

# FILOSOFIA, FILOSOFIAS E ETNOFILOSOFIAS: HERMENÊUTICA DOS CONCEITOS E PRÁTICAS EDUCATIVAS

Adalberto Dias de Carvalho

Gabinete de Filosofia da Educação do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

## **Introdução**

A obra de Gilles Deleuze *O que é a filosofia?* representa, a meu ver, um ponto de ancoragem decisivo muito especialmente para qualquer reflexão que, reivindicando-se da filosofia da educação, pretenda discernir a problemática central da nossa contemporaneidade. Permitam-me que esquematicamente a reduza à tensão entre o global e o local, tensão de que decorrem os debates entre o universal e o singular, a mesmidade e a alteridade, o único e o diverso. Tratando-se de questões filosoficamente assumidas, eis que elas perpassam igualmente, ainda que com diferentes estatutos e linguagens, as investigações das ciências sociais, as perplexidades da educação, os discursos políticos e, enfim, o senso-comum e todo o nosso quotidiano.

É, pois, no enquadramento de uma sociedade que, ao conglomerar-se, provoca a desagregação de muitos dos seus elementos constitutivos que a nossa época proporciona a própria quotidianidade do encontro. Encontro tornado inevitável enquanto aproximação e muitas vezes mesmo como fusão, de estruturas económicas, de representações e referências culturais e ainda de organizações sociais. O encontro – os encontros – ocorre – ocorrem – entre pessoas que se deslocam tanto por prazer, como por negócios ou pura e simplesmente por fome e por medo; mas também, em alternativa, por pessoas animadas com motivações criminosas de diversos tipos... Ora, é a partir daqui que os encontros, existindo como acontecimentos no plano social e existencial, se podem negar do ponto de vista ético. Na verdade, conforme os casos, os encontros podem ser interpretados como a manifestação de uma liberdade que se afirma, a expressão de um mal radical que percorre o humano ou até enquanto o cumprimento de uma fatalidade. Acontece, porém, que há problemas graves designadamente no que se refere à salvaguarda de uma solidariedade que, pragmaticamente, potencie as virtualidades dos encontros de pessoas e povos e proteja os

mais frágeis dos horrores da exclusão e, deste modo, do exílio da própria condição humana. Se assim não for, abre-se o campo a uma arbitrariedade intolerável.

### **A crítica ao conceito de identidade**

A este nível de análise, acolhemos como motivação a proposta formulada, já em 1992, por Charles Taylor em *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, livro republicado com o título *Multiculturalism and the Politics of Difference* (tradução francesa: *Multiculturalisme: différence et démocratie*), proposta esta de desenvolvimento de uma “política de reconhecimento”, mais recentemente reformulada por N. Fraser (2005). Esta proposta, assentando na consideração de que o “reconhecimento” é uma “necessidade vital” e de que, por consequência, a sua negação provoca um “ferimento cruel”, evolui em Fraser para a conceção do reconhecimento como um ato de justiça elementar que implica a participação de todos, enquanto parceiros por inteiro, na vida das sociedades, recusando-se quer a exploração económica, quer a “dominação simbólica” das minorias. Esta constatação impõe não apenas a adoção de medidas corretivas de valorização das identidades estigmatizadas - as quais, por si só, podem inclusive cristalizar as discriminações - mas sobretudo a implementação de intervenções transformadoras capazes de desconstruírem, precisamente, as estruturas dominantes de diferenciação. Seguindo abordagens hipercríticas destas propostas (cf. Milena Doytcheva, 2011, pp. 48-53), retemos ainda as perspetivas de Judith Butler e de Anne Philips que, partindo da defesa dos direitos de género, advogam uma desconstrução, respetivamente, das noções de identidade e de cultura. A primeira, ao alertar para a circunstância de “mobilizar as categorias identitárias com finalidades de politização, significar correr o risco iminente de ver a identidade tornar-se o instrumento do poder ao qual se pretende opor” (p. 50); a segunda, chegando a defender um “multiculturalismo sem cultura” em que a pessoa humana é motivada a exercer o livre arbítrio relativamente às suas vinculações culturais: sendo incontornável o enquadramento cultural, todavia, a pessoa humana enquanto tal deverá dispor daquilo a que a autora chama o “direito de saída”, ou seja, da capacidade de se opor e subtrair mesmo a práticas que, sendo próprias da sua cultura, se revelam, porém, constrangedoras da sua dignidade.

