

Dialética da diferença

Dialectics of difference

SINÉSIO BUENO*



RESUMO – O presente artigo tem por objetivo problematizar dialeticamente o tema da diferença de acordo com os conceitos da teoria crítica. Em um primeiro momento, o tema da diferença será pensado em sua recepção negativa referida à produção de estereótipos e preconceitos de natureza étnica, racial e de gênero. Em um segundo momento, o tema será tratado em sua recepção positiva, muito comum entre movimentos sociais de esquerda e meios acadêmicos. Em um terceiro momento, ambos os tipos de recepção da diferença serão problematizados a partir do pensamento de Theodor Adorno, em sua *Dialética negativa*, como possível via de mediação entre a particularidade empírica e a universalidade conceitual.

Palavras-chave – Teoria crítica. Psicanálise. Dialética. Filosofia da educação. Diferença.

ABSTRACT – The present article aims to discuss the theme of dialectical difference according to the concepts of critical theory. At first, the issue of the difference will be thinking about their negative reception that the production of stereotypes and prejudices on ethnicity, race and gender. In a second step, the subject will be treated on its positive reception, very common among social movements and leftist academic. In a third step, both types receive the difference will be problematized from the thought of Theodor Adorno in his Negative Dialectics as possible from mediation between universality and particularity empirical conceptual.

Keywords – Critical theory. Psychoanalysis. Dialectics. Philosophy of education. Difference.

I

A presente abordagem do tema da diferença será iniciada pela análise de sua recepção negativa e suas evidentes repercussões no que se refere à produção de estereótipos e preconceitos de natureza étnica, racial e de gênero. Um importante referencial para essa reflexão situa-se no artigo no artigo *Das unheimlich*, datado de 1919, em que Sigmund Freud explorou a ambiguidade semântica do estranho, ou estrangeiro, entendendo por essa expressão toda entidade que apresenta a propriedade de repelir por sua estranheza, mas ser simultaneamente familiar para o indivíduo. Nessa obra, Freud examina o sentido etimológico do termo, que está associado a significados como lúgubre, sinistro, horrível e estranho, apontando também sua ambiguidade intrínseca, uma vez que a estranheza que assusta e horroriza apresenta conteúdos familiares ao indivíduo. Sob esse aspecto, a

relação com estranhos e estrangeiros é permeada pela repulsa, mas ao mesmo tempo pela familiaridade, em grande parte inconsciente, podendo assim expressar conteúdos e desejos reprimidos. Mais precisamente, “o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 1986, p. 197). O estranho é aquele que se tornou *unheimlich* após ter sido familiar, *heimlich* ao sujeito, sendo importante ressaltar que essa face dupla de estranheza/familiaridade não pode ser conscientemente representada pelo ego, razão pela qual os conteúdos por ela motivados são cegamente projetados sobre aqueles que despertam a sensação de estranheza.

Em sua análise dos impulsos destrutivos dirigidos à vida em civilização, Freud acrescenta importantes reflexões às dificuldades intrínsecas de relação com pessoas diferentes, estranhas ou estrangeiras. Examinando a inconsistência psicológica do mandamento cristão de

* Doutor em História e Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo (São Paulo, SP, Brasil) e Professor na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Marília, SP, Brasil). E-mail: <sinesioferraz@yahoo.com.br>.

