

Para além da (ir)racionalidade: *différance*, fantasia e uma outra educação

Beyond (ir)rationality: différance, fantasy and another education

Diogo Bogéa

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

diogobogea@hotmail.com

Abstract: Tentamos nesse artigo repensar a questão da racionalidade e da irracionalidade sociais a partir de referenciais desconstrucionistas e psicanalíticos. Iniciamos definindo racionalidade social como projeto comum orientado por um fundamento suposto absoluto que pré-determina sentidos e finalidades supremos. Trazemos então as noções de *différance*, cálculo e responsabilidade de Derrida para apontar a impossibilidade dos projetos racionalistas e encaminhar possibilidades ético-políticas (des)orientadas pela alteridade, pela singularidade e pela incalculabilidade. Em seguida, abordamos a questão da adesão em massa às chamadas *fake news* como exemplo de fenômeno geralmente atribuído à “irracionalidade social”, mas que, com nossos referenciais desconstrucionistas articulados à noção psicanalítica de *fantasia*, ganha novas cores. Por fim, trazemos teorias educacionais/curriculares contemporâneas que, inspiradas por referenciais teóricos desconstrucionistas e psicanalíticos ressitua os processos educacionais em torno da diferença, da alteridade, da singularidade e da incalculabilidade – questionando, portanto, os projetos educacionais racionalistas que se estruturam em torno de ideais de comunidade e calculabilidade.

Keywords: *différance*; fake news; fantasia; responsabilidade; singularidade; teoria curricular.

Resumo: In this article, we attempt to rethink the issue of social rationality and irrationality through deconstructionist and psychoanalytic frameworks. We begin by defining social rationality as a common project guided by a presumed absolute foundation that predetermines supreme meanings and ends. We then introduce Derrida's notions of *différance*, calculation, and responsibility to highlight the impossibility of rationalist projects and to outline ethical-political possibilities (dis)oriented by otherness, singularity, and incalculability. Next, we address the mass adherence to so-called *fake news* as an example of a phenomenon typically attributed to “social irrationality,” which, when reexamined through our deconstructionist references articulated with the psychoanalytic notion of *fantasy*, takes on new contours. Finally, we present contemporary educational and curricular theories that, inspired by deconstructionist and psychoanalytic approaches, reframe educational processes around difference, otherness, singularity, and incalculability—thus questioning rationalist educational projects structured around ideals of community and calculability.

Palavras-chave: *différance*; fake news; fantasy; responsibility; singularity; curricular theory.

Recebido em 7 de julho de 2025. Aceito em 14 de outubro de 2025.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 3, dez. de 2025, p. 280-300 / ISSN: 2179-7412
DOI: 10.5380/dp.v22i3.100388

Considerações iniciais

Há um curta de Godard (1962) chamado *O Novo Mundo* (*Le nouveau monde*) cuja trama retrata uma explosão nuclear que gera como efeito colateral o emburrecimento e a estupidificação generalizados da espécie humana. Apenas o protagonista, que durante a catástrofe dormia, escapa dos efeitos colaterais e tem de viver na mais aguda solidão como último lúcido num mundo em que todos se tornaram irremediavelmente estúpidos. Nesse “novo mundo”, todos parecem agir mecanicamente, são acometidos por um grave empobrecimento da linguagem, as palavras já não têm significado, eles dizem e desdizem na mesma frase, repetem gestos estranhos automaticamente, tomam remédios compulsivamente. Trata-se de uma incisiva crítica à massificação que produz uma vida automatizada, sem profundidade e sem sentido. Após um sono profundo, aquele que desperta está radicalmente só, transitando em meio a uma multidão de zumbis. Enquanto isso, os jornais, escritos eles mesmos por idiotas, afirmam sistematicamente que tudo está bem e que a explosão nuclear não teve qualquer efeito. Na última cena do curta, o protagonista escreve em seu caderno: “O mundo novo começou e um milagre me salvou. Mas eu também posso estar contaminado pela terrível mecanicidade... a morte da lógica”.

Embora compreendamos a beleza e a atualidade do curta de Godard, colocaremos em questão, nesse artigo, seu diagnóstico para a “terrível mecanicidade”: a “morte da lógica”. Tomando como referência alguns elementos do pensamento derridiano e da teoria psicanalítica, a relação entre lógica/racionalidade e mecanicidade (passível de ser lida como emburrecimento ou estupidificação generalizada) se torna menos clara, mais ambígua e, talvez, surpreendentemente íntima.

Traremos em nosso auxílio, ainda, reflexões contemporâneas sobre Educação e Currículo. A Educação nos parece um campo privilegiado para a discussão proposta por esse dossiê, pois é vista como o meio, por excelência, de *racionalização* social. De estabelecimento de uma ordem social racional na qual todos os sujeitos “educados” possam exercer sua plena “autonomia” no sentido kantiano. Daí a interminável disputa em torno do Currículo: o que se deve transmitir às pessoas para que realizem a plenitude da sua essência como sujeitos racionais? Pensadores contemporâneos do Currículo, justamente a partir de referenciais teóricos derridianos e psicanalíticos, vêm problematizando esse sentido fortemente racionalista atribuído aos processos educacionais.

1. Do que estamos falando quando falamos em racionalidade e irracionalidade?

Embora já tenhamos adiantado alguns pontos da nossa investigação nas considerações iniciais pedimos ao leitor que nos acompanhe numa espécie de passo atrás: talvez antes ainda de oferecer respostas à questão sobre a racionalidade e a irracionalidade sociais devêssemos nos perguntar o que estamos chamando aqui de racionalidade e irracionalidade.

Racionalidade remete a *ratio*, a tradução latina de *legein*, raiz de *logos*. A etimologia relaciona *legein* a *reunir, juntar, colher, agrupar* (CASSIN et al., 2014, p. 581). Como diz o *Dicionário de Intraduzíveis* coordenado por Barbara Cassin: “O que é intraduzível” na raiz de *logos*, “é a unidade subjacente à ideia de ‘reunir’, uma série de conceitos e operações — matemáticas, racionais, discursivas, linguísticas — que, a partir do latim, são expressas por palavras que não guardam qualquer relação entre si” (CASSIN et al., 2014, p. 581)¹. O dicionário oferece como exemplo o

¹ Tradução minha do inglês: “What is untranslatable here, paradigmatically, is the unity beneath the idea of ‘gathering together,’ a series of concepts and operations—mathematical, rational, discursive, linguistic—that, starting with Latin, are expressed by words that bear no relationship to one another.”

latim *ratio* e *oratio*, que guardam afinidade com diferentes significações que emanam da palavra *logos*. *Ratio* diz “computar”, “calcular”, “contar” e, por extensão, “pensar”. *Oratio*, em íntima relação com *oris*, a boca, remete a “palavra”, “fala”, “discurso”. Dessa ambiguidade deriva aquela da palavra *contar* em português, francês e inglês: do latim *computare*, *contar* é tanto calcular e lidar com números, quanto contar uma história, narrar, dizer.

No mais famoso trecho do princípio de sua *Política*, Aristóteles apresenta o *logos* como determinação essencial do humano ao mesmo tempo em que articula essa racionalidade humana à racionalidade social. Acompanhemos o texto:

É evidente que o homem é um animal mais político [*politikòn*] do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário. A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra [*lógon*]. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e de dor, a relação entre elas e não mais que isso), o poder da palavra [*lógos*] tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum [*koinonia*] acerca desses assuntos que faz uma família [*oikian*] ou uma cidade [*polis*] (ARISTÓTELES, 2004, p. 146).

Aqui se enuncia uma noção que fará história no pensamento ocidental: o “próprio” do humano, o que torna o humano diferente dos demais animais é o *logos*, esse poder ordenador que reúne a dispersividade das expressões sensíveis de dor e prazer em *conceitos* de bem e mal, justo e injusto. O *logos* reúne a multiplicidade de sensações e opiniões particulares na unidade de um conceito universalmente compreensível pela comum-unidade dos seres racionais. Assim, o poder ordenador e reunidor do *logos* agrega também os humanos em comunidades. A chave desse princípio de reunião humana é “o dom da palavra”, pois o *logos* reúne as palavras em um discurso articulado. Seguindo o fio dessa ordem que compõe a articulação das palavras é possível produzir discursos bem fundamentados que se distinguem da mera opinião.

A reunião – como a “colheita” à qual o *legein* também está intimamente ligado – se faz segundo um critério previamente estabelecido de seleção. Esse princípio prévio que se estabelece como critério é o próprio *arkhé*, o *fundamento* que preside a reunião da multiplicidade existente de entes, experiências e opiniões na unidade do Ser, do conceito e do discurso bem fundamentado. Seguir o fio do raciocínio lógico é se aproximar da descoberta desse fundamento supremo previamente dado. Por isso o sábio platônico é aquele que se aproxima da contemplação dos *eide*, os modelos proporcionais eternos e perfeitos que presidem a composição das formas do mundo sensível.

