
INTUIÇÕES

**MULTICULTURALISMO
E EDUCAÇÃO
DA DIVERSIDADE**

CRÍTICA / CRÍTICA

AUTOR

ANTÓNIO CAMILO CUNHA

WH!TEBOOKS

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

Multiculturalismo e Educação – Da diversidade
Crítica/Crítica

AUTOR

António Camilo Cunha

DEPÓSITO LEGAL

375614/14

COLEÇÃO

Intuições

ISBN

978-989-98890-4-0

CAPA E DESIGN

Carlos Gonçalves

DATA

1ª Edição, Santo Tirso, junho de 2014

REVISÃO

Sara Silva

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

Printhauss

© WHITEBOOKS

Rua de S. Bento, Edifício Cidnay – L2
4780-546 Santo Tirso – Portugal
geral@whitebooks.pt
www.whitebooks.pt

RESERVADOS TODOS OS DIREITOS.
Esta edição não pode ser reproduzida nem
transmitida, no todo ou em parte, sem
prévia autorização escrita da editora.



ÍNDICE

·1·

NOTA PRÉVIA

PAG. 5

·2·

INTRÓITO

PAG. 7

·3·

DESENVOLVIMENTO

PAG. 11

·4·

CRÍTICA/CRÍTICA

PAG. 23

·5·

REFLEXÃO FINAL

PAG. 29

COMPLEMENTOS

PAG. 31

REFERÊNCIAS

PAG. 57

PREVIOUS NOTE

This essay consists of a critique/critique of the conference (*Multiculturalism and Education: Challenges*) held by Professor Rui Garcia, at the Conferences of the PhD in Child Studies from the Institute of Education of University of Minho, on February 21st, 2014. Working out a synthesis of what I own and PhD students heard, I took the liberty of making a reflection – critical / critical – to such content. Thus, this reflection will have three steps: at first, I will make a summary (introduction) of what was said; secondly, I will present a developed explanation of the thought of the conference; at last, through an exercise of theoretical abstraction, I will let down a complementary look, taking as guidance the critical / critical (supported in subsidiaries notes – supplements) in order to contribute to problematize the issue in question. To this end, in the wake of the lecturer, I will also try to give light to the following guiding question: *How can we make the different cultures full or entire in their thinking and in their action?*

Keywords: education, multiculturalism, interculturalism, metaculturalism, difference, diversity.

NOTA PRÉVIA

Este ensaio constitui-se como uma crítica/crítica à conferência (*Multiculturalismo e Educação: Desafios*), realizada pelo Professor Rui Garcia⁽¹⁾ no âmbito das Conferências Doutorais do Doutorado em Estudos da Criança do Instituto de Educação da Universidade do Minho, no dia 21 de fevereiro de 2014. Fazendo uma síntese daquilo que eu próprio e os alunos de doutoramento⁽²⁾ escutámos, tomei a liberdade de fazer uma reflexão – crítica/crítica – a tais conteúdos. Neste carrilar, a reflexão terá três momentos: no primeiro momento, farei uma síntese (intróito) do que foi dito; no segundo momento, ensaiarei uma explanação desenvolvida do pensamento da conferência; num terceiro momento, através de um exercício de abstração teórica, lançarei um *olhar complementar*, tomando como orientação a *crítica/crítica* (apoiado em notas subsidiárias – complementos) com o intuito de contribuir para a problematização da temática em pauta. Para tal, na esteira do conferencista, tentarei, também, dar luz à pergunta orientadora: *Como fazer com que as várias culturas sejam, no seu pensamento e na sua ação, plenas?*

Palavras Chave: educação, multiculturalismo, interculturalismo, metaculturalismo, diferença, diversidade.

INTRÓITO

(momento primeiro)

A conferência do Professor Rui Garcia, como referiu Ana Azevedo (*Relatório da 4.ª Conferência Doutoral – Multiculturalismo e Educação/Desafios, 2014*) e que nó correboramos, apresentou-se como narrativa *desconcertante e desafiadora* que provocou a desconstrução de algumas *certezas*, fazendo emergir novas inquietações que, por sua vez, conduziram à *reconstrução do conhecimento*.