amor ao próximo, o criador da psicanálise estabeleceu as formas básicas de catexia libidinal que configuram a relação com pessoas semelhantes e sua diferença quanto à relação com o “outro”. Segundo Freud, é altamente questionável que alguém possa amar a qualquer outra pessoa como a si mesma, principalmente se este outro ser for alguém desconhecido de suas relações. Partindo do pressuposto de que o amor é um bem valioso demais para ser meramente desperdiçado em vínculos duvidosos, Freud aponta o merecimento como condição para o vínculo amoroso. Dessa forma, só é possível amar alguém graças à existência de traços básicos de identificação ou de idealização, vale dizer, só é possível amar alguém com quem se possa identificar ou em que se possa idealizar. Identificação e idealização aparecem, portanto, como condições narcísicas intrínsecas para o estabelecimento de vínculos libidinais. Disso decorre, segundo Freud, que a condição de estranho, diferente ou estrangeiro de alguém que não tenha qualquer significação narcísica para a vida emocional de determinada pessoa simplesmente dificulta a possibilidade do amor, o que evidencia a inconsistência psicológica do amor ao próximo (1974, p. 171). Em si mesmo esse impedimento não seria um problema, uma vez que, em tese, seria possível respeitar o “outro” sem necessariamente amá-lo. A questão crucial posta por Freud está em que não somente o “outro”, sob a condição da diferença, da estrangeiridade e da estranheza é alguém dificilmente transformável em objeto de amor. Pois, além disso, em virtude da existência das pulsões agressivas no aparato psíquico, ele também é alguém sobre quem poderei satisfazer minha agressividade, explorar seu trabalho sem permissão, utilizá-lo como objeto sexual, tomar suas posses e, no limite, “causar-lhe sofrimento, torturá-lo, matá-lo” (1974, p. 133).

A existência da hostilidade primária nos seres humanos introduz, portanto, enormes dificuldades na relação com diferentes, estranhos e estrangeiros. Sob a denominação “narcisismo das pequenas diferenças”, Freud descreve as fortes inclinações que as populações em geral apresentam no sentido de servir-se de populações vizinhas como escoadouro para a hostilidade. Comunidades com territórios adjacentes, mesmo que muitas vezes apresentem diversos traços de semelhança com a cultura vizinha, tendem a supervalorizar algumas pequenas diferenças e, dessa forma, inventar uma estrangeiridade negativa que permite que as pulsões agressivas sejam escoadas para fora, possibilitando que, no interior da própria comunidade cultural, somente laços fraternos e libidinais de identificação possam prosperar. A comunidade se mantém unida e mutuamente identificada graças à existência de estrangeiros e diferentes que sirvam como referencial negativo: “é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto

sobrarem outras pessoas para receberem as manifestações de agressividade” (1974, p. 136). Respondendo ao possível argumento de que o fundamento da comunidade cristã é o amor universal, Freud observa, de maneira muito pertinente, que mesmo as comunidades cristãs reservaram, ao longo da história, a mais cruel intolerância frente a todo tipo de hereges e não cristãos (p. 136-137).

Essa ambivalência notada por Freud foi considerada a mola propulsora que conduziu à canalização de impulsos agressivos sobre as vítimas do fascismo, segundo Adorno e Horkheimer, filósofos da teoria crítica. A abordagem dos dois pensadores é amplamente promissora para estudos sobre o preconceito, uma vez que remete suas causas a uma dinâmica emocional relacionada com os agentes do preconceito (e não com suas vítimas). O contato com o diferente, sob aspectos étnicos, raciais, nacionais ou de gênero, mobiliza conteúdos internos reprimidos, em grande parte inconscientes e, portanto, desconhecidos ao próprio sujeito. Esses conteúdos, em virtude de sua condição ameaçadora, são racionalizados e projetados nas vítimas do preconceito, que então passam a ser consideradas sujas, promíscuas, inferiores etc. Segundo Adorno e Horkheimer, as formações sociais fascistas seriam, portanto, produtoras potenciais de delírios coletivos de estigmatização da diferença, sob recortes binários baseados em oposições *in-group*, *out-group*, expressando tendências de segregação que favorecem a repressão de sentimentos internos de fragilidade e inferioridade. Na *Dialética do esclarecimento*, a análise dos fatores intrínsecos ao antissemitismo assinala a projeção patológica como veículo instilador dos impulsos preconceituosos, ressaltando, neste caso, a hostilidade típica do nazifascismo sobre a população judaica. Para além desse caráter específico e datado do preconceito, os elementos apontados pelos filósofos podem ser perfeitamente aplicados para explicar outros tipos de hostilidade preconceituosa, pois a incapacidade de autorreflexão sobre a ambiguidade do *unheimlich* provoca a canalização de impulsos agressivos reprimidos sobre diversos tipos de população que, em determinados momentos históricos, possam encarnar a estranheza inaceitável. Para Adorno e Horkheimer,

a cólera é descarregada sobre os inimigos de plantão. E como as vítimas são intercambiáveis segundo a conjuntura: vagabundos, judeus, protestantes, católicos, cada uma delas pode tomar o lugar do assassino, na mesma volúpia cega do homicídio, tão logo se converta na norma, e se sinta poderosa enquanto tal (1985, p. 160).

