

## Teorias da diferença e a pesquisa em Educação

Wladimir Garcia\*

### Resumo

Neste texto, proponho pensar a diferença tendo como ponto de partida a ideia de hospitalidade radical de Jacques Derrida. Focalizo o movimento de repetição que produz a diferença (Deleuze; Derrida), assim como o “eterno retorno” do diferente (Nietzsche) e a possibilidade de buscar o novo do passado (Benjamin; Borges). Faço referência a outros autores que foram atravessados pela diferença em suas teorizações: Marx, Jean-Luc Nancy, Levinas, Bataille, Blanchot. O texto não se apresenta com síntese conceitual entre esses autores, mas como convite para o educador/pesquisador pensar a diferença na escola para além das formalidades, como posição ética que hospeda o desconhecido e que celebra o eventual em seus devires.

**Palavras-chave:** Educação. Teorias da Diferença. Alteridade. Inclusividade.

---

\* Doutor em Critical Theory and Cultural Studies pela University of Nottingham, Inglaterra. Professor da Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Metodologia de Ensino e Pós-Graduação em Educação e em Literatura.

Wladimir Garcia

## Theories of difference and research in Education

### Abstract

This text proposes to consider difference based on Jacques Derrida's idea of radical hospitality. It focuses on the movement of repetition that produces difference (Deleuze; Derrida), as well as the "eternal return" of the different (Nietzsche) and the opportunity to seek the new from the past (Benjamin; Borges). It makes references to other authors whose theories were considered different: Marx, Jean-Luc Nancy, Levinas, Bataille, Blanchot. The article does not present a conceptual synthesis of these authors, but uses them as an invitation for the teacher/researcher to consider difference in school beyond considering formalities as an ethical position that inhabits the unknown and that celebrates the eventuality in becoming.

**Key words:** Education. Theories of difference. Alterity. Inclusivity.

Eu tento desenvolver há algum tempo uma pequena teoria do convite, de fato certa ética e certa estética fenomênica do convite, baseado no pensamento de Jacques Derrida (2003) em torno do Outro, das Políticas de Amizade e da Hospitalidade. O convite efetua uma estética imprevisível, informe: é massa pura de devir, de atualização de certa virtualidade imanente. Sendo assim, ele move-mente: é puro movimento. Ele corta, como pedia o poeta D. H. Lawrence (1972), fatias de caos para dentro do dia. Fatias de *alter*, eu diria – o convite promove encontros – para dentro de um improvável indivíduo. Por isto, agradecemos ao convite, não sem certo receio de quem entra na sua própria exterioridade, não sem o espanto de quem conjuga acaso e necessidade. Ao aceitar o convite (para escrever, pensar, sonhar), passamos a ser hospedados pela ética do convite ou passamos a hospedar quem nos convida. Daí a importância de dizer sim ao convite que hospeda, nas infinitas possibilidades que habitam a língua particular do convite.

Ao pensar a diferença na escola, eu quero apontar para um movimento de hospitalidade radical como estabelece Derrida (2003), ou seja, para além de uma hospitalidade do direito (a que solicita um nome ao hóspede), abrindo a ideia para uma hospitalidade ao outro desconhecido com seus devires, ao bárbaro da terra, ao anônimo que se insinua como texto do outro. Neste caso, uma lei incondicional da hospitalidade, uma antinomia, que abre as portas do texto, que pensa para o seu fora; para o estrangeiro. O convite é, então, tomado como fenômeno da diferença – que, para mim, decorre de um acontecimento – que provoca, ao mesmo tempo, ruptura, apelo e invocação de alteridades livres. Ele é um chamado des-inter-essado, no sentido que Emmanuel Levinas (apud DERRIDA, 1991, p. 55) dá ao termo, como possibilidade de saída do ser, sem negá-lo, numa crítica vigorosa ao inter-esse como obra do ser, ou seja, uma crítica à ontologia dogmática, que, ao identificar o sujeito consigo mesmo, anula a identidade do outro, ou do Outrem como alteridade radical. Daí a beleza da frase “eu te convido”. É esta diferença que eu convido a pensar: na minha percepção, não há sentido algum em fixar identidades diferentes, só para isolá-las em um gueto minoritário, que, a seguir, vai procurar garantir certo poder só para exercê-lo contra uma massa majoritária – e esta tem sido a história do poder político por meio da noção de história que herdamos. Refazer este movimento é retornar igual ao mesmo e à sua rede de redundâncias e desigualdades. A diferença, que não se confunde ao desigual, deve permanecer diferente, deve continuar produzindo diferenças. Talvez aqui, neste texto,

