas de nosso dia-a-dia, ou seja, a filosofia enquanto meio de ação, e também ao deslocar os conflitos, e portanto a crítica, para o campo da imanência.

(DES)CAMINHOS DA CRÍTICA SOB O PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO: AGITANDO SAÍDAS PARA UMA PRÁXIS TRANSFORMADORA

Ao defender uma perspectiva crítica pós-estruturalista através de um olhar pragmático desejamos, sobretudo, fazer aparecer certas incertezas, instabilidades, que emergem quando problematizamos o presente abrindo mão de uma visão metafísica, racionalista ou transcendental e passamos para o lado da lógica processual, do devir, da imanência. Sujeito e objeto agora estão desfeitos de suas armaduras: ambos se constroem e reinventam-se em sua interação, na sua processualidade. Alguns menos atentos podem ainda se perguntar neste momento: “e onde fica a prática?”. Bem, esta prática de que tanto se fala, de acordo com Veyne (1978), não seria uma faculdade obscura, um motor misterioso, mas o que as pessoas fazem. Já vimos que este fazer seria um produto de uma relação de forças, e configuraria as condições sócio-histórico-políticas que determinariam modos de agir e de pensar. De acordo com Foucault (2004), são estas práticas, concebidas como modos de agir e de pensar, são o que daria “a chave da inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto” (p. 238).

De acordo com Lazzarato e Negri (2001), as intuições de Deleuze e Foucault nos permitem distinguir três épocas diferentes da constituição da política moderna, que exigiriam, segundo os mesmos, posturas críticas distintas: uma época clássica, onde o poder era entendido como *domínio* (e da qual alguns ainda falam com nostalgia); uma época da “representação política” e das técnicas disciplinares; e, finalmente, o período da política da comunicação. Para a primeira, “uma crítica radical era representada pela revolta, na época da representação pela reapropriação, hoje, na época da política comunicacional, ela se manifesta como potência autônoma e constitutiva do sujeito” (LAZZARATTO e NEGRI, 2001, p. 41).

Ao trazermos à tona a questão da potência autônoma e constitutiva do sujeito, levantamos um outro ponto de desacordo entre adeptos da teoria crítica e dos ditos pós-modernos. Porém, ao contrário do que afirmam os primeiros, uma leitura dita pós-moderna ou pós-estruturalista de autores como Foucault e Deleuze, conforme argumentamos nos tópicos anteriores, não anuncia a morte de uma reflexão autônoma. A já anunciada “morte do homem” seria apenas uma conseqüência da “morte de deus” na constituição do saber, acordar do sono antropológico não significa tornar-se incapaz de re-inventar a si próprio todos os dias, “[...] o que inevitavelmente arrastaria o mundo para novos sentidos” (FERRAZ, 2001, p. 70).

O pensamento ocidental, durante muito tempo, e também uma determinada vertente crítica nos estudos organizacionais ainda, quis nos convencer a aceitar sua racionalidade ou estar condenado a cair num fundo indiferenciado, informe, abismo sem

diferenças que torna a crítica impossível ao se despir de sua capacidade combativa. Este pensamento nos diria, segundo Deleuze (1998, p. 109): “Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis nada senão o caos...”. Deleuze (1998) coloca que os momentos mais extraordinários da filosofia foram aqueles que fizeram este sem-fundo falar, novamente aqui há destaque sobre a obra de Nietzsche. Porém o autor afirma ainda que encontrar uma linguagem para este fundo ainda nos mantém na alternativa imposta pelos principais vieses do pensamento ocidental (a metafísica e a filosofia transcendental). Contudo, afirma Deleuze, Nietzsche encontrou algo de fundamental, e que é fundamental para o pragmatismo: as singularidades.

Porém, sabemos que muitos cuidados devem envolver tal abordagem, para Pal Pelbart (2003), por exemplo, uma postura dita pós-moderna estaria se deleitando numa “volúpia niilista” donde a dissolução generalizada é cultuada: [...] numa apologia do desfazimento e do gozo apocalíptico – basta mencionar a insistência com o tema do fim, fim do social, fim do político, fim da história, fim da arte, fim da filosofia, etc.” (PAL PELBART, 2003, p. 213). Na opinião do autor, tal postura não faria mais do que alimentar *a máquina sombria cuja realidade teria se desvanecido*; e portanto, de fato, não viria acompanhada de uma potência crítica, primordialmente combativa.

