



RELAÇÕES INTERCULTURAIS, ÉTICA E EDUCAÇÃO

Marcos Antônio Lorieri*

Resumo: O texto apresenta inicialmente um entendimento de ética ou, mais precisamente, considerações a respeito de possíveis exigências éticas apontadas por Edgar Morin como indicativas de maneiras de agir consideradas pertinentes tanto para as condutas das pessoas em relação a si mesmas quanto ao que concerne às condutas com as demais pessoas. Essas considerações podem também indicar caminhos possíveis para o estabelecimento de relações interculturais que respeitem exigências de uma condição humana capaz de oferecer situações de convivência que superem todo tipo de barbárie e possam ser a sementeira de vida pacífica no seio da humanidade. Parte-se aqui do entendimento de ética como sendo o domínio filosófico da investigação sobre os princípios e critérios que são utilizados como referências para definição das regras de conduta. Por moral, entende-se aqui o conjunto de regras de conduta assumidas por uma dada sociedade. Assume-se ainda uma diferenciação entre ética e moral e, ao mesmo tempo, sua estreita interligação. Parte-se ainda do entendimento de interculturalidade como sendo a desejável coexistência de mais de uma cultura em um mesmo espaço e tempo e do entendimento de que essa coexistência deve ser pacífica e integradora dessa diversidade, sem que ocorra sua anulação em uma homogeneização que leve à perda da riqueza da diversidade cultural. Assume-se que cabe à educação ser ajuda na busca da convivência pacífica e de enriquecimento mútuo de culturas diversas e na busca de desenvolvimentos de disposições favoráveis à preservação da riqueza da diversidade cultural, tanto por parte de indivíduos quanto por parte das sociedades. Trata-se de tema afeto aos desafios da reflexão filosófico-educacional tanto do ponto de vista antropológico como epistemológico e ético-político.

Palavras-chave: Interculturalidade. Ética. Educação. Complexidade. Filosofia da Educação.

ÉTICA NO PENSAMENTO DE EDGAR MORIN

No volume de *O método*, de Edgar Morin (2005, p. 195-196), cujo título é *O método 6: ética*, ele apresenta ideias a respeito desse tema afirmando, a certa altura, o que entende por ética complexa:

* Doutorado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor titular no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Nove de Julho (Uninove). E-mail: lorieri@sti.com.br

A ética é complexa por ser de natureza dialógica e ter sempre de enfrentar a ambiguidade e a contradição. É complexa por estar exposta à incerteza do resultado e comportar aposta e estratégia. É complexa por não impor uma visão maniqueísta do mundo e renunciar à vingança punitiva. É complexa por ser uma ética da compreensão, sabendo-se que a compreensão reconhece a complexidade humana.

Estão enunciados aí alguns dos princípios do pensamento complexo que perpassam toda a sua obra, em especial o princípio básico da complexidade: o princípio da religação: "O pensamento complexo é o pensamento que religa. A ética complexa é a ética da religação" (MORIN, 2005, p. 195). Quem não pensa complexamente, religando os saberes, diz ele, acaba por não agir eticamente, deixando de religar-se aos outros e ao conjunto todo da realidade por falta da devida compreensão. O desafio da complexidade é o desafio da visão global. A visão fragmentada promove a irresponsabilidade porque cada um, vendo ou considerando apenas partes, cuida apenas de partes, deixando de considerar a totalidade e as implicações da totalidade nas partes e das partes na totalidade. Daí a relação da visão contextualizada e compreensiva com a responsabilidade ética.

O enfraquecimento de uma percepção global leva ao enfraquecimento do senso de responsabilidade e cada um tende a ser responsável apenas por sua tarefa especializada, bem como ao enfraquecimento da solidariedade – ninguém mais preserva seu elo orgânico com a cidade e seus concidadãos (MORIN, 2002, p. 18).

Tendo essas ideias como pano de fundo, suas investigações se desenvolvem apontando inicialmente para três fontes, segundo ele, distintas e, ao mesmo tempo, indissociáveis da moralidade: uma fonte no indivíduo, uma fonte na sociedade ou no cultural e uma fonte na espécie ou na natureza. Essas são as três fontes constituidoras do ser humano conforme ele as indica em *O método 5: a humanidade da humanidade* (MORIN, 2003) e são, por isso mesmo, as fontes de exigências do bem agir. São fontes éticas.