eu proponha o contrário: pensar a diferença na identidade, de modo que o identitário não consiga ser mais idêntico a si mesmo, que a identidade redescubra certo *phylum* de democracia pela qual ela não consiga ser outra coisa que o seu outro, impessoal e estranho a si.

Para seguir por essa via o pensamento, não vem ao caso circunscrever a diferença num conceito e protegê-lo de contaminações, mas lembrar de Gilles Deleuze (1988), ao final de seu livro escrito em 1968, *Diferença e repetição*, no qual teve o cuidado de listar uma longa linha de nomes, desde os gregos até aos contemporâneos, numa ética da extensão e da inclusividade: Platão, Aristóteles, Leibniz, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lewis Carrol, Proust, Piaget, Lévi-Strauss, Bergson, Blanchot, Borges, Foucault, Lacan, o próprio Derrida, entre tantos. Isto nos apresenta um problema importante: a própria diferença se multiplica, ela é multiplicidade e variedade, de onde a questão não é forjar um conceito para, por fim, pregá-lo aos outros, ainda que na forma sutil de uma política para formação continuada de educadores. Ao contrário, é fecundo ao pensamento abrir a própria diferença para as suas infinitas possibilidades, para aquilo que a constitui como o não-ainda-dito, mas inscrito no processo, no seu nome, de forma a verificar uma ética do diverso, do dis-sidente e do hetero-gêneo, sem a qual nenhuma possibilidade de inclusão se confirma, para longe das tendências redutoras e unificadoras de uma nova verdade qualquer. Aliás, muito do que se entende por desconstrução em Derrida (1991) vai partir deste eixo central da leitura do heterodoxo, do deslocado dos lugares de centros controladores, no que a arte vai adquirir um papel simbólico importante, como possibilidade de uma existência estética na qual há o direito de tudo dizer, bem como o direito ao segredo, ao impossível e à morte como perspectiva de redimensionamento da vida.

O modo como proponho aqui pensar a diferença articula três concepções diferentes da diferença, recortadas de três pensadores do século XX: além de Gilles Deleuze e Jacques Derrida, Walter Benjamin. Esses autores importam na minha formação, isto quer dizer, no meu estilo (a diferença tomada como singularidade); na formação de percepções – veja que se evita aqui a redução e o fechamento do termo conceito – que se suplementam na forma de um efeito ético sobre o educar: educar escrito assim, intransitivamente, como caracterização em fuga de um processo aberto e paradoxal que é a educação, que se debate desde sempre entre a sua inevitável função domesticadora e a sua potência pedagógica de desafiar aquela domesticação e criar as suas próprias

leis. A colocação do educar na sua impossível forma intransitiva – já que, diz a norma: quem educa, educa alguém ou alguma coisa – além de desconstruir a noção castradora da educação como missão, favorece o seu rumo transcultural, irrefreável, espécie de expresso noturno que fere uma lógica racionalizante para varar o inconsciente do professor, do aluno e da escola.