Assumindo uma posição assente no pressuposto de que o *multiculturalismo* só pode ser entendido à luz da *diversidade cultural*, a primeira ideia que o investigador coloca a debate é a de cultura. Sustentando-se em Alfred Kröeber (1876-1960), que define cultura como tudo aquilo que é colocado na natureza pelo génio criativo do homem, introduz outro tópico, o de *utopia*. A utopia, no sentido de *possibilidade de realização* e conotada com as *aspirações humanas*, encontra-se presente no idealismo platónico da *República, na Política* de, Aristóteles e nas *Utopias* de Tomás Morus (1478-1535). Também Tommaso Campanella (1568-1639) – dimensão política e filosófica; Thomas Hobbes (1588-1679) – natureza humana, política e sociedade; e o *super-homem* (*e para além do homem*) de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e a *angústia* (autonomia/liberdade) de Jean-Paul Sartre (1905-1980), além dos valores religiosos (*verdades*) do cristianismo,

budismo, hinduísmo etc. Depois, aporta a um outro ponto central da palestra: *a educação*. E porquê na educação? Porque *a Educação é a busca de uma aspiração, de um sonho, de um ideal*. Argumentando que as utopias não caíram com a *Queda do Muro de Berlim*, perfilha, como muitas pessoas, com diferentes visões do mundo, a ideia de que este início de milénio coloca o Ser Humano perante novos desafios antropológicos. De facto, a contemporaneidade abraça novos campos multiculturais (político e económico, religioso, geográfico e ideológico, epistemológico) que conduzem a uma nova visão de multiculturalismo (*da diversidade*) que vai muito para além daquilo a que habitualmente esteve remetido, isto é, para além das questões da raça, do território ou da língua, o *que, em última instância, legitima o discurso da diferença*. Nesta nova visão, muitas fronteiras, mesmo epistemológicas, foram vencidas, possibilitando reflexões conjuntas entre conhecimentos aparentemente distantes entre si. A educação não ficou alheia a estes movimentos. Como preconiza o investigador, *a educação também foi convocada para este diálogo multicientífico, encetando viagens pluridisciplinares* que conduziram ao diálogo com autores como o biólogo Richard Dawkins (1941-...) e a sua teoria de *fenótipo estendido*. O conceito de fenótipo, enquanto *organismo distinguível de outros por características observáveis e manifestação externa e visível do genótipo oculto*, permite compreender por que é que *o multiculturalismo é muito mais do que cor de pele*. Mas a *teoria do fenótipo estendido*, ao defender que um gene tem influência no ambiente em que vive o organismo, através do modo como “manipula” o comportamento desse organismo bem como que o efeito fenótipo não se limita ao corpo de um indivíduo, mas também influencia o ambiente em que ele vive, permite aceder a uma outra ordem

de ideias, designadamente a de que *o homem também tem um fenótipo estendido: a cultura*. Porém, a cultura não existe no abstrato, mas numa profusão imensa de expressões. Segundo este investigador, podemos, portanto, afirmar, sem grandes receios, que existe *uma multiplicidade cultural na uniformidade biológica*, porque, ao contrário dos animais, não se observam grandes derivas biológicas entre as pessoas que habitam o Planeta. Nesta linha de pensamento e sustentando-se em Manuel Ferreira Patrício, reitera a ideia de que *o homem é uno e diverso, uniforme e multiforme, convergente e divergente*, o que significa que a diversidade humana é cultural e não biológica. O multiculturalismo é, então, um diálogo entre múltiplos atores culturais.

Contudo, na educação, as questões em torno do multiculturalismo ainda não estão totalmente resolvidas. Pode falar-se e defender-se a ideia da diversidade, recorrendo, até, a clichés do tipo “*todos diferentes, todos iguais*”, mas será que nos sentimos confortáveis na realização ética perante a diversidade? Do ponto de vista da alteridade, também ainda se verifica uma rutura entre o discurso e a prática. O *Eu* e o *Outro* são modalidades inseparáveis do ser humano. O sentido da responsabilidade individual, do *Eu*, passa pela extensão ao *Outro*, que nada mais é do que o *Eu* do *Outro*. A educação não pode separar aquilo que é uno e indivisível. Nesta ordem de ideias, a questão do multiculturalismo e da educação ainda tem muitos desafios a enfrentar. Por exemplo, Rui Garcia traz para o debate uma série de questões, nomeadamente e a saber: *O que é educar? Qual o significado de Paideia na contemporaneidade? Os valores da Educação são mesmo valores? E, para responder a estas questões, é necessário explicitar outras tantas questões:*

