

## APORÉTICA DA PROBLEMÁTICA DA DIVERSIDADE E DA IDENTIDADE

Adalberto Dias de Carvalho  
Universidade do Porto

Enquanto a problemática contemporânea da diversidade e da identidade nos conduz para o complexo jogo de recorrências entre as duas noções em causa, obrigando a uma profunda imbricação entre ambas que nos deixa sempre, em cada relação, num novo impasse, poderemos dizer que estamos perante uma *aporética*. Não tanto por nos confrontarmos com a necessidade de uma opção impossível no termo do desenvolvimento lógico de dois raciocínios contrários, mas apenas porque, se tentamos analiticamente caracterizar cada um dos conceitos para, depois, os relacionar, surpreendemos sempre uma tensão relacional entre os dois logo desde o início do nosso processo de clarificação. Trata-se, na verdade, de uma tensão relacional - ou de uma relação tensional - porque o jogo dos contrários é constitutivo de cada um deles na medida precisa em que cada um contém o outro na dobra da sua própria gênese.

Dá ser imprescindível que a abordagem filosófica desta questão decorra no âmbito de uma *racionalidade contraditória e conflitual* - pelo nosso lado, preferimos apelidá-la apenas de *razão conflitual* - capaz de superar as limitações da *razão identitária* tradicional (Wunenburger, 1995). Esta, reduzindo a complexidade do real, valoriza, inclusive quando imbuída de um esquematismo binário, o binómio mesmo/outro sobre o qual a diferença é encontrada sempre por referência a uma homogeneidade primordial, isto é, sempre no seio da *aporia da diferença identitária*.; a primeira, desenvolvendo-se no âmbito de uma *lógica do magma*, consagra a visão holística de uma totalidade compósita, antagónica e paradoxal onde o simplismo da perspectiva unificadora por referência a um centro fundamentador e agregador deixa de ter lugar.

Esta crítica à linearidade da razão moderna apresenta-se, aliás, como um denominador comum a toda uma pleiade de pensadores que, explorando as brechas abertas pelos chamados *filósofos da suspeita*, nela denunciam a sua vocação totalitária. Derrida, com a proposta de *desconstrução* do continuismo fundamentador do estruturocentrismo, Habermas, com a defesa de uma *razão comunicacional* que se demarca do quadro da *razão instrumental* e da *razão inclusiva* e Morin, com a identificação dos novos pressupostos do *paradigma da complexidade* em contraste com as dicotomias da *razão disjuntiva*, constituem bons exemplos de

uma tendência epistemológica mais geral que nos deve obrigar a questionar os pressupostos do conceito de diversidade com o objectivo de verificar dentro de que medida é que, com ele, se opera uma autêntica ruptura.

Quando se fala de diversidade num contexto tão sensível como o da educação, a verdade é que a justificação antropológica que se lhe exige com vista a um correcto desempenho pedagógico, remete inapelavelmente para uma indagação epistemológica e até lógica que, pondo à prova os seus límiars de sentido, põe também em causa, no mesmo movimento crítico, a própria coerência global da razão que lhe dá corpo. É que à prevalência da *identidade* na razão cartesiana e kantiana, a qual sustentou os propósitos de definição e de clarificação do real da ciência moderna, sucedeu um outro projecto de construção do conhecimento e do saber que procurou, sobretudo, em nome do respeito pela complexidade e pela instabilidade dos equilíbrios dos processos sociais, históricos e naturais, privilegiar o papel heurístico da *diversidade* e, melhor ainda, das actividades diversificadoras enquanto movimentos criativos geradores incessantes de alteridade.

Em crise está a vocação universalista, fundamentadora, homogeneizante, objectivista e, em consequência, totalizadora e totalitária da arquitectónica de uma razão que tinha a soberania do sujeito como sua referência fundamental. Importa ter presente que, designadamente em Descartes, há uma coincidência metafísica entre consciência, sentido e essência do real: pelo *cogito* é facultada a verdade do mundo como *cogitatum*.

Aliás, a fenomenologia, prosseguindo neste ponto a estratégia de concertação entre o objectivismo e o subjectivismo empreendida por Descartes a partir de uma filosofia transcendental que aspira a suturar as feridas deixadas pelas cisões aí operadas pelo formalismo matemático galilaico, vai estabelecer, inclusive, uma correspondência entre as ciências empíricas e as ciências eidéticas. Correspondência que remete para a ideia de *intencionalidade* como doação de sentido protagonizada por um sujeito-consciência que é, por seu turno, nexa dessa intencionalidade face a uma natureza que “só é possível a título de unidade intencional na consciência”.