O princípio pré-estabelecido se dá também como *finalidade* suprema da vida individual e coletiva. Buscar os primeiros princípios é também buscar as finalidades últimas. Por isso mesmo Aristóteles faz do “primeiro movente” a *causa final* suprema. O “primeiro movente”, que move “sem ser movido”, que é “substância eterna e ato”, “move como o que é amado” [buscado, desejado], isto é, como finalidade suprema do movimento, “enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas” (ARISTÓTELES, 2002, p. 563).

Racionalidade social, segundo os termos até aqui colocados, se refere, portanto, à vida no âmbito de um projeto comum a todos, com base em um fundamento bem estabelecido tendo em vista uma finalidade suprema pré-determinada por esse mesmo fundamento.

Ecos desse projeto racionalista platônico e aristotélico seguirão reverberando nos projetos iluministas de racionalização total da vida. O melhor exemplo talvez seja a noção kantiana de

autonomia que faz coincidir a suprema liberdade do sujeito “universalmente legislador” à incondicional obediência à “lei que ele próprio se dá” (KANT, 2017, p. 374). O imperativo categórico “age segundo uma máxima que possa valer simultaneamente como lei universal!” (KANT, 2017, p. 35) deve se sobrepor a qualquer inclinação particular como dever supremo de todos os seres racionais. Não há contradição, para Kant, entre liberdade e obediência nesse nível, pois esta “lei moral” funda-se sobre a “autonomia de sua vontade, como uma vontade livre que, de acordo com suas leis universais, necessariamente tem de ao mesmo tempo poder concordar com aquilo ao qual deve submeter-se” (KANT, 2016, p. 211-212). Mas esse dever pessoal só pode se consumir verdadeiramente no interior de um Estado regido por leis racionalmente estabelecidas, leis com tendência à universalidade: “o Direito é (...) o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2017, p. 231). Por isso a finalidade suprema da Natureza para o gênero humano é “uma constituição civil perfeitamente justa” (KANT, [s.d], p. 9) no interior de uma “constituição estatal interiormente perfeita” (KANT, [s.d], p. 15).

O meio necessário para a realização dessa plena racionalização social é a educação. Nem Aristóteles nem Kant o ignoravam. Aristóteles afirma que

Como não há senão um fim comum a todo o Estado, só deve haver uma mesma educação para todos os súditos. Ela deve ser feita não em particular, como hoje, quando cada um cuida de seus filhos, que educa segundo sua fantasia e conforme lhe agrada; ela deve ser feita em público. Tudo o que é comum deve ter exercícios comuns. É preciso, ademais, que todo cidadão se convença de que ninguém é de si mesmo, mas todos pertencem ao Estado, de que cada um é parte e que, portanto, o governo de cada parte deve naturalmente ter como modelo o governo do todo (ARISTÓTELES, 2006, p. 78).

Kant, em seu pequeno tratado *Sobre a Pedagogia*, compreende que “o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz” (KANT, 1999, p. 15). Kant lamenta a tamanha diversidade nos modos de vida humanos: “Na verdade, quanta diversidade no modo de viver ocorre entre os homens! Entre eles não pode acontecer uma uniformidade de vida, a não ser na medida em que ajam segundo os mesmos princípios” (KANT, 1999, p. 17). A Educação deve uniformizar a diversidade humana segundo o princípio supremo da moralidade – o *dever* – e a finalidade suprema que é “a Ideia de uma república perfeita, governada segundo as leis da justiça” (KANT, 1999, p. 17). Para isso, uma educação para a *autonomia* – isto é, para a obediência a leis racionalmente estabelecidas – deve ser providenciada desde cedo:

A selvageria consiste na independência de qualquer lei. A disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força das próprias leis. Mas isso deve acontecer bem cedo. Assim, as crianças são mandadas cedo à escola, não para que aí aprendam alguma coisa, mas para que aí se acostumem a ficar sentadas tranquilamente e a obedecer pontualmente àquilo que lhes é mandado, a fim de que no futuro elas não sigam de fato e imediatamente cada um de seus caprichos (KANT, 1999, p. 13).

Ao longo dos séculos XIX e XX, com a concretização dos projetos de escolarização em massa, as primeiras teorias de Currículo têm também essa forte vocação racionalizadora. Surgidas nos Estados Unidos no início do século XX, as teorias eficientistas, progressivistas e aquelas que propunham uma síntese entre ambas enfatizam

o caráter prescritivo do currículo, visto como planejamento das atividades da escola realizado segundo critérios objetivos e científicos. (...) Admitindo-se o caráter científico de sua elaboração, os insucessos são, com frequência, descritos como problemas de implementação e recaem sobre as escolas e os docentes (LOPES; MACEDO, 2011, p. 26).

As prescrições curriculares, baseadas em princípios pré-estabelecidos cientificamente devem

ser implementadas tendo-se em vista a finalidade última da educação: a formação de trabalhadores qualificados e cidadãos organicamente adaptados à racionalidade social.

Encaminharemos a partir daqui algumas problematizações ao ideal de racionalidade social até aqui exposto. Nos valeremos, para tanto, de alguns elementos do pensamento de Jacques Derrida e da teoria psicanalítica.

2. O problema da reunião

Um dos motes pelo qual o pensamento de Derrida é mais conhecido é a crítica ao chamado *logocentrismo*. O que nos parece estar, decisivamente, em jogo na crítica derridiana ao logocentrismo é justamente uma crítica do *logos* como princípio de *reunião*. Retomando a linguística estrutural de Saussure, Derrida encaminha outra compreensão da linguagem como não mais fundada por uma ordem reunidora, mas como a-fundada numa diferencialidade abissal. Uma das mais precisas descrições dessa releitura derridiana de Saussure se encontra no texto *La différance*, de 1968. A partir dos princípios saussurianos da arbitrariedade do signo e da relationalidade diferencial que confere sentido ao signo conforme sua posição numa certa cadeia ou sistema de significação, Derrida extrai uma lógica da *diferença*:

O conceito de significado não é nunca, em si mesmo, presente, numa presença auto-suficiente que não remeteria senão para si mesma. Todo o conceito está por direito, inscrito numa cadeia ou num sistema no interior do qual remete para o outro, para os outros conceitos, pelo jogo sistemático das diferenças. Em semelhante jogo, a diferença não é mais, portanto, um conceito, mas a possibilidade da conceitualidade, do processo e dos sistemas conceituais em geral. Por esta mesma razão, a diferença [*différance*], que não é um conceito, não é uma simples palavra, ou seja, aquilo que representamos como sendo a unidade calma e presente, auto-referente, de um conceito e de uma fonia (DERRIDA, 1991, p. 42).

Différance, aqui, não diz respeito à diferença entre identidades plenamente constituídas, mas ao jogo da diferencialidade geral que “produz” e possibilita toda significação e identificação, ao mesmo tempo em que impede e impossibilita toda suposição de plenitude para qualquer significação ou identidade. A *différance* é a “‘origem’ não-plena, não-simples” (DERRIDA, 1991, p. 43) de toda significação. Ela se insinua nas frestas de espaçamento e temporização que fazem com que toda significação ou identidade só possa vir a ser em relação com *outras*, guardando a marca de *outras* significações passadas e em função de significações futuras:

A diferença [*différance*] é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. É necessário que um intervalo o separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente na nessa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito: Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar espaçamento, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (temporização). E é a esta constituição do presente como síntese ‘originária’: e irredutivelmente não-simples, e portanto, stricto sensu, não-originária, de marcas, de rastros de retenções e pretensões (...) que eu proponho que se chame arqui-escrita, arqui-rastro ou diferença [*différance*]. Esta (é) (simultaneamente) espaçamento (e) temporização (DERRIDA, 1991, p. 45).

Aqui se encontra também a descrição de outro dos motes pelos quais o pensamento de Derrida é conhecido: a desconstrução da *metafísica da presença*. É que o jogo da diferencialidade, o mesmo que produz toda significação, impede ao mesmo tempo que uma significação se encontre consigo mesma, se reaproprie de si mesma, constituindo uma plena presença-a-si. Partindo

dessas noções, Derrida evitará se referir a tal dinâmica da diferencialidade como *linguagem*, mas sim como *escritura* e também não mais falará em *significante* ou *significado*, mas em *rastro*. Essencialmente diferencial, o rastro é aquilo que, nem presente nem ausente, se dá como condição de (im)possibilidade de toda dinâmica de significação e ressignificação, aparecimento e encobrimento, identificação e diferenciação. O (im) aqui posto antes de possibilidade não se presta a ser um mero artifício retórico, mas procura expressar o jogo de uma diferencialidade abissal que possibilita toda presentificação ao mesmo tempo em que impossibilita qualquer plenitude de presença.