O que é o homem? Quem é o homem? Que homem cumpre formar em cada homem? Já no âmbito da educação e dos valores geracionais, é preciso saber que valores? Os meus? De uma geração diferente dos jovens? Dos jovens, em que eu posso não acreditar? Como desafio final, convoca novamente o conceito de cultura, agora recorrendo a Clyde Kluckhohn (1905-1960), que a define como *um conjunto de modelos normativos compartilhados pelos membros de determinado grupo, e esses modelos servem para regular a conduta do grupo, estando acompanhados por sanções, em caso de incumprimento das normas*, para colocar em discussão a questão da coexistência na escola de jovens pertencentes a mundos culturais diversos, que, muitas vezes, se digladiam a vários níveis da sociedade. Termina a sua intervenção, desafiando-nos a refletir sobre se haverá partilha de valores, ou se haverá dignidade nos atos apresentados em imagens provocatórias que retratam diferentes práticas culturais que põem à prova o nosso entendimento de dignidade humana.

·3·

DESENVOLVIMENTO

(momento segundo)

O conferencista, logo no início, convida-nos a pensar sobre a problemática da *cultura, do multiculturalismo, educação e utopia nos caminhos da ética*. Começa por apresentar um argumento central ao referir que: *pensar e viver no mundo atual passa pelo reconhecimento da pluralidade e diversidade de sujeitos e de cultura(s)*, o que se traduzirá no *multiculturalismo*. Este sentido vai “contra” a representação de *diferença* que tem pautado muitos discursos e práticas sobre multiculturalismo. Assim, vai enfatizar as *diversidades culturais* não como sinónimo de superioridade, inferioridade ou desigualdade, mas equivalentes a uma manifestação humana *plural e diversa*. Neste contexto, a cultura e o multiculturalismo vão encontrar na palavra *diversidade* o sinal e o caminho, onde “tudo deve acontecer” nas relações humanas. Este é o *pensamento central da conferência em apreço*.

3.1. A ideia de cultura

Neste tópico, começa por lançar à plateia a questão sobre a ideia de cultura ou de *representação de cultura*³. Após várias opiniões, o professor refere-se à cultura *como uma obra de arte; como uma “construção feita por uma criança”*; *o que é colocada na natureza pela criatividade do ser humano; metaforicamente, é tudo aquilo que é acrescentado à obra divina da*

criação. A cultura constitui-se assim uma criação do homem. Associado a estes (seus) conceitos, menciona que muitas áreas do conhecimento abordam e dizem sobre a cultura. Neste envolvimento, cita Alfred Kröeber (*Natureza da Cultura, 1993*) que refere a cultura como um acrescento ao que é biológico, ao que foi criado por Deus, destacando o comportamento do indivíduo na sua práxis individual e coletiva. Deste modo, todos os seres humanos têm saberes diferentes, pelo que a possibilidade de existência de várias culturas é uma realidade. A cultura, não existindo no abstrato, é uma profusão imensa de expressões (valores) e práticas que vão dizer o humano na sua individualidade e convivialidade/comunidade. Podemos dizer (digo eu) que a cultura será, assim, um conjunto de ideias, comportamentos, símbolos e práticas individuais e sociais, aprendidas geracionalmente. A cultura torna o homem mais leve, mais profundo, liberto e desejavelmente (não necessariamente) melhor, *mais humano no seu sentido essencial*. Se a cultura conseguisse fazer um *homem melhor*, cumpriria a sua radicalidade, enquanto *instrumento tangível e intangível*.

3.2. O multiculturalismo

Em seguida, entra no *miolo* da conferência: *o multiculturalismo*. Pela reflexão explanada, tomo a liberdade de fazer uma pequena sistematização, adiantando alguns *títulos (síntese)*.

3.2.1. Do animal ao humano... pela diversidade e pela criação

Ao contrário dos animais, não se observam grandes derivas biológicas entre pessoas (humanos) que habitam este planeta. O homem tem instintos iguais à sua parentela animal, mas controla-os.