Se a matriz clássica historicamente dominante na nossa cultura assenta no reconhecimento de um poder que dimana da esfera ontológica (cf. Bourdieu, 1984), poder através do qual o ser é produtor do sentido e a verdade diz o ser, com o *cogito* cartesiano assiste-se a uma interiorização da relação com a verdade que legitima a coincidência de estrutura entre o pensamento de si, de Deus e do mundo. Deste modo, “o poder ocidental impõe, sob a forma de verdade, um sentido ontológico para todo o ente” (idem), sendo este sentido único. Para trás fica, nomeadamente, a pista aberta pelos jogos socráticos e da sofística.

Como conclui Carrilho (1994), contemporaneamente, abandona-se o *paradigma representacionista* - para quem os objectos do pensamento, numa óptica de de universalidade e de atemporalidade, eram proposições que representavam fielmente o mundo real - em favor das vias hermenêutica, desconstrucionista, pragmática e retórica que, no seu conjunto, impõem

restrições contextuais de sentido. Passa-se, então, a valorizar as circunstâncias, a linguagem e a eficácia enquanto critérios inalienáveis de validação das asserções e dos juízos e não tanto a busca da perenidade e da ubiquidade das certezas.

As condições de explosão do fenómeno da diversidade nos seus contornos hermenêuticos, lógicos e antropológicos estão, pois, criadas e, com elas, a recorrência entre os vários planos considerados. Levantam-se, assim, as questões do sentido, da coerência e do valor humano da diversidade que, para além de porem em causa, conforme vimos, as visões próprias do representacionismo e do substancialismo ontológico, interrogam também o finalismo implícito na ordem dos sistemas racionalistas de inspiração hegeliana. É aqui que a *diferença* e a *repetição* assumem os lugares outrora ocupados pelo *idêntico*, pelo *negativo*, pela *identidade* e pela *contradição*, o que faz com que, em última instância, a alteridade não seja apreensível, conceptualizável ou assimilável: “no horizonte da alteridade, há a imensa dificuldade de restituir à alteridade a sua alteridade”, ou seja, uma alteridade absolutamente irreduzível no seio de um movimento radical sem fim (cf. Ruby, 1989).

De facto, a contradição e a dialéctica parece tornarem-se insuficientes para comportarem a alteridade radical da diversidade, a qual passa por uma dessubstantificação da diferença no percurso de reconhecimento da sua actividade essencial. Actividade que - considerando ainda reflexões de Ruby -, ao valorizar, sobretudo, como vimos, a diferença enquanto movimento de *diferir* em que o *múltiplo* é o seu princípio, corre, entretanto, um risco de dispersão que, aliado a uma desconexão de base, pode degenerar, por fragmentação, num fechamento da diferença, de cada diferença, sobre si mesma. Se anulada de novo, por esta via, a conflitualidade, assistiremos à emergência de *soberanias solitárias* que, pela ausência de confronto, alimentam uma visão substancialista não relacional. Restaura-se uma certa forma de monadologia.

Paralelamente, se passarmos para o domínio da ética e da antropologia, constatamos que esta ausência de dinâmica relacional pode sancionar formas novas de indiferença, de xenofobia e de relativismo que, para além das considerações de ordem moral de que sejam objecto, conduzem, necessariamente, ao empolamento dos pressupostos identitários. Parece ser, assim, problemático que se insista em reacções à dialéctica que, sob a justificação de combaterem um *finalismo identitário*, instauram uma *diversificação pulverizante*.

No fundo, o movimento de desconstrução da dialéctica tenta recomeçar o processo no momento em que a diversidade e a identidade se deixaram de sustentar reciprocamente por esta se sentir ameaçada. Ignora-se, todavia, que a lógica identitária reside logo no interior de cada nova diferença assim como, aliás, cada identidade (cada unidade identitária) traz consigo a marca dos processos de diferenciação que lhe deram origem e que ela alimentará sempre no seu próprio desenvolvimento, ainda que eventualmente sujeita às arbitrariedades do fechamento e da mesmidade. Impõe-se, desta maneira, que a própria noção de *limite* entre o *mesmo* e o *outro* seja revista de forma a evitar-se a concepção da alteridade, em última instância, como um exotismo.