A atenção a essa dinâmica da diferencialidade tende a fazer com que se encare com profunda suspeita e desconfiança todo discurso que pretende reunir um “todos nós” qualquer, todo discurso que propõe se referir à reunião de “todos nós” numa identidade plenamente constituída, todo discurso que pretenda estabelecer as origens, os sentidos e as finalidades legítimas para “todos nós”, ainda que – e talvez mais ainda quando – esse discurso pretende falar pelo bem de “todos nós”. Como muito bem observa Paulo Cesar Duque-Estrada:

Por mais nobre que seja, uma igualdade que reúne todos em um “nós”, por exemplo, “nós, os humanos”, é sempre uma igualdade afirmada, postulada, instituída. Dito de outro modo, ela se estabelece como um ato performático, e, nesse sentido, não pode jamais ser entendida como alguma coisa que já existisse por si mesma, em sua presença disponível e comum a todos. Em termos desconstrucionistas, por mais nobre que possa ser este “nós” – ao qual cada indivíduo deve ser devidamente restituído – ele não impede nunca a validade, a necessidade, a pertinência, e mesmo a urgência de se perguntar “nós quem?”, “quem diz nós?”, “de que lugar se diz nós?”, “com que critérios ou pressupostos?”, “com vistas a que se diz nós?” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 43).

A impossibilidade da presença plena faz com que a discursividade tenha que assumir – embora muito frequentemente sem que verdadeiramente se assuma isso – uma certa performatividade. Como não há nem referente nem significado plenamente presentes, toda dinâmica de referência se faz atravessada por mediações, seleções, edições, ocultamentos, obliquidades, opacidades. Tal dinâmica não está sob o comando de nenhum sujeito ou instituição específicos, pois todo sujeito ou instituição já são eles mesmos efeitos dessa mesma dinâmica. Trata-se de uma performatividade intrínseca à própria dinâmica diferencial da escritura que, impedindo o acesso pleno, claro e transparente a qualquer acontecimento, faz com que a referência só seja possível a partir de uma interpretatividade:

Uma interpretação faz o que ela diz, enquanto ela pretende simplesmente enunciar, mostrar e ensinar; de fato, ela produz, ela é já de uma certa maneira performativa. De modo naturalmente não dito, não confessado, não declarado, faz-se passar um dizer do acontecimento, um dizer que faz o acontecimento por um dizer do acontecimento (DERRIDA, 2012, p. 237).

Assim, dizer “todos nós, humanos” ou “todos nós” de qualquer maneira é performativamente pré-supor e assim efetivamente tentar estabelecer uma *identidade* única e homogênea para “todos nós”. No projeto kantiano, portanto, de estabelecer uma comum-unidade dos sujeitos racionais no interior de uma constituição civil e estatal perfeitamente racional e justa, permanece impensado o ato performativo de fundação de um tal Estado, ato sempre necessariamente *externo* ao regime legal que ele mesmo funda e legítima. Eis o problema da soberania:

A operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, poderia nem garantir nem invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante. O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, e, seu próprio poder performativo (DERRIDA, 2010, p. 24-25).

O “nós”, pré-suposto e imposto pelo ato performativo que supõe falar “por todos nós”, “em nome de todos nós”, encarna um movimento de apagamento da *différance*, das alteridades, das singularidades. “Toda e qualquer identidade se configura no âmbito de uma ordem – ‘como eu, como nós’ – do mesmo”. E o *mesmo*, “é sempre autorreferencial, apropriador, protecionista, exclusivista: na ordem do *mesmo* sacrifica-se o *outro*” (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 49). Perguntado por Maurizio Ferraris sobre a repetida aparição em suas obras da suspeita em relação à noção de “família” encarecida por André Gide, Derrida responde:

Eu não sou da família significa, em geral, “eu não me defino com base no meu pertencimento à família”, ou à sociedade civil, ou ao Estado; eu não me defino com base nas formas elementares de parentesco. Mas também significa, mais figurativamente, que eu não sou parte de nenhum grupo, que eu não me identifico com uma comunidade linguística, uma comunidade nacional, um partido político, ou com qualquer grupo ou ‘panelinha’ de qualquer tipo, com qualquer escola filosófica ou literária. “Eu não sou da família” significa: eu não me considero “um de vocês”, “não conte comigo como um de vocês”, eu quero manter minha liberdade, sempre: esta é, para mim, a condição não apenas para ser singular e ‘outro’, mas também para entrar em relação com a singularidade e a alteridade dos outros. Quando alguém é da família, não apenas se perde na horda, mas perde os outros também; os outros se tornam simplesmente lugares, funções de família, ou lugares ou funções na totalidade orgânica que constitui um grupo, escola, nação ou comunidade de sujeitos falantes da mesma língua (DERRIDA; FERRARIS, 2001, p. 27).²

O que está em jogo para Derrida na desconstrução do *logocentrismo* é, portanto, a desconstrução do *logos* como poder de *reunião*. Desconstrução que se encaminha para além da lamentação kantiana pela existência de tamanha diversidade entre os humanos. Mas também para além da “celebração” das diversidades compreendidas como identidades plenamente constituídas em si e por si mesmas com especificidades “próprias” e modos de vida “apropriados”. A desconstrução se faz em nome de uma atenção à *singularidade* absoluta de todo e qualquer *outro*. Singularidade irrepresentável, inapreensível por uma lógica da identidade:

toda vez que um rastro é transformado em algo, em o que quer que seja “como tal”; toda vez que um rastro se encerra no paradigma da presença – perdendo, assim, a sua intrínseca heterogeneidade – em favor de uma – suposta e institucionalizada – homogeneidade e autoidentidade; toda vez que isso acontece, é a “realidade” mesma das coisas ou, em termos mais derridianos, a sua singularidade, o seu caráter único, que é excluída. Essa é a violência fundamental: a exclusão da singularidade. O que se encontra fundamentalmente em jogo aqui é, como disse, a resistência, a resposta, o enfrentamento mesmo dessa violência; em outras palavras, é a tentativa de se fazer justiça à singularidade em seu caráter de rastro; libertá-la de sua redução à verdade objetiva, à norma do “como tal”, ao paradigma da presença (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 39).

3. O problema da pré-determinação

O *logos* não se refere jamais a uma reunião aleatória, mas a uma reunião segundo um princípio e uma finalidade pré-estabelecidos. Remete a um saber prévio quanto aos princípios que estabelecem os critérios e as finalidades da reunião. A *colheita*, um dos sentidos de *legein*, nos fornece um bom exemplo: quem sai para colher morangos não deve misturar em seu balaio gravetos, pedras, insetos ou frutas de qualquer outro tipo. Isso não é algo que se decide em meio à colheita. É o saber prévio que orienta e possibilita a própria colheita.

² Tradução minha do inglês: “I’m not one of the family means, in general, ‘I do not define myself on the basis of my belonging to the family’, or to civil society, or to the state; I do not define myself on the basis of elementary forms of kinship. But it also means, more figuratively, that I am not part of any group, that I do not identify myself with a linguistic community, a national community, a political party, or with any group or clique whatsoever, with any philosophical or literary school. ‘I am not one of the family’ means: do not consider me ‘one of you’, ‘don’t count me in’, I want to keep my freedom, always: this, for me, is the condition not only for being singular and other, but also for entering into relation with the singularity and alterity of others. When someone is one of the family, not only does he lose himself in the herd, but he loses the others as well; the others become simply places, family functions, or places or functions in the organic totality that constitutes a group, school, nation or community of subjects speaking the same language”.

Esse saber prévio que pré-determina o sentido dos entes é justamente o que Heidegger chama de *cálculo*. No ensaio *A época das imagens de mundo*, ao tratar da matematização das ciências naturais entre a modernidade e a contemporaneidade, Heidegger explicita por que a matemática é o campo paradigmático do cálculo:

Ta mathemata significa para os gregos aquilo que o homem, na consideração do ente e na lida com as coisas, conhece à partida: dos corpos o corpóreo, das plantas o vegetal, dos animais o animal, do homem o humano. A este já conhecido, isto é, ao matemático, pertencem também, para além do que foi referido, os números. Quando encontramos três maçãs na mesa, reconhecemos que são três delas. Mas o número três, a tríade, já o conhecemos. Tal quer dizer: o número é algo matemático. É só porque os números apresentam como que o mais patente sempre-já-conhecido, e, deste modo, o que é mais conhecido entre o matemático, que o matemático foi logo reservado para a nomeação do que é próprio dos números. Mas de modo nenhum a essência do matemático é determinada pelo numérico (HEIDEGGER, 2002, p. 100).

Leitor de Heidegger, Derrida tomará para si esse sentido de *cálculo* como saber prévio que pré-determina o sentido de todo outro que vem ao encontro – fazendo com que o outro não nos chegue verdadeiramente como outro, mas já enquadrado numa lógica do mesmo. Numa lógica calculadora, o outro é sempre reduzido àquilo mesmo que eu suponho saber que ele é. Essa compreensão do cálculo como saber prévio que pré-determina o sentido de toda lida com o outro fica clara em *Força de Lei*, quando Derrida explora a tensão entre o Direito e a Justiça. “O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável” (DERRIDA, 2010, p. 30).