A ideia de estatuto acaba assim por prevalecer sobre a de identidade.

Julgo ser claro o gigantesco desafio que se coloca à educação contemporânea, isto é, o de participar na formação de pessoas que, para serem contemporâneas, devem poder dispor deste “direito de saída” como um direito humano. Direito a ser proporcionado por uma alteração progressiva da ordem económica e social em termos de efetivo desenvolvimento humano que carece, para o ser, da formação, mais do que para uma nova cidadania, para uma outra civilidade.

### **Em defesa de uma educação para a diversidade**

Ora, para isso, impõe-se que identifiquemos a atmosfera ideológica que funda e fundamenta a ordem existente e caminhemos prudentemente para uma outra. É neste ponto exato que valorizamos o olhar crítico de Gilles Deleuze. De facto, só pela crítica filosófica é possível aceder aos pressupostos – últimos ou primeiros -que condicionam a nossa existência. Utilizando as próprias palavras de Deleuze: “*Diagnosticar* os devires em cada presente que passa é o que Nietzsche atribuía ao filósofo enquanto médico, “médico da civilização” ou inventor de novos mundos de existência imanentes” (*op. cit.*, p. 108). Nesse sentido, Deleuze afirma como acusação que “os direitos não salvam nem os homens nem uma filosofia que se reterritorializa sobre o estado democrático” em que a vergonha de ser um homem é sentida na baixeza e vulgaridade de uma existência que decorre diante de um “pensamento-para-o-mercado” (*idem*, p. 103). Ora, para o nosso autor, “este sentimento de vergonha é um dos mais poderosos motivos da filosofia” pois “nós não somos responsáveis das vítimas mas diante das vítimas” (*idem*), acrescentando de seguida que “se a filosofia se reterritorializa no conceito, ela não encontra a condição na forma presente do Estado democrático, ou num cogito de comunicação mais duvidoso ainda do que o cogito de reflexão. (...) Falta-nos resistência ao presente. (...) A europeização não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos submetidos. A arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo que faltam como correlato da criação” (*idem*, pp. 103, 104). Esta será a terceira reterritorialização, depois da dos gregos e da democracia, sendo que os territórios se abrem sempre para um algures que, ainda segundo Deleuze, a utopia, ao retornar ao movimento da história, não consegue assumir. Propõe em alternativa o devir que é o próprio conceito filosófico enquanto puro acontecimento imanente ao pensamento criativo que resiste porque criar é

resistir. E, apoiando-se em Foucault: “O novo, o interessante, é o atual. O atual não é o que nós somos, mas antes o que nos tornamos (*ce que nous devenons*), aquilo em que estamos em vias de devir, quer dizer o Outro, o nosso devir-outro” (*idem*, p. 107). Daí que o objeto da filosofia não seja “contemplar o eterno, nem refletir a história, mas diagnosticar os nossos devires atuais” (*idem*, p. 108).

Proponho que aceitemos esta proposta de Deleuze e a tomemos como a alavanca de uma filosofia da educação que, subvertendo as amarras do presente, nos liberte e suporte na via da construção – sempre inacabada – de uma educação de e para a diversidade que, inovando, responda aos desafios da nossa contemporaneidade com lucidez, sustentação reflexiva e efetiva oportunidade.

### **A emergência de novas realidades e conceitos**

Valerá para isso a pena mobilizarmos alguns dos recursos conceituais e críticos de que dispomos. Aqui fica um modesto inventário.