Essa análise dos autores sugere algo de extrema importância quando se trata de compreender fenômenos de ressurgência da violência fascista sobre populações

que, em determinados contextos, encarnam traços de diferença imaginariamente depreciados como inferioridade, perigo, sujeira, promiscuidade etc. Sua análise sociopsicanalítica desloca os fatores explicativos da barbárie fascista das vítimas para os agentes, pois, para estes, os objetos sobre os quais recairão os impulsos agressivos são intercambiáveis seguindo a sorte das conjunturas políticas. O mais importante é que, sobre as populações que receberem o estigma da estranheza que não pode ser reconhecida em sua familiaridade, possam ser projetados os impulsos socialmente condenados que sobrevivem inconscientemente, à espera de uma manifestação disfarçada e irreconhecível. Se aceitarmos, com Adorno e Horkheimer, a chave explicativa da psicanálise para compreender o preconceito contra a diferença, esse fenômeno assume o aspecto de uma sombra a rondar a vida civilizada, ameaçando-a com o retorno de tudo aquilo que teve de ser reprimido para que a dignidade do homem civilizado pudesse ser construída. O tema freudiano do *mal-estar na civilização* aparece então como pano de fundo explicativo para a existência de impulsos anticivilizatórios que sobrevivem e ameaçam a própria vida civilizada. Adorno e Horkheimer sublinham certa “indiferença” no que se refere à configuração da vítima que receberá a maldição da diferença como signo negativo. Dizem os autores,

pouco importa como são os judeus realmente; sua imagem, na medida em que é a imagem do que já foi superado, exibe os traços aos quais a dominação totalitária só pode ser hostil: os traços da felicidade sem poder, da remuneração sem trabalho, da pátria sem fronteira, da religião sem mito. Esses traços são condenados pela dominação porque são a aspiração secreta dos dominados. A dominação só pode perdurar na medida em que os próprios dominados transformem suas aspirações em algo de odioso (1985, p. 186).

Considerando que a abordagem sobre o fascismo e a personalidade autoritária realizada por Adorno e Horkheimer é fortemente amparada em conceitos da psicanálise freudiana, observa-se a conversão dos diferentes em tela projetiva para a recepção de conteúdos emocionais reprimidos originados dos próprios agentes da violência ou preconceito. Pela mediação de estereótipos associados à sexualidade, à higiene, à religião, ao trabalho ou à felicidade, os estranhos ou estrangeiros muitas vezes tornam-se alvo de manifestações violentas que podem culminar em episódios de barbárie fascista. É importante considerar, sob uma perspectiva inspirada no pensamento de Freud e da teoria crítica, que preconceitos e estereótipos produtores de estranheza social indicam igualmente a necessidade de aliviar a carga emocional resultante da

repressão de traços de insegurança e fragilidade. Segundo José Leon Crochik, estereótipos e preconceitos cumprem a função de afirmação forçada de uma identidade forte, saudável e vencedora que, entretanto, não foi bem-sucedida em seu processo de formação. A frustração resultante dessa insuficiência na formação dos padrões de identidade hegemonicamente requeridos pela sociedade é aliviada projetivamente sobre os portadores da diferença social. Para Crochik, “numa cultura que privilegia a força, o preconceito prepara a ação da exclusão do mais frágil por aqueles que não podem viver a sua própria fragilidade” (1997, p. 23).

Nesse primeiro momento de nossa análise, a recepção negativa da diferença foi caracterizada no âmbito projetivo, sendo permeada pelas pulsões de morte e seus subprodutos agressivos. Na parte seguinte, abordaremos o polo oposto da recepção da diferença, a saber, aquele em que se dá sua conversão em objeto de orgulho.