Como se vê na própria frase, Derrida não é contra o cálculo:

É preciso o cálculo e jamais fui contra o cálculo, você o sabe, a reticência condescendente, a altivez “heideggeriana”. Mas o cálculo é o cálculo. E se falo tão frequentemente do incalculável ou do indecível, não é por simples gosto pelo jogo ou para neutralizar a decisão, ao contrário: creio que não há nem responsabilidade nem decisão ético-política que não deva passar pela prova do incalculável ou do indecível. Não haveria senão cálculo, programa, causalidade, na melhor das possibilidades, “imperativo hipotético” (DERRIDA, 2018, p. 170).

O que está em questão, para Derrida, é repensar o cálculo para além de um programa previamente estabelecido e bem conhecido. É pensar o cálculo como aquilo que ocorre entre o parâmetro previamente já sabido e um radical não-saber que sobrevém diante da singularidade dos outros e dos acontecimentos.

Essa é a dinâmica que Derrida procura exprimir nas três aporias que encerram a primeira parte de *Força de Lei*. A aporia da *epokhé* da regra traz a experiência da “decisão justa”. Para ser considerada justa, uma decisão deve estar esteada em algum tipo de saber prévio, ou seria meramente aleatória. Porém, ainda para ser considerada justa, uma decisão deve poder se desprender do previamente estabelecido para considerar as especificidades de cada caso.

Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode nem deve absolutamente garantir. Pelo menos, se ela garante de modo seguro, então o juiz é uma máquina de calcular (DERRIDA, 2010, p. 45).

A segunda aporia é a *assombração do indecível*. “Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve*, entretanto, (...) entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra” (DERRIDA, 2010, p. 46). O jogo do *rastro* e da *différance* instauram uma dinâmica assombrada pelo indecível. Não há um sujeito plenamente constituído, presente a si, plenamente racional e consciente que possa, a partir do *domínio* de um saber prévio bem estabelecido, *decidir*. Não há identidades plenas – entre os entes ou significa-

ções – que possam aparecer *enquanto tal*, decididamente, de modo tal que o sujeito não possa errar ao decidir sobre o que são e como lidar com elas. O indecível permanece assombrando toda lógica da decidibilidade “como um fantasma”. Essa “fantasmaticidade desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão” (DERRIDA, 2010, p. 48).

A terceira aporia diz respeito à “urgência que barra o horizonte do saber” (DERRIDA, 2010, p. 51). É preciso decidir. Decide-se. É essa a lei da responsabilidade: *responde-se*, de alguma maneira, querendo mais, ou menos, sabendo mais, ou menos, com palavras, gestos, olhares ou silêncio. Responde-se. O outro, essa alteridade abissal, toda outra, que há em qualquer outro, nos interpela, nos chama a responder, exige respostas nossas. A decisão “é uma loucura”:

Uma loucura, pois tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida, conservando algo de passivo ou de inconsciente, como se aquele que decide só tivesse a liberdade de se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela lhe viesse do outro. As consequências de tal heteronomia parecem temíveis, mas seria injusto eludir sua necessidade. Mesmo que o tempo e a prudência, a paciência do saber e o domínio das condições fossem, por hipótese, ilimitadas, a decisão seria estruturalmente finita, por mais tarde que chegue, decisão de urgência e de precipitação, agindo na noite do não-saber e da não-regra. Não da ausência de regra e de saber, mas de uma re-instituição da regra que, por definição, não é precedida de nenhum saber e de nenhuma garantia como tal (DERRIDA, 2010, p. 52).

O grande interesse ético-político da desconstrução, aliás, é a tentativa de fazer justiça à singularidade do outro – inclusive de qualquer “si mesmo”, que é sempre também “outro”. Singularidade incalculável, inapresentável, inapreensível, irrepresentável, mas que por isso mesmo exige e impulsiona toda uma dinâmica do cálculo, da apresentação, da apreensão, da apropriação, da representação. “Aquilo que desafia a antecipação, a reapropriação, o cálculo — qualquer forma de predeterminação — é a *singularidade*” (DERRIDA; FERRARIS, 2001, p. 21). Supor saber quem o outro é e como lidar com ele de acordo com um programa previamente definido é reduzir a alteridade à mesmidade, a singularidade a um padrão de identidade.

Essa é a violência fundamental: a exclusão da singularidade. O que se encontra fundamentalmente em jogo aqui é (...) a resistência, a resposta, o enfrentamento mesmo dessa violência; em outras palavras, é a tentativa de fazer justiça à singularidade em seu caráter de rastro; libertá-la de sua redução à verdade objetiva, à norma do ‘como tal’, ao paradigma da presença (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 39).

O que está em jogo, portanto, em todas essas articulações é a *desconstrução* dos ideais logocêntricos de *racionalidade social*. O sonho do puro cálculo é assombrado pelos espectros do incalculável, a autonomia é assombrada pela heteronomia, o dever universal é assombrado pela invenção particular, o saber prévio é assombrado pelo não saber, a racionalidade é assombrada pela loucura. Subvertendo os ideais kantianos, a lei não garante a justiça, a autonomia é inseparável da heteronomia, o dever é (des)orientado pela singularidade – e não orientado para a universalidade.

4. A questão das fake news

O curta de Godard que citamos nas considerações iniciais fala de um mundo pós-apocalíptico no qual os habitantes da Terra são acometidos por uma terrível estupidez. Godard – ou o personagem principal do seu curta – descreve tal situação como “terrível mecanicidade... a morte da lógica”. Difícil evitar a associação entre o mundo pós-apocalíptico retratado por Godard e o fenômeno contemporâneo de disseminação das chamadas *fake news*. Resistiremos à tentação de enumerar os mais desconcertantes exemplos – dos quais cada leitor terá um bom número em mente.

Em dissertação defendida em 2020, João Pedro Martins realiza um mapeamento de obras que tratam do tema “pós-verdade”, termo que ganhou notoriedade após ser escolhido como “palavra do ano” do *Dicionário Oxford* em 2016. Segundo Martins, “em quase todas as publicações se aponta, inicialmente, uma preocupação crescente em relação à queda da noção de verdade” (MARTINS, 2020, p. 44-45). Essa preocupação se faz acompanhar de uma outra relativa à “natureza bizarra dos diversos argumentos e perspectivas que ganham, no dia a dia, a grande mídia e são veiculadas por vezes como absurdos”, mas que “parecem ganhar a opinião e a confiança de milhões de pessoas” (MARTINS, 2020, p. 45).

Algumas das descrições recorrentes associadas ao diagnóstico de “declínio da verdade”, como aponta Martins são: a “substituição da razão pela emoção”, a diminuição do “valor da verdade”, o “relativismo pernicioso” (MARTINS, 2020, p. 49) e uma suposta ampliação da receptividade do público para a mentira – em público (MARTINS, 2020, p. 52). Outro elemento recorrente do diagnóstico é a “crise dos valores da Revolução Científica e do Iluminismo” associada à ascensão de vertentes teóricas ou movimentos sociais tais como “Relativismo, pós-modernidade (ou pós-modernismo), Nova Esquerda (*New Left*) e Desconstrução” (MARTINS, 2020, p. 53). Estes últimos são frequentemente apontados como herdeiros da apostasia nietzschiana em relação à fé na verdade ao afirmar que “não há fatos, apenas interpretações” (“Contra o positivismo, que fica no fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações” (NIETZSCHE, 2008, p. 260).

Em todos os exemplos analisados vemos mais, ou menos explicitamente uma proposta de retorno à razão e à verdade, resgate da razão e da verdade embora, paradoxalmente, como aponta Martins, a maioria deles procure deixar claro que não acredita num “passado idílico no qual sealaria a verdade sempre” (MARTINS, 2020, p. 51). Ao contrapor o reino da pós-verdade ao reino da racionalidade, os autores analisados, explícita ou implicitamente, atribuem o curioso fenômeno da disseminação de – e adesão em massa às – *fake news*, a algum tipo de *irracionalismo social*.

Traremos em nosso auxílio alguns elementos da teoria psicanalítica a fim de encaminhar outra compreensão para a questão contemporânea das *fake news*. Talvez valha destacar desde o princípio que rejeitaremos a própria noção de “irracionalismo” – seja como diagnóstico, seja como suposto projeto teórico “pós-moderno” – por compreender que “irracional” é um modo de adjetivação que só fará algum sentido se aceitarmos os parâmetros, padrões e critérios estabelecidos pelos ideais racionalistas de base platônica e aristotélica. Com uma abordagem desconstrucionista e psicanalítica, por exemplo, tais padrões caem e, com eles, o próprio sentido da noção de “irracionalismo”.

Temos a impressão de que para compreender a adesão em massa às *fake news*, para além das espectralidades derridianas precisamos recorrer a uma outra lógica e uma outra fantasmalidade: a *lógica do fantasma* psicanalítica, que introduz um elemento fundamental no jogo da *différance*: a *fantasia*. A espectralidade derridiana remete à dinâmica diferencial que faz com que um sentido só possa “aparecer” através dos muitos “outros” passados e futuros (no tempo e no espaço) que possibilitam sua aparição, ao mesmo tempo em que impossibilitam sua presença plena. A *différance* confere à realidade um caráter espectral, sendo o espectro “um indecível (nem isto nem aquilo, nem vivo nem morto, nem corpo nem alma, nem dentro nem fora, nem passado nem presente, sempre *milieu* / meio, ponto de partida, no entanto, para qualquer decisão)” (SO-

LIS, 2014, p. 91). Já a lógica psicanalítica do fantasma, como veremos, introduz nessa dinâmica o *desejo* de um gozo absoluto absolutamente impossível, que nos parece fundamental para compreendermos o fenômeno contemporâneo da adesão em massa às *fake news*.