Evidentemente, que o sentido – legítimo – que em Educação se costuma pedir para a ideia de diferença é o da ordem de uma diferença formal: seja de uma forma social, os despossuídos de bens (bens que um sentido distributivo prévio deveria suprir), os sem acesso aos meios de produção (acesso que uma sociedade que conjugasse diferença com igualdade deveria efetuar), o pobre, enfim; seja sob a forma de gênero, a mulher (coisificada pelo hedonismo cultural, vítima da violência não consensual da Lei, ela mesma vítima de si, centrada na essência fálica da virilidade), o gay (sem estatuto legal, personagem forçado do enredo cotidiano do chiste e da generalização) e o transgressor (catalogado pela medicina de Estado, encerrado no seu pequeno sujo segredo, mantido secreto de si, incapaz de uma tradução feliz e pacífica da fantasia na vida); e mesmo a forma do corpo, os com necessidades especiais (esquecidos pelas políticas educacionais, pelos currículos e pela escola), o obeso e o anorético (sinalizados pela marca do menos valor), o anão, o feio (descartados nas seleções, esquecidos numa solidão marginalizante e involuntária), o doente crônico (alienado na sua estranha oscilação entre a morte e vida). Destas figuras humanas que desafiam a normalidade reguladora (um resto na equação da cultura “capitalística” decadente), a escola precisa dar conta, precisa incluir na sua contabilidade, e o faz por várias formas e sentidos: seja por meio dos projetos demagógicos do Estado, seja pela inclusão daquelas formas num processo de normalização (a exemplo de uma ocidentalização, de um branqueamento, de uma globalização ou mundialização); seja, em outra direção, por pensar a diferença como tento aqui, de modo a escrever diferente na escola – deveríamos, a propósito, substituir a caligrafia pela estereografia, como escrita ou inscrição plural – como forma de inclusão não excludente (já que seria possível pensar, por outro lado, que muito da ação do Estado Tecnológico contemporâneo é uma inclusão excludente). O risco, evidentemente, quanto a todas estas diferenças formais, que se podem combinar, é que a escola acabe simplesmente por excluí-las como meio mais fácil (a educação é aquilo que acaba com as exceções, como pensava Nietzsche (2004), ou, sutilmente, exercer uma violência subjetiva ao esboçar outros

modos travestidos de exclusão inclusiva, tais como o exercício da piedade, da pena e da retórica política.

Talvez fosse preciso tentar um caminho invertido, desconstruir certa moralidade metafísica para esboçar uma ética aberta e infinita da alteridade, a qual só pode manter a sua potência de autotransformação se, ao mesmo tempo, ainda permanecer anterior a toda Política, a todo Pensamento e a todo Conceito. Tal ética necessita advir de um pensamento da diferença, ou melhor – substituo aqui para ser mais contundente –, um pensar a diferença para além das instâncias formais, a fim de retornarmos com uma responsabilidade pré-ontológica às preocupações pragmáticas da Educação (antes de copiar receitas, inventá-las, outras, trabalhando na sua força alquímica, já que parece não haver nenhum problema com as receitas, exceto o fato de que elas sejam pura repetição). Neste sentido, o pragmatismo da escola passa, em algum momento, pela inscrição não hierárquica das formas, e pela continuidade de sua inscrição como diferença intempestiva e incessante. A diferença, por isso, como fluxo cotidiano, como ação sobre a herança, como celebração nova, de novo, da data, de uma assinatura que não cessa de assinar, na mesma medida em que não cessa de confessar que não há um eu que assina. Questão central da formulação da aporia educacional que insinuamos anteriormente: quem conhece este eu? Eu não. Contudo, há sempre uma confissão de si na diferença, mesmo que este si se perca nela, há uma singularização do que herdamos e repetimos de uma forma criativa e inédita ou, numa palavra, eventual. Toda inclusão implica, portanto, uma celebração do eventual.