O homem é praticamente igual ao animal do ponto de vista biológico. Na verdade o que o vai distinguir (dimensão distintiva) é a *racionalidade* e a *cultura*. Esta é a variável que transforma o *homem animal* em *homem humano*. *Razão, história e cultura* estruturam a *capacidade de criação* e a possibilidade do homem tornar-se ainda mais humano. *O multiculturalismo* estrutura-se, pois, como um diálogo e, sobretudo, uma *prática* – diálogo, relação, aceitação, conversação de continuidade – entre múltiplos atores culturais. Esta capacidade de conversação e prática do multiculturalismo pode ser encontrada em vários contextos: *i)* contexto *macro* – nas dinâmicas da globalização, mundialização, universalização; *ii)* contexto *meso* – decorrente das dinâmicas dos países/regiões; *iii)* contexto *micro* – manifestações dentro de uma casa, de uma escola, associação, clube, onde as *diversidades* inerentes a indivíduos de gerações distintas, mesmo enquanto membros da mesma comunidade, se manifestam. Metaforicamente, o conferencista usou o termo “fenótipo estendido” para referir-se à cultura e ao multiculturalismo como sendo o que distingue o homem dos demais (animais), ao contrário das suas características biológicas (pertencentes a todos), o que na realidade, confere o uniforme. Define, assim, o multiculturalismo humano como uma espécie de “fenótipo estendido”, que seria a nossa cultura. Richard Dawkins refere que o *fenótipo* (do grego *faino, trazer à luz, fazer aparecer* + *-tipo* e que se revelam no conjunto de características observáveis num organismo) e o *genótipo* (*geno* + *-tipo*, aludindo ao conjunto de informações genéticas de célula, organismo ou indivíduo ou parte específica dessa informação específica). Assim, a cultura seria uma manifestação *que traz luz, faz aparecer* aquilo que o homem produziu através do seu trabalho criativo com valor. A nossa *diversidade* não se

materializa na biologia humana, mas, sim, na cultura. Existe uma multiplicidade cultural na uniformidade biológica. Isso é importante, por exemplo, para desconstruir o equívoco da “raça” que tem vindo a ser demarcada pela cor da pele. A raça é somente uma: *a raça humana*. O homem é uno (singular, nunca se repete) e diverso; uniforme e multiforme; convergente e divergente, mas não diferente, *ele é, sim, diverso*. Daqui uma primeira grande ideia pode ser retirada: os homens são *diversos* e não *diferentes*. É nessa *diversidade* que se encontra a excelência de se *Ser Humano*.

3.2.2. Multiculturalismo e diversidade

Desenvolvendo essa ideia central – multiculturalismo – como prática individual e social que toma consciência da *diversidade* de se *Ser Humano*, o conferencista prossegue a sua reflexão. Elogia a *diversidade* e contesta os preconceitos e discriminações de que indivíduos ou grupos culturais são objeto. A história revela que muitos homens e culturas foram submetidos a processos de rejeição ou silenciamento pela sua condição de pertencimento identitário, distinto dos padrões definidos como válidos e aceitáveis, perante presunções políticas e ideológicas que se arrogavam superiores. O multiculturalismo ainda é, atualmente, confundido com diferenças biológicas, tais como a raça, o meio em que o indivíduo habita ou com a própria língua. Mas o multiculturalismo situa-se (hoje) muito além do que tradicionalmente tem sido entendido. Pensar e viver no mundo atual passa pelo reconhecimento da *diversidade* de sujeitos e de culturas com base no respeito e tolerância recíproca, concebendo as *diversidades* culturais, não como sinónimo de superioridade, inferioridade ou desigualdade, mas como equivalente a *um plural* e a *um diverso*. Com

esta “nova” ideia de multiculturalismo, emergem novos olhares, abrangendo horizontes para além da raça, território ou língua. Estes olhares/defesas vão situar-se, não apenas no campo *político* – *ideológico*, mas também na dialética *biologia/cultura*, que, agora, é objeto de reflexão e consciencialização. A *diversidade* humana é cultural e não biológica (como sistematicamente foi referindo). O Homem, no que respeita à sua biologia, é praticamente igual em todo o planeta terra, podendo ter sofrido adaptações ao meio, em função das exigências desse mesmo meio; mas o homem é diverso em função do traço distintivo da cultura. Perante esta evidência, hoje, não deveríamos esquecer que falar em multiculturalismo é falar em *diversidade* e não em *diferença*.

3.2.3. Diferença e diversidade – um esclarecimento que urge fazer

O multiculturalismo pressupõe *diversidade* e não *diferença*, como sustentou de forma clara. A diferença será, por certo, um atributo de classificação entre os animais. Nós não somos diferentes. Nós somos diversos. O homem situa-se no plano da diversidade. Depois da evolução até ao *homo sapiens sapiens*, a base genética do ser humano tem ficado essencialmente a mesma até aos dias atuais. As grandes mudanças nas vidas dos indivíduos desde a época pré-histórica não se devem à evolução biológica, mas à evolução cultural. O ser humano adaptou-se e evoluiu, articulando as suas necessidades pessoais com as necessidades do grupo, tornando-se um ser gregário e convivendo com regras e interesses do grupo, para que fosse possível sobreviver (Huizinga, 1980). Ser aceite e pertencer a um grupo é algo básico à sobrevivência e dá significado à vida (Laraia,