Raúl Fonet-Betancourt, na sua obra emblemática *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, traduzida para francês sob o título *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, escreve a dada altura que a “filosofia intercultural latino-americana” torna o diálogo não só possível como necessário “na medida em que não há nem poderia haver diálogo onde reina ainda o monólogo de um pensamento que escuta a sua própria voz, quer dizer em que a filosofia coincide com a expansão de um *logos* hegemónico que abafa todas as outras formas de racionalidade”(p. 45). De seguida o autor aponta como via alternativa com vista à possibilidade do diálogo, a “polifonia do *logos* filosófico” ou, segundo a expressão de Habermas, a “pluralidade das vozes da razão”, polifonia ou pluralidade que remetem para a irredutibilidade de “expressões contingentes” de “diferentes esferas de vida”, as quais encontram os seus fundamentos em contextos culturais e históricos que, na sua diversidade, legitimam manifestações de autonomia ou de “autoctonia” intelectuais. Estas, por sua vez, “afirmam o direito de ‘ver’ as coisas a partir do seu contexto e da sua cultura” (*ibidem*). Todavia, algumas páginas mais à frente, o mesmo autor evita as amarras do culturalismo ao destacar o papel inalienável de cada ser

humano como “um ponto de apropriação e de totalização que transborda os limites do seu universo cultural”, na medida em que o “princípio da reflexão subjectiva compreendido como uma invariante antropológica”, este “resto não culturalizado”, se apresenta como uma “fonte de exterioridade e de indeterminação”. A crítica ao culturalismo contém também, a nosso ver, uma crítica às chamadas *etnofilosofias* na medida em que, como estamos a ver, a radicação numa dada cultura, sendo incontornável mesmo quando ocultada, não define ou não impõe o perímetro crítico de uma qualquer filosofia

É precisamente aqui que emerge a liberdade entendida enquanto processo simultâneo de singularização e de universalização. Processo dinamizado pelos diferentes seres humanos considerados não mais como simples cidadãos mas, antes disso, como protagonistas de uma subjetividade reflexiva entendida como “prática de ‘civildade’” (*idem*, 153) e, por esta via, como uma racionalidade aberta para além dos limites culturais estritos, o que significa inclusive uma racionalidade acolhedora de racionalidades de outras singularizações da liberdade.

Chegados a este ponto estamos necessariamente perante novos desafios no terreno político, social, cultural e educativo que solicitam, para a sua compreensão e superação dos impasses que vão suscitando, uma antropologia, uma hermenêutica e uma epistemologia de contornos inéditos sob pena de ficarmos enredados numa teia imobilizante de contradições, insuficiências e perplexidades. Na verdade, se vivemos uma época marcada pela globalização, esta é também uma era que vê surgir, um pouco por todo o lado, afirmações de identidades locais e regionais, acompanhadas pela irrupção concomitante de manifestações das autonomias individuais. Ou seja, somos testemunhas e protagonistas de fenómenos que, pela sua complexidade, exigem abordagens multidimensionais sob pena de se veicularem perspectivas que, distorcendo aquela complexidade sob o peso de pressupostos ideológicos mal esclarecidos, nos impedem de a entender e de explorar as suas potencialidades.

Assim:

- A globalização das últimas décadas do séc. XX trouxe consigo a mundialização, entendendo nós por globalização a expansão planetária dos meios de comunicação e das

estruturas socio-económicas dominantes e por mundialização a consciência planetária propriamente dita que, de uma forma ou de outra, aquela proporciona. Nasceram daqui duas forças conflituais: a primeira, evoluiu no sentido da homogeneização de estilos de vida e de modelos de desenvolvimento, facilitando a adaptação de novos modos de dominação e controlo; a segunda, em muitos aspectos entrelaçada com a primeira, permite, todavia, o conhecimento dos espaços e dos tempos humanos em toda a sua extensão e a partir de múltiplos pontos de vista. Decorre daqui a emergência de novas possibilidades de encontro e, com elas, tanto de convergências como de divergências. A filosofia pode e deve desempenhar então um papel decisivo precisamente na construção de uma “universalidade razoável” que, na inesgotável busca de sentido para a vida num mundo em que todos acalentam (ou devem poder acalentar) projetos ainda que enfrentando riscos, recusa quer os dogmatismos, quer os relativismos, promovendo o diálogo e, com ele, o pluralismo e o questionamento.

- A humanidade deixa de ser, nuns casos, uma abstracção genérica, noutros, uma evidência concreta e próxima: enquanto abstracção com contornos morais, ela foi pura e simplesmente a projecção arbitrária de um dado modelo; enquanto círculo comunitário, redundou em fechamento social dentro deste mesmo modelo. A versão abstrata de humanidade foi apanágio do iluminismo; a sua versão comunitária decorreu da ótica romântica mas igualmente das coletividades que viveram e vivem encerradas em contextos tribais ou geograficamente isolados.