O seu imperativo (ético) origina-se numa fonte interior ao indivíduo, que o sente no espírito como a injeção de um dever. Mas ele provém também de uma fonte externa: a cultura, as crenças, as normas de uma comunidade. Há, certamente, também uma fonte anterior, originária da organização viva, transmitida geneticamente. Essas três fontes são interligadas como se tivessem um lençol subterrâneo em comum (MORIN, 2005, p. 19).

Essa ética complexa é diversa, no tocante às suas fontes, da ética kantiana, que tem como fonte a Razão, e das éticas religiosas, que têm como fontes doutrinas religiosas.

Em relação à fonte individual, marcada pelas e interligada com as outras duas fontes (a da espécie e a da cultura), há exigências que derivam das necessidades dos indivíduos, como sujeitos, que precisam se autoafirmar "situando-se no centro do seu mundo, o que é literalmente expresso pela noção de egocentrismo" (MORIN, 2005, p. 19). Trata-se do princípio da inclusão, para si e para seu mundo, de tudo o que o indivíduo sujeito necessita para sua autoafirmação. Isso indica deveres em relação a si mesmo, pois cabe a cada indivíduo a busca daquilo de que necessita. E esse princípio carrega seu oposto, o princípio da exclusão daquilo e daqueles que não são o próprio sujeito ou de seu interesse: o que não é o sujeito é a ele oposto, antagônico. Há também aqui deveres decorrentes desse fato. Alguns deles dizem respeito ao fato de que cada indivíduo necessita de vários "outros" que lhe fornecem insumos para suas inclusões, incluindo, aí, os outros seres humanos. Se, por um lado, há a necessidade da reserva do próprio espaço, do centro do ego e para o ego (egocentrismo), há, por outro, a necessidade do outro e de se ser para o outro (altruísmo). Há, ao mesmo tempo, negação e afirmação necessárias e mútuas tanto do eu quanto do outro. Egoísmo e altruísmo são dois aspectos antagônicos, mas necessariamente complementares da complexidade humana. A exacerbação do egocentrismo leva ao egoísmo. A exacerbação da exclusão do outro leva ao ódio, à guerra e à barbárie.

Cada um vive para si e para o outro de maneira dialógica, ou seja, ao mesmo tempo, complementar e antagônica. Ser sujeito é associar egocentrismo e altruísmo. Todo olhar sobre a ética deve reconhecer o aspecto vital do egocentrismo assim como a potencialidade fundamental do desenvolvimento do altruísmo (MORIN, 2005, p. 20-21).

Nesse reconhecimento da potencialidade fundamental do desenvolvimento do altruísmo, está uma das crenças esperançosas que Morin reivindica para a educação ética. O altruísmo é uma potencialidade real nos seres humanos. Daí ser possível uma sociedade humana fraterna e pacífica. Essa é uma fonte que está no indivíduo, na espécie e nas próprias exigências da vida em comum nas sociedades.

Assim, existe uma fonte individual da ética, no princípio de inclusão, que inscreve o indivíduo na comunidade (Nós), impulsionando-o à amizade e ao amor, levando-o ao altruísmo e tendo valor de religação (*Anschlusswert*). Há, ao mesmo tempo, uma fonte social nas normas e regras que impõe aos indivíduos um comportamento solidário (MORIN, 2005, p. 22).

Algo natural como se fosse uma harmonia preestabelecida? Sim e não, dirá Morin. Algo natural de certa forma por necessidade vital de proteção mútua dos indivíduos e da própria espécie. Mas, ao mesmo tempo, sem força total, por parte das sociedades, de impor aos indivíduos suas normas. Ele apresenta argumentos ponderáveis para indicar que as fontes indi-

viduais, sociais e naturais são forças poderosas na constituição dessa necessidade de organização da convivência humana que se debate com a tendência crescente à individualização egoísta: "O sentimento de comunidade é e será fonte de responsabilidade e de solidariedade, sendo estas, por seu turno, fontes de ética" (MORIN, 2005, p. 22).

Não se trata, diz Morin, da busca de fundamentos no sentido tradicional desse termo, mas de revitalizar as fontes naturais da ética, atentando para exigências próprias do indivíduo, da sociedade e da espécie. Exigências dilacerantes por serem conflituosas e antagônicas, mas também complementares e, por isso mesmo, constituidoras do humano.

