

FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E A QUESTÃO DE IDENTIDADE E DIFERENÇA

Damião Bezerra OLIVEIRA
Universidade Federal do Pará

Resumo: *Nesse ensaio se sumaria a dimensão onto-teo-lógica dos conceitos de identidade e diferença, para em seguida apresentar a crítica do pensamento dialético e da sofística ao aspecto destacado naquela matriz de pensamento, a fim de melhor aclarar a discussão atual do tema no campo educacional. Sugere-se que a sofística antecipa vários elementos que se incluem nos pressupostos pós-modernos e/ou pós-estruturalistas no que se refere a teorização de identidade e diferença cultural e curricular.*

Considerações Iniciais

Os discursos educacionais têm dedicado, na atualidade, um espaço impressionante às discussões sobre os conceitos correlatos de identidade e diferença, a partir de uma visada que se poderia chamar genericamente de antropológica, na medida em que o esforço de compreensão se dirige principalmente à questão das identidades culturais, da constituição das subjetividades em determinadas relações de poder entre pessoas e grupos nas tramas éticas e políticas.

Pode-se dizer que essa problemática de identidade e diferença coloca-se no interior do que se tem chamado de tradição *onto-teo-lógica* da filosofia, com conseqüências e reflexos em todos os domínios da cultura, especialmente nos discursos educacionais que são parte desse grande território apresentado como aferidor universal de sentido.

Objetiva-se, pois, apresentar alguns elementos integrantes dessa tradição metafísica e as tentativas de refutação advindas do pensamento dialético, da sofística e, na atualidade, do que se pode denominar de discursos pós-modernos, sem seguir uma seqüência cronológica rigorosa na exposição já que o fio condutor do texto é mais temático, argumentativo que narrativo.

1. A Filosofia e a questão da identidade e da diferença

1.1. Aspecto Ontológico

Nessa discussão estão implicadas problemáticas abertas que vêm

se constituindo, desde as origens do pensamento filosófico, enquanto um dos seus desafios emblemáticos. O que se costuma denominar de *princípio da identidade* já aparece de modo claro em Parmênides, simultaneamente como pressuposto ontológico, do pensamento e da linguagem.

Da perspectiva ontológica esse princípio coloca-se na idéia de equivalência entre unidade e totalidade: “o todo é um” (SOUZA, 1985). A Identidade opõe-se, pois, à multiplicidade e a nega enquanto tal. Um segundo aspecto a considerar diz respeito à exclusão do movimento, ou seja, falar de *identidade* significa a admissão do horror à temporalidade, à sucessão de momentos.

Assim, identidade seria sinônima de imobilidade, *plenitude de presença, mesmidade* que esvazia a possibilidade da *alteridade*, de um lugar exterior; na medida em que não há um fora, a identidade é da ordem do perfeito (*téleios*) e possui um fim (*télos*).

A formulação desse princípio aparece em Proclo, reproduzindo o poeta-filósofo Parmênides:

Pois bem, eu te direi, e tu recebe (sic) a palavra que ouviste, os únicos caminhos de inquérito que são a pensar: o primeiro, que é e portanto que não é não ser, de persuasão é caminho (pois á verdade acompanha); o outro, que não é e portanto que é preciso não ser, este, então, eu te digo, é atalho de todo incrível; pois nem conhecerias o que não é (pois não é executável), nem o dirias... (SOUZA, 1985, p.142).

O Ser é igual a ele mesmo e, de modo idêntico, o Não-Ser também se identifica a si mesmo. Esses são domínios que não se misturam; entre eles não há qualquer conexão. O que existe, continuará sempre existindo, e o que não possui absolutamente ser jamais o terá.

A *presença* do Ser e a *ausência* do Não-Ser são absolutas e inconciliáveis: o Ser continuará sendo como sempre foi e o Não-Ser não sendo como sempre não foi. Dessa maneira compreendidos, os dois conceitos em questão não podem ser *determinados*, restringidos na sua abrangência: todas as coisas são, mas nenhuma delas é o Ser; igualmente, todas as coisas podem estar *ausentes*, mas nenhuma delas é o Não-Ser.

Tudo isso encaminha à idéia de que a ontologia sustenta a identidade enquanto impossibilidade de o Ser “diferir”. Os entes são diferentes e múltiplos, possuem essências próprias, mas em nenhum caso a diferença seria tida como Não-Ser, contradição ao Ser, mas antes é modo, modalidade do Ser (MOLINARO, 2000) e nele e por ele é que pode ter sentido.

Essa maneira de pensar o Ser coloca a exigência do Absoluto autotundado que, como tal, pode até estabelecer relações, mas jamais depender de qualquer alteridade para ser o que é. O absoluto é causa e origem, perfeição, presença, e tem sido batizado na história onto-teológica com diversas outras denominações, tais como: Deus, Motor Imóvel e Bem.

Em função da exposição até aqui feita, pode-se dizer que pensar radicalmente a relação entre *identidade e diferença* consiste em confrontar o Ser e o Não-Ser. Contudo, em tal relação, somente a *identidade* seria positivamente pensável e possível de expressão lingüística, pois o que difere absolutamente do Ser, isto é, o Não-Ser coloca-se enquanto o impensável e o inefável: “... pois o mesmo é o pensar e, portanto, ser” (SOUZA. *Op. cit.*, p.142).

1.2. Aspecto Lógico

Não se pode separar a dimensão ontológica da identidade e diferença do seu aspecto lógico. Inicialmente o *logos* é uma razão que engloba, simultaneamente, os entes no seu conjunto e o princípio de inteligibilidade e expressão dos mesmos.