1986). A cultura pode variar de geração para geração, entre meio rural e urbano e até mesmo dentro das nossas casas. E tudo isto são questões de multiculturalismo, uma vez que *a variação é feita em função da diversidade e não da diferença*. A identidade de cada um existe, porque existe diversidade. Assim, ao estudar-se um indivíduo, é necessário visualizá-lo como um ser formado pela junção entre natureza e cultura, fazendo com que a compreensão do multiculturalismo, ou da diversidade cultural, seja fundamental para a vida em sociedade. Globalmente e em síntese, remata, dizendo: nós somos diversos, não somos diferentes, pois a diversidade está relacionada com a cultura e não com as características físicas (cor da pele, dos olhos...). *A diversidade humana é cultural e não biológica. Só existe uma raça – a raça humana – e, por isso, faz do homem um ser igual. O que o faz variar (e não diferenciar) é a diversidade cultural. Este sentido faz com que todos os homens sejam iguais (na diversidade) na sua essência mais profunda e, por isso, merecedores de igual tratamento axiológico e cultural, enquanto distintos do reino da natureza.*

3.2.4. O multiculturalismo uma questão utópica e...ética

Deliberadamente, coloco a mesma reflexão (*máxima*) com que terminei o ponto anterior: *a diversidade humana é cultural e não biológica. Só existe uma raça – a raça humana – e, por isso, faz do homem um ser igual. O que o faz variar (e não diferenciar) é a diversidade cultural. Este sentido faz com que todos os homens sejam iguais (na diversidade) na sua essência mais profunda e, por isso, merecedores de igual tratamento axiológico e cultural, enquanto distintos do reino da natureza*. Esta máxima parece, ainda, longe de concretização. A sua concretização estaria no caminho da utopia⁽⁴⁾ (*topos*) e da ética⁽⁵⁾. O multiculturalismo permanece um

processo utópico – a ideia de *diferença* prevalece sobre a de *diversidade*; e a ética ainda não está (radicalmente) concretizada. Com efeito a prática de aceitação e diálogo radical não existe. Este fato foi esgrimido pelo conferencista. O início do século colocou o ser humano perante novos desafios antropológicos. Um dos maiores desafios foi, de facto, a emergência da técnica e, com ela, de novos olhares, quanto aos limites da prática. As mudanças antropológicas e científicas provocadas contribuíram, por exemplo, para profundas transformações na biogenética, na biotecnologia, nas biociências, de modo geral. Este fato trouxe um problema, dado o aparecimento de descontinuidades que não têm respostas éticas, de modo a considerar “todas” as questões que se configuram socialmente e culturalmente na diversidade. *O multiculturalismo é uma questão radicalmente individual, social e universal* que tem na *concretização ética* o seu maior desafio. Ao manifestar-se na educação, na escola, no religioso, geográfico, político, epistemológico, nas disputas territoriais e económicas, etc., o multiculturalismo tem aí o seu desígnio. Sendo muito mais do que o espaço físico habitado pela diversidade de “raças” (pois só existe a *raça humana*), o multiculturalismo ainda procura a sua concretização. Emerge, pois, a consciência de que a cor da pele já não é mais uma razão de diferença, mas de diversidade. Na prática, porém, ainda se vê como diferença. O mesmo acontece com a educação. Se existir a consciência de que a educação deve ser para todos (manifestação e oportunidade de diversidade), ela ainda guarda em si o estigma da diferença. Em teoria, somos a favor do multiculturalismo (o inconsciente da nossa utopia e da nossa ética). Mas será que nos sentimos confortáveis na aceitação e prática da diversidade? Na perspectiva do conferencista, ainda é uma utopia pensar que somos todos iguais