Os indivíduos necessitam de autonomia, mas dependem da sociedade e dos insumos naturais. Incluem aquilo de que necessitam e o encontram numa sociedade e numa natureza sadia que deles depende, por sua vez, em larga escala e pela qual devem lutar. Sem a natureza e sem sociedade não há indivíduos.

A sociedade necessita impor-se aos indivíduos, mas necessita deles para se constituir, devendo garantir-lhes espaço para o exercício de sua autonomia egocêntrica. Sem indivíduos não há sociedade por falta de sócios.

O mesmo se dá com a natureza. Se todos os indivíduos de todas as espécies desaparecessem, essa natureza da qual todos participam deixa de existir. As exigências dos indivíduos, da sociedade e da natureza são fontes dos deveres éticos que, por sua vez, são exigências para a sobrevivência dessas próprias três fontes.

A História, diz Morin, nos mostra os riscos provenientes da exacerbação das exigências de uma ou de outra das três fontes. Vejam-se os exemplos do individualismo na sociedade típica do "eu sozinho" que é a sociedade capitalista. Da forma como ocorre, ele "se desenvolve em todos os campos e tende a inibir as potencialidades altruístas e solidárias, o que contribui para a desintegração das comunidades tradicionais" (MORIN, 2005, p. 26). Em outras obras, ele aponta os riscos provenientes, também, da exacerbação do social, por exemplo, por meio do domínio de grupos sobre indivíduos ou mesmo de tipos de sociedades nas quais os espaços para a individualidade quase não existem e, ainda, da exacerbação naturalística.

Os indivíduos verdadeiramente humanos são os que podem ter ciência ou "com ciência" dessas exigências e da necessidade de equilíbrio e de interligação entre elas. Sua tese central, aqui, como no conjunto de sua obra, é a tese da religação. O que, em última instância, é a tese da complexidade no seu sentido etimológico que indica que o ser de tudo é o conjunto das interligações, das múltiplas relações, o conjunto no qual cada parte é abraçada junto com as demais e com a totalidade. As partes somente realizam suas potencialidades nas totalidades em que se situam, assim como as totalidades somente são possíveis se houver as partes a se entrelaçarem e a poderem fazer emergir suas potencialidades. Assim ocorre com as totalidades sociais nas quais as relações, ou seja, as ligações e religações são o fundamento de sua existência. Ato morais são atos constantes de religação que mantêm as totalidades sem destruir as partes e vice-versa. Diz ele:

Vale repetir: ato moral é um ato de religação: com o outro, com uma comunidade, com uma sociedade e, no limite, religação com a espécie humana. A crise da nossa época é, ao mesmo tempo, crise da religação indivíduo/sociedade/espécie. Importa refundar a ética: regenerar as suas fontes de responsabilidade-solidariedade significa, ao mesmo tempo, regenerar o circuito de religação indivíduo-espécie-sociedade na e pela regeneração de cada uma dessas instâncias. Essa regeneração pode partir do despertar interior da consciência moral (MORIN, 2005, p. 29).

É oportuno pontuar que o caminho pode ter seu início no indivíduo consciente, o que indica o papel atribuído por Morin à racionalidade crítica e autocrítica como uma das soluções para os problemas da humanidade. Esse papel não único, mas necessário, é apontado no penúltimo parágrafo da obra quando ele diz: "A fé ética é o amor. Mas é um dever ético proteger a racionalidade no coração do amor" (MORIN, 2005, p. 202). Faz sentido quando se constata seus constantes apelos à racionalidade, como o seguinte: "o amor sempre necessita, mesmo, ou sobretudo na exaltação, de uma consciência racional vigilante" (MORIN, 2005, p. 37).