O pensamento é, antes de tudo, intuição noética, visão dos entes na sua essencialidade necessária, e depois expressão dessa experiência através do discurso, da linguagem. Ora, nenhuma intuição noética se daria do que é ausente, logo somente o Ser se revela ao pensamento. Uma vez dado, intuído, ele poderá ser pensado, expresso por um discurso mais ou menos adequado.

O pensamento, a vontade, o desejo e a própria linguagem não seriam anteriores ao Ser e por isso não lhe poderiam impor, qualquer *forma* ou limite, sem o risco de falseamento da identidade que deve existir entre Ser e pensar.

Admitida a correção dessa tese, então o corolário é que o Ser e não o homem é o responsável pela *identidade* que se afirma por si mesma por força da sua presença, independente da vontade e dos desejos

humanos de criar e estabelecer medidas de determinação e julgamento do que gostaria que fosse a realidade.

Contudo, se a *identidade* é a essência do Ser, do pensamento e da linguagem que os expressa, ela mesma não é passível de qualquer definição que não seja uma simples tautologia lógica, como nas aparentemente cômicas formulações de Parmênides que soam hoje como se fossem um mero jogo de palavras: O Ser é o Ser e o Não Ser é o Não-Ser. A relação de identidade acima é tautológica porque a única equivalência possível ao absoluto é fazê-lo retornar a si mesmo, pois a predicação desse existente coloca-se como repetição da mesmidade e qualquer restrição diferenciadora implicaria em falseamento.

Toda e qualquer *predicação* que seja feita envolvendo a identidade do Ser, para corretamente expressá-lo, não poderá representá-lo *acidental*, mas *essencialmente*. Ora, em sendo absoluto, torna-se impossível que na sua definição adequada algo mais figure que ele próprio, uma vez que só a si é inerente necessariamente: o Ser é Ser.

A problemática do Ser desperta a atenção, ainda, para a necessidade de se comparar os termos *identidade*, *igualdade*, *equivalência* e *semelhança*. Pode-se afirmar que esses conceitos não possuem a mesma significação. Igualdade, equivalência e semelhança supõem a comparação entre elementos que são, em maior ou menor grau, discerníveis, enquanto a identidade, a rigor, se coloca numa relação de mesmidade absoluta. Em se considerando a igualdade como uma relação na qual há a possibilidade de substituição de um termo por outro, então seria problemático dizer que o Ser é igual a si mesmo, tendo em vista que não se trataria de comparar dois, mas apenas um a si mesmo.

1.2.3 Lógica da identidade versus lógica da contradição

A identidade¹, o princípio de contradição² e do terceiro excluído³ serão reavaliados pela dialética moderna. Pode-se afirmar com Röd

¹ Não se podem conciliar duas proposições que afirmem ao mesmo tempo e segundo uma mesma relação que algo é e não é: esse é um absurdo lógico por ser uma impossibilidade ontológica.

² Afirma a impossibilidade de duas proposições contraditórias serem ao mesmo tempo verdadeiras.

³ Nega que se duas proposições contraditórias possam ser ambas falsas.

(WOLFGANG, 1984) que todo o desafio do pensamento dialético consiste em se colocar enquanto alternativa consistente à ontologia da identidade, à lógica tradicional, ao método científico moderno e às teorias da experiência produzidas nesse mesmo período. Interessam aqui desses aspectos, os dois primeiros.

Haveria realmente uma lógica dialética que não fosse apenas um esboço impreciso e crítico, cuja construção se apoiaria na lógica tradicional como contraponto? A chamada *lógica indutiva* que se fundamentaria nas *experiências concretas* foi seriamente questionada por David Hume que colocou inconsistências até hoje não superadas.

Embora tal “lógica” permita as descobertas, a inventividade, não é capaz de justificar as suas pretensões de verdade e nem superar, nos planos da organização e exposição, os princípios da lógica formal, que ainda são, se Popper (1972) tem razão, válidos para se chegar à falsidade de uma teoria científica. Argumentos semelhantes a esse não levantados contra aqueles que se apegam à possibilidade de uma “lógica das probabilidades” para justificar os conhecimentos sobre a realidade, a “lógica quântica”, ou a “lógica situacional”, entre vários outros exemplos possíveis.

Os que “defendem uma lógica dialética costumam buscar apoio nas lógicas ‘quântica’ e ‘paraconsistente’, em função de negarem o chamado princípio da identidade e aceitarem o princípio da contradição. Para Mario Bunge (2002), no entanto, é impensável qualquer proposta de lógica que admita a contradição. Ironiza a posição daqueles que procuram ajuda na física quântica para fortalecer a idéia de uma lógica da não identidade, ao dizer que não se consegue identificar, nas deduções e sistematizações dessa física, qualquer vestígio de uma nova lógica a que se pudesse denominar de quântica.

Por razões semelhantes, nega-se a consistência das propostas que querem fazer da dialética uma filosofia lógica colocada como alternativa à lógica formal e, por conseqüência, as críticas arroladas se estenderiam, correlativamente, à ontologia dialética na medida em que essa fala de fluidez, dinamicidade e contradição da realidade.

Atrescente-se que, a dialética hegeliana, bem como a marxista, embora pareçam apresentar grandes diferenças, na medida em que a primeira é dita idealista e a segunda materialista, não teriam feito nada mais que aprofundar o potencial dialético do pensamento moderno já que tentou superar os vários dualismos que acompanham a metafísica

ocidental, quais sejam: inteligível/sensível, essência/aparência, interior/exterior, dentro/fora, alma/corpo, infinito/finito, materialismo/idealismo etc.