Para Lacan, desde que entramos na linguagem – e esse “desde” não faz referência a um tempo específico, mas a uma condição incontornável – o real está, para nós, fundamentalmente perdido. O “acesso” ao real só se faz através do *simbólico*, da rede de significações que compõem esse “Outro”: a dinâmica da linguagem. “Este real, para apreendê-lo, não temos outros meios – em todos os planos e não somente no do conhecimento – a não ser por intermédio do simbólico” (LACAN, 1985, p. 128). Mas, ao mesmo tempo, há um tipo de encontro imediato com esse real, uma certa experiência que, então certamente não é de “apreensão”, mas de encontro traumático com o nada, o vazio, o buraco do real. Há então uma “revelação do real naquilo que tem de menos penetrável, do real sem nenhuma mediação possível, do real derradeiro, do objeto essencial que não é mais um objeto, porém este algo diante do que todas as palavras estacam e todas as categorias fracassam” (LACAN, 1985, p. 209).

Esse objeto essencial que não é mais um objeto é o que Lacan chamara de *objeto a*, o objeto primeiro, o objeto “real” do desejo da espécie e do sujeito. Esse objeto, no entanto, é fundamentalmente perdido. Falta desde sempre – “desde” que a linguagem nos exila do real. “No mundo humano, a estrutura como ponto de partida da organização objetual é a falta de objeto” (LACAN, 1995, p. 55). Essa falta funda a dinâmica do *desejo* como busca de reencontro e reapropriação do *objeto a* – que é também busca de preenchimento e sutura do buraco real.

Uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço da busca. Ela marca a redescoberta do signo de uma repetição impossível, já que, precisamente, este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo. A primazia dessa dialética coloca, no centro da relação sujeito-objeto, uma tensão fundamental, que faz com que o que é procurado não seja procurado da mesma forma que o que será encontrado. É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se o procura. Existe aí uma distância fundamental, introduzida pelo elemento essencialmente conflitual incluído em toda busca do objeto (LACAN, 1995, p. 13).

Em torno dessa falta fundamental se inscreve um pequeno enxame de significantes que marcam o sujeito como um “traço unário”, uma marca significativa a partir da qual, em sua articulação com uma certa rede dinâmica de significantes do campo do Outro (o simbólico, a linguagem) se estrutura a fantasia do sujeito. “Sujeito” aqui não deve nos enganar com a suposição de que se trata de um sujeito substancial, consciente, racional. O “próprio” do sujeito é ser “outro”, diferir de “si mesmo”. Tudo o que lhe é “próprio” vem do Outro – do simbólico como rede dinâmica de significantes. “O corpo próprio é, originalmente, esse lugar do Outro, enquanto é aí que se inscreve a marca enquanto significante” (LACAN, 2008, p. 379). Por isso Lacan falará sempre no Sujeito “dividido”, “barrado” do acesso ao seu “real” enquanto tal.

Em torno da falta real fundamental, isto é, em torno do *objeto a* fundamentalmente perdido, e em articulação com o traço significativo unário impresso nessa borda, proliferarão fantasias simbólicas que prometem o preenchimento, a completude, a unificação, o gozo. A *fantasia* compõe “cenas”, “roteiros”, “histórias”. Assim, “há sempre uma cena em que o sujeito é apresentado no roteiro sob formas diferentemente mascaradas, na qual ele é implicado em imagens diversificadas” (LACAN, 1999, p. 422). Fantasia é a cena que envolve o sujeito e o situa numa certa relação com o objeto “pequeno a”:

Proponho situar, no ponto S barrado em relação ao pequeno a, o efeito fantasístico. Sua característica é ser

uma relação articulada e sempre complexa, um roteiro que pode permanecer latente por muito tempo num certo ponto do inconsciente, mas que, não obstante, é organizado - assim como um sonho, por exemplo, só é concebido quando a função do significante lhe confere sua estrutura, sua consistência e, ao mesmo tempo, sua insistência (LACAN, 1999, p. 423).

Lacan traduz essa dinâmica desejante-fantasística com a fórmula $S\hat{a}$, S barrado punção de a – a *lógica do fantasma* ou da *fantasia*. Punção aqui mobiliza uma rede significativa que passa por furo, objeto pontiagudo que fura ou marca, barra de aço que grava letras numa tipografia, enquanto o símbolo $\hat{a}$ transmite um certo efeito de mão-dupla.

Temos aqui, em ($S\hat{a}$), o correspondente e o suporte do desejo, o ponto em que ele se fixa em seu objeto, o qual, muito longe de ser natural, é sempre constituído por uma certa posição do sujeito em relação ao Outro. É com a ajuda dessa relação fantasística que o homem se encontra e situa seu desejo. Daí a importância das fantasias (LACAN, 1999, p. 455).

O psicanalista MD Magno ressalta os dois níveis da fantasia: há a “fantasia primordial”, “Haver desejo de impossível”, o nível absolutamente geral e genérico em que o movimento pulsional busca um gozo absoluto absolutamente impossível. Nesse nível o que há é a “*alucinação* de um objeto impossível, que não há” (MAGNO, 2010, p. 279). Mas essa fantasia primordial se inscreve em cada um como traço unário, como fixação do movimento desejante numa fantasia particularizada, singularizada. “A fantasia, $S\hat{a}$, colocada por Lacan (...) só pode ser a tradução declinada, (...) para cada um, do que se inscreve como fantasia primordial” (MAGNO, 2010, p. 280). A partir dessa fixação singularitária vão se compor as tais cenas, roteiros, histórias que, para cada um, no nível particularizado da fantasia, prometem o gozo absoluto requisitado pela fantasia primordial.

Glynos e Howarth descrevem com clareza a dimensão sociopolítica da fantasia. Fantasias sociopolíticas assumem a possibilidade de identificação plena de um “todos nós” em torno das mesmas definições e objetivos. Essa identificação é vendida como possibilidade de realização da onipotência – o gozo absoluto desejado – ao mesmo tempo em que promete proteção contra o encontro traumático com o impossível – a impotência absoluta advinda do fato de que o gozo absoluto desejado é absolutamente impossível. Para tanto, a fantasia primordial – o gozo absoluto – é novamente particularizada, mas dessa vez em torno de algum tipo de significação sociopolítica, enquanto o trauma do impossível é velado pela particularização em torno de um inimigo diabólico apontado como causa da impossibilidade da satisfação absoluta.

Seja no contexto das práticas sociais ou das práticas políticas, a fantasia opera de modo a ocultar ou “bloquear” a contingência radical das relações sociais. Isso é feito através de uma lógica ou narrativa fantasmática que promete uma plenitude-por-vir, uma vez que um obstáculo implícito ou nomeado é superado – a dimensão beatífica da fantasia –, ou que prevê o desastre se o obstáculo se revela insuperável, que pode ser denominado a dimensão terrífica da fantasia. Por exemplo, imagens de onipotência ou de controle total poderiam representar a dimensão beatífica, enquanto imagens de impotência ou vitimização poderiam representar a dimensão terrífica de tentativas fantasmáticas para alcançar ou manter o fechamento (GLYNOS; HOWARTH, 2018, p. 64).

Desconstrução e psicanálise põem em cena outra experiência da linguagem. Linguagem não é princípio de reunião, mas de separação, divisão e singularização. Rede não-linear de interações, a linguagem também não oferece nenhum “fio” que possa ser seguido até um fundamento absolutamente válido. Como diz Lacan, “não há Outro do Outro”, isto é, “não há metalinguagem” (LACAN, 2003, p. 325). A suposição de fundamentação absoluta não passa de mais uma fantasia primordial de onipotência. Nessa experiência da linguagem atravessada pela fantasia não há também qualquer possibilidade de “reencontrar” ou estabelecer um sentido pré-determinado para “todos nós”.

Segundo nos parece, o inquietante fenômeno contemporâneo da disseminação e adesão em massa às chamadas *fake news* é inseparável da fantasmaticidade sociopolítica enunciada por Glynnos e Howarth. Notícias falsas que ganham adesão em massa apelam para fantasias de onipotência, de plenitude beatífica em torno de ideais e identidades comuns e alimentam a imagem horrífica de um outro diabólico. Assim, elas reforçam num nível grupal a fantasia primordial de gozo absoluto – e de proteção contra o trauma do impossível.