Sua tese da religação decorre de sua postura relativa à constituição do mundo quando afirma: "Um mundo só pode advir pela separação e só pode existir na relação entre o que é separado" (MORIN, 2005, p. 31). Ou seja, na religação. Partindo de ciências diversas, ele aponta a origem do universo numa separação inicial e a sua manutenção na religação que associa e que integra constantemente, de novas maneiras, o que foi inicialmente separado. Não só: forças de separação e dispersão continuam a ocorrer e, ao mesmo tempo, forças de religação sem as quais não há o universo e suas grandes unidades, como galáxias, estrelas, planetas, como o nosso e, nele, organizações como as vivas e as sociais. Tudo subsiste pelas forças da interligação que se opõem construtivamente às forças da separação que, por sua vez, são, também, componentes do movimento auto-eco-organizador do universo. Movimento que, em última instância, leva todas as organizações à sua própria destruição, pois "as organizações das estrelas e até as dos organismos vivos estão, no fim, condenadas à dispersão e à morte, de acordo com o segundo princípio da termodinâmica" (MORIN, 2005, p. 32). Contudo, na duração das organizações humanas, sejam as durações das vidas individuais, sejam as durações organizacionais dessas vidas em sociedade, o que as mantém são os laços de interligação. Eles é que devem ser buscados como condição necessária, quer da vida de cada ser humano, quer da vida da sociedade, quer da vida do planeta. Isso enquanto os laços puderem durar. São eles a garantia dessa vida. Daí o princípio básico da ética ser o da religação. Na duração autoconsumidora da vida, a força de manutenção é sempre a religação. Esse princípio, no caso dos seres humanos, envolve tudo o que diz respeito às relações de união entre eles, tais como as relações de amizade, de fraternidade, de amor, de solidariedade: são conteúdos da ética complexa, implícitos ou decorrentes, do princípio da religação. Assim diz ele:

A ética é, para os indivíduos autônomos e responsáveis, a expressão do imperativo da religação. Todo ato ético, vale repetir, é, na realidade um ato de religação, com o outro, com os seus, com a comunidade, com a humanidade e, em última instância, inserção na religação cósmica. [...] Em nosso mundo de homens, no qual as forças de separação, recolhimento, ruptura, deslocamento, ódio, são cada vez mais poderosas, mais do que sonhar com a harmonia geral ou com o paraíso, devemos reconhecer a necessidade vital, social e ética de amizade, de afeição e de amor pelos seres humanos, os quais, sem isso, viveriam de hostilidade e de agressividade, tornando-se amargos ou perecendo (MORIN, 2005, p. 36).

Ainda que conscientes do fim de tudo e de todos que é a morte, ou seja, a desagregação final, o que pode fazer das vidas, enquanto durem, uma duração de felicidade, ainda que incerta, é a religação que se alimenta das virtudes (no sentido etimológico do termo, isto é, de forças vitalizadoras) do amor, da fraternidade, da amizade, da solidariedade. E ele ainda diz: "Não há refutação para a morte. Todo destino de um ser é trágico. Mas sabemos e experimentamos uma afirmação humana do viver na poesia, na religação e no amor. A ética é religação e a religação é ética" (MORIN, 2005, p. 39).

No âmbito da ética, há mais um ingrediente a ser considerado: o fato da incerteza, pois o real não é regido por uma ordem certa, definitiva e linear, em que tudo pode ser previsto. É necessário levar em conta a incerteza, inclusive no mundo humano e, nesse caso, por ser do mundo humano, "a ética deve enfrentar incertezas" (MORIN, 2005, p. 41). Incertezas por conta das possibilidades de efeitos ou consequências não previsíveis da ação humana. Trata-se do que Morin denomina ecologia da ação, que ele explicita da seguinte forma: "A ecologia da ação indica-nos que toda ação escapa, cada vez mais, à vontade do seu autor na medida em que entra no jogo das inter-retro-ações do meio onde intervém. Assim a ação corre o risco não somente de fracassar, mas também de sofrer desvio ou distorção de sentido" (MORIN, 2005, p. 41).

Daí a necessidade ética da precaução que deve estar presente no agir, o que implica a necessidade do pensar bem para buscar identificar, dentro do possível, os riscos e as chances de acertos. Tendo isso em vista, a maneira de pensar que fragmenta ou compartimenta não é adequada por perder de vista o contexto, ou a ecologia da ação, fazendo-se necessário percorrer o caminho da razão esclarecida que se expressa na maneira de pensar que ele propõe e que denomina pensamento pertinente.

Felizmente existem réplicas às incertezas da ação: a análise do contexto onde deve realizar-se a ação, o conhecimento da ecologia da ação, o reconhecimento das incertezas e ilusões éticas, a prática da auto-análise, a escolha refletida de uma decisão, a consciência da aposta que ela comporta. [...]. Tudo isso necessita de um pensamento pertinente (MORIN, 2005, p. 56).