Contudo, a *identidade* faz-se presente no âmago da própria dialética, na medida em que se busca a unidade, a totalidade, e se procura amenizar os efeitos da tragicidade do pensamento ou da ação histórica, com a suposição de sínteses sucessivas que conciliariam a tese e a antítese. A dialética teria acompanhado sempre a metafísica da identidade sem conseguir superá-la, desde, pelo menos, a famosa polêmica entre Parmênides e Heráclito nas origens da Filosofia, em torno da contradição maior de todas as pensáveis, que é a que opõe Ser e Não-ser.

1.2.4. *Dialética: entre a linguagem dialógica e a identidade.*

Na sua origem, no entanto, a dialética diferia bastante do seu sentido moderno e contemporâneo. Surge como um fenômeno próprio dos entes capazes de interação mediada pela palavra em *movimento*, isto é, pelo *discurso* que é uma trajetória percorrida pela palavra, corrida de ida e volta de um falante a outro.

Pode-se dizer, portanto, que a dialética não ocorre enquanto acontecimento isolado de um pensamento solitário que se constituiria enquanto interioridade, mas como expressão lingüística, mediação do pensamento que se concretiza enquanto *conversa pública*.

O discurso dialético não é exposição do pensamento, mas antes discussão e questionamento, a ação do pensar compartilhado através de perguntas e respostas. Em razão disso é que se chamavam de dialéticos aqueles que mostravam dominar a arte de interrogar e responder.

Sendo assim, não teria qualquer sentido afirmar que a realidade é dialética, pois a significação originária do conceito não é ontológica, mas discursiva. O movimento dialético ocorre no interior da linguagem, na expressão do pensamento e não é uma representação da dinâmica do ser, dos entes.

A discussão dos homens não visa acompanhar as mudanças que se dão na realidade, numa espécie de movimento de atualização; mas só se justifica pela ignorância dos dialéticos do que sejam os entes enquanto são.

A introdução da dialética na filosofia dá-se, a rigor, quando esta última volta a sua preocupação para os problemas humanos, éticos e

políticos, com Sócrates e a sofística. O mestre de Platão irá encarar o pensamento como exercício de questionamento, discussão pública das certezas sobre o que os entes são, a partir do pressuposto do não saber radical.

Sócrates realiza uma filosofia pública na medida em que coloca as certezas em movimento dialógico, através da linguagem oral que cobra a presença viva do outro, a abertura infundável para novas possibilidades de enxergar a realidade.

Com Platão (1994), haverá certa recusa desse movimento público do pensamento e a dialética passará a ser encarada como episteme, ciência do universal e necessária, no seu mais alto grau. A mediação linguística não mais estará na origem do pensar, pois a racionalidade é principalmente "intuição noética", contemplação da realidade de modo imediato. O movimento dialético ocorre no domínio espiritual como ascensão interior, pessoal em direção à verdade, à perfeição do que existe independentemente do pensamento, de qualquer poder constitutivo do homem.

Dialética é movimento do pensamento com objetivo de alcançar a realidade. Essa, contudo, permanece inteiramente indiferente no seu ser, a todo esse esforço. Permanece igual a si mesma no seu acabamento, imóvel e estável na sua perfeição e unidade: indiferente ao tempo, à história e às ações humanas.

Assim, a dialética é a epopéia do pensamento que vai se libertando das certezas sensíveis, das opiniões comuns, do encantamento da linguagem enquanto criadora de realidades para atingir a realidade no domínio das idéias. Contudo, há o movimento de volta: a dialética, que conduz o pensamento ao mundo inteligível, o traz de volta ao mundo sensível. A alma do filósofo quando desse retorno já não é mais a mesma e, portanto, a sensibilidade já não encara a realidade da mesma maneira. O diálogo e a discussão deixam de fazer sentido após esse retorno, pois a dialética só se justifica no seu antigo sentido quando há o encontro de "ignorantes". Ora, o filósofo volta da sua viagem dialética, esclarecido do que é a realidade.

Nesse contexto, a comunicação só se efetua plenamente entre os filósofos, pois as palavras só são preenchidas de significados em função das intuições noéticas. Para aqueles que jamais *renovaram* tal visão pelo esforço filosófico, as palavras não representarão em todo a sua plenitude, o mundo das idéias.

A partir de Platão, a dialética no seu antigo sentido de discussão pública, passa a ser vista com suspeição, por se entender que as palavras descoladas das intuições da verdade, podem criar ilusões e encantamentos, fabricar verdades fictícias às quais tendem a seduzir os homens e desviá-los da difícil busca da realidade em si que confere significação a tudo. A dialética feita de palavras é identificada com a *sofística*, definida pejorativamente pelo platonismo como certa habilidade para fazer o falso parecer verdadeiro e vice-versa, de acordo com os interesses e as necessidades humanas do momento.

Essa possibilidade de mudança dos enunciados, das teses, em função das circunstâncias, representava um grande escândalo para a *dialética da identidade* defendida por Platão. Para o pensamento desse autor, a dialética conduz à *identidade* e é, ao mesmo tempo, por essa conduzida. Durante o diálogo, seria preciso dividir a matéria em pauta, a fim de não se misturarem *identidade e diferença*: necessário se faz *dividir de acordo com os gêneros para não julgar o mesmo como outro nem vice-versa*.