Todo e qualquer limite é móvel em função do tempo que o percorre e das perspectivas subjectivas que o definem. Sendo mais correcto falar-se de limites, verifica-se, igualmente, que um limite coexiste sempre com outros limites que, por seu turno, o limitam. Finalmente, cada limite, se separa, relaciona também.

Considerem-se, a este propósito, por exemplo, os limites da moral que estabelecem a separação entre o legítimo e o ilegítimo. Constata-se, de imediato, que, à partida, são transitórios e locais, ainda que, conforme os casos e as circunstâncias, mais ou menos duradouros ou partilhados. Daí, certamente, a necessidade de a religião e o direito os cristalizarem através de dogmas e de normas jurídicas. Daí, nomeadamente, o papel charneira da educação ao reproduzir e transmitir heranças culturais, evitando que um dado estádio cultural expire com a geração que o criou e adoptou. Daí, também, a importância das estruturas políticas que desenham os corpos dos estados e, portanto, das sociedades, em instituições que codificam valores de referência. Daí os ritos e os rituais que, simbolicamente, repetem práticas de molde a evitar a extinção que lhes seria ditada pelo curso da história. Daí as mito-histórias, os mitos de origem, que transfiguram o efémero conferindo-lhe, pela ficção, uma presença na memória colectiva. Daí as fronteiras políticas que procuram separar para preservar identidades, embora, com frequência, se tenham tornado, pelo menos a prazo, razão de intercâmbios e de trocas. Enfim, um sem número de exemplos que, pela negativa, nos mostram que os limites da(s) diferença(s) são, eles mesmos, múltiplos, precários e ambíguos quanto à sua função demarcadora.

A sua multiplicidade, convocando a ideia de *intra*limite, atesta a emergência de uma alteridade sincrónica que lhes é constitutiva; a precariedade remete-nos, por sua vez, para a esfera de uma alteridade diacrónica; a ambiguidade traz-nos a concepção do limite enquanto espaço hermenêutico de ruptura, o qual, por isso, estabelece continuidades e, em todas as circunstâncias, conexões sob as separações, conexões que não são necessariamente de oposição, mesmo em estádios preliminares, como era convicção das perspectivas da dialéctica.

Com todo este exercício de descodificação conceptual pretende-se evitar que à ideologia da identidade - com todas as consequências que teve a nível da imposição arbitrária e universal de esquemas antropológicos de unidade homogénea do real - se substitua uma nova ideologia, a da diversidade, que, em última análise, acabaria por abrir caminho à recuperação do anterior paradigma. O paradigma, recorde-se, da *razão inclusiva* ou da *razão identitária*. Tal, sobretudo, se, num primeiro momento, se transferir para o *outro* as prerrogativas do *mesmo* (risco em que incorre, por exemplo, a *ileidade* levinasiana) ou se, ainda que em momento posterior, se multiplicarem, sob o efeito de um propalado processo diversificador, identidades solitárias ou de solidão. Cada uma delas tenderá, então, para o fechamento na vertigem e na obsessão identitárias. Por acréscimo, se se sentirem agredidas, tenderão a reforçar-se e a proteger-se sob o véu da violência sobre o outro, qualquer que ele seja e onde quer que ele esteja, mas, sobretudo, se houver uma perturbadora proximidade da sua essência e da sua

existência. A censura que as morais dominantes exercem sobre os comportamentos instintivos, o fenómeno do racismo, a indiferença ativa diante da subalternidade dos excluídos, bem como os maus tratos inflingidos aos animais constituem, entre outros, bons exemplos dessa barbárie esquizóide. O mesmo acontece com a loucura na exacta medida em que ela nos faz confrontar com possibilidades que nos excedem mas que, estando aquém de todo o projecto, nos levam ao acolhimento de nós próprios por nós próprios, sendo que “o real é sempre o que nós não esperávamos” (Maldiney, 1997).