Essa maneira pertinente de pensar é o pensar complexo, pois a complexidade da ética "exige 'trabalhar para o pensar bem', conforme a expressão de Pascal, ou seja, pensar de maneira complexa" (MORIN, 2005, p. 59). Para isso não basta a boa vontade: "Nada é melhor do que a boa vontade. Mas ela não basta e pode enganar-se. Um pensamento incorreto, mutilado, mutilador, mesmo com as melhores intenções, pode conduzir a consequências desastrosas" (MORIN, 2005, p. 59). E qual é o pensamento pertinente? Que papel ele tem na ética e que papel a ética tem no pensamento? Essa é uma reflexão enfrentada por Morin (2005, p. 60), cujos resultados podem ser sintetizados assim:

A moral é verdade subjetiva e o saber pretende ser verdade objetiva. Mas a conduta moral deve ter conhecimento das condições objetivas onde se exerce. [...] A ética do conhecimento luta contra a cegueira e a ilusão, éticas, inclusive, e o reconhecimento das incertezas e das contradições, as éticas, inclusive. O princípio de consciência (intelectual) deve esclarecer o princípio de consciência (moral). [...] O princípio de consciência intelectual é inseparável do princípio de consciência moral.

A partir daí ele explicita o que significa "pensar mal" e o que significa "trabalhar para o pensar bem" que se torna um dever moral, visto que uma maneira de pensar que simplifica, reduz, unidimensiona é uma maneira de pensar que contribui para que não ocorra a compreensão do outro, seja ele pessoa, conjunto de pessoas ou grupos sociais, natureza, mundo. Uma ética da compreensão, como ele propõe, necessita de um pensamento "compreensivo", isto é, que enxergue que tudo está relacionado com tudo, que tudo está entrelaçado, está envolvido na complexidade. O pensar bem é o pensar complexo. Com o apoio dessa maneira de pensar, pode-se esperar que as pessoas possam querer religar-se aos demais humanos de maneira solidária, complexamente: "Trabalhar pelo pensar bem ajuda, atualmente, na concepção de uma era planetária e na inclusão da ética no seu registro. Pode levar a estabelecer concretamente a solidariedade e a responsabilidade humanas na ideia de Terra-Pátria e a regenerar o humanismo" (MORIN, 2005, p. 64). Pois, complementa, o pensamento complexo "ao religar os conhecimentos, orienta para a religação entre os seres humanos. O seu princípio de não separação orienta para a solidariedade" (MORIN, 2005, p. 64).

Pensando numa Terra-Pátria onde as diferenças são a grande riqueza do humano que é uno como humano e diverso nas suas manifestações, Morin afirma algo que se pode propor aqui como um convite fundamental para a reflexão filosófica em geral e em especial para a Filosofia da Educação:

A pátria terrestre não é abstrata, porquanto foi dela que saiu a humanidade. O próprio do que é humano é o *unitas multiplex*: é a unidade genética, cerebral, intelectual, afetiva do *homo sapiens demens* que exprime as suas virtualidades incontáveis através da diversidade

das culturas. A diversidade humana é o tesouro da unidade humana, a qual é o tesouro da diversidade humana. Daí o duplo imperativo: reencontrar e cumprir a unidade humana na manifestação das diversidades. Salvar singularidades e diversidades e ao mesmo tempo instituir um tecido comum (NAIR; MORIN, 1997, p. 34).

Daí também a proposta de ligar ou religar as diversas pátrias na grande Pátria que é a Terra, a Terra-Pátria. E o caminho dessa religação é o da assunção efetiva da compreensão. É necessária uma ética da compreensão como fermento da boa interculturalidade: aquela que a todos enriquece na sua humanidade mantendo, ao mesmo tempo, a boa riqueza da diversidade sem se fechar em hermetismos empobrecedores.

INTERCULTURALIDADE, ÉTICA E EDUCAÇÃO

Com relação à interculturalidade, é possível tecer considerações que, relacionadas às ideias de Morin, podem oferecer subsídios para necessárias reflexões no âmbito da educação e, para, a partir delas, pensar ações com vistas ao que foi denominado acima de "boa interculturalidade".