II

Nesta segunda parte, pretendemos explicitar o irracionalismo presente nos olhares que, ao pretenderem reagir ao estigma do preconceito, recaem em certo deslumbramento vazio perante a diferença, como se a mera produção de um estereótipo positivo fosse suficiente para dissolver os impactos altamente negativos ocasionados pela estranheza diante do *unheimlich*. As insuficiências do elogio incondicional da diferença serão explicadas pela ausência de mediação no que se refere à universalidade. A diferença cultural, étnica ou de gênero, quando valorizada, mesmo que positivamente, porém sem a mediação do conceito de homem genérico ou universal, resulta empobrecida e fetichizada, podendo ser facilmente neutralizada justamente por aqueles que compartilham de preconceitos. O polo oposto ao do preconceito à diferença será agora problematizado adotando-se a chave de leitura proposta por Antonio Flávio Pierucci no texto *Ciladas da diferença* (1999), publicado por este sociólogo em 1990, artigo que oferece uma abordagem muito produtiva acerca dos problemas inerentes ao empunhamento da bandeira das diferenças pelos movimentos sociais de esquerda. Na ocasião, Pierucci apresentou um trabalho muito oportuno do sentido de apontar os riscos de se assumir o recorte da diferença e da singularidade como critério de opção política, em detrimento da universalidade. Resumidamente, para o sociólogo, a ênfase da diferença foi uma invenção histórica da direita pós-revolução francesa em sua reação aos ideais de igualdade então propagados. Como consequência disso, o enfoque realizado pelos movimentos sociais de esquerda e por diversos círculos acadêmicos, produz o efeito perverso de embaçar o foco da guerra ideológica, revelando uma

inusitada “identificação com o agressor”, que não assusta as mentes preconceituosas obcecadas pela diferença. O discurso verdadeiramente subversivo seria aquele que, assentado na universalidade, defendesse a necessidade de igualdade, seja por motivos legais, econômicos, ou pela singela constatação de que todos pertencemos ao gênero humano. O problema central tratado pelo autor reside, portanto, no equívoco em que recaem aqueles que, embora movidos pelo objetivo legítimo de combater a estereotipia negativa envolvida nos preconceitos étnicos, raciais e de gênero, acabam construindo uma estereotipia oposta, recoberta por signos positivos que fazem louvor à diferença. De acordo com o autor, à estereotipia negativa do preconceito, que associa o diferente à inferioridade, à sujeira e à patologia, a esquerda acadêmica e social produziu uma estereotipia positiva que realiza, muitas vezes de maneira dogmática, um elogio automático e incondicional da diferença, sugerindo que a mera singularidade cultural seja critério suficiente para redimir aqueles que são vítimas de humilhação, de injustiça e de preconceito.

Uma reflexão similar à desenvolvida por Pierucci foi produzida pelo filósofo Sérgio Paulo Rouanet, que analisou o risco da reprodução irrefletida de indesejáveis dicotomias *in-group out-group* suscetíveis de ocorrer quando, incitados pela identidade cultural no interior de comunidades, as vítimas do preconceito acabam aprisionando-se nas armadilhas do particularismo inventadas pelo próprio dominador. Para caracterizar uma das armadilhas da diferença, Rouanet assinala como equivocada a valorização da negritude como particularidade e diferença absoluta, por esta ignorar o quanto o “negro” é uma invenção do colonizador. Como o racismo atua por meio da produção de particularidades imaginárias que são extraídas de diferenças reais, para Rouanet, quando se valoriza a particularidade (o judeu, o negro, o asiático) em detrimento da universalidade (“o homem em geral”), ainda que sob o pretexto de resgatar a dignidade de culturas, gêneros ou etnias historicamente oprimidas pelo ocidente branco e cristão, o resultado desse processo acaba sendo a interiorização ingênua da particularização imposta pelo agressor. Como exemplos dessa armadilha, Rouanet refere-se a estereótipos como o do judeu (nariz adunco, olhar furtivo a esfregar as mãos, paixão pelo dinheiro), do negro (alegria, sensualidade, amor pelo ritmo e pelo esporte) e do oriental (astúcia, inteligência, fisionomia sorridente e enigmática) como símbolos reforçadores do racismo, fundamentados que são na valorização de particularidades em detrimento da universalidade. A hipervalorização desses traços, mesmo que com objetivos de combater a discriminação racial, negligencia que, independentemente das particularidades, o judeu, o negro, e o asiático, embora sejam indivíduos