Deparamo-nos, pois, em síntese, com quatro expressões da lógica identitária: a primeira, decorrente do substancialismo ontológico e da metafísica egocrática, impõe uma fonte original e originária de sentido sediada no ser ou na consciência; a segunda, característica da dialéctica e do sistemismo, instaura processos que se totalizam num sentido último que anima e justifica aqueles; a terceira, fomentada pelo absolutização da alteridade, acaba por esboçar esta no mesmo espaço paradigmático da mesmidade; finalmente, a quarta, procede a uma pulverização monadológica da alteridade.

Olhando de perto o terreno da educação, e aí principalmente o domínio da *interculturalidade*, somos amiúde surpreendidos por discursos e práticas em que a razão conflitual é submergida pela razão identitária com a agravante de encontrar na *praxis* pedagógica, de uma só vez, um contexto de legitimação e uma frente de realização. A confusão redutora, nomeadamente, entre *interculturalidade* e *inter-eticidade* ilustra bem este fenómeno.

De facto, quando assim se procede, reproduzindo-se pressupostos do que alguns autores designam como *racismo da diferença*, considera-se que esta procede da etnia - tradicionalmente da *raça* - sendo, portanto, no mínimo, irrelevante em relação a outros parâmetros. Ora, revelando-se o *interculturalismo*, em termos científicos, políticos e pedagógicos, como um traço característico, sobretudo, da contemporaneidade cultural ocidental, significa isto que as diferenças, para as quais se reclama *tolerância*, começam, rapidamente, a ser olhadas como as diferenças dos outros grupos étnicos.

Trata-se, então, claro, de uma tolerância do tipo voltairiano fundamentada na aferição da diferença por contraste com o padrão da cultura própria. Ao mesmo tempo, procede-se, implicitamente, a uma desvalorização da importância da individualidade na diversificação da cultura de qualquer grupo, escamoteando-se que a representação e a apropriação que cada um faz de um dado quadro de valores, de normas ou de costumes nunca é sobreponível às de um outro, para além de ser evolutiva mesmo dentro de si.

Todavia, o mais importante dos desvios identitários é o que se consolida na exteriorização da diferença: exterioridade que fundamenta a sua objectivação científica e pedagógica. Com efeito, o sujeito da investigação e da acção pedagógicas constitui-se, frequentemente, como agente da cultura dominante, remetendo-se para um *alocronismo* que não reconhece ao outro a contemporaneidade de que aquele faz uso - como *sujeito* - e de que este não desfruta

- como *objecto*. Labora-se numa perigosa marginalização da *pluralidade* no terreno da *alteridade* (cf. Augé, 1994) de que resulta a exteriorização da diferença e, com ela, a sua cristalização e estigmatização.

A verdade, porém, é que os contributos da psicanálise, do marxismo, da sociologia e da actual antropologia cultural não permitem mais este tipo de dicotomias epistemológicas e antropológicas. Desde o âmago de cada indivíduo e de cada grupo constata-se a diversidade e, a partir daí, o jogo das diferenças entre o consciente e o inconsciente ou entre os vários estratos culturais, sociais e económicos, o qual, impedindo a redução da identidade à mesmidade, torna-a tributária, precisamente, de uma pluralidade, por sua vez, irredutível ao plano da alteridade. Só assim há condições para uma partilha efectiva da contemporaneidade e, a partir daí, para a construção de uma dialogicidade autêntica.

Aliás, no âmbito da problemática da *exclusão* que, muitas vezes, se liga, em termos de intervenção social e pedagógica, à da interculturalidade, reaparece todo este conjunto de questões: a evolução, designadamente, do conceito de *marginalização* para o de *exclusão* é, em si mesma, fruto da superação dos lugares comuns das ideologias políticas classistas e da sociologia dos desvios que, de uma forma ou de outra, adoptaram o conceito durkheimiano de *anomia*, isto é, a ideia de excepcionalidade e de fatalidade da diferença sempre intimamente ligada à de segregação. Uma segregação de que o *nós* que estrutura a identidade da sociedade se não sentia responsável.