O termo interculturalidade tem sido utilizado para indicar necessidade e propostas de convivência entre diferentes culturas, com o objetivo de integração entre elas sem a anulação da sua diversidade e sem perder de vista que, sendo humanos culturalmente diversos, todas as pessoas são iguais em sua humanidade e em dignidade. Pessoas são sempre dignas, isto é, merecedoras de respeito como pessoas. Faz parte dessa dignidade, faz parte do merecimento de respeito podermos ser diferentes. Candau (2008) aponta para o fato de que houve uma grande ênfase na igualdade no discurso da modernidade, ao passo que atualmente tem havido uma chamada de atenção muito forte em relação à importância da diferença e à importância da convivência com o diferente. Isso não deve fazer com que se perca a ênfase na igualdade, pois, se, como dito antes, as diferenças são a grande riqueza do humano, é a unidade humana que permite e sustenta a diversidade das suas manifestações. O que iguala os humanos é sua rica diversidade e é o que os enriquece. Como diz Candau (2008, p. 47): "Não se trata de afirmar um polo e negar o outro, mas de articulá-los de tal modo que um nos remeta ao outro". Somos igualmente diversos na nossa maneira de ser gente. E isso é um direito de todos nós. O que não podemos eliminar é a nossa igual condição humana.

Não é uma questão simples, mas as discussões atuais ajudam na tomada de consciência do problema da interculturalidade ou, mais exatamente, das questões que o tema envolve, além de trazerem ajuda na busca de meios para sua solução. Alguns desses meios têm caminhado na direção de políticas públicas e na direção de proposições para as novas gerações

para que realizem práticas de respeito à igual dignidade de todos e também às diferentes maneiras de realizarmos nossa igual dignidade.

Uma dessas discussões é feita por Candau ao comentar a posição de Boaventura Sousa Santos em relação a certas premissas presentes nas propostas de não se perder de vista nem o foco na igualdade nem o foco nas diferenças. Diz ela: "Todas essas premissas estão voltadas para essa grande questão da articulação entre igualdade e diferença, isto é, da passagem da afirmação da igualdade ou da diferença para a da igualdade na diferença" (CANDAU, 2008, p. 49). Em continuação, ela insiste no seguinte:

A questão está em como trabalhar a igualdade na diferença, e aí é importante mencionar o que Santos (2006) chama de o novo imperativo transcultural, que no seu entender deve presidir uma articulação pós-moderna e multicultural das políticas de igualdade e diferença: "temos o direito a ser iguais, sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza" (SANTOS, 2006, p. 462). É nessa dialética entre igualdade e diferença, entre superar toda a desigualdade e, ao mesmo tempo, reconhecer as diferenças culturais, que os desafios dessa articulação se colocam (CANDAU, 2008, p. 49).

São, por certo, grandes desafios. Eles são decorrentes da própria realidade humana da qual não se pode escapar e, na nossa maneira de ver, da qual não se deve escapar, pois há aí uma grande riqueza.

Uma ideia de Edgar Morin (2003, p. 18) pode ser útil a esta altura: "A Terra constitui um laboratório único onde, no tempo e no espaço, manifestaram-se as constantes e as variações humanas – individuais, culturais, sociais: todas as variações são significativas, todas as constantes são fundamentais". Há as constantes e há as variações, e isso é o constitutivo do humano. Há constâncias como o fato de todos sermos, ao mesmo tempo, seres do cosmo e seres da vida, carregando as marcas comuns do biológico. É também uma constância o fato de sermos seres culturais: produtores de cultura e produzidos pela cultura. A cultura é o toque propriamente humano dado à animalidade, ou seja, ao biológico: "O primeiro capital humano é a cultura. O ser humano, sem ela, seria um primata do mais baixo escalão [...], [pois], "no seio das culturas e das sociedades, os indivíduos evoluirão mental, psicológica, afetivamente" (MORIN, 2003, p. 35). Sem a biosfera não há o humano e nem sem a sociosfera. Isso é constante e comum a todos. Além disso, todos os seres humanos são dotados do que Morin (2003, p. 38) denomina espírito ou mente: "O espírito é uma emergência do cérebro que suscita a cultura, a qual não existiria sem cérebro".