O princípio que preside a divisão é o da *identidade*: coerência do pensamento consigo mesmo e com o ser. Embora o pensamento não seja capaz de instituir a realidade à sua imagem, o contrário deve acontecer. A identidade gnosiológica deriva da identidade ontológica, de acordo com uma compreensão da verdade como representação da realidade pelo pensamento.

A estabilidade da linguagem num discurso verdadeiro, é uma exigência ontológica: se o que é real não pode mudar e se os enunciados representam realmente tal realidade, então é preciso que se continue afirmando uma mesma tese sempre. A dialética seria, portanto, em Platão, a ciência do que não se movimenta e permanece eternamente igual a si mesmo. O seu afã seria contemplar o absoluto, chegar a um fim último que poria um termo a toda e qualquer real discussão.

Em síntese, a dialética não se pretende, em todas as situações, incompatível com a ontologia da identidade e pode perfeitamente constituir-se enquanto sistema metafísico baseado no princípio da não-contradição do *ser*, também do *pensamento* sobre ele, assim como da *linguagem* que o expressa.

Considerados os pressupostos da ontologia, da lógica e mesmo a compreensão de linguagem subjacente à discussão apresentada, então

o que se entende hoje como dialética seria identificado à irracionalidade, ilogicidade e incomunicabilidade.

O movimento, a mudança e a diferenciação só podem ocorrer entre as determinações do ser e no seu interior. A diversidade e a diferença só fazem sentido pela unidade. A alteridade do Ser enquanto "exterioridade" seria o Não-Ser. Mas a alteridade dos entes que se constituem no Ser, são as diferenças ônticas, que se fundam, por sua vez, na diferença ontológica entre Ser e Ente. A negatividade e a oposição ocorrem entre as determinações do Ser, unidas por esse mesmo Ser. É o Ser que garante a unidade dos opostos, fazendo-os retornar à regulação do princípio de não contradição.

A tese, a antítese e a síntese, ou movimento processual dialético, parte da identidade (afirmação) e volta a ela, pois a negação da negação é, novamente, afirmação, identidade. A negação só ganha sentido pela afirmação e vice-versa. O momento negativo do processo é *abstração*, o verdadeiro na sua concreticidade só ocorre no momento de síntese, quando se recupera a unidade totalizadora.

O verdadeiro estaria, portanto, do lado da *identidade*, da *unidade do mesmo que subsume a alteridade* (INWOOD, 1997, p.172-3). O processo dialético faz-se através da mediação, isto é, por um *movimento de passagem* ou mais apropriadamente de *ultrapassagem* do positivo ao negativo e desse a uma nova *positividade*, prevendo, portanto, um ponto de repouso do pensamento só encontrável na totalidade que porá fim a *tragicidade*. Se a conclusão a que se chega aqui for correta, deve-se dizer que a crítica dialética termina por minimizar o papel da diferença, da alteridade, na medida em que essas representam o que precisa ser superado em nome da unidade identitária.

2. Crítica antropológica e educacional à ontologia e à lógica da identidade

2.1. Teoria do homem-medida

A *onto-teo-logia* acima esboçada tornou-se o modelo de ser e pensar na história do ocidente, embora nunca tenha deixado de ter a companhia da sua alteridade negada, reprimida enquanto o que não pode ser visto, pensado, dito ou que deve ser superado.

A crítica emblemática à metafísica da identidade foi levantada pelos sofistas quando, no período clássico, ajudaram a constituir um pensamento filosófico voltado para as grandes questões humanas

de ordem ética e política. A partir daí, muitas outras tentativas de refutação ao pensamento dominante se seguiram ainda na Antiguidade.

Quem postula de modo mais evidente essa reação crítica é um dos mais famosos dos sofistas, Protágoras. É dele a conhecida formulação que teria escandalizado Platão, de que “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são; das coisas que não são, enquanto não são”. Com essa tese ele introduz a filosofia na trilha humanista e ético-política, mas causa também grandes discussões teóricas que jamais se apagaram.

No passado, como hoje, discute-se o sentido dessa tentativa radical de humanismo (JAEGER) e até de *justificação teórica da vida democrática* (WOLF). Gilbert Romeyer-Dherbey (1986) destaca os termos gregos centrais da formulação sofística para buscar na sua riqueza polissêmica, uma interpretação possível. Os conceitos que têm atraído os estudiosos são: *pragma*, *chreia*, *métron*, *ánthropos*.

Qual sentido atribuir ao termo *ánthropos*? Para o autor já referido, pode-se interpretá-lo, como significando de *sujeito singular*, mas também *homem genérico* (ABBAGNANO, 1992). Por fim, é possível entender ter sido a intenção de Protágoras jogar semanticamente com a linguagem ao atribuir ao conceito um sentido flutuante, podendo, portanto, significar tanto o homem na sua singularidade quanto na sua condição genérica, simultânea e sucessivamente.

Mesmo sem saber qual a interpretação mais plausível, é possível identificar a *antropomorfização* da verdade. Ela será completada com a interpretação do termo *métron*, portador de uma ambigüidade cujos sentidos são passíveis de complementação entre si, pois dizer que o *ánthropos* é o *métron* pode significar: transformar o homem em *critério* do que é ou do que não é existente, do que é valioso ou não, isto é, fazer do homem a fonte ontológica, axiológica e gnosiológica de tudo. Complementarmente se pode afirmar que ser *métron* é dominar, ou seja, exercer o poder, fazer valer a vontade e a decisão sobre as coisas. O segundo sentido da interpretação é mais claramente político.