Cabe, então, aceitar a Educação justamente aí, onde ela pode parecer fraca teoricamente, ou seja, ver aquela fraqueza da prática de ensino como potência experiencial que leva a um experimento, a um artefato democrático sempre por vir, no sentido em que tal potência virtual pode ser atualizada a todo instante pelo compromisso, por certo engajamento recuperado no seu sentido apartidário, mas superpolítico. Aqui engajamento quer dizer não um alinhamento, mas pode ser visto como uma palavra inteiramente nova, se pensarmos, como lembra Derrida (1991), que ela é penhor (*gage*), aposta (*gageure*) e linguagem, situação, responsabilidade infinita (pré-ontológica, para Levinas), liberdade crítica em relação a todos os aparelhos etc. Talvez seja interessante observar as ações que se organizam por fora da ideia de Estado e de seus personagens, digo, o Estado científico, nação, partido, tecnológico, fascista. Talvez fosse preciso potencializar as composições regidas por enunciados coletivos de desejo e lembrar, uma

vez mais, que já em Marx (1997) o objetivo era o fim do Estado, e não as experiências de apodrecimento social em que resultaram os projetos de poder político-partidário de esquerda, com o aparelhamento do Estado, seu inchaço e opressão (mesmo que sob o disfarce tributarista-liberal). Neste sentido, parece natural que a ideia de comunidade retorne outra. Não como uma comunidade perdida a reencontrar ou a reconstituir. Esta comunidade nunca existiu, afirma Jean-Luc Nancy (2001). Ter unidade comum é uma impossibilidade, já que nem mesmo o sujeito coincide consigo mesmo, como aponta Bataille (1975). Comunidade é o que nos acontece, como heterogeneidade, pluralidade, distância. Na contramão do sonho ecumênico, a comunidade é feita de seres singulares e seus encontros. Ao contrário do movimento de afirmação do mesmo, que o trabalho identifica, a comunidade seria irreduzível, ela introduz a dissimetria. Comunidade em “negativo”, na qual aposta Blanchot (1983), feita de desencontros, do eventual, que se compõe já se decompondo. Ela envolve não apenas o anormal, mas o informe. Como comunidade de diferentes, ela é uma comunidade dos sem comunidade, ela é, na sua radicalidade, nada. Neste ponto, ela começa a ser soberana.

Um pensar a diferença, portanto, leva-nos a reconceitualizar certos termos que foram aprisionados pela ordem orgânica de uma *doxa* unificadora e molar que funda a instituição escolar: lógica, pedagogia, diferença, repetição, política, currículo, saber, conhecimento, matéria, sujeito, educador, multiplicidade, pluralidade. Seria possível aprender muito com eles, a partir deles, partindo-os, clivando-os. Todos estes termos, postos em movimento, numa cadeia de nomes que não cessam de se modificar, solicitam, aqui, que sejam reinventados (contrapostos de forma suplementar, não dialética, aos sentidos molares, viciados e absolutos que adquiriram), a própria democracia, enfim, precisa ser reinventada como política de relação, paradoxal e infinita.

Walter Benjamin (1985) é um dos pensadores da diferença que chamo para esta cena, para este evento. Nele, nós poderíamos encontrar uma fundamentação teórica sobre a diferença nas teses sobre filosofia da história, nas quais a diferença emerge desde a possibilidade de cisão, de fissura no tempo. Isto coloca tempo e política em relação, com uma abertura do presente, no agora em que ocorre o pensamento na forma de uma necessidade. Este presente que se abre, dá-se a si mesmo, desde uma instalação diferente do dado. É presente cindido, havendo uma recusa a repetir o mesmo, com a experiência da diferença sendo introduzida na repetição. O presente alia, assim, experiência e destruição

(BENJAMIN, 1997): implica um salto tigrino sobre o passado, favorecendo a reelaboração iterativa e a própria descontinuidade do tempo, ou seja, a diferença se inscreve por este processo de traição da memória herdada. É curioso que a imagem que Benjamin (1985) utiliza para este ato de produção da diferença no cristal do tempo seja a noção de uma citação sem aspas. Elas implicam uma relação descontínua com o passado, associando repetição e destruição. Em outras palavras, a citação sem aspas arremessa o objeto histórico (como repetição) para fora do processo histórico, uma vez que as aspas, como convenção, é uma forma de continuidade, conservação do mesmo, repetição do conteúdo do passado. Este é também, talvez, um dos motores do pensamento de Jorge Luís Borges (2001): a ideia de que nós não paramos de modificar o passado, gerando ficções sociais, políticas e filosóficas. A única coisa que sabemos do futuro em Benjamin (1985) e Borges (2001) é que ele será diferente, mas o futuro, ele próprio, reside na possibilidade criativa de que algo diferente está no passado, ainda não foi dito, no que pensar o passado é pensar uma história aberta do futuro, ou seja, o passado virá.