particulares, são homens aos quais pode ser atribuído o pertencimento ao gênero universal da humanidade. Referindo-se especificamente à valorização da negritude, muito cara, como sabemos, a movimentos sociais da população negra brasileira, Rouanet põe em dúvida “se a negritude, a afirmação orgulhosa de uma particularidade criada depreciativamente pelo branco, é a melhor maneira de reagir à particularização racista”, e “se a exaltação da mulata, no Brasil, está realmente contribuindo para resgatar a mulher negra dos séculos de humilhação a que ela foi submetida como objeto sexual do senhor branco” (1993, p. 66). Tal afirmação orgulhosa carece de reflexão acerca da inversão que produz sobre o gesto originalmente “particularizante e segregacionista do colonizador”, espécie de identificação involuntária com o agressor (1993, p. 66).

É digno de observação que as ciladas da diferença analisadas por Pierucci e por Rouanet não se restringem ao campo dos movimentos sociais, estando igualmente presentes na área acadêmica da filosofia da educação. Nas últimas décadas, alguns importantes pensadores, em grande parte influenciados pela filosofia francesa, têm apresentado reflexões que fazem tábua rasa da universalidade e priorizam a riqueza inigualável do particular, do singular, do empírico, estabelecendo, no campo educativo, uma verdadeira tradição do elogio da diferença. Abordaremos agora, resumidamente, algumas dessas produções.

Jorge Larrosa, em artigo de 2002, critica as estratégias multiculturalistas de relação com estrangeiros, pois estas, hegemonicamente, estariam reduzindo a diferença a mera condição de “diversidade cultural”, o que implicaria a subsunção da riqueza do particular aos mesmos padrões que se pretende questionar. Para o autor, os estrangeiros cumpririam um papel de reafirmar identidades e seguranças fictícias que seriam ameaçadas caso um contato autêntico e desarmado pudesse ser estabelecido, uma vez que, pergunta-se ele, “¿No será el extranjero el que nos hace extranjeros y, justamente por eso, el que nos permite ser nosotros mismos?” (2002, p. 15). Alfredo Veiga-Neto, em seu texto *Cultura, culturas e educação* (2003), endereça a um conhecido texto kantiano sobre educação a acusação de ter estabelecido uma ideologia monoculturalista, eurocêntrica e germânica, que teria instituído a ilusão de um isotropismo universal inimigo de toda diferença. Seguindo um caminho menos radical que aquele proposto por Larrosa, Veiga-Neto considera que as propostas multiculturalistas, em sua qualidade de substituir o termo “Cultura” por “culturas”, apresentariam o mérito de acolher produtivamente as diferenças e de abrir horizontes pedagógicos supostamente protegidos dos padrões hegemônicos da civilidade ocidental. Endossando a perspectiva antimulticulturalista de Larrosa,

Carlos Scliar critica as várias formas de neutralização da diferença pelo recurso à diversidade cultural. Seja sob enfoques neocoloniais e conservadores, que defendem a assimilação, sem, contudo, questionar a superioridade branca, seja sob abordagens liberais de esquerda, que reduzem a diferença a nichos homogêneos de gênero, raça ou cultura, a diferença torna-se algo a ser tolerado, respeitado ou reconhecido, porém, jamais uma dimensão real a ser enfrentada em sua “potência existencial”. Como alternativa para o campo educacional, o autor postula uma “pedagogia da perplexidade”, concebida como “assombro permanente”, ou ainda, “pedagogias para una espacialidad dual, antagónica, para un espacio que se abra al porvenir de un sujeto que, entonces, asume su propia finitud de ser otro, de no ser lo mismo” (2002). Um quarto filósofo da educação dedicado ao elogio da diferença é Tomaz Tadeu da Silva, que em artigo intitulado *A produção social da identidade e da diferença* defende a necessidade de uma pedagogia centrada na crítica política da identidade e da diferença, como maneira de superar abordagens multiculturalistas que tendem a naturalizar e essencializar a diferença (2010). Para ele, as possibilidades de subversão das identidades constituídas por meio da diferença apresentam um potencial pedagógico inestimável, desde que os currículos escolares possam estimular a exploração de possibilidades de transgressão e desestabilização das identidades hegemônicas que predefinem o que é a “normalidade”. Na conclusão de seu texto, Tomaz Tadeu da Silva enfatiza a importância de uma “pedagogia da diferença” que seja capaz de desestabilizar as identidades existentes, em nome de uma produção de diferenças irreduzível à identidade. Estudantes deveriam ser estimulados a explorar potencialidades de perturbação e transgressão das identidades existentes, por meio de estratégias pedagógicas que desestabilizem as identidades adquiridas: “hibridismo, nomadismo, travestismo, cruzamento de fronteiras” (2010).