Com as políticas de integração e o protagonismo da educação social adopta-se o princípio de que o combate à exclusão passa pelo desenvolvimento de estratégias pedagógicas que visam conferir a todos, neste caso especialmente aos excluídos, a capacidade de construir projectos de vida, já que excluídos são agora os sem projecto. A superação da situação de exclusão significa, por isso, nada mais nada menos, do que (re)adquirir a capacidade de desenhar e de realizar projectos próprios e, com eles, de viabilizar o exercício efectivo do dever de se ser responsável para com uma alteridade a que, como vimos, desde a nossa mais profunda identidade, nunca somos estranhos mas, perante a qual, essa mesma identidade também não pode sucumbir. Na realidade, a exclusão ocorre por uma radicalização da diferenciação da situação existencial objectiva - e da respectiva representação -, a qual promove, assim, o esmigalhamento da identidade pessoal na exacta medida em que se perdem os laços - inclusive, de relação conflitual - com as outras identidades e que garantiam um leque imprescindível de referências positivas ou negativas.

Idêntico fenómeno passa-se com os movimentos centrípeto e centrífugo da sociedade contemporânea do qual resulta uma dupla tendência de globalização e de fragmentação das mesmas (cf. Martin; Schumann, 1998), com riscos similares para a afirmação da identidade dos indivíduos, dos grupos humanos e das respectivas organizações. De facto, nomeadamente no Ocidente, enquanto se assiste à explosiva decomposição dos tecidos sociais, cada vez mais uma cultura global e uniforme liga as elites independentemente das suas nacionalidades. Ao

mesmo tempo, na Ásia, o crescimento caótico das grandes metrópoles, conjuntamente com as migrações que suscita, gera conflitos de toda a ordem que ameaçam decompor a unidade dos países em que se situam. Um pouco por todo o lado, os diferendos linguísticos e étnicos despoletam sentimentos territorialistas que coexistem com as utopias das grandes unidades políticas. Entretanto, a *colonização cultural* operada pelas poderosas centrais do *marketing* internacional gerou, por detrás da homogeneização de valores e objectivos que empreendeu, expectativas de consumo que, insatisfeitas relativamente a um sem números de pessoas e populações, desencadeiam vagas reivindicativas com um fortíssimo potencial desagregador.

Quando Pierre-Lévy (1997) considera que o ciberespaço é um “sistema de caos” ou um “labirinto planetário”, do que resulta um “universal sem totalidade”, está, numa perspectiva optimista, a admitir que da interacção entre a tendência globalizante e a fragmentadora pode emergir uma identidade não totalitária. Seria essa, no fundo, a promissora reserva da sociedade global que inviabilizaria, ao contrário dos estádios sociais anteriores, os riscos totalitários inerentes à totalização do sentido sempre em vias de consumação pelas culturas territorialistas e imperialistas que, de um modo ou de outro, fecham o sentido sobre os seus próprios arbitrários culturais.

Na sociedade contemporânea, nomeadamente com recurso às potencialidades de apropriação criativa das mensagens viabilizadas pelas tecnologias moleculares - em contraste com a passividade do receptor alimentada pelas tecnologias da comunicação tradicionais -, ganha corpo a ideia de uma universalidade construída através da unidade complexa de sentidos diversificantes. A *sociedade ubiquitária* caracterizar-se-ia, deste modo, pela possibilidade de singularização em espaços cosmopolitas, circunstância que atiraria as perspectivas da unidade homogénea - da sociedade, do cosmos e do ser - para o terreno da sobrevivência anacrónica das ideologias clássicas da harmonia universal e do substancialismo ontológico, abrindo caminho a uma *solidariedade diferencial* que, por sua vez, pressupõe uma nova ética.

Labarrière (1982) enfrenta, também, esta delicada problemática reivindicando e esclarecendo, a propósito, o papel central da *lógica de mediação* da filosofia entre a coerência do discurso, do sentido, e a contingência do real com vista a evitar, em todas as circunstâncias, a persistência do lugar comum que tende a colocar a diferença apenas no *dado*, na exterioridade natural. Para evitar esse reducionismo, ele propõe-nos uma “purificação do olhar que levará a reconhecer que a alteridade radical é, pelo contrário, a que promove um discurso de liberdade em resposta à ‘liberdade’ do mundo”. A partir daqui, assumindo-se a dupla liberdade do homem/liberdade do mundo - do *construído* e do *dado* - como pressuposto essencial da reflexividade desta lógica, recusa-se que qualquer um destes termos “se afirme previamente numa diferença de origem, e portanto num certo tipo de autosuficiência”. Proclama-se mesmo uma *convivência de origem* ou uma *alteridade de relação* entre discurso e alteridade pela qual se reconhece a relação primordial do *mesmo* e do *outro*. Logo, este mesmo e este outro revelam-se como um pelo outro, o que proporciona que o conteúdo diferenciado de ambos provenha da sua própria relação.