Ele dá um destaque especial à noosfera, à esfera do espírito, pois ele abre-se ao mundo pela curiosidade, pelo questionamento, pela exploração, pela paixão de conhecer e se sensibiliza por tudo (o aspecto estético do humano), manifestando essa sensibilização pelos mais diversos meios, sendo um deles o das artes. Atividades e produções do espírito/mente formam algo

comum a todos os humanos, mas variam os tipos de atividades culturais e seus produtos. As constantes, o que é comum, estão sempre presentes, mas estão também presentes as variações, e, dentre estas últimas, as variações culturais. Somos iguais na diferença ou na diversidade de nossas maneiras de realizarmos essa igualdade. Esses diferentes caminhos de realização do humano são uma riqueza: "O tesouro da humanidade está na diversidade criadora, mas a fonte de sua criatividade está na sua unidade geradora" (MORIN, 2003, p. 66). A diversidade é uma obviedade. Há "o homem", ou o ser humano, mas esse humano "só se apresenta através de homens e mulheres muito diversos" (MORIN, 2003, p. 62). Há o espírito humano que "só aparece em espíritos diferentes" (MORIN, 2003, p. 62), assim como há a inteligência humana que "se concretiza em inteligências muito diversas" (MORIN, 2003, p. 63). Há a afetividade, e esta se realiza de modos singulares em cada pessoa. Há a cultura humana, mas o que se vê são as mais variadas culturas, "pois, a cultura só existe através das culturas" (MORIN, 2003, p. 64). Assim como há a linguagem humana que se realiza pelas mais diversas formas, como pelas variadas línguas: "Somos gêmeos pela linguagem e separados pelas línguas" (MORIN, 2003, p. 65).

As diversas maneiras de se ser igualmente gente, porém, nem sempre são aceitas ou reconhecidas como genuinamente humanas. Acabam por não serem consideradas como de direito de as pessoas existirem assim, diversamente, na sua igual humanidade.

Aquilo que permitiria a compreensão provoca a incompreensão entre culturas quando se vê apenas a diferença e não o fundo antropológico comum. Da mesma forma, entre os indivíduos, somos incapazes de nos compreender enquanto só vemos a alteridade e não a identidade. [...] Em todas as coisas humanas, a extrema diversidade não deve mascarar a unidade, nem a unidade básica mascarar a diversidade (MORIN, 2003, p. 65).

Sem isso, "a humanidade comum" perece, e, em seu perecimento, perecem juntos todos os diversos humanos. A diversidade depende da unidade e vice-versa. A admissão disso exige um reacerto na concepção do humano, indicando novos aportes antropológicos e novas propostas para a educação. É necessário entender que não se pode pensar e agir a partir de reducionismos, pois eles matam a riqueza da diversidade e em nada ajudam na busca da satisfação das exigências do que é comum, a começar pela satisfação à exigência do respeito à dignidade humana que engloba o respeito ao direito da diversidade.

Essa é a base ou o ponto de partida para a exigência do respeito à variedade cultural e para a luta pela interculturalidade. Esta, por sua vez, parece ser uma luta mais difícil, pois não se trata de apenas respeitar as outras culturas ou de buscar bem conviver com as diferenças. Muito menos de apenas "tolerar" o diferente.

Trata-se de saber conviver, sim, e também de saber comunicar-se com o diferente buscando entendimentos e aprendizagens mútuas, o que leva ao mais difícil, que é o intercambiar realizações culturais como conhecimentos, saberes, práticas, maneiras de ser. Intercambiar

significa trocar entre. Significa oferecer seus próprios bens culturais a outros de outra cultura e também saber receber esses bens da cultura diferente. Talvez o mais difícil seja o receber. Não um simples receber, mas um receber que reelabora o recebido. A reelaboração permite novos desenvolvimentos do humano sem, contudo, descaracterizar o já elaborado. Pensar assim implica pensar em ao menos duas coisas: primeiro pensar que nenhuma cultura realiza por completo o humano nos membros de um grupo social; segundo, que nenhuma cultura é absolutamente melhor que outras. Todas são portadoras de algo bom (e também de algo não tão bom) e todas têm carências do melhor do humano. Nas trocas, nos intercâmbios, todos podem ser aprimorados. Esse posicionamento reporta-se à ideia de hibridização cultural tal como expressada por Candau (2008, p. 53):

Além disso, deve ser dada especial atenção aos aspectos relativos à hibridização cultural e à constituição de novas identidades culturais. É importante que se opere com um conceito dinâmico e histórico de cultura, capaz de integrar as raízes históricas e as novas configurações, evitando uma visão das culturas como universos fechados e em busca do "puro", do "autêntico" e do "genuíno", como uma essência preestabelecida e um dado que não está em contínuo movimento.