Diante disso, fica a grande inquirição: essa visão *antropológica* do *homem-medida* estaria circunscrevendo o seu campo de validade ao domínio das “coisas humanas”? Haveria um outro domínio do qual o homem não seria a medida? Haveria realidades e verdades diferentes de acordo com a relação que os homens mantêm com os entes?

Os herdeiros mais imediatos dessa razão sofisticada são os cépticos que se seguiram, os Epicuristas e os Estóicos, no contexto da crise da filosofia grega antiga após o esplendor dos pensadores clássicos. De acordo com Nicola Abbagnano⁴, a preocupação maior dos pensadores pos-aristotélicos é com o mundo prático, mais especialmente com a felicidade e menos com as grandes questões ontológicas.

Esses autores buscarão inspiração no *heraclitismo* e na *sofística*, reafirmando uma visão dinâmica da realidade, em contraposição aos princípios ontológicos da razão identitária. Criticam e argumentam contra o antigo desejo filosófico de chegar a um fundamento isento de qualquer refutação. Negam mesmo a possibilidade de tal fundamentação "natural", reafirmando que a questão da verdade passa pela convencionalidade e que é preciso suspender o juízo ou submeter à indagação (*skêpsis*) tudo que diz respeito à *essência* ou ao *em si* da realidade, pois tudo é sempre para o homem. Defendem a tese segundo a qual a verdade como os valores se colocam na dependência de certa convencionalidade cuja origem imediata é o costume. Frente ao que seja a realidade em si, por natureza, só resta suspender o juízo. A tal atitude epistemológica eles denominaram de *epochê*.

Tomava-se como método para mostrar a inconsistência do princípio de *identidade*, as famosas antinomias⁵ e também os paradoxos e dilemas ainda hoje comentados, cujo objetivo era mostrar a possibilidade de afirmar, com igual força, teses contraditórias sem que se pudessem apontar critérios constrangedores que permitissem ao homem decidir-se por uma ou outra tese. Com isso se pretende mostrar que fora da convencionalidade inexistem critérios para se chegar a dizer claramente, delimitar de modo peremptório o falso e o verdadeiro. Desloca-se a questão da verdade do âmbito da faculdade racional (ABBAGNO, p. 54), para o âmbito da vontade e da decisão, desqualificando igualmente a sensibilidade como fundamento último.

⁴ Aqui se mostra a influência de Heráclito que valorizava uma ontologia "trágica" na qual a realidade era vista como feita de contradições e tramada em constante movimentação, ao contrário da ontologia identitária pregada por Parmênides.

⁵ Carnéades teria admitido que subjetivamente é possível viver uma representação como digna de crédito, isto é, portadora de credibilidade, portanto, poderia ser chamada de persuasiva até que fosse contraditada por representações portadora de maior probabilidade de ser verdadeira.

Na base do ceticismo, segundo Abbagnano⁶ tem-se certa visão de homem enquanto individualidade cujas faculdades tendem a sentir de um modo próprio e idiossincrático, impedindo uma relação unívoca com a realidade. Além do que, argumenta-se, há outros seres capazes de representar o mundo, e o modo como representam precisa servir de comparativo para o homem. Acrescente-se o *princípio da diferença* entre os homens e sua maneira de sentir; a novidade das diversas circunstâncias pessoais e espaço-temporais; por fim, é preciso atentar que a verdade está na dependência dos diversos tipos de educação e de costumes, das leis e crenças adotadas pelos povos, bem como das opiniões cristalizadas.

A tese protagoriana e cética do *homem-medida* opor-se-á, portanto, à de Platão para quem o conhecimento necessita ter por medida *Deus ou o Bem*, critério não humano, *absoluto* e por isso imune às mudanças constantes verificáveis no mundo da vida comum e cotidiana. Assim, embora o homem, enquanto filósofo, seja o responsável pelo anúncio da realidade, ele o faz *constrangido* pela evidência da mesma e jamais por ato de decisão ou de vontade própria.

Platão entende que o conhecimento é *representacional* (SOUZA, 1985), de modo que deve haver uma correspondência entre os enunciados e os objetos aos quais ele remete. A opinião (*doxa*) é semelhante aos objetos do mundo sensível, e nessa condição define-se pela mutabilidade e multiplicidade. A *lógica da identidade* que sustenta a ontologia clássica mostra a total impossibilidade de conceder autonomia e real existência ao chamado mundo sensível.

Discursivamente, o mundo sensível se expressa em proposições contraditórias, paradoxais e dilemáticas, pois essa é a representação possível de um mundo mutante, múltiplo e sem autonomia ontológica. São essas formas de expressão lingüísticas não lógicas e outras figurativas e metafóricas que melhor representam as diferenças no seu livre jogo sensível.

O que Platão critica, a sofística acolhe positivamente. O livre jogo sensível recupera a tragicidade diferenciadora do tempo, liberta-o das suas continuidades, do seu caminhar reto em direção a um tólos aferido de sentido. Mais do que reconhecer o tempo como passado, presente

⁶ Hoje se postula uma crise geral da representação, tanto no âmbito epistemológico como político, por se entender que tal noção faz parte de uma filosofia do sujeito.

e futuro, como uma série de antes, durante e depois, a tentativa dos sofistas de explosão da ontologia iria embaralhar os instantes, misturar, inverter e subverter as seqüências.

Algo de semelhante ocorreria ao espaço, uma vez liberto da ontologia da identidade. O Ser entregue ao espaço qualitativo, passaria a diferir ao sofrer a ação das condições climáticas, sociais ou culturais; estaria entregue às forças das circunstâncias, aos acidentes geográficos e às imprevisíveis mudanças da paisagem.