- Seja a propósito da ideia de humanidade, seja no que concerne à globalização, imperou historicamente - e impera ainda - a concepção de uma universalidade em que não cabia - ou não cabe - a pluralidade. Muito pelo contrário, a diversidade tende a ser insistentemente olhada como um obstáculo para aquela na medida em que contraria uma hegemónica e racional totalidade de sentido. Os próprios direitos humanos viveram prolongadamente - e vivem ainda - sob a égide de uma universalidade que, quando não confirmada, é imposta pelo poder político estribado numa pretensa ética democrática que as declarações recorrentemente respaldam. Citando Francis Guibal (2013, p. 51) : “Em lugar de nos fixarmos numa oposição ou numa justaposição estanques as afirmações contrárias do universalismo racional (uma só e mesma igualdade de direito) e do particularismo

contextual (nada mais do que exclusivas diferenças de facto), é preciso destacar, querer e deixar desenvolver-se a dinâmica que leva conjuntamente o universal a particularizar-se e as diferenças a universalizarem-se”. Ou ainda, agora segundo o “universalismo *reiterativo*” de Michael Walzer: “o reconhecimento é universal, o que é reconhecido é local e particular” (ap. *idem*).

- Entretanto, eis que proliferam novos lugares-comuns que, sob a sua equívocidade e simultânea força de atração, ao mesmo tempo que alimentam a retórica de discursos pretensamente alternativos, favorecem a persistência do essencial de atitudes, comportamentos e representações anteriores tão obsoletos quanto implantados. Referimo-nos às proclamações do Outro enquanto figura mais ou menos fantasmática e, por isso, tão ausente na sua substância quanto presente na sua força utópica e redentora. A promoção do exotismo é disso um bom exemplo. Um exotismo, entenda-se, cujas propaladas margens de diferenciação ficam contidas, por assimilação ou rejeição, no âmbito das próprias margens de compreensão – e, portanto, de aceitação – do círculo identitário da mesmidade. O turismo é disso frequentemente um bom exemplo, ao oferecer, em poucos dias – e até horas! –, o acesso ao deserto numa tenda climatizada ou a uma selva com as comodidades de um *resort* em que os figurantes humanos dos locais visitados se oferecem como objectos aos olhos e curiosidade dos visitantes. Ou seja, a intersubjectividade é deste modo anulada como nula é igualmente, por isso mesmo, a possibilidade de uma interculturalidade.

- As utopias clássicas permitem, sob a inversão do idêntico, neutralizar as figuras da alteridade, ao mesmo tempo que as externalizam, naturalizam, controlam e de alguma forma tornam acessíveis, contornando a violência que o encontro de culturas pode provocar, inclusive pela tomada de consciência de uma alteridade cultural originária. (cf. R. Kaës et al. (1998), p. 47)

- A cultura, ou talvez melhor a noção de cultura utilizada, essa, pode funcionar como um ideograma capaz de dissipar a presença dos seres humanos concretos sob a capa de clichés que os massificam, bloqueando – ou, pelo menos, enfraquecendo – precisamente, à partida, a dispersão de visões do mundo protagonizadas por cada um e, a partir daí, o efectivo reconhecimento e confronto com a alteridade. A interculturalidade não é um fenómeno

segundo mas antes originário, ainda que com contornos e intensidades não coincidentes. A interculturalidade é constitutiva da cultura: uma interculturalidade não apenas sincrónica mas também diacrónica. Cultura entendida aqui como uma entidade iminentemente subjectiva que se torna objectiva na exata medida em que, por convergência e divergência das suas componentes, ganha uma dimensão de partilha intersubjectiva, a qual, por causa da sua dinâmica, os poderes políticos procuram controlar. Acontece que desta gestão política da cultura resultam perfis identitários que podem ser usados para esmagar as expressões individuais e minoritárias. Concordamos a este propósito com Francis Guibal quando este autor (cf. *op. cit.*, pp. 54-58), apoiando-se em Etienne Born, vislumbra na filosofia da cultura a inquietude que poderá privilegiar o intercultural e o transcultural por referência, respectivamente, à diversidade histórico-cultural e à partilha sempre inacabada do sentido porque exponenciado no outro. Ora, é justamente nesta “viagem de experiências, jamais acabada, a qual permite às culturas libertarem-se dos seus particularismos identitários”, que os indivíduos, libertando-se por seu turno do determinismo dos vínculos de pertença, podem “experimentar-se, pensar-se e ter vontades, como sujeitos relacionais, únicos e iguais, na alegria frágil que é a das liberdades finitas e razoáveis, solidárias e responsáveis, autónomas e vulneráveis” (*idem*, p. 58).