Souza (1999) corrobora com tal visão de que esta postura pós-moderna, que considera “celebratória”, não faz mais do que reduzir as transformações sociais à repetição acelerada do presente. Tal visão opõe-se, portanto, à postura crítica pragmática que buscamos resgatar neste artigo, que tem por princípio resistir ao presente. Vale ressaltar também que, ao defender o pluralismo numa visão crítica na análise organizacional, não defendemos tal postura celebratória ou apologética do desfazimento apocalíptico, ao contrário, trata-se de, através de uma postura pragmática de problematizar o presente, opor-se a uma postura totalizante que acabaria por sufocar as singularidades deste campo.

Ao resgatar esta postura pragmática, objetivamos então defender uma crítica pós-estruturalista que problematize o presente e que seja, ao mesmo tempo, capaz de acolher suas singularidades. Procuramos responder, portanto, a uma necessidade da crítica organizacional contemporânea, uma vez que, de acordo com Alcadipani e Tureta (2009b) as organizações que observamos na atualidade são cada vez mais complexas e multifacetadas, com formas de organizar diferentes e podendo ter seu espaço de trabalho altamente fragmentado. Desta forma torna-se relevante, no mínimo, pensar uma crítica diferente. Ao fazer uma crítica dentro desta perspectiva combatemos procurando, ao desnaturalizar o que era aparentemente imutável, ao fazer aparecer suas zonas de indeterminação, resistir ao presente, abrindo-o em linhas de fuga possíveis, pois somente nestas linhas de fuga podemos falar dignamente das singularidades, e favorecer assim novas singularizações. Este olhar crítico tem em si, portanto, uma tendência combativa, que consiste em criar e fazer aparecer os “verdadeiros problemas”, fazer com que se liberem gritos, dores e também cantos sufocados, agitando saídas em meio à proliferação do intolerável” (ORLANDI, 1988a, p.15).

Aceitar o desafio de manter esta instabilidade (que acolhe a Diferença ao mesmo tempo em que se torna inteligível) é formular uma teoria crítica, porém não no sentido dialético do termo, mas no sentido proposto por Benevides e Passos (2003): tomá-la como um subsídio teórico que possibilite uma análise que coloca a própria prática em estado de crise, estado este que seria experimentado pela desestabilização, desnaturalização, destas mesmas práticas, daí a importância de uma visão pragmática da realidade organizacional. É a crítica já fora da caverna de Platão, porém com *as luzes do mundo apagadas em benefício de sua mais solitária fagulha*.

Considerações Finais

Neste artigo defendemos uma perspectiva crítica pós-estruturalista resgatando e aproximando elementos pragmáticos de dois autores, Foucault e Deleuze, para desfazer alguns dos mal-entendidos que foram elaborados acerca desta perspectiva em debates recentes. Vale esclarecer, finalmente, que não invalidamos uma perspectiva teórico-crítica, pois isto seria contraditório à proposta de re-afirmação de um pluralismo crítico e da necessidade de que os estudos críticos não sejam tomados por uma única voz. Contudo, para que o debate entre tais perspectivas – que, conforme vimos, se situam numa zona de polaridade – seja profícuo é necessário, acima de tudo, boa vontade, mas também abundância de vocabulário e novos conceitos a partir dos quais possam haver entendimentos sem que, todavia, se coloque a perder o que torna ambas as perspectivas internamente diferentes.

Talvez ambas as perspectivas concordem num ponto central: ser crítico é ser capaz de dizer “não” às forças que nos esmagam e aprisionam, porém, segundo o próprio Deleuze (2006b) tenta explicitar, ao adotar um ponto de vista que enxerga de cima (oposto, portanto, ao ponto de vista do escravo), este “não” seria o efeito de uma afirmação muito forte, “muito diferente”. Vimos através do conceito de Diferença deste autor que é possível adotar ta postura crítica que foge da ordem da dialética. Portanto, apesar de haver um compromisso crítico em comum, não seria necessário ser dialético para ser crítico.