Uma vez recusada a concepção do discurso como redução da *diferença vivida* em função de uma *identidade ideal* do sentido e aceite o seu delineamento enquanto instância que permite a vivência humana da diferença no seio de um *processo de unidade* que a reconhece, precisamente, como diferença, estaremos em condições de ultrapassar os receios de totalitarismo que os propósitos de unidade conceptual ou ideal sempre acalentam. Para isso é, aliás, importante que se assegure o movimento lógico incessante que vai da pluralidade para a unidade e vice-versa e que, assim, se afirma como o “laço inteligível dos fenómenos diversos”. A *totalidade* construída desta maneira - uma totalidade que reúne pólos a que reconhece uma idêntica dignidade - assemelha-se ao “movimento de uma ‘infinidade’ que labora na própria finitude”, onde, em derradeira análise, se afirma a verdade mais profunda desta finitude.

É neste contexto decisivo que a filosofia possa assumir a plenitude da sua função como garante e promotora de liberdade. Mas, para a cumprir - conclui Labarrière - terá de *fazer circular o sentido* vivendo na ruptura que questiona as totalizações não pela sua exclusão pura e simples mas antes pela comunicação que viabiliza a assunção da diferença e da alteridade pelo risco do discurso que protagoniza a liberdade através do jogo da unidade radical das relações.

Pode afirmar-se, em síntese, que a identidade é resultante de um delicado equilíbrio entre os processos de identificação e de diversificação, cujo desmoronamento, pelo exacerbamento de qualquer um destes termos, significa a reinstauração da lógica redutora da razão identitária, ainda que, eventualmente, com novos protagonistas e confrontos inéditos.

Assim sendo, descortina-se a importância de uma reflexividade ética que sustente a plataforma das decisões humanas na exacta medida em que estas resultam desse equilíbrio tão precário quanto decisivo, ao mesmo tempo que o influenciam. Trata-se de uma reflexividade para a qual a educação deve contribuir, assumindo, para isso, enquanto projecto antropológico, a plenitude do seu carácter aporético. Deste modo, a educação pode cumprir a sua vocação formativa sem distorcer a complexidade humana com a preocupação de contornar impasses derivados da multidimensionalidade conflitual dos processos de realização pessoal e social.

Admitindo que a *identidade solidária do humano* decorre da confluência de um triplo processo de *identificação*, de *identização* e de *ipseificação*, ou seja, respectivamente, de aproximação ao outro no âmbito da construção de uma cultura comum, de apropriação e elaboração de uma cultura própria e de estabilização de um *resíduo pessoal* delineado através de uma *personação restrita*, constatamos a referida complexidade do humano. Esta complexidade é sede de uma conflitualidade que deverá suportar a sucessão evolutiva do devir humano e, com ela, de equilíbrios dinâmicos assentes no exercício de uma reflexividade ética para que a educação deve, precisamente, ajudar a formar. Ela evitará, assim, a degenerescência da conflitualidade intrapessoal sob a forma de emergências conflituosas, onde, descurando-se toda a importância e urgência de uma solidariedade (pragmática), se alimenta, paradoxalmente, uma indiferença pela diferença e pelas vias que a ela conduzem.

Abrir-se-ia caminho, neste caso, à tiranização da alteridade, independentemente do plano - interior ou exterior - onde ela se situe, desrespeitando-se a identidade do mundo e pervertendo-se a complexidade do humano.

O respeito por esta complexidade, pela sua multidimensionalidade conflitual e constitutiva, é condição para a inviabilização dos riscos totalitários a que pode levar uma totalização de sentido empreendida por uma dada cultura. Com efeito, dentro dela mesma e antes até de quaisquer laivos de interculturalidade, o constatado processo de identificação-identização-ipseificação faz com que, por um lado, nenhum ser humano participe, de facto, no todo de uma cultura e, por outro, com que as representações individualizadas das culturas de pertença nunca sejam coincidentes entre si (cf. A-Preteille, 1990).