- Impõe-se, pois, que reconheçamos a importância coerciva que a identidade, pela sua força normativa, pode assumir. Daí que uma autora feminista como Judith Butler (cf. 2005) defenda a ideia de uma incompletude da identidade enquanto categoria antropológica, contra a tradição ocidental de uma « metafísica da substância” e em favor da aceitação da relevância de uma abertura à contestação. Realmente, a identidade tende a afirmar as fronteiras de um *nós*, uma interioridade (em relação à comunidade de pertença) e uma exterioridade no que se refere ao que se torna estranho e, deste modo, potencialmente hostil. Mais ainda, cada cultura vislumbra a verdade e a universalidade a partir de si mesma, considerando-se sede de uma ética por contraposição às outras culturas que, quando muito, são olhadas apenas como isso mesmo, como culturas. Contemporaneamente, assistimos, porém, à reconfiguração das sociedades pela alterização da própria identidade sempre que, nomeadamente nas sociedades ocidentais, crescem os grupos originários da imigração, provocando, com alguma frequência, comportamentos e movimentos de recusa

dessa alterização. Daí o risco da “insegurança cultural” entendida como inerente ao facto de alguém “se tornar estranho relativamente à sua própria cultura”, fenómeno de que nos fala Monique Castillo na conferência proferida, em 2012, na Sociedade Francesa de Filosofia e, a partir daqui, essa pessoa não sentir nem reconhecimento, nem acolhimento, nem consenso em torno dos seus pontos de vista.

- A noção de *pessoa humana* surge, neste contexto, com uma importância renovada, desafiando o domínio que a *cultura* ganhou nomeadamente pelas mãos da antropologia cultural. Para isso, aquela terá de se libertar do pretendido privilégio de uma precedência ontológica que lhe conferia uma soberania para além dos contextos culturais e dos circunstancialismos históricos. Deverá passar a ser entendida mais como um processo, como uma construção empreendida por um sujeito culturalmente situado mas não determinado, o qual, desta maneira, ganha o direito de se posicionar relativamente à própria cultura de pertença, excedendo eventualmente os limites desta. Não pode isto significar, contudo, que o sujeito individual pretenda pairar acima de qualquer vínculo ou responsabilidade social, impondo um relativismo em última análise impeditivo da comunicação, do diálogo e, portanto, de uma qualquer universalidade plural. Acontece simplesmente que, nos nossos dias, temos de reconhecer que nenhuma identidade cabe dentro dos seus limites, sendo antes percorrida por uma dinâmica que, inclusive para se reconhecer, tem de se deslocar para as suas margens e até para fora delas, ainda que por referência – positiva ou negativa - a estas.

- Recorrendo de novo a Monique Castillo, será interessante retermos a ideia de que, contrariamente aos pressupostos de Kant no *Projeto de paz perpétua*, o qual dissociava, enquanto condição de legitimação, os conteúdos privados das máximas de validação pública, uma cultura da identidade própria de uma visão cosmopolítica contemporânea procede de maneira inversa, conferindo legitimidade às convicções privadas precisamente por o serem. Contraria-se deste modo a ideia de uma democracia que “assenta na soberania dos povos” em prol de uma democracia que “afirma a soberania dos indivíduos e das identidades”: “A ambição cosmopolítica não é mais a de ver todos os povos do mundo adotar a mesma ambição, a mesma visão, a mesma conceção do Estado e da justiça política; a questão coloca-se em como construir um mundo, como viver em conjunto, como pode

uma realidade plural, em nome da sua própria pluralidade, construir uma realidade comum” (*idem*, p. 18). Este será, aliás, o desafio que se coloca desde logo à Europa a partir do momento em que esta abandona a tradição humanista de uma hegemonia cultural justificada por uma política racional cosmopolítica e autocriticamente assume uma atitude, conforme disse Charles Taylor, “hospitaleira das diferenças” ou, se se quiser, retomando a glosa de Monique Castillo, uma “postura de acolhimento e de hospitalidade cosmopolítica” (*idem*, p. 15).