Segundo essas articulações teóricas, a adesão em massa a *fake news*, em geral lida como sintoma de uma “irracionalidade social” seria, pelo contrário, sintoma de uma *racionalidade social* extremada, que tenta finalmente reunir toda a sociedade em torno de um mesmo ideal de verdade e de uma mesma finalidade concebida como bem supremo. O gozo absoluto desse ideal supremo é impedido pelo próprio real – ou seja, é impedido por sua própria impossibilidade constitutiva. Por isso, para manter vivo o ideal, elege-se um “outro” demoníaco ao qual se atribui a verdadeira causa dessa impossibilidade. Esse outro deve ser firmemente combatido. Porém, note-se que, tanto melhor esse “outro” ocupa o lugar horrífico quanto mais difícil for sua erradicação. Assim, o combate pode/deve continuar indefinidamente, adiando eternamente o encontro com o real impossível.

Desconstrução e Psicanálise, ao investir numa compreensão não-logocêntrica da existência, isto é, a partir da diferença, da alteridade, da singularidade e da impossibilidade de reunião e pré-determinação plenas, exigem também um outro pensamento da Educação e do Currículo, que é o que veremos a seguir.

5. Um outro pensamento curricular

Vem se desenvolvendo nas últimas décadas um pensamento curricular inspirado pelas reviravoltas trazidas pela desconstrução e pela psicanálise. Procuraremos mapear nessa seção algumas das principais contribuições desse pensamento curricular (des)orientado pela singularidade, pela diferença, pela alteridade e pelo impossível.

Se as teorias curriculares do século XX tinham um forte sentido – logocêntrico – de reunião, de estabelecer um mesmo projeto comum a todos, para os teóricos desconstrucionistas não se trata nem de uma educação “comum para todos”, mas nem também de uma educação “para cada um”, personalizada ao gosto do cliente.

A defesa de um “*common core*” ou uma “base comum” que se materializa como política curricular na implementação da Base Nacional Comum Curricular entre 2017 e 2018 aposta na *reunião* de diferenças, alteridades e singularidades em torno de um “todos” homogêneo idealizado.

Formular conteúdos curriculares comuns, a despeito do jogo político, pressupõe tratar todos os estudantes como iguais e, por isso, merecedores (ora necessitados, ora com direitos) dos mesmos saberes. Como fica, nessa perspectiva, a questão de que estamos sujeitos ao diferir que não pode ser homogeneizado? Estamos fadados à heterogeneidade que não permite afirmar, seja por merecimento, necessidade ou direito, quais saberes são/serão passíveis de estar conectados a essas múltiplas singularidades (LOPES, 2015, p. 457).

A “base comum” reforça a ideia de que o sentido dos processos educacionais é a transmissão de conteúdos de conhecimento entre sujeitos racionais e conscientes. Sejam conteúdos de um conhecimento compreendido como meramente intelectual, sejam conhecimentos compreendidos como dotados de um sentido prático, um “saber fazer”, uma “competência”. Essa centralidade de um certo ideal de “conhecimento” e da noção de “aprendizagem” como sentido primeiro

e último dos processos educacionais é o que Gert Biesta chama de “*learnification*”, “aprenderismo”: “a transformação do vocabulário utilizado para falar sobre educação em um vocabulário de ‘aprendizagem’”³ (BIESTA, 2016, p. 18). Seja como conteúdo meramente intelectual ou como aprendizado de um saber-fazer competente, o conhecimento é compreendido “como bem privado, algo passível de ser adquirido pelos sujeitos e utilizado para o alcance de determinados objetivos políticos, sociais, econômicos” (PEREIRA, 2017, p. 602), como objeto a ser “dominado” por um sujeito e então empregado com fins pré-estabelecidos. Como apontam Hugo Costa e Alice Casimiro Lopes:

Supor um dado conhecimento como tendo onipotência funcional para todo contexto (da escola, do trabalho, da família, da sociedade, qualquer enunciação contextual) assinala uma tentativa de cálculo sobre as formas de conhecer o mundo, de lidar com o desconhecido, de aplacar o questionamento ignorado de uma alteridade “toda outra” que impõe, continuamente, a necessidade de revolvermos nossas formas de conhecimento, sejam elas quais forem (...). Não só o contexto não é algo calculável, como o conhecimento possível e passível de operação contextual não é uma propriedade carregada por um sujeito de razão/consciência transcendental, ou que possa ser causado por uma propriedade de conhecimento. (COSTA; LOPES, 2018, p. 317-318)

Essa padronização dos conteúdos a serem ensinados e das finalidades dos processos educacionais colocam-se também a serviço de dinâmicas avaliação externa que reforçam mecanismos de controle e regulação da docência:

Currículo e processos de avaliação do desempenho têm estado presentes no Brasil e em outros países, em propostas e normativas orientadoras de políticas de currículo para a docência, como tentativas de controle da profissão. Operando com a organização curricular por competências e a avaliação do desempenho docente delineiam-se, em um contexto conservador, modos de significar o trabalho docente voltados à instrumentalização e padronização de percursos de formação inicial e continuada para fins de mensuração dos processos avaliativos. Tais processos engendram dispositivos de regulação desses profissionais que merecem nosso aprofundamento e problematização (DIAS; OLIVEIRA, 2021, p. 993).

Em *Ensinando por códigos: construindo uma docência padrozinada*, Rita Frangella coloca em questão a codificação presente na BNCC, das “habilidades e competências” a serem exercidas por professores e aprendidas por alunos, em “códigos alfanuméricos” que teriam o sentido de facilitar a transmissão e o aprendizado. No entanto, tais códigos aparecem como representantes por excelência de uma lógica do puro cálculo que é muito presente nas políticas curriculares. Há um saber prévio plenamente estabelecido. Basta ao professor consultar o código correspondente e aplicá-lo maquinarmente.

Se num primeiro momento, os códigos podem parecer apenas uma questão organizacional, contudo, mais que isso, os códigos são usados como uma maquinaria para difundir e projetar a qualidade almejada, estabelecendo as regras para um cálculo maquínico que, na problematização feita, incide sobre a regulação do trabalho docente assentada numa normatividade impositiva. Os códigos dão uma visibilidade exaustiva à BNCC e costuram os nexos entre essa e políticas de avaliação, de formação docente, de material didático. (...) É a marca da presença, aqui indicada como originária, unidade total que significa um tempo homogêneo de repetição sucessiva. Busca-se reproduzir um discurso, contendo o efeito de incerteza que uma abertura a outras formas de pensar/fazer currículo poderiam fazer emergir, essas vistas como ameaça (FRANGELLA, 2021, p. 1165).

Frangella recorre a Derrida para pensar a educação como processo de abertura ao outro. Um outro que sempre escapa à calculabilidade:

Imprevisível, indecível, o outro que chega como acontecimento que excede o cálculo, transborda. É preciso rasurar os códigos, naquilo que ele tenta obliterar. A precisão e clareza que eles insinuam garantir são estratégias de fechamento, investimento numa unidade da totalidade. É essa unidade que precisa ser combatida, problematizada em favor da abertura, da ruptura, da singularidade (FRANGELLA, 2021, p. 1165).

³ Tradução minha. Original em inglês: “*learnification*”: “the transformation of the vocabulary used to talk about education into one of ‘learning’ and ‘learners.’”

A padronização em torno de conteúdos comuns se coloca a serviço de projetos de “reconhecimento”, como se o sentido ético-político de um processo educacional fosse tornar um sujeito propriamente reconhecível no interior da “sua própria” cultura (MACEDO, 2017, p. 547) – que se reconheça plenamente nela e que seja plenamente reconhecido por ela. Como afirma Elizabeth Macedo, “a experiência de reconhecimento, transformada em projeto pela teoria curricular, é uma violência ético-política” em relação às diferenças (MACEDO, 2017, p. 546). Pois assume-se uma homogeneidade cultural inexistente, bem como a suposição de que o sentido de um processo educacional e reforçar a “reunião” dos diferentes sujeitos nessa comum-unidade em torno de um padrão de identidade já estabelecido. Como nos lembra Elizabeth Macedo,

talvez o exemplo mais significativo da tentativa de sancionar determinadas identidades via educação se faça com a ideia de cidadão. Ela se apresenta como o passaporte para toda e qualquer intervenção educativa, de perspectivas críticas — cidadão emancipado — a instrumentais em que cidadania é sinônimo de empregabilidade e capacidade de consumo (MACEDO, 2017, p. 546).

Nem mesmo o “reconhecimento” das diferenças é suficiente para dar conta da radicalidade da *différance*. Pois não se trata de reconhecer o outro enquanto outro segundo um padrão de identidade pré-estabelecido segundo o qual suponho saber quem é esse outro e como lidar com ele. Trata-se de repensar nossa forma de lidar com o outro “como se o conhecêssemos e soubêssemos plenamente sobre seu futuro, sua forma de pensar, experienciar o mundo” (COSTA, 2024, p. 22). Para além dos “reconhecimentos”, tratar-se-ia então de cultivar uma abertura ao outro como “alteridade desconhecida, imponderável” (Costa, 2022, p. 04), nunca inteiramente apreensível, representável. Nossa lida com o outro é, segundo esse registro, sempre atravessada por um não-saber, por uma imprevisibilidade incontornável que se trataria então de *afirmar* e não de procurar eliminar.