A respeito do argumento de Paula *et al.* (2009) de que, para ser levada em consideração, uma crítica pós-estruturalista deveria retomar sua análise com mais “seriedade”, reconhecemos, de fato, que tal perspectiva não é séria, sisuda, como a crítica tradicional, frisamos sem dizê-lo, o riso silencioso de Nietzsche. Mas quem pensa que este riso tem como objetivo ridicularizar a figura sisuda do pensador e fazer do pensamento algo acessível a todos, engana-se profundamente: “O pensador tornou-se, com Nietzsche, ainda mais severo (ainda que menos ‘pesado’ e menos ‘solene’)” (SCHOPKE, p. 33, 2004). Argumentamos que tal postura, mais leve diriam alguns, não constitui um argumento válido para sua não legitimação, apesar de não aprovarmos que isso se transforme numa irresponsabilidade perante àquilo que se quer criticar. Concluímos, por um lado, que ela não tem a arrogância de atribuir para si a missão de salvação do mundo e daqueles que seriam menos “esclarecidos”, conforme uma visão tradicional, mas, por outro lado, vemos na percepção crítica pós-estruturalista uma alternativa interessante, uma escolha de um ponto de vista pragmático que procura não esmagar as singularidades com as totalizações, ou sufocá-las com o universalismo, mas que é capaz de problematizar o presente e o que de fato fazemos em nosso dia-a-dia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCADIPANI, R. **Michel Foucault: poder e análise das organizações**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- ALCADIPANI, R., TURETA, C. Teoria ator-rede e estudos críticos em administração: possibilidades de um diálogo. In. **CADERNOS EBAPE. BR**, v. 7, nº 3, pp. 406-418, Rio de Janeiro: 2009a.
- _____. Perspectivas críticas no Brasil: Entre a ‘verdadeira crítica’ e o dia a dia. In. **CADERNOS EBAPE. BR**, v. 7, nº 3, pp. 505-508, Rio de Janeiro: 2009b.
- ALLIEZ, E. Deleuze, Filosofia Prática. In. **Cadernos de Subjetividade**, Nº Especial Gilles Deleuze, pp. 71-76, São Paulo: 1996.

- ALVESSON, M., DEETZ, S. (1999) Teoria Crítica e Abordagens Pós-modernas para Estudos Organizacionais. In. **Handbook de Estudos Organizacionais**. pp. 227-266. São Paulo: Editora Atlas, 1999.
- BENEVIDES, R., PASSOS, E. Complexidade, Transdisciplinaridade e Produção de Subjetividade. In. **Cartografias e Devires. A construção do presente**, pp. 81-89, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- BRANCO, G. M. Kant no Último Foucault: Liberdade e política. In. **Michel Foucault – Entre o Murmúrio e a Palavra**, pp. 225-237, Campos: Editora Faculdade de Direito de Campos, 2004.
- BRONZO, M., GARCIA, F. C. As Bases Epistemológicas do Pensamento Administrativo Convencional e a Crítica à Teoria das Organizações In. **Estudos Organizacionais: novas perspectivas na administração de empresas**. pp. 65-89. Lisboa: Iglu Editora, 2000.
- CASTRO, E. **O Vocabulário de Foucault**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.
- DELEUZE, G. **A Ilha Deserta**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006a
- _____. **Diferença e Repetição**. 2ª Edição, São Paulo: Editora Graal, 2006b.
- _____. **Lógica do Sentido**. 4ª Edição, São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- _____. A Vida como Obra de Arte. In. **O Mistério de Ariadne**, pp. 69-81, Lisboa: Veja, 1996.
- _____. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. **Foucault**. 1ª Edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1988b
- _____. **Péricles e Verdi – A filosofia de François Châtelet**. Rio de Janeiro: Editora Pazulin, 1988b.
- _____. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio: 1976.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- CARDOSO, H R. A Filosofia e a Teoria das Multiplicidades - Elos da Diferença. In. **A Diferença**. pp. 91-130. Campinas: Editora Unicamp, 2005.
- CARDOSO, I. **Para uma Crítica do Presente**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- CHAN, A. Redirecting Critique in Postmodern Organization Studies: The Perspective of Foucault. In. **Organization Studies**, Vol. 21, No. 6, 1059-1075, Londres: 2000.
- DROIT, R. Deleuze, Um Pensador Plural e Singular. In. **Cadernos de Subjetividade**, Nº Especial Gilles Deleuze, pp. 64-68, São Paulo: 1996.
- ERIBON, D. **Michel Foucault, 1926-1984** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FERRAZ, M. C. F. A Potência do Simulacro – Deleuze, Nietzsche e Kafka. In. **Nietzsche e Deleuze, Pensamento Nômade**. pp. 161-171. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2001.
- FERREIRA, A., BEZERRA, B., TEDESCO, S. Introdução. In. **Pragmatismos, Pragmáticas e Produção de Subjetividades**, pp. 7-27, Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2008.
- FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007a.
- _____. **A Arqueologia do Saber** (tradução Luiz Felipe Baeta Neves), 7ª Edição, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007b.
- _____. **Microfísica do Poder**. 23ª Edição, Editora Graal: Rio de Janeiro: 2007c.
- _____. **A Ordem do Discurso**. 14ª Edição, São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- _____. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Ditos e Escritos vol. II 2ª Edição, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005.
- _____. **Ética, sexualidade, política**. Ditos e Escritos vol. V. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2004.
- _____. O Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista. In. **Cadernos de Subjetividade**, Nº Especial Gilles Deleuze, pp. 197-200, São Paulo: 1996.