(na diversidade). Avança como exemplo o caso dos alunos ciganos na escola: todos os professores dizem que aceitam a diversidade, que é necessário incluí-los (conotação de “exclusão”!), mas a verdade é que se sente um certo desconforto quando são nossos alunos. Há, na verdade, um certo receio, uma certa desconfiança. Colocamos em cima da mesa a diferença (e, com ela, *lógicas de comparação, competição, poder...*) e não a diversidade. De facto, quando tentamos concretizar (colocar em prática) conceitos como os de diversidade e de multiculturalismo, liberdade ou respeito, verificamos dificuldades. Em continuidade e apesar de uma maior consciência, a configuração do mundo atual (tendencialmente, global e uniforme) continua a gerar novos campos onde diferentes culturas “convivem entre si”, geralmente tomando como indicador a *diferença*, acentuando ainda mais a dificuldade de concretização da *diversidade*. Exemplo disso são as brincadeiras das crianças que surgem como uniformes/normalizados perante o império da técnica. *A uniformização conduz a uma perda de identidade e fere a diversidade*. Outro aspeto enfatizado residiu nos aspetos *humanamente relacionais*. A não aceitação do *outro* e das suas diversidades leva também a uma perda do *eu*. É o outro que me faz. Eu preciso do outro (da diversidade do outro) para me construir. Mediante as dificuldades presentes, o conferencista continua a abordar a utopia. A utopia não é sinónimo de impossibilidade, mas sim daquilo que o indivíduo deve procurar. Não devemos considerar uma utopia, como algo impossível, inalcançável, mas, como uma razão para lutar por essa possibilidade, essa realidade. A multiculturalidade individual e coletiva (onde se situa a educação) é, ainda, uma utopia por concretizar, pela qual não devemos desistir; mas lutar para que, um dia, se concretize. A utopia faz parte (deve

fazer parte) do mundo de hoje. Cita Tomás Morus (1478-1535) e a *Ilha da Utopia* onde se apresenta um bom retrato de uma sociedade “perfeita” e “harmónica”. Representa uma sociedade ideal, que se traduz num estado de segurança, bem-estar, liberdade, respeito, que representa um futuro mais justo e de qualidades identificáveis com os desejos dos cidadãos. Desta forma, depende de cada um de nós tornar possível a concretização da aceitação da diversidade e multiculturalidade. O multiculturalismo encontra-se hoje (pelo menos, do ponto de vista da tomada de consciência) para além daquilo que originalmente desejavam que significasse, visto que existem novas perspetivas de multiculturalismo, para além da *raça, território ou língua*. Muitas fronteiras, mesmo epistemológicas, foram vencidas, possibilitando reflexões conjuntas entre conhecimentos, aparentemente distantes entre si.

3.3. Educação e multiculturalismo

Em seguida, alargou a sua reflexão à educação/escola, outro aspeto que animou a conferência. *O que é educar? O que é educar hoje?* O conceito de educar é, de acordo com a linguística, um verbo, e, por isso, implica uma ação. O conferencista começa por dizer que educar é conviver com a esperança, podendo ser vista como aquilo o que eu espero: *educar para o futuro é educar para a esperança*. A educação é a busca de uma aspiração, de um sonho, de um ideal. A educação e os professores devem ter esse ideal. Eles são os responsáveis por trazer no seu pensamento e ação a concretização incondicional da diversidade, a utopia da ética pela aceitação radical. Só assim teremos uma educação plena. A procura de valores inalcançáveis é uma procura constante, que deve ser feita, e é na educação/escola

que essa procura deve começar. A educação não pode separar aquilo que é uno e indivisível. O sentido da responsabilidade individual do *Eu* passa pela extensão ao *Outro*. Somos *Eu* só para mim e somos o *Outro* para o resto do mundo: sou *Eu* apenas uma vez, enquanto que sou *Outro* milhares de vezes. Estendendo-se o *Eu* e o *Outro* enquanto modalidades inseparáveis do *Se Ser Humano*; o *Eu* e o *Outro* que vão fazer a *Polis, onde vivemos juntos nas nossas diversidades*. Neste contexto, recua à antiga Grécia e questiona qual o significado de *Paideia* na contemporaneidade? A *Paideia*, enquanto elevação do ser humano pela educação e pela cultura, deve hoje convocar a diversidade, para que se concretize. A ideia de diferença é um entrave à sua concretização. A educação deve formar em valores e o valor da *diversidade* (e, com ela, a liberdade) é um dos mais importantes na educação. É através da ideia de diversidade que se concretizam os ideários de justiça, igualdade, verdade, amizade, solidariedade, valores intrinsecamente humanos. O conceito de educação ligado à *Paideia* (Grego) e à *Bildung* (Alemã) leva-nos a um outro conceito: o de *Areté* (Grego), enquanto busca da excelência pela educação e formação cultural. A excelência é o caminho sempre presente para se tentar *ser melhor – humano*. O multiculturalismo é sinónimo de excelência. Educar é cultivar a esperança. Educar para o futuro é educar para a esperança – na diversidade e na excelência. Educar, neste sentido, é entrar num campo ainda mais profundo que é o da *educação estética*⁽⁶⁾, enquanto procura *do bom, do bem e do belo*.