- Enquanto recursos hermenêuticos em favor da abertura dos seres humanos à alteridade, proponho que se adotem dois instrumentos conceituais: o de “aventura” e o de “nomadismo”, precisamente por, reportando-se aos níveis mais profundos da autenticidade humana, terem sido repudiados, certamente pelo seu potencial crítico, pela ideologia iluminista que estigmatizou os seus arautos sob as figuras do louco e do marginal.

O primeiro, o de aventura, a partir das reflexões pioneiras de Georg Simmel; o segundo, adotando alguns dos contributos críticos de Michel Maffesoli. Em Simmel (cf. 2002), interessa-me particularmente a valorização que o autor faz da aventura enquanto sobressalto e expressão da imprevisibilidade e do acontecimento mas que, sendo-o, deve ser reconhecida como uma dimensão essencial da própria vida humana perante si mesma, em cada indivíduo e na sua relação com o meio. A aventura, reconhecida, apesar da sua excepcionalidade, como vetor fundamental da vida, representa a capacidade para fazer prevalecer os processos da vida sobre o significado objectivo dos seus conteúdos, pondo em tensão a atividade e a passividade, a abertura à surpresa e a consolidação das rotinas que, na sua relação dialética constituem, afinal, o cerne da própria vida, espartilhada, respectivamente, entre sentimentos de insegurança e de segurança. Porém, para que o processo de um acontecimento, apesar do seu desafio à continuidade linear da vida, alcance o estatuto de aventura, ele tem de ganhar um sentido “fazendo parte integral da natureza e da determinação do indivíduo que vive esta vida”, realizando-se pela determinação do seu sentido interior e radicalização da tensão dos sentidos da vida e subtraindo-se assim à categoria do acontecimento brutal porque exterior na sua significação antropológica.

Por seu turno, Maffesoli (cf. 1997)) que, aliás, assume também a inspiração de Simmel, fala-nos da “necessidade de errância” como um princípio antropológico, alertando-nos para a dinâmica enraizamento/errância intrínseca às sociedades, às culturas, aos territórios e aos indivíduos que, tendo sido castrada pelo individualismo universalista da modernidade, importará agora valorizar e explorar positivamente. Com efeito, a função da errância é a de, tal como um procedimento alquímico, fazer dela, da superação dos limites, “do erro, do mal, do outro, da pluralidade, etc., elementos constitutivos de cada indivíduo assim como do todo social. É isso que constitui uma estrutura antropológica que assenta não sobre aquisições simples, finalizadas, monoteístas ou monocausais, mas sobre um trajeto complexo em que, na sincronicidade, se exprimem elementos heterogêneos na expectativa de um equilíbrio futuro” (*idem*, pp. 170, 171).

- Já no terreno das escolas de pensamento que, com fundamentos nas ciências sociais e na filosofia, assumiram e assumem como uma missão e um compromisso a construção de uma democracia multicultural, destacam-se os *cultural studies*, os *subaltern studies* e os *postcolonial studies*. Rejeição primeira: a a democracia como apanágio do estado-nação em que a coincidência entre um território, um povo, uma língua, uma cultura e uma religião impunha a autonomia da esfera política relativamente à religiosa em nome de uma tolerância negativa; alternativa: a partir da transformação das sociedades ocidentais em termos da sua composição étnica, demográfica e cultural, afirmação de uma democracia multicultural em que viver em comunidade implica a aceitação da diferença e do conflito como propulsores da liberdade de doação do próprio e de reconhecimento do outro.