O contato com os filósofos da educação cujo pensamento foi muito brevemente resumido no parágrafo anterior revela que, sem embargo das diferenças de abordagem, a eles é comum uma postura antimetafísica de valorização dos acontecimentos e eventos concretos e empíricos, em detrimento de uma concepção de universalidade do gênero humano. Porém, se considerarmos a relação conflituosa que as mais diversas culturas humanas têm estabelecido com estrangeiros e diferentes, contato invariavelmente marcado pelas restrições subjacentes ao “narcisismo das pequenas diferenças” analisado por Freud; e se, além disso, considerarmos o estigma do *unheimlich*, com todas as consequências apontadas por Adorno e Horkheimer em sua análise do fascismo, poderíamos indagar aos referidos filósofos da educação: como será possível encontrar tais homens suscetíveis de encontros transformadores com a

“estrangeiridade absoluta”? Embora um contato aberto e desarmado com estrangeiros e pessoas diferentes sob as modalidades de cultura, raça, etnia e gênero seja profundamente desejável num sentido humanista, as dificuldades inerentes a uma relação pacífica e aberta com a diferença não podem ser simplesmente negligenciadas como fazem esses autores, sob o risco de recairmos em um elogio vazio e idealista da particularidade empírica. Paradoxalmente, embora sob o pretexto antimetafísico de criticar concepções universalistas do gênero humano, os autores citados, ao defenderem a busca de contatos desarmados com a diferença, que efetivamente a enfrentem sem recorrer a apelos eufemísticos à tolerância e ao respeito, parecem muito mais estar a contemplar um horizonte metafísico formado por homens desarmados e disponíveis ao contato com a “estrangeiridade absoluta”.

Dessa forma, quando abandonamos o polo negativo do *unheimlich* e do fascismo e analisamos a recepção positiva da diferença, nos defrontamos com concepções idealizadas e muito distantes do homem histórico, empírico e real em sua relação com a diferença. O homem que estranha e deprecia a diferença, movido por impulsos projetivos e inconscientemente reprimidos, nós o conhecemos pela descrição de Freud e pela análise dos teóricos críticos discorrida na primeira parte deste artigo. O homem que combate o preconceito e o fascismo por meio da resistência coletiva, porém estabelecendo certa cumplicidade involuntária com as estratégias de discriminação que ele procura combater, nós igualmente o conhecemos pela descrição de Pierucci e de Rouanet, na segunda parte do texto. Mas o que podemos dizer sobre a existência real e histórica de homens que seriam capazes de enfrentar a “potência existencial” do ser-outro-que-é-irreduzível-em-sua-alteridade” (SCLIAR, 2002)?; como será possível superar o “isotropismo universal inimigo de toda diferença” (VEIGA-NETO, 2003)?; como poderemos estabelecer com o outro uma relação não reduzida à “síntese apaziguadora dos potenciais de estranhamento”, de maneira a alcançarmos um “genuíno movimento de autocompreensão do eu” (LARROSA, 2002)?; ou ainda, será possível, e mesmo desejável, explorar pedagogicamente as “possibilidades de transgressão e desestabilização das identidades hegemônicas que predefinem o que é a ‘normalidade’” (SILVA, 2010)?

Do polo negativo, do preconceito diante da diferença, ao polo positivo de seu elogio incondicional, parecemos nos encontrar em uma típica cilada daquelas descritas por Pierucci e por Rouanet, pois a busca de superação dos estigmas do preconceito e do fascismo parece conduzir a dois caminhos igualmente improdutivos teoricamente, a saber, ou à identidade com o agressor, ou ao refúgio metafísico. Como breve conclusão, buscaremos investigar

se os caminhos de uma dialética negativa apresentam alguma perspectiva de superação dessas armadilhas.