A resposta, então, que o pensamento dá à demanda do presente ocorre em um local de conflito e multiplicidade, onde se debatem a herança como dádiva e a resposta a ela pela introdução da experiência da diferença no presente. Neste sentido, é possível pensar uma ontologia do presente em Benjamin (1985), na medida em que há uma tarefa que não cessa de se iniciar no presente. O que é operado aí é uma experiência que permite diferenciar o presente de si mesmo, com a ideia de destruição emergindo a partir da possibilidade de esquecimento de um pensamento essencial, original, favorecendo a dissipação da aparência que as coisas possuem de serem sempre iguais. Somente aí tem sentido alguma dialética em Benjamin (1985), não como reconciliação do passado, mas como ruptura, cesura. Paradoxalmente, ao esquecer a origem, o presente em Benjamin (1985) torna-se messiânico, redentor, investido com um poder do diferente que capacita o evento do agora. Tal movimento catastrófico – que o anjo da história vê ao olhar para o passado, sem deixar de avançar para o futuro – visa a romper com as oposições originais fundadoras, ao mesmo tempo em que traz o passado para o presente. O objeto histórico é tomado como um mônada que leva à vida a ser renovada como pós-vida.

A diferença, então, articula-se em Benjamin (2001) neste explosivo tempo do agora, e na particular relação de diferença que ele estabelece com o passado, onde o tempo resulta, sobretudo, como uma montagem temporal, co-

presença de diferentes tempos. Tal estrutura de diferenças organiza e apresenta o tempo como um tempo complexo, múltiplo, no presente. Esta diferença que ocorre como cisão do tempo é, ao mesmo tempo, uma crítica decisiva a uma concepção de progresso fundado na continuidade. Tal crítica marcou os pensadores da diferença e, mesmo que em Deleuze (2000) apareça uma vez só uma citação de Benjamin – em *A dobra* –, as correspondências possíveis são várias. A ideia de uma citação sem aspas, como dizíamos, intromete o descontínuo no tempo e permite que a descontinuidade perdure. A repetição pensada além da esfera do mesmo, como outra repetição em diferença, possibilita tomar o dado a partir de uma reelaboração que não pode ser contida pelo mesmo. O que é dado é dado de novo. Este re-dar exige uma re-elaboração que re-apresenta o dado de tal modo que outras possibilidades já inscritas nele possam ser reveladas. Esta repetição permite ao presente ser caracterizado como diferença de tempo, na qual o potencial do presente se mantém à parte da passagem homogênea do tempo – e de suas consequências no plano da exclusão social, por exemplo. A experiência deste presente epocal tira proveito do refugio, da ninharia e do marginal, revela as margens de um presente parcial e intenso, cindido e outro.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze (1988), para além de desdobrar diferentes concepções de tempo e formas de repetição, articula uma noção de diferença que vai se constituir como produção de simulacros em que a noção platônica de cópia é abandonada, favorecendo aquilo que chamou em outro lugar de reversão do platonismo. Para Deleuze (1988), a possibilidade de pensar a diferença em si mesma passa por colocá-la fora das exigências da representação. Aquela diferença, produzida pelo simulacro, que se afasta do referente e do modelo a ser representado, do idêntico, permanece, para o juízo da própria representação, maldita, inorgânica. De modo que as cópias são fundadas na sua relação com o modelo, e os simulacros são desqualificados porque não suportam nem a prova nem a exigência do modelo. Os simulacros não respeitam, a exemplo do presente benjaminiano, nem o fundamento nem o fundado. A questão é que a representação não consegue ser infinita, orgânica, ela não consegue capturar o grande demais e o pequeno demais da diferença. Ela não adquire aquele poder de descentramento e de divergência da diferença porque ela tem necessidade de um mundo convergente, monocentrado, que apenas fixa a diferença como identidade, entre o excesso e a deficiência. Neste sentido, a diferença é a antinomia da representação.