Uma ideia nada fácil. Ela se opõe à simples ideia da tolerância do diferente. Não é o caso de se propor às nossas crianças e aos nossos jovens que tolerem os diferentes de nós, e sim que saibam conviver bem com todas as pessoas numa relação constante de respeito à sua dignidade e, além disso, que saibam levar em conta aquilo que o diferente traz e que pode ser acolhido nas nossas maneiras de ser, porque acrescenta aquilo de humanidade em nós que percebemos que nos falta. Essa ideia de intercâmbio cultural, de trocas de elementos culturais não parece ser tão tranquila. No entanto, pode ser rica e encaminhadora para novas buscas de realização do humano. Na verdade, se olharmos para a História da formação dos povos poderemos perceber que não há nenhuma cultura pura, visto que todas as culturas são resultantes de intercâmbios culturais. Pois nenhuma cultura é completa e isso traz algumas consequências, como diz Candau (2008, p. 49):

Afirmar que nenhuma cultura é completa, que nenhuma dá conta de toda a riqueza do humano, leva-nos a, muito mais do que trabalhar com a ideia de uma cultura verdadeira e única, que tem de ser universalizada, desenvolver a sensibilidade para com a ideia da incompletude de todas as culturas e, portanto, da necessidade da interação entre elas. Nenhuma cultura dá conta do humano.

Se isso é verdade, e parece ser, considerando-se o processo histórico, é de se recusar a busca inútil de alguma cultura pura e mais ainda é de se recusar a ideia de imposição de

alguma cultura tida como superior ou como a "cultura pura". Uma consideração ainda de Candau (2008, p. 51) pode ser útil aqui para estas reflexões: "Sempre que a humanidade pretendeu promover a pureza cultural e étnica, as consequências foram trágicas: genocídio, holocausto, eliminação e negação do outro. A hibridização cultural é um elemento importante para levar em consideração na dinâmica dos diferentes grupos socioculturais".

Penso que uma tarefa da Filosofia da Educação é também a de refletir criticamente sobre esta temática e principalmente refletir sobre como a educação deve tratar dela com vistas a buscar, acima de tudo, a realização da dignidade das pessoas. Dignidade que é o postulado básico de todo o discurso a respeito da ética e em especial a respeito do papel da educação na formação ética das novas gerações.

Intercultural relations, ethics and education

Abstract: The text initially presents an understanding of ethics, or, more accurately, of considerations about possible ethical requirements pointed out by Edgar Morin as indicative of ways of acting considered pertinent both to the conduct of people towards themselves and to conduct in relation to other people. These considerations can also indicate possible paths for the establishment of intercultural relations that respect the requirements of a human condition capable of offering situations of coexistence that overcome any kind of barbarism and can be sowed for peaceful living in the bosom of humanity. It is based here on the understanding of ethics as the philosophical domain of research on the principles and criteria that are used as references for the definition of rules of conduct. By moral, it is understood here, the set of rules of conduct assumed by a given society. A distinction is still made between ethics and morality and, at the same time, its close interconnection. It is also part of the understanding of interculturality as the desirable coexistence of more than one culture in the same space and time and of the understanding that this coexistence must be peaceful and integrating this diversity without its annulment occurring in a homogenization that leads to the loss of the richness of cultural diversity. It is assumed that education is to be aid in the search for peaceful coexistence and mutual enrichment of diverse cultures and in the search for development of dispositions favorable to the preservation of the wealth of cultural diversity, both by individuals and by societies. It is an issue that affects the challenges of philosophical-educational reflection from anthropological, epistemological and ethical-political points of view.

Keywords: Interculturality. Ethics. Education. Complexity. Philosophy of Education.

REFERÊNCIAS

CANDAU, V. M. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 37, p. 45-56, jan./abr. 2008.

MORIN, E. *O método 5: a humanidade da humanidade*. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2003.

MORIN, E. *O método 6: ética*. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, E. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Tradutor Eloá Jacobina. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

NAIR, S.; MORIN, E. *Uma política de civilização*. Tradução Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SANTOS, B. de S. (org.). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

Recebido em maio de 2019.
Aprovado em junho de 2019.