3.4. A escola – locus de educação

O que une todos os jovens na escola? O que os une é o futuro e a esperança, como defendeu com entusiasmo. O multiculturalismo e a escola têm essa grande missão: educar pessoas para a esperança e para o futuro, o que é mais do que uma formação puramente técnica e instrumental. Neste sentido, coloca a seguinte questão: não poderá ser a escola o lugar onde coexistam várias culturas? É na certeza da diversidade (e não da diferença) que se ganha a esperança e o futuro. A escola deve formar em valores e não para valores. Enquanto não conseguirmos ver a diversidade, não cumpriremos o desígnio da escola. Neste sentido, a escola assume um importante papel, emergindo como um microcosmos da sociedade. Mais concretamente, ela torna presente a sociedade e deve, por isso, promover a diversidade e o diálogo humano e científico. A instituição escolar deverá ser um lugar onde possam coexistir diversas culturas, na diversidade e comunhão. Neste envolvimento, coloca uma outra questão: Porquê uma escola unicultural numa sociedade multicultural? Neste contexto, tece o elogio ao desporto como um bom exemplo de que é possível a partilha de valores, o diálogo entre as culturas. É possível o *Nós!* E por que, então, não o serem as escolas? A educação/escola continua a ser uma utopia não concretizada, uma vez que ainda está numa busca pela diversidade, que acaba por ser a aspiração, o sonho, o ideal. A necessidade de uma visão multicultural crítica, que coloque em análise as *identidades plurais pela diversidade*, é enfatizada pelo preletor. Anulando o paradigma da *diferença*, que, nas dinâmicas (mais radicais), leva ao desrespeito da vida humana, tomando como indicadores o sexo, cor, género,

credo, etnia, inteligência, nacionalidade, a escola é um lugar que deve acentuar o que nos une (a diversidade), promovendo uma esperança materializada/espiritualizada no futuro. Os professores possuem aqui um papel fundamental, pois a sua atitude, os seus valores e as suas práticas influenciam a aceitação da diversidade e do progresso. A escola é um espaço privilegiado para a promoção da diversidade, a compreensão e a aceitação dos *outros* e, por isso, de nós mesmos. Com uma sociedade que sofre mudanças profundas, nomeadamente ao nível da estrutura familiar, a instituição escolar ou educativa é o espaço que acompanha o aluno durante todo o seu crescimento. Numa época em que os *rankings* e os *números* dos exames nacionais são considerados o critério de qualidade e as turmas de nível uma estratégia frequente para melhorar o insucesso, a valorização das diferenças culturais parece estar um pouco esquecida e arredada dos objetivos dos Projetos Educativos da maior parte das escolas. A inclusão de todos os alunos deve partir das suas potencialidades, das suas competências e da sua cultura. Constitui-se, assim, um novo paradigma que promove as pessoas como uma especificidade na forma de ser e estar, onde o respeito pela *diversidade* prevalece e a resposta às necessidades individuais é procurada. Talvez esse seja o maior desafio da multiculturalidade na educação de crianças. Mesmo que a educação se encontre sempre demarcada por conflitos intergeracionais e, sobretudo, por conflitos de *medida das diferenças*, ela deve passar para a *grandeza narrativa da diversidade*, pois a diversidade concede futuro ético. A nossa certeza é a diversidade e não a diferença. Enquanto não formos capazes de aceitar a diversidade e de ver, na diversidade, a diferença, não vamos “a parte nenhuma” e não cumprimos uma educação multicultural. No mundo do relativismo, desprovido de valores universais, a escola é o local possível para a coexistência multicultural e para a aceitação do outro no plano axiológico. O maior desafio da escola do nosso tempo é fazer do multiculturalismo uma certeza: *a concretização da utopia da diversidade*.

·4·

CRÍTICA/CRÍTICA

(momento terceiro)

A reflexão do conferencista vem elevar as virtudes e os caminhos do multiculturalismo. Destacando as ideias centrais da palestra (síntese), podemos afirmar que: a diversidade humana é cultural e não biológica; *só existe* uma raça – a raça humana – e isso faz do homem um ser igual, e o que o faz variar (e não diferenciar) é a diversidade cultural; o multiculturalismo pressupõe diversidade e não diferença. De facto, concordamos com as reflexões (visões) do autor. No entanto, consideramos também que o lado prático do multiculturalismo acaba por se constituir, muitas vezes, como um *fechamento*. O elogio à diferença poderá conotar-se com o mecanismo de discriminação. O elogio à diversidade pode pautar-se por uma utopia. Neste sentido, estruturamos um terceiro momento, que intitulamos de *crítica/crítica*. Este apartado assentará na ideia de que o multiculturalismo pode ser entendido em vários *patamares evolutivos* (*multiculturalismo, interculturalismo e metaculturalismo*), tendentes para uma *práxis ética pel(n)a diferença, na concretização da utopia – Topos*.