É no espaço antro-político desta rutura que emerge o perfil de um novo sujeito, não mais “concebido como ‘um Ego homogêneo, equilibrado, estável e completo’, mas como um Si ‘fragmentado, incompleto, composto de ‘sis’ múltiplos e de identidades contextuais”. Percebe-se assim que o multiculturalismo contemporâneo denota uma transformação histórica profunda das “categorias filosóficas e políticas da época ligadas ao conceito de Estado-nação da época moderna: ‘soberania popular’, ‘sociedade civil’, ‘cidadania’, ‘identidades religiosas’ e também ‘democracia’”(cf. Francesco Fistetti (2009), pp. 16, 17). Tudo isto acontece no contexto da metamorfose das sociedades pós-coloniais percorridas por movimentos globais e transversais de cariz transnacional. A partir daqui, sobre a clara

ausência de formas únicas de pertença, ausência essa atestada por uma multiculturalidade em que a extensão e profundidade da diversidade inviabilizam a absolutização de uma determinada cultura, desenham-se identidades múltiplas e complexas que obrigam ao intercâmbio intercultural e à negociação em torno de conflitos inevitáveis, numa palavra, à interculturalidade.

Ora, é precisamente neste contexto que Francesco Fistetti contesta a ilusão pós-moderna de que a globalização, pelas conexões que proporcionou, poderia trazer por si uma atenuação ou até a abolição das sequelas da desigualdade. Exalta, neste enquadramento, o papel do pensamento crítico protagonizado por Foucault e Derrida, bem como os filósofos do estatuto irredutível da alteridade do outro como Lévinas ou ainda os pensadores, como Ricoeur, que puseram em evidência que “a identidade do sujeito se opera a partir *do outro*” (*idem*, p. 21). Contudo, importa realçar, a propósito do reconhecimento do papel destes contributos para a descodificação e crítica das extensões universalistas da racionalidade ocidental, que pensadores mais radicais dos *subaltern studies*, como a filósofa indiana Gaytri Spivak, acabam por descartar Deleuze e Foucault. Atitude ditada pela pretensão destes, enquanto intelectuais, de se arrogarem como mediadores dos sem voz através do entendimento da teoria como uma prática. Entendimento que conduziria à conceção do outro como uma “sombra de si”, ou seja, à perpetuação da soberania do sujeito. Apenas o desconstrucionismo de Derrida e a sua crítica ao fonocentrismo da metafísica ocidental permitiriam a compreensão e recusa do assimilacionismo ocidental, resultado de uma determinação geopolítica ocultada que, perpetuando o sujeito ocidental, perpetua o Ocidente como sujeito (cf. *idem*. pp. 50-58).

E voltamos assim ao nosso começo, a partir de Deleuze e, por causa de Deleuze, contra Deleuze... Os educadores e os políticos da educação tenderão a considerar imobilizantes e até estéreis todas estas deambulações em torno das fronteiras e ambiguidades, práticas e teóricas, da nossa contemporaneidade. Mas a verdade é que elas estão aí, simultaneamente diante e para além dos educadores, dos políticos e mesmo dos filósofos da educação. Para não se aprofundarem impasses e anacronismos e, com estes, o agravamento explosivo de injustiças pela não assunção da responsabilidade ética por parte de quem pode e a deve protagonizar, é urgente uma filosofia da educação em devir que intervenha, acrescentarei

eu, com Deleuze e contra Deleuze, o que significa enquanto detonadora de utopias, elas mesmas, em incessantes e diversos devires...

### **Referências bibliográficas:**

Butler, J. (2005), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (trad.), Paris, La Découverte

Castillo, M. (2012), « La politique cosmopolitique : de l'universalisme au pluralisme », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, Vrin

Deleuze, G.; Guattari (1991), F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit

Doytcheva, M. (2011), *Le multiculturalisme*, Paris, La Découverte

Fistetti, F. (2009), *Théories du multiculturalisme, un parcours entre philosophie et sciences sociales* (trad.), Paris, La Découverte

Fornet-Betancourt, R. (2011), *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde* (trad.), Paris

Fraser, N. (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution* (trad.), Paris, La Découverte

Guibal, F. (2013), *Philosopher à l'écoute du monde*, Paris, Presses Universitaires de Strasbourg

Kaës, R. (1998), *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod

Maffesoli, M. (1997), *Du nomadisme, vagabondages initiatiques*, Paris, Librairie Générale Française

Simmel, G. (2002), *La philosophie de l'aventure* (trad.), Paris, L'Arche

Taylor, Ch. (1994), *Multiculturalisme: différence et démocratie* (trad.), Paris, Aubier