Portanto, há na Antiguidade, duas propostas para pensar a *identidade e a diferença* que estarão alimentando, historicamente, a discussão dos filósofos. Os sofistas serão reabilitados, depois de vários séculos, por pensadores como Nietzsche na sua luta pela demolição da ontologia clássica e estarão na base de muitas propostas a que os racionalistas mais clássicos classificam de irracionais. São responsáveis também, por grande parte da argumentação que tem sustentado a chamada consciência histórica, social e cultural modernas.

2.2. A questão da identidade e da diferença na Educação

Embora a recusa da metafísica como um todo esteja na base das teorizações sobre a identidade e a diferença na educação, dificilmente se chega a explicitar o que se está rejeitando. Daí porque a primeira parte do presente trabalho procurou expor, ainda que sumária e dogmaticamente, alguns aspectos centrais da compreensão metafísica dos dois conceitos contra a qual se insurgem os críticos e algumas das tentativas de refutação no campo da filosofia.

O interesse atual das pesquisas e reflexões educacionais pelos conceitos correlatos de identidade e diferença, conscientemente ou não, retoma aspectos da crítica inaugural dos sofistas e céticos à metafísica, atualizada, evidentemente, por pensadores que já fizeram ou fazem essa mediação, como é o caso de Nietzsche, crítico de Parmênides⁷ e Platão e admirador confesso da filosofia maldita dos sofistas e do trágico Heráclito, e do pós-estruturalismo francês (BURBULES, 2003).

⁷ Também se costuma enquadrar Michael Foucault, Jean-François Lyotard, Roland Barthes e especialmente Gilles Deleuze e Jacques Derrida no denominado "pensamento da diferença".

Portanto, se a crítica à chamada metafísica ocidental e aos seus principais pressupostos não se constitui em novidade na história da filosofia, no campo educacional, de acordo Burbules⁸, é emergente a apropriação desse arcabouço através da literatura pós-moderna e/ou pós-estruturalista, especialmente através da versão dos estudos culturais.

Burbules⁹ reconhece as dificuldades conceituais que a reflexão apresenta para as teorias educacionais e curriculares, e sem objetivar a exaustividade, apresenta o que seria uma *gramática da diferença*, em que esse conceito é classificado como *variedade, variação, gradualidade, versão, analogia, diferença além, diferença no interior e diferença contra*.

Após caracterizar¹⁰ o que seria cada um dos tipos de diferença, o autor citado encarrega-se de efetuar uma autocrítica à sua tese, pois embora não use a palavra *identidade*, tem consciência de que os cinco primeiros termos da sua classificação pressupõem algum tipo de quadro fixo ou estrutura que suportam e concedem sentido à diferença, o que coloca tal taxionomia, acrescentar-se-ia aqui, de algum modo sob o domínio lógico e ontológico da metafísica.

Na tentativa de libertar-se da clausura do enquadramento categorial da sua classificação, Burbules acredita que os três últimos termos, *diferença além, no interior e contra* superariam os limites dos cinco primeiros, pois com eles se poderia encontrar a diferença num estado *pré-categorial*.

Algumas ponderações são possíveis diante dessa tentativa de pensar a diferença na educação de um modo tão radical. De que maneira se pode colocar um conceito relacional sem o seu correlato? Ao se fazer da diferença um acontecimento pré-categorial, aquela é colocada numa posição de anterioridade lingüística ou até fora da linguagem, portanto, como algo que é surpreendido na sua inteireza e pureza singulares e irrepetíveis.

Pode-se dizer que, de fato, a diferença sem correlato só se apresentaria enquanto algo pré-categorial. Mas afirmar isso é admitir colocar-se no domínio do que não pode ser apreendido ou expresso pelo pensamento, pois tanto a identidade é impensável sem a diferença

⁸ Idem, *ibidem*.

⁹ Para acompanhar a definição de cada elemento dessa tipologia que, por questão de espaço não será aqui desenvolvida suficientemente, remetemos o leitor à obra citada de Burbules.

¹⁰ Cf. WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000. O autor acima referenciado parece concordar com a idéia de correlatividade de identidade e diferença.

como vice-versa (NIETZSCHE, 1991). Tal cenário colocaria a educação e o currículo fora da linguagem, do diálogo, de qualquer identificação grupal ou cultural, pois singularizaria de tal forma a diferença, a ponto de aprisionar cada indivíduo numa clausura solipsista.

Pensar a diferença como pré-categorial é realizar um movimento anticonceitual, já que, no seu sentido metafísico, o conceito é uma força que comprime e depura a existência até que só reste o núcleo comum e geral. Mas é, também, negar as relações diferenciais que ocorrem na linguagem vista enquanto uma inscrição desacompanhada da intuição e da presença de uma consciência interna que confere sentido.

Uma pedagogia da diferença que aceita esses pressupostos é *anti*, *ante* e também *contra* conceitual, pois, contrariamente à propensão identitária da metafísica a fixar a essência, ela procuraria *des-identificar*, isto é, procuraria no que se apresenta como idêntico, o diferencial, isto é, os processos de diferenciação e as relações de saber-poder que os acompanha. *Des-identificar*, nesse sentido, seria liberar a *diferença* pela *desnaturalização*, explicitação da gênese temporal das identidades: raciais, sexuais, de gênero etc. Assim, *desmascarar-se-ia a identidade*, ao mostrar a sua procedência histórica, a artificialidade das *essências* que longe de se sustentarem numa intuição pura e isenta, são fábulas (HALL, 2001) cuja continuidade se garante pela vontade que se afirma em certas relações de força e/ou de *astúcia*.