- _____. What is Enlightenment? In. **The Foucault Reader**, pp. 32-50, Londres: Penguin Books, 1991.
- _____. **O Pensamento do Exterior**. São Paulo: Editora Princípio, 1990.
- _____. *Theatrum Philosophicum*. In. **Nietzsche, Freud & Marx – Theatrum Philosophicum**. pp. 45-81. 4ª Edição, São Paulo: Editora Princípio, 1987.
- _____. Entrevista com Michel Foucault. In. **Estruturalismo – Antologia e textos teóricos**. PP. 29-36. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1966.
- HARDT, M., NEGRI, A. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.
- LAZZARATO, M., NEGRI, A. **Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2009.
- _____. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3ª Edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- MIZOCZKY, M. C., ANDRADE, J. A. Uma Crítica à Crítica Domesticada nos Estudos Organizacionais. In. **Revista de Administração Contemporânea, RAC**, pp. 215-233, v. 9, n. 1, Curitiba: Mar. 2005a.
- _____. Tréplica: Quem Tem Medo do Fazer Acadêmico Enquanto Práxis? In. **Revista de Administração Contemporânea, RAC**, pp. 219-225, v. 9, n. 1, Curitiba: Mar. 2005b.
- ORLANDI, L. B. Combater na Imanência. In. **Péricles e Verdi – A filosofia de François Châtelet**. pp. 7-17, Rio de Janeiro: Editora Pazulin, 1988.
- _____. Combater na Imanência. In. **Para uma Vida não-Fascista**, pp. 201-208, Belo Horizonte: Antêntica Editora, 2009.
- PAL PELBART, P. **Vida Capital**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.
- _____. Um Mundo no Qual Acreditar. In. **Cadernos de Subjetividade**, Nº Especial Gilles Deleuze, pp. 59-63, São Paulo: 1996.
- PAULA, A. P. P. Ser ou não ser, eis a questão: a crítica aprisionada na caverna de Platão. In. **CADERNOS EBAPE. BR**, v. 7, nº 3, pp. 493-503, Rio de Janeiro, Set. 2009
- _____. **Teoria Crítica nas Organizações**. São Paulo: Thomson Leaning, 2008.
- PAULA, A. P. P., MARANHÃO, C. M. S. A., BARROS, A. N. Pluralismo, pós-estruturalismo e “gerencialismo engajado”: os limites do movimento *critical management studies*. In. **CADERNOS EBAPE. BR**, v. 7, nº 3, pp. 393-404, Rio de Janeiro, Set. 2009.
- QUEIROZ, A. **O Presente, o Intolerável... Foucault e a História do Presente**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.
- RAJCHMAN, J. Foucault Pragmático. In. **Retratos de Foucault**. pp. 68-87, Rio de Janeiro: Editora Nau, 2000.
- SCHOPKE, R. **Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade**. São Paulo: Edusp, 2004.
- SMART, B. **Foucault, Marxism and Critique**. Londres: Routledge, 1983.
- SOUZA, B. S. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 54, pp. 197-215, Coimbra: 1999.
- VARGAS, E. V. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In. **Monadologia e sociologia – e outros ensaios**. pp. 7-50. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2007.
- VEYNE, P. **Como se Escreve a História – Foucault Revoluciona a História**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.