Fica posta desde a concepção platônica da Ideia e do Ideal, de onde se desdobra a representação, uma motivação moral – mais tarde chamada ocidental –, na qual é condenado no simulacro “[...] o estado livre das diferenças oceânicas, das distribuições nômade, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo, como a noção de cópia” (DELEUZE, 1988, p. 420). Deleuze (1988) chama a nossa atenção para as quatro formas da ilusão transcendental que a representação imprime na diferença, das quais chamo a atenção para as três primeiras:

- ♦ a subordinação da diferença à identidade do conceito e do sujeito pensante idêntico, enunciador do senso comum do conceito, fazendo desaparecer a diferença do pensamento, confrontando tal posição subordinada, Deleuze afirma “[...] a genitalidade de pensar, a profunda rachadura do Eu que só o leva a pensar pensando a sua própria paixão” (DELEUZE, 1988, p. 424);
- ♦ a subordinação da diferença à semelhança pelo “bom senso”, semelhança do sensível consigo mesmo, pela assimilação do diverso tomado como matéria do conceito idêntico. Contudo, a diferença não é extensiva, mas intensiva, ela não se iguala na percepção, mas confunde-se com a profundidade, matriz também do desigual e do sensível;
- ♦ a subordinação da diferença ao negativo, mistificado. Contudo, diferença é afirmativa, afirma-se uma diferença desde uma positividade da Ideia-problema engendrada, e esta é, por natureza, inconsciente. Nossa tarefa mais elevada, ao pensar a diferença, é determinar os problemas, neles inscrever o nosso poder decisório e criador. A história depende menos da negação da negação, mas da decisão de problemas e afirmações de diferenças, pois “[...] o negativo é a reação da consciência, a desnaturação do verdadeiro agente, do verdadeiro ator” (DELEUZE, 1988, p. 424);
- ♦ a subordinação da diferença à analogia do juízo. Pela interioridade da relação de juízo, a analogia se baseia em uma distribuição do Ser em categorias e gêneros, subordinando a diferença às categorias da representação. Isto trai a natureza do Ser, conforme a natureza da diferença, como diferença individuante. Um indivíduo só pode ser pensado como portador de diferenças. Ao confrontar esses quatro modos de subordinação, Deleuze (1988) entende que a diferença é,

sobretudo, um processo de produção de diferenças, e, para tanto, é necessário enfrentar o indeterminado e o sem fundo dos fundamentos. É a diferença – como formas do determinável – que faz com que o pensamento pense, o que equivale a dizer, que a máquina do indeterminado funcione. Para isso, é preciso operar simulacros, como um sistema em que “[...] o diferente se refere ao diferente por meio da própria diferença” (DELEUZE, 1988, p. 437). O simulacro organiza séries em que nenhuma possui a identidade de um modelo e nenhuma goza de privilégio sobre a outra, nenhuma possui a semelhança de uma cópia. A comunicação entre tais séries de diferenças dá-se não por oposição ou analogia, mas por meio de diferenças de diferenças. Certa distribuição nômade substitui as distribuições sedentárias, fixas, rígidas, excludentes da representação. Daí podermos concluir que, no lugar da identidade fixa, autocentrada, idêntica a si, Deleuze (1988) coloque o fluidez da diferença, como processo infinito e criativo.