Esta radicação da diferença nos universos intrapessoais e intraculturais obriga a fomentar, como vimos, uma reflexividade ética que suporte uma antropologia da diversidade liberta da inumanização da alteridade e que, assim, dialogue com a razão pedagógica. Ora, uma tal ética não poderá confinar-se, em nosso entendimento, aos propósitos e aos pressupostos nem da *ética da convicção*, nem da *ética do medo*, nem da *ética da responsabilidade*: a primeira, por, sob a forma de transcendência do fundamento, colocar o outro numa situação de absoluta exterioridade e anterioridade; a segunda, por não privilegiar, pela positiva, a diferença da identidade do outro; a terceira, por hipertrofiar e acabar por desfigurar a alteridade. Nos três casos, inviabiliza-se a reciprocidade da relação e a dinâmica dos processos comunicacionais, impondo-se o apriorismo de dogmas ou de preconceitos no lugar da construção e do reconhecimento da revisibilidade solidária dos princípios.

Para superação destas insuficiências - ou até distorções - impõe-se, em nosso entendimento, o desenvolvimento de uma *ética do limite*. Esta ética terá de partir de uma aceitação do outro, simultaneamente, como emergência inalienável da alteridade de si e da mesmidade do outro. Esta alteridade não é integralmente conceptualizável, sendo, por isso, parcialmente indescernível e incompreensível mas nunca eliminável ou sequer compressível pela força desveladora da razão. A alteridade é antes algo de misterioso, mas sempre no limite - e não tanto para além do limite - que permite aprofundar novas e diversas identidades. Daí o medo que, por vezes, suscita. Daí, igualmente, a atracção - o fascínio - que exerce. Daí que, quando não nos surpreende, a ficção, tantas e tantas vezes, a crie. É, de facto, uma dimensão incontornável da nossa identidade e fundamento da nossa abertura aos outros - à intersubjectividade - e, de uma forma geral, ao mundo, sem que qualquer uma destas frentes possa excluir ou sequer subalternizar as outras.

As odisséias de figuras como Fernão de Magalhães e Galileu são, a este propósito, metáforas históricas que podemos mobilizar com vantagem para ilustrar esta problemática: ambos desafiaram os limites do horizonte - da Terra e do Universo - na ânsia de descobrirem uma alteridade que intuíram e de que haviam encontrado sinais. Acabaram por dizimar os limites que circunscreviam a identidade (cultural e natural) do sujeito humano. Profanaram os limi-

tes do mistério e do divino, ou seja, de uma alteridade radical que, até então, se mantinha protegida, separada. Desprenderam-na de uma exterioridade que, no fundo, a ostracizava.

A história - os homens, portanto - puniram-nos. O seu génio tornou-os estranhos relativamente aos seus contemporâneos. A aporia da diversidade e da identidade que, eles próprios, personificaram, tornou, na época, as suas figuras cultural e epistemicamente insuportáveis.

A filosofia veio a identificar essa aporia como uma problemática fundamental que a educação deverá, por seu turno, acolher no âmbito da reflexividade pedagógica como um questionamento do sentido da educação enquanto processo antropológico que, como tal, passará a interessar à filosofia da educação. Se - em nome de um qualquer pragmatismo - se não aceitar esta mediação filosófica da razão pedagógica, então, correr-se-ão sérios riscos de se sacrificar programas, como os da educação intercultural e da educação ambiental, nos altares de mais um dogmatismo ideológico de valores e de conceitos.

### Referências bibliográficas

- A.PRETCEILLE (1990): *Vers une pédagogie interculturelle*, Paris, Publ. de la Sorbonne.
- AUGÉ, M. (1994): *Pour une anthropologie du monde contemporain*, Paris, Aubier.
- BOURDIL, P.-Y. (1984): "La parole occidentale", in *La liberté de l'esprit*, Paris, Balland.
- CARRILHO, M. (1994): *A retórica hoje: um novo problema?*, Porto, Asa.
- LABARRIÈRE, P.-J. (1982): *Le discours de l'alterité*, Paris, PUF.
- LÉVY, P. (1997), *L'intelligence collective*, Paris, La Découverte.
- MALDINEY, H. (1997): *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon.
- MARTIN H.-P.; SCHUMANN, M (1998) : *A armadilha da globalização*, Lisboa, Terramar.
- RUBY, Ch. (1989), *Les archipels de la différence*, Paris, Féline.
- WUNENBURGER, J.-J. (1995), *A razão contraditória*, Lisboa, Inst. Piaget.