Importante ressaltar que a oposição ao ideal logocêntrico do “comum” não se faz em defesa de uma educação personalizada ao gosto do cliente e sim de uma aposta na lida com o outro enquanto outro, assombrada pela indecidibilidade, uma aposta “na crença de que o público não significa a diluição do todos no um da nação (ou do mercado), mas o compromisso com deixar emergir a diferença concreta” (MACEDO, 2015, p. 905). Trata-se, portanto, de pensar “a educação desse sujeito que se constitui na relacionalidade com a alteridade, atravessado de múltiplas formas, nem sempre conscientes, por ela” (MACEDO; MILLER, 2022, p. 13). Lidando com existências constituídas na – e desconstituídas pela – relacionalidade, os processos educacionais não podem ser personalizados porque não existe o indivíduo plenamente constituído com propriedades inerentes ou essenciais aos quais se teria de “atender”. Nem mesmo se trata de “acolher”, “reconhecer” ou simplesmente “respeitar” as diferenças. Isso ainda seria pouco. Trata-se de compreender que toda existência é efeito de relações com muitos outros diferentes que a atravessam de maneira nem sempre harmoniosa, nem sempre agradável, nem sempre pacífica. Uma educação (des) orientada pela diferença e pela singularidade é também uma educação que aposta na perturbação mútua entre diferentes e nas possibilidades impensadas que podem emergir dessas perturbações mútuas. Assim, “rasgar a ficção do sujeito proprietário e autoconsciente, é apenas para recuperar o potencial educativo do desfazimento do sujeito pelo outro que o atravessa, na escola e alhures, sem pedir licença” (MACEDO; MILLER, 2022, p. 14).

Para além da responsabilidade kantiana relativa ao “dever” de orientação pelo universal e para além da “responsabilização” e “prestação de contas” dos envolvidos em processos educacionais na forma da “*accountability*” (MACEDO, 2017, p. 511), os pensadores aqui elencados encarecem

uma noção derridiana de responsabilidade como resposta ao outro sempre singular “que nos interpela e que (...) não pode ser assimilado ou subsumido ao já dado” (MACEDO; SILVA, 2021, p. 56). Responsabilidade é a tentativa incalculável de fazer justiça à singularidade do outro – valendo lembrar, sempre que possível, que “nós mesmos” somos também “outros”, singularidades incalculáveis e inapreensíveis por algum “centro” de identidade.

É em nome da abertura ao outro, à alteridade, à singularidade que Alice Casimiro Lopes coloca em questão o sentido fortemente racionalista tradicionalmente assumido pelas teorias curriculares: “A história do currículo é marcada pela ideia de que possa existir uma base racional que sustente as decisões sobre os saberes e atividades de ensino”, seja ela “em função de princípios epistemológicos, psicológicos, ou mesmo emancipatórios” (LOPES, 2015, p. 455). Essa base racional é o fundamento logocêntrico que pré-determina o sentido e a finalidade dos processos educacionais. Partindo de inspirações desconstrucionistas, Lopes defende um “currículo sem fundamentos”, isto é, um questionamento do logocentrismo curricular em nome de uma abertura às diferenças e singularidades que, em seu jogo conflituoso, negociam incessantemente os sentidos e significações envolvidas nos processos educacionais.

Defender um currículo sem fundamentos remete à defesa de que não há princípios e regras absolutos, definidos cientificamente ou por qualquer outra dada razão, fora do jogo político educacional, que nos façam supor ser possível descansar da negociação de sentidos (LOPES, 2015, p. 462).

Em contraste com os projetos curriculares totalizantes e universalizantes, à maneira do racionalismo aristotélico e kantiano, essas teorias curriculares – que se apresentam como teorias curriculares pós-estruturalistas – tomam como ponto de partida a impossibilidade de reunião em torno de um mesmo “comum” a “todos”. O “real” lacaniano (LOPES; BORGES, 2015, 2021; LOPES, 2021) e a *différance* derridiana (MACEDO, 2015, 2017, 2018; LOPES, 2018; MACEDO; RANNIERY, 2023; FRANGELLA, 2021) são tomados como marca dessa impossibilidade constitutiva de “reunião”. Tais teorias colocam em questão o puro cálculo de um fundamento e uma finalidade pré-estabelecidos como absolutamente válidos em nome de uma abertura à alteridade e a um porvir incalculáveis. Não apresentam, no entanto, uma nova proposta curricular que pudesse substituir as anteriores, se estabelecendo como norma padrão aplicável “para todos” como política curricular vigente. O próprio pensamento que mobilizam permanece estranho a esse desejo de totalização. Trata-se de colocar em questão as padronizações curriculares de viés racionalista para abrir espaço para experimentações diversas, imprevisíveis e incalculáveis, na relação com os muitos “outros” sem os quais não há processos educacionais.

Considerações finais

Neste artigo tentamos ressituar a questão da racionalidade e da irracionalidade sociais a partir de alguns elementos da desconstrução e da teoria psicanalítica. Começamos por problematizar a própria noção de “racionalidade” como herdeira dos princípios logocêntricos de “reunião” e de orientação por princípios e finalidades pré-estabelecidas. Em seguida trouxemos a questão da adesão em massa a *fake news* para pensá-la para além do registro da “irracionalidade social” a partir da noção psicanalítica de fantasia. Por fim, apresentamos teorias educacionais contemporâneas inspiradas pela desconstrução e pela psicanálise procurando apontar suas diferenças em relação aos projetos educacionais logocêntricos.

Talvez já esteja suficientemente claro, mas talvez nunca seja demais ressaltar, que os projetos educacionais-curriculares que apresentamos, de inspiração desconstrucionista e psicanalítica,

não se fazem em nome de um “relativismo” irrefreável que inviabiliza qualquer projeto de “verdade”, lançando a existência no caos, no “irracionalismo” e na mentira – cenário que nos tornaria presas fáceis, então, dos autoritarismos mais nefastos. Insistimos aqui que não se trata de defender nenhum projeto “irracional” de educação ou de vida, bem como insistimos em ressaltar que *relacionalismo não é sinônimo de relativismo*. Pelo contrário: o cultivo de uma sensibilidade relacionalista se faz em franca oposição a todo e qualquer projeto de fundamentação absoluta – os quais, por sua vez, tendem a ser projetos de fixação de identidades e de normas éticas no nível do cálculo. Uma sensibilidade relacionalista envolve também uma defesa intransigente das diferenças enquanto diferenças, das alteridades enquanto alteridades, das singularidades enquanto singularidades, isto é, enquanto inapreensíveis por padrões de identidade, verdade ou moralidade com pretensões de fixidez, universalidade e homogeneidade.

Se por um lado isso nos parece muito distante do “relativismo”, arriscaria dizer que, por outro lado, uma sensibilidade relacionalista tende a nos colocar sempre a uma certa distância de projetos sociopolíticos autoritários. Projetos autoritários, afinal, tendem a se apresentar como defensores de fundamentos absolutamente verdadeiros, de parâmetros morais que se supõem absolutamente válidos e de modelos ideais de sociedade que devem ser recuperados de um passado idílico ou construídos num futuro utópico – bastando que se combata com o devido empenho os “outros” diabólicos que supostamente impedem a concretização de tais projetos.

Não compartilhamos a crença de que o “antídoto” para o fenômeno contemporâneo da adesão em massa aos autoritarismos e às *fake news* seja uma educação (re)orientada por ideais de verdade e racionalidade. Compartilhamos, pelo contrário, com Paulo Cesar Duque-Estrada, a percepção de que

O problema, com toda a sua gravidade e relevância, é que o obstinado desejo de verdade não converge para reparar, mas sim prolongar e mesmo acirrar a *destrutividade em curso* – ontem assim como hoje – da chamada vida social. Destrutividade entendida aqui em dois sentidos muito precisos: por um lado, destruição de tudo o que lhe for diferente, estrangeiro, de outra ordem; por outro, destruição de si mesma, autodestruição. Para dizer de outro modo, a afirmação ou a consolidação de uma verdade única, estável e igualmente aplicável a tudo e a todos, constitui sempre (...) um golpe violento, uma injustiça, uma forma de anulação, abafamento, repressão, dirigida à diversidade, à heterogeneidade, às diferenças nas quais e através das quais tudo se ergue, se tece e acontece. (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 109).

Respondendo, portanto, ao protagonista do curta de Godard, talvez a “terrível mecanicidade” – que não creio, aliás, ser privilégio do nosso tempo – esteja muito menos associada a uma “morte da lógica” do que a um *excesso de lógica*, um excesso de racionalidade social ou, para usar o termo de Martins em seu estudo sobre as *fake news*, a uma “hipertrofia da verdade” (MARTINS, 2020).