Enquanto Burbules escolhe o termo *diferença* como central para se pensar uma educação multicultural que supere os ideários liberais mais clássicos e conservadores de educação, Stuart Hall (DUCROT e TODOROV), com propósitos semelhantes, elege a palavra *identidade* como chave de uma compreensão da situação cultural na pós-modernidade.

Para os propósitos desta abordagem, serão examinados de que modo esse autor compreende a *identidade* e a *diferença*. Na obra em análise inexistente discussão clara dos dois conceitos, mas se percebe que o foco é pensar a fragmentação da identidade, a sua proliferação, de modo que não se pense mais *uma* identidade, mas em diferentes, contraditórias e móveis, *identidades* convivendo sujeitos fragmentados na modernidade tardia.

Numa comparação com Burbules, verifica-se que a concepção de Hall é categorial, pois se apóia na idéia de pertencimento dos

sujeitos a culturas específicas que servem, de algum modo, de referencial identitário que antecedem o processo de diferenciação. Contudo, categorias como raça, etnia, língua, religião e nacionalidade são vistas como móveis e contraditórias e são postas num “jogo de identidades” que ocorre nos *sujeitos*, desestabilizando-os constantemente, sem que qualquer das múltiplas identidades adquira o status de referencial maior para avaliação das demais. Apesar da imprecisão conceitual, Hall sugere que o movimento de diferenciação atua entre as identidades categorizadas, mas também no interior dessas categorias.

A recusa à metafísica clássica aparece na crítica à idéia de sujeito como possuidor de um núcleo essencial que o identificaria. As identidades colocam-se, antes, no plano do que é *acidental* e contingente, dependendo das mais diferentes circunstâncias e contextos. As diferenças não são entes *naturais*, mas construções e representações convencionais no sentido dado por Saussure ao termo convenção¹¹ ao se referir a língua como um sistema; quanto à idéia de representação e de linguagem, os referenciais são autores como Lacan, Althusser, Foucault e Derrida, na medida em que eles permitem que se compreenda a linguagem como *ato de fala* ou de *discurso* e não como simples instrumento de re-apresentação isenta e *realista* de uma realidade dada em sua essência e intuída como tal.

Os dois autores referidos estão próximos da tese protagoriana do homem-medida na inadmissão de que o mundo cultural (nomos) possa ser compreendido por uma ontologia que pregue a existência de qualquer essência universal e necessária, notas da identidade metafísica.

Trabalham com a margem de imprecisão que faz do *ánthropos* sujeito individual ou grupo mais ou menos numeroso, definidos flexivamente por critérios culturais (nomos) e não biológicos (physis). As categorias raça/etnia, sexualidade, gênero, nacionalidade e classe não são puras nem *naturais*. São classificações *identificadoras* que se estabilizam e desestabilizam por convenções que dependem mais da

¹¹ Alguns teóricos *pós* poderiam acrescentar mais um elemento a essa polissemia, questionando o homem-medida enquanto indivíduo do sexo masculino, branco, heterossexual, europeu, cristão etc. e que tem sido historicamente a “medida de todas as coisas”, sob vários aspectos. O *ánthropos* dos sofistas permite que se faça todos os descentramentos e fragmentações até se chegar a uma medida de todas as coisas absolutamente singular e solipsista.

vontade ou do poder do que de consensos racionais com base em verdade intuitivas e fixas anteriores à linguagem.

Se tudo isso for correto, então a pedagogia da *diferença* nasce como possibilidade na sua própria origem sofisticada, na medida em que os representantes desse pensamento postularam a importância de uma "filosofia" da relação contingente na qual conta mais a vontade realizadora do que a razão teórica e contemplativa.

Foram eles também que descobriram a capacidade da linguagem, não de representar a realidade e traduzir pensamentos, mas de "construir" e apresentar *diferentes identidades*. Ensinaram com isso que a educação é atividade de construção da vida enquanto "nomos" que se pode fazer- desfazer-refazer ao sabor das contingências. Foram os precursores, portanto, da relação inseparável entre linguagem, saber e poder.

Num tal cenário, o homem-medida (SARTE, 1984, p.18) seria, faz-se necessário admitir uma medida extremamente móvel e mutável, pois a falta de uma essência do homem desestabiliza qualquer critério exterior ao movimento da existência. Se os sofistas, pós-modernos e assemelhados estão corretos, então a atividade educacional e a situação dos homens no mundo teriam que ser pautadas por algo como a recomendação sartreana para os existentes que vão construindo, sem nunca completar, a sua essência:

Digamos antes que devemos comparar a escolha moral à construção de uma obra de arte... Alguma vez se acusou um artista que faz um quadro de ele não se inspirar em regras estabelecidas a priori? ...O mesmo acontece no plano moral. O que há em comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, existe criação e invenção.

Muito embora o objetivo argumentativo de Sartre seja bem específico, está em jogo uma mesma crítica à metafísica, à idéia de essência fixa. Se não há regras *a priori*, um dever-ser do homem para além das suas decisões na existência situada e concreta, então resta ao homem instituir a sua existência, *individual* ou *grupala*, como criação e invenção.

Também em Sartre os sujeitos não possuem uma *identidade*, pois nega a noção de *natureza humana*. Mas isso não o impede de sair do solipsismo a que tendia pela centralidade concedida ao *eu penso*. Se for

verdade que o homem não possui essência anterior à sua existência e nem se completa jamais enquanto vive, deve-se admitir, ao menos, uma *condição humana comum* que permite a intersubjetividade e a comunicação no decorrer do tempo.