III

Em terceiro lugar, portanto, a oposição entre os dois polos da diferença, do preconceito ao dogma, será tratada como um falso dilema que, para empregar uma vez mais a expressão de Pierucci, “embaça o foco da guerra ideológica”, substituindo um estereótipo por outro, sem apresentar a perspectiva de superar a própria estereotipia. A diferença, seja quando recepcionada nos moldes de uma “estereotipia negativa”, que a submete à estranheza ambígua do *unheimlich*, seja quando recepcionada nos moldes de uma “estereotipia positiva”, que torna as vítimas do preconceito vulneráveis às armadilhas já analisadas, permanece estática e incompreendida.

Nesse sentido, propomos que uma possibilidade mais rica de abordar o tema consiste em problematizar dialeticamente a diferença, situando-a sob o trajeto entre o objeto particular e seu conceito universal. Em vez de ser pensada somente como a diferença contida em um determinado objeto particular em relação a outros objetos, ela pode agora ser pensada para além do empobrecedor recorte de sua mera estigmatização ou valorização. A diferença será, então, pensada em sua oposição dialética frente a conceitos universais que são capazes de medir o valor do objeto particular à luz de potenciais dialéticos de emancipação do gênero humano. A valorização da diferença frente ao preconceito que a encarcera necessita, portanto, de uma oposição refletida em relação a ideais universais de racionalidade e liberdade. Entretanto, face aos efeitos altamente problemáticos que o conceito de universalidade acarretou, principalmente sob leituras de matriz hegeliano-marxista, sugeridoras de potenciais totalitários e regressivos, é importante enfatizar que o termo “dialética” será aqui entendido de acordo com a leitura negativa empreendida pelo teórico crítico Theodor Adorno. Sob esse enfoque, os objetos de pensamento podem ser pensados como idênticos e não idênticos aos objetos reais da experiência imediata. Idênticos por serem expressão de uma experiência sensível, e não idênticos pela mediação de potenciais de universalidade que não estão presentes na experiência imediata e cotidiana. Dessa forma, tais objetos, por diferentes que forem, têm sua validade intrínseca avaliada não por uma dogmática valorização da diferença, mas por sua confrontação em relação à totalidade histórica dos conceitos universais. Sob o enfoque proposto por Adorno, em sua dialética negativa, a universalidade aqui entendida não se constitui como conjunto de parâmetros absolutos que predefinem o que os homens devem ser, mas sim como potenciais de racionalidade e de liberdade produzidos historicamente.

Para uma dialética negativa, já a própria enunciação da identidade do objeto é indissociável da enunciação da diferença: “em termos dialéticos, o conhecimento do não idêntico também está presente no fato de que justamente ele identifica, mais e de maneira diversa da maneira do pensamento da identidade” (ADORNO, 2009, p. 130). Essa formulação do filósofo apresenta implicações de grande alcance para pensarmos o tema da diferença. Trata-se de entender que a diferença é deslocada, do plano sensível da experiência imediata (a cor da pele, a opção sexual, a nacionalidade) para a possível realização de potenciais intrínsecos de racionalidade e de liberdade que o objeto possa conter. A diferença deixa de ser apenas uma evidência empírica de que algo foge aos padrões convencionais, para situar-se entre os dois polos do particular e do universal, tanto podendo expressar o excesso de significados contidos no conceito, manifestando a insuficiência do objeto singular, quanto também podendo, inversamente, apontar o quanto se empobrece o objeto quando este é rigidamente subsumido sob conceitos universais que restringem seus potenciais intrínsecos. Essa via de mão de mão dupla é claramente enunciada por Adorno considerando especificamente o tema da liberdade: “o conceito de liberdade fica aquém de si mesmo no momento em que é aplicado empiricamente. Ele mesmo deixa de ser então o que ele diz” (2009, p. 131). A diferença, amalgamada à identidade, expressa-se então, negativamente, na relação de identidade e não identidade entre o objeto e seu conceito, e não mais, insisto, como mero estereótipo, seja a favor da obsessão das cabeças de direita, seja em nome de uma suposta redenção orgulhosa inventada pelas cabeças de esquerda. A diferença, nos termos dialéticos propostos por Adorno, transita no espaço entre o que os seres *são* empiricamente na realidade vigente e o que *podem ser*, caso enfrentem suas próprias contradições. A contradição configura-se não em relação a um ponto negativo exterior ao objeto, mas como dimensão pertencente ao próprio objeto, sendo intrínseca à sua identidade. O movimento do objeto em direção a seu conceito, o qual, vale repetir, não está sendo concebido como um termo absoluto, mas em sua mediação histórica, induz à superação dos limites da particularidade imediata, na direção da realização de seus potenciais intrínsecos de racionalidade de liberdade. Nestes termos, a estereotipia, seja ela negativa ou positiva, engendradora de preconceito ou de orgulho, permanece insuficiente quando confrontada aos potenciais contidos na universalidade, o que faz, de toda identidade adquirida, “a figura invertida da verdade” (ADORNO, 2009, p. 130). O trajeto negativo entre o objeto particular e seu conceito é descrito com clareza por Adorno, merecendo, em nossa análise, uma configuração emblemática para pensarmos uma dialética da diferença:

O juízo de que alguém é um homem livre refere-se, pensado de maneira enfática, ao conceito de liberdade. Esse conceito, contudo, é por sua vez mais do que aquilo que é predicado desse homem, tanto quanto todo homem, por meio de outras determinações, é mais do que o conceito de sua liberdade. [...] O conceito de liberdade fica aquém de si mesmo no momento em que é aplicado empiricamente. Ele mesmo deixa de ser então o que ele diz. No entanto, como precisa ser sempre também conceito daquilo que é concebido com ele, precisa ser confrontado com isso. Uma tal confrontação o conduz a uma contradição consigo mesmo (2009, p. 131).

Nos termos de uma dialética negativa, a diferença não se situa, portanto, nem no polo empírico imediato, nem no céu das ideias absolutas, uma vez que “o singular é mais e menos do que a sua determinação universal” (2009, p. 132). Essa confrontação entre a indigência ou riqueza do particular e a riqueza ou insuficiência do conceito universal recorta um território de contradições a ser enfrentado pelo sujeito racional e livre, sendo, além disso, um caminho potencial para a superação das ambiguidades emocionais condensadas por Freud em seu estudo sobre o *unheimlich*. Na sociedade atual, as imagens de mulheres vestidas com burca e portando cartazes que clamam por liberdade, sob os auspícios da chamada primavera árabe, talvez sejam o melhor símbolo do quanto pode haver de contradição entre o objeto e seu conceito, e, portanto, de diferença, na realidade globalizada em que vivemos. Neste caso, a confrontação entre os valores religiosos internalizados e as aspirações de emancipação próprias ao momento histórico atual parecem recortar um horizonte de caminhos para a liberdade que se efetivará no percurso entre os homens históricos e empíricos e a universalidade, situando entre esses dois campos um tecido de contradições que permanece irreduzível a estereótipos e a deslumbramentos metafísicos.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor. W.; HORKEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- CROCHIK, José Leon. **Preconceito, indivíduo e cultura**. São Paulo: Probel, 1997.
- FREUD, Sigmund. **O estranho**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. (Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.)
- _____. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.)
- LARROSA, Jorge. **¿Para qué nos sirven los extranjeros? Educação e Sociedade**, Campinas, v. 23, n. 79, ago. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302002000300006&lng=pt&nrm=iso&tlng=es>.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Editora 34, 1999.
- ROUANET, Sergio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCLIAR, Carlos. Alteridades y pedagogías. O... **¿y si el otro no estuviera ahí? Educação e Sociedade**, Campinas, v. 23, n. 79, ago. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302002000300007&lng=pt&nrm=iso&tlng=es>.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. 2010. Disponível em: <http://ead.uces.br/orientador/turmaA/Acervo/web_F/web_H/file.2007-09-10.5492799236.pdf>.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Cultura, culturas e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, p. 5-15, ago. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000200002&lng=pt&nrm=iso>.

Artigo recebido em julho 2013.

Aprovado em agosto 2013.