Algo parecido com um “antídoto” contra projetos totalizantes, segundo cremos, não passa nem pela racionalidade nem pela irracionalidade. O antídoto contra projetos totalizantes em torno de sentidos de veracidade e moralidade supostamente absolutos talvez tenha mais afinidade com o exercício que o psicanalista MD Magno atribui à própria psicanálise. Segundo Magno “a psicanálise é o exercício da decepção” (MAGNO, 2018, p. 119). É por acolhermos a experiência da decepção diante de promessas de gozo absoluto que aprendemos a suspeitar quando elas assumem novas vestimentas, novas bandeiras e tentam se vender para nós novamente. Não é por esclarecimento ou moralidade que se nega tais projetos absolutizantes e totalizantes, é por guardar em algum lugar o resquício do gosto amargo da decepção.

No entanto, embora tenhamos evocado aqui espectros, fantasmas, sombras, impossibilidades,

decepções e um certo amargor, nada disso tem o intuito de promover paralisia ou uma desistência em relação a qualquer tentativa de criação de – ou insistência em – sentidos e experimentações que nos pareçam mais interessantes do que os socialmente disponíveis. Não é em nome da paralisia que falamos, mas justamente em defesa do movimento. Como bem dizem Borges e Lopes:

Há quem tente se orientar frente ao abismo da falta de fundamentos buscando construir um fundo aparentemente sólido no qual se apoiar. Essa solidez, porém, é decorrente de sedimentos superpostos em um meio aquoso no qual submergimos tentando em vão buscar um ponto que nossos pés alcancem. Sugerimos que paremos de buscar o chão e comecemos a nadar, revolvendo esses sedimentos, turvando a água, mas ao mesmo tempo desestabilizando o que se apresenta estável e incontestável (BORGES; LOPES, 2015, p. 505).

É o que propomos com Borges e Lopes: uma afirmação da ausência de fundamentação absoluta como princípio capaz de (des)orientar posturas pessoais, políticas e educacionais em nome de uma abertura interminável à alteridade e à singularidade.

Referências

- ARISTÓTELES. 2004. *Política*. Tradução de Therezinha Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural.
- ARISTÓTELES. 2006. *A Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes.
- ARISTÓTELES. 2002. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.
- BIESTA, G. 2016. *Good Education in the age of Measurement: ethics, politics, democracy*. New York: Routledge.
- BORGES, V.; LOPES, A. 2015. Formação docente, um projeto impossível. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 45 n. 157, p. 486–507, jul-set.
- BORGES, V.; LOPES, A. 2021. Por que o afeto é importante para a política? Implicações teórico-estratégicas. *Práxis Educacional*, Vitória da Conquista, v. 17 n. 48, p. 1-22, out-dez.
- CASSIN, B.; AUVRY-ASSAYAS, C.; ILDEFONSE, F.; LALLOT, J.; LAUGIER, S.; ROESCH, S. 2014. *Dictionary of untranslatables*. Tradução de Emily Apter, Jacques Lezra e Michael Wood. New Jersey: Princeton University Press.
- COSTA, H. 2024. Como combater políticas nefastas? Currículos nacionais, formação de professores e educação em Geografia. *Revista Brasileira de Educação em Geografia*, Campinas, v. 14 n. 24, p. 05-26, jul-dez.
- COSTA, H.; LOPES, A. 2018. A contextualização do conhecimento no ensino médio: tentativas de controle do outro. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 39 n. 143, p. 301-320, abr-jun.
- COSTA, H.; LOPES, A. 2022. O conhecimento como resposta curricular. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 27 e270024, p. 1-23.
- DERRIDA, J. 1991. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Costa e António Magalhães. Campinas: Papirus.
- DERRIDA, J. 2012. Uma certa possibilidade im-possível de dizer o acontecimento. Tradução de Piero Eyben. *Revista Cerrados*, Montes Claros, v. 21 n. 33, p. 229-251.
- DERRIDA, J. 2010. *Força de Lei*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes.
- DERRIDA, J.; FERRARIS, M. 2001. *A Taste for the Secret*. Tradução de Giacomo Donis. Cambridge: Polity Press.
- DERRIDA, J. 2018. “É preciso comer bem” ou “o cálculo do sujeito”. Tradução de Carla Rodrigues e Denise Dardeau. *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, Valparaíso, n. 3, p. 149-185.
- DIAS, R.; OLIVEIRA, M. 2021. Dispositivos de regulação da docência nas políticas de currículo. *Revista Currículo sem Fronteiras*, Pelotas, v. 21 n. 3, p. 992-1000, set-dez.
- DUQUE-ESTRADA, P.C. 2020. *Estudos ético-políticos sobre Derrida*. Rio de Janeiro: Mauad/PUC-Rio.
- DUQUE-ESTRADA, P.C. 2004. Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução. In:

- DUQUE-ESTRADA, P.C. (Org.). *Desconstrução e Ética*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- FRANGELLA, R. 2021. Ensinando por códigos: construindo uma docência padronizada. *Revista Currículo sem Fronteiras*, Pelotas, v. 21 n. 3, p. 1148-1168, set-dez.
- GLYNOS, J.; HOWARTH, D. 2018. Explicação crítica em Ciências Sociais: a abordagem das lógicas. In: LOPES, A.; OLIVEIRA, A.; OLIVEIRA, G. (orgs). *A Teoria do Discurso na Pesquisa em Educação*. Recife: Ed. UFPE.
- GODARD, J.L. 1962. *Le nouveau monde*. Itália/França, 20 min.
- HEIDEGGER, M. 2002. *Caminho de Floresta*. Tradução de Alexandre de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KANT, I. 2017. *A metafísica dos costumes*. Tradução de José Lamengo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KANT, I. 2016. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, I. s/d. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Tradução de Artur Morão. Disponível em: www.lusofia.net. Acessado em 06 jul. 2025.
- KANT, I. 1999. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Fontanella. Piracicaba: UNIMEP.
- LACAN, J. 1985. *O Seminário, livro 02: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Tradutores Marie Christine Lasnik Penote e Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. 1995. *O seminário, livro 04: A relação de objeto*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. 1999. *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- LACAN, J. 2008. *O Seminário, livro 14: A lógica do fantasma*. Tradução de Letícia Fonsêca. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- LACAN, J. 2003. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LOPES, A.; MACEDO, E. 2011. *Teorias de Currículo*. São Paulo: Cortez.
- LOPES, A. 2015. Por um currículo sem fundamentos. *Linhas Críticas*, Brasília, v. 21 n. 45, p. 445-466, mai-ago.
- LOPES, A. 2018. Sobre a decisão política em terreno indecível. In: LOPES, A.; SISCAR, M. (org.). *Pensando a política com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir*. São Paulo: Cortez.
- LOPES, A. 2021. Radical investment in the curriculum in times of Covid-19: Can we question the anti-science discourses?. *Prospects*, Genebra, v. 51, p. 95-102.
- MACEDO, E. 2017. Mas a escola não tem que ensinar?: Conhecimento, reconhecimento e alteridade na teoria do currículo. *Currículo sem Fronteiras*, Pelotas, v. 17 n. 3, p. 539-554, set-dez.
- MACEDO, E. 2015. Base nacional comum para currículos: direitos de aprendizagem e desenvolvimento para quem?. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 36 n. 133, p. 891-908, out-dez.

- MACEDO, E. 2018. A teoria do currículo e o futuro monstro. In: LOPES, A.; SISCAR, M. (orgs.). *Pensando a política com Derrida: responsabilidade, tradução e porvir*. São Paulo: Cortez.
- MACEDO, E; MILLER, J. 2022. Por um currículo -Outro-: autonomia e relacionalidade. *Currículo Sem Fronteiras*, Pelotas, v. 22 e1153, p. 1-17.
- MACEDO, E.; SILVA, P. 2021. Pesquisa pós-qualitativa e responsabilidade ética: notas de uma etnografia fantasmática. *Práxis Educacional*, Vitória da Conquista, v. 17 n. 48, p. 40–59, out-dez.
- MACEDO, E.; RANNIERY, T. 2023. Derrida e a diferença: currículo como zona de tradução. *Imagens Da Educação*, Maringá, v. 13 n. 3, p. 26-46, jul-set.
- MAGNO, MD. 2010. *Pedagogia Freudiana*. Rio de Janeiro: NovaMente Editora.
- MAGNO, MD. 2018. *SoPapos 2016*. Rio de Janeiro: NovaMente Editora.
- MARTINS, J.P. 2020. *A hipertrofia da verdade: Da vontade de verdade à vontade de identidade a partir de Nietzsche e Derrida*. Rio de Janeiro. 259p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.
- NIETZSCHE, F. 2008. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Fernandes e Francisco de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto.
- PEREIRA, T. 2017. Gramática e lógica: jogo de linguagem que favorece sentidos de conhecimento como coisa. *Currículo sem fronteiras*, Pelotas, v.3, p.600 – 616, set-dez.
- SOLIS, D. 2014. Jacques Derrida e a frequência dos espectros. In: HADDOCK-LOBO, R.; RODRIGUES, C.; SERRA, A.; AMITRANO, G.; RODRIGUES, F.; *Heranças de Derrida: da ética à política*. Rio d Janeiro: Nau.