Talvez os teóricos da pós-modernidade precisem pensar mais profundamente, como fez Sartre, nas conseqüências decorrentes da negação de qualquer essência ou natureza humana, a fim de tornar mais consistentes as suas posições.

É preciso pensar, sim, no problema de um mundo da intersubjetividade, pois se se quiser pensar a educação, as práticas curriculares, os processos de ensino e aprendizagem e os conteúdos curriculares, não se pode impunemente deixar de reconhecer a indispensabilidade da comunicação, da troca de argumentos, de qualquer ponto de comensurabilidade. A diferença seria, pois, impensável ou indiferente se admitida num fechamento singular: é preciso ser dita e vivida no plural, mesmo que isso implique tensão permanente e sem síntese.

Uma pedagogia da diferença seria sofisticada e trágica, pois não objetivaria criar pontos de repouso comum-unitários, consensos amplos e duradouros com a finalidade de acomodar a força pulsante das diferenças, embora não se deva cultuar a violência física cujo exemplo privilegiado é o terrorismo, mais até que a guerra. Existe uma tentativa de afirmação da diferença na ação terrorista que explode de um lugar solipsista e mudo no qual a alteridade não pode co-habitar.

É preciso pensar nos perigos das *diferenças* que querem se afirmar absolutamente, pois acabam por se subverter em destrutivas identidades que não consideram a *vida* enquanto horizonte. Afinal, o completo domínio de *Dionísio* sobre *Apolo* é tão prejudicial à vida como vice-versa.

Considerações finais

Nesse ensaio se pretendeu apenas destacar alguns pontos que foram eleitos como pertinentes na discussão da *identidade e diferença*. Partiu-se da exposição onto-teo-lógica dos conceitos na metafísica clássica, para em seguida, sumariar a tentativa de refutação do pensamento dialético e mostrar a insuficiência dessa crítica, na medida em que o seu horizonte acaba por revelar que se deseja atingir, como a metafísica, a *identidade e a totalidade* numa síntese final.

Sendo assim, a dialética como hoje é entendida na educação não poderia sustentar uma pedagogia da diferença, a menos que a alteridade seja entendida como aquilo que se objetiva superar no final de um processo teleológico de posição, negação e negação da negação.

A sofística pareceu mais consistente na crítica à ontologia clássica por não procurar conciliações e assumir as conseqüências trágicas, isto é, os dilemas, paradoxos e tensões advindos da sua *refutação* da identidade. Daí a aproximação que se procurou efetuar entre a sofística e determinadas posições céticas da antiguidade, por um lado, e os discursos pós-modernos e assemelhados por outro, nas convergências que apresentam na recusa à metafísica.

De uma perspectiva da linguagem e do conhecimento, para a sofística, o sentido de um enunciado qualquer define-se não exatamente pelos os elementos conceituais internos ao mesmo, mas pelas condições pragmáticas de sua produção, como o espaço e tempo determinados, origem social do emissor e dos receptores visados, interesses econômicos e emocionais e tipo de organização cultural.

Assim, a força de uma argumentação e a evidência dela derivada são função de uma determinada lógica social, datada temporalmente e circunscrita espacialmente. Justifica-se esse modo de compreensão afirmando-se inexistirem quaisquer estruturas racionais *a priori*, de modo que todo conhecimento teria origem nas relações sociais historicamente travadas pelos homens.

Essa visão como as *pós*, que valorizam o subjetivismo e o relativismo cognoscentes e axiológicos, possui enorme importância prática, ética e política, na medida em que tem favorecido historicamente as organizações sociais democráticas e permitido a refutação dos discursos racistas discriminatórios, totalitários e absolutizantes, especialmente no âmbito educacional.

Por fim, se deve esclarecer que, considerando a complexidade e amplitude do tema aqui tratado, reconhece-se a feição esquemática que o texto acabou por adquirir. Os principais argumentos apresentados, não puderam ser devidamente aprofundados e valem mais como um convite à problematização. Conexões e confrontos entre as partes do texto tornariam mais claros e consistentes os objetivos e intenções do escrito. Apesar dessas limitações e mesmo da dependência do texto para maior clareza da consulta às referências feitas em notas, pensa-se que pode ser tomado como

ensino que precisa ser continuados com as reflexões e experiências de pensamento do leitor.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- ARISTÓTELES. *Tópicos; dos argumentos sofisticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- BUNGE, Bunge. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Perspectivas, 2002.
- BURBULES, Nicholas C. Uma gramática da diferença: algumas formas de repensar a diferença e a diversidade como tópicos educacionais. In: GARCIA, Regina Leite & MOREIRA, A. F. (Orgs.). *Currículo na contemporaneidade: certezas e desafios*. São Paulo: Cortez, 2003.
- DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem*. São Paulo: Ed. Perspectivas, 1988.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 5ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- MAIRE, Gaston. *Platão*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- MOLINARO, Aniceto. *Léxico de Metafísica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (Obras Incompletas). 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- PLATÃO. *A República*. Bauru: EDIPRO, 1994.
- POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os Sofistas*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

NOUZA, José Cavalcante de (Seleção de Textos). *Os Pré-Socráticos: Juízos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Col. Os Pensadores).

WOLFF, Francis. *Filosofia Grega e Democracia*. *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP* n.º 14. São Paulo: Editora Poleis, 1983.

WOLFGANG, Rüd. *Filosofia Dialética Moderna*. Brasília: Editora da UnB, 1984.