A diferença se realiza, portanto, na instância imanente das ideias-problema, que se afirmam como virtualidade pura, potência, de onde se poder associar, em Deleuze (1988), Diferença com Virtual, como Plano Inconsciente. Naquela relação, a atualização da Ideia se dá por diferenciação. A virtualidade da Ideia implica preservar em si certo segredo, certa obscuridade, numa instância pré-individual que não deixa de ser singular. O problema, neste caso, é a realidade do Virtual. As ideias-problema se distribuem por diferenças que são singularidades móveis. Outra expressão para esta Potência seria pensar tais mundos possíveis como um Outrem, que se apresenta como Estrutura efetuada somente por termos variáveis. Tal pensamento poderia ser traduzido pela ideia de um jogo divino, no qual não há uma regra preexistente, pois o jogo incide sobre a sua própria regra. O acaso é sempre afirmado em cada lance, sempre vencedor.

Suplementando a ideia de diferença e suas sombras, Deleuze (1988) propõe a duplicação da ideia de repetição, que emerge, como vimos, outra: a repetição do mesmo, apresenta-se uma outra repetição, como repetição do Diferente que compreende a diferença. A primeira tem termos e lugares fixos, enquanto a outra compreende essencialmente o deslocamento e o disfarce. A este deslocamento e disfarce, a diferença acrescenta a divergência e o descentramento. Ambas pertencem à Ideia, que faz de ambas um mesmo problema simultâneo. Mas há uma terceira possibilidade de repetição que, como propõe Nietzsche

(1979), está na forma de um eterno retorno do diferente, nem do mesmo nem da sombra do negativo. Neste sentido, a crítica à cultura de Nietzsche (1979) leva-nos a pensar que nem o mesmo retorna nem o negativo, somente a Afirmação, o Diferente, o Dissimilar, ou seja, só a terceira repetição retorna.

Contudo, é a Derrida (1991) que quero chegar. Destes três pensadores, talvez ele tenha levado mais longe certas consequências de pensar a diferença. Nele, a diferença formaliza uma ética política, de forte impacto no educar. Partindo da vida da/na linguagem (diria que, noutra direção, o vitalismo deleuziano pressupõe uma vida da matéria, certo devir não humano do homem), Derrida (1991), no seu conhecido texto, também escrito, sintomaticamente, em 1968, “A diferença”, percebe no jogo da linguagem a expressão inaudível da diferença. Derrida (1991) operou uma rasura no termo francês *différence* ao riscar o “é” e acrescentar um “a”, resultando em *différance*, que dotou o termo com um valor reflexivo. A diferença operada pela rasura aparece apenas na escrita, sendo imperceptível na escuta. Tal jogo torna-se político, pois vai desdobrar uma das mais profícuas críticas do nosso tempo ao que Derrida (1991) chamou de fonocentrismo, logocentrismo e falocentrismo dentro da cultura metafísica ocidental, justamente herdada pela nossa época. Temos, daí, duas consequências teóricas, até hoje não muito bem assimiladas pela escola e pela academia: o efeito de desconstrução, como deslocamento constante de estruturas, e a ideia de um pós-estruturalismo, crítica interna ao modelo teórico vigente na época, assimilado também por certo marxismo, e que é perturbado pela ideia de suplemento em Derrida (1995), ou seja, um termo nunca é suficiente, ele sempre desliza, como significante, para outros termos, desafiando os significados cristalizados da cultura.

Nota-se, portanto, que Derrida (1991) opera uma escrita dentro da escrita, perscruta a diferença na linguagem. O neografismo é tratado menos como um conceito ou palavra e mais como um feixe, porquanto enlaça diferentes fios e linhas de sentido. Entre estes sentidos capturados, está a percepção de que a diferença inclui um diferir, que comporta a ação de remeter para mais tarde, um desvio, portanto, uma temporização; bem como comporta a ideia de não ser idêntico, ser outro, produzindo um intervalo, uma distância, um espaçamento. Ela desloca por meio de uma presença ausente que questiona a presença presente de um ente na sua verdade. A “diferença”, com “a”, leva-nos a questionar a essência de uma presença, a essência como verdade. Fica posto, então, que a diferença propõe um jogo, um jogo da diferença, e, na sua

errância, no seu deslizamento, vai denunciar certo *telos* regulador e definidor da verdade. A “diferença”, ao enviar-nos “para o núcleo infinito e ativo do diferir”, produz um processo de divisão e de cisão, do qual “[...] os diferentes ou as diferenças seriam os produtos ou efeitos” (DERRIDA, 1991, p. 39). O jogo sistemático da diferença coloca os conceitos em uma cadeia, onde um remete ao outro, ao contrário da presença autossuficiente que um sistema de significados unívocos nos leva. As diferenças são efeitos de um jogo no qual a “diferença” é uma não-origem, não plena e não simples. Daí a ideia de diferença como rastro, presença ausente, não originária. A língua seria o *locus* no qual a “diferença” estabelecerá seu movimento de reenvios, formando um “tecido de diferenças” (DERRIDA, 1991, p. 43) produzidas por esta possibilidade, por esta rasura, que é a “diferença”. Elas são resultado de um desvio. O próprio sujeito é uma função da língua, está inscrito na língua: ele só se torna sujeito significante inscrevendo-se no sistema das diferenças, que desloca a noção de um sujeito consciente a si, um sujeito pleno como presença autocentrada, imune às diferenças. É evidente que tanto em Deleuze (1988), com a perspectiva de um eterno retorno da diferença, quanto em Derrida (1991), com a diferença colocando-se como a mesmidade da diferença e da repetição no eterno retorno, é Nietzsche (1979) que está sendo relido. A “diferença” é, portanto, uma discórdia ativa, “usura irreversível de energia”, dispêndio, a ideia de despesa desenvolvida por Bataille (1975), como nos lembra o próprio Derrida (1991, p. 52). Contudo, “não há nome para isto” (DERRIDA, 1991, p. 62), o próprio termo “diferença” marcaria apenas uma passagem. É deste jogo inominável que emergem os efeitos nominais, assim como da indecidibilidade emergem decisões, ou de uma condição de impossibilidade, os possíveis.

Eu poderia estabelecer muitas relações entre a prática pedagógica e este pensar a diferença. Não é meu propósito aqui. Mas bastaria dizer que este pensar é inacabado, ele próprio é alimentado pela nossa experiência diária de rasgar o presente, ao mesmo tempo, ainda, que ele não pode ser excludente, por princípio, das práticas já existentes. Um pensar a diferença não deveria ser juízo de nada, ele deveria coexistir com molaridades, não cessando de molecularizar. Sua ação não decorre de um ressentimento ou arrependimento sobre o trabalho, ele se instala no devir-tempo do espaço e no devir-espaço do tempo.

Wladimir Garcia

## Referências

- BATAILLE, Georges. *A parte maldita*: precedida de “A noção de despesas”. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- BENJAMIN, Walter. Teses sobre filosofia da história. In: KOTHE, Flávio (Org.). *Walter Benjamin*. São Paulo: Ática, 1985. p. 153-164. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- BENJAMIN, Andrew E.; OSBORNE, Peter. *A filosofia de Walter Benjamin*: destruição e experiência. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.
- BORGES, Jorge Luis. *História da eternidade*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra*: Leibniz e o barroco. 2. ed. Campinas: Papirus, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A dobra*: Leibniz e o Barroco. Campinas: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 2. ed. São Paulo (SP): Perspectiva, 1995.
- DERRIDA, Jacques. A diferença. In: \_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Da hospitalidade*. Coimbra: Palimage, 2003.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- NANCY, Jean-Luc. *La communauté affrontée*. Paris: Galilée, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo, Hemus, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Escritos sobre educação*. 2. ed. Rio de Janeiro: PUC/RJ, São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

## Wladimir Garcia

Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Ciências da Educação  
Departamento de Metodologia de Ensino  
Campus Universitário –Trindade  
CEP: 88040-900  
Florianópolis-SC  
Telefones: (48) 3721-9243 / Fax: (48) 3721-8703  
E-mail: wladimir@ced.ufsc.br

Recebido em: 10/3/2009

Aprovado em: 5/5/2009