4.1. Um processo evolutivo (na diversidade)

4.1.1.A Cultura

A cultura apresenta-se como a excelência da *praxis* humana (*a matriz*) que vai constituir o homem como ser distintivo, ser de excelência (humana) e, por isso, um ser criativo – material, cognitivo e espiritual. A cultura é o início que estrutura a identidade, trazendo segurança (à existência) e felicidade. A cultura é também o caminho que mostra, cria e recria as dimensões simbólicas, tangíveis e intangíveis da vida e da condição humana. Por outro lado, atendendo aos ensinamentos recolhidos, existem várias culturas que vão dizer o homem diverso (*o homem na diversidade*). No entanto, poderemos colocar a questão intemporal e sempre presente: *Como fazer com que as várias culturas sejam, no seu pensamento e na sua ação, plenas?* É esta a interrogação que tentaremos desconstruir/responder. Para tal apresentamos uma taxonomia por nós construída.

i) Comunicação pelo multiculturalismo – um processo dualista

A este facto estará porventura associado um *processo dualista de (não)comunicação*⁽⁷⁾ entre culturas. Estaremos no patamar inicial e “imaturo” (plano da “retórica”) da ideia multicultural. Parte do pressuposto que o homem é um ser diferente, existindo homens supostamente superiores e homens supostamente inferiores, homens diferentes, irreduzíveis e independentes que fazem vidas paralelas e que, raramente, dialogam. Existem, assim, mundos (humanidade) individuais que se opõe, mostrando realidades distintas. O processo dualista vai acentuar a diferença entre “homens inferiores”

– homens de experiência, mecânicos, matéria e aparência – que possuem propriedades, valor, atributos “menores”; e “homens superiores” – homens de inteligência, de ideias, capazes de encontrar a verdade, experienciar a liberdade e o conhecimento e onde as propriedades ou atributos vão constituir-se como valor “superior”. O multiculturalismo, no sentido dualista, vai emprestar uma nova ontologia ao elevar uma aparência em detrimento de uma essência – que é ser-se humano. O multiculturalismo da diferença dualista enfatiza lógicas externas, lógicas de comparação, poder e discriminação.

ii) Comunicação pelo interculturalismo – um processo dicotómico

Em seguida, podemos vislumbrar um outro patamar (evolutivo) de comunicação entre culturas: *O interculturalismo, como processo dicotómico*⁽⁸⁾. O interculturalismo opera uma abertura aos canais de comunicação entre culturas, constituindo-se como *início do diálogo*⁽⁹⁾ entre culturas. Vamos considerar a dicotomia como o início da superação do dualismo radical (contrários). Na dicotomia – apesar de ainda existir “dois lados” –, começa-se a aceitar uma troca de argumentos entre os interlocutores. Efetiva-se ou possibilita-se a conversa ou a conversação entre pessoas, com argumentos e exames/juízos sobre os mesmos. Será uma troca que se produz entre consciências que procuram comunicar na reciprocidade. Será o início de uma aceitação de uma unidade ontológica e de uma diferença (*diversidade*) antropológica. Porventura, estaremos no patamar do interculturalismo da diferença, apresentando as diversidades – início de comunicação, aceitação ou diálogo.

iii) Comunicação pelo metaculturalismo – um processo dialético

Finalmente, podemos, ainda, adiantar um outro patamar (estádio dinâmico e evolutivo) de comunicação: *o metaculturalismo, como processo dialético*¹⁰⁾. O metaculturalismo (*entendido como mudança, posteridade... num mesmo patamar do ultraculturalismo – como posição além do limite*) abre definitivamente os canais de comunicação e de entendimento entre culturas. *O metaculturalismo estrutura o multiculturalismo da diversidade radical* enquanto comunicação, argumento e diálogo, onde a dimensão ontológica (doutrina do ser), a gnoseologia (doutrina do conhecimento), a lógica (ciências das formas e leis do pensamento) e a antropológica se manifestam na unidade e na diversidade. As ideias de argumentação, debate ou disputa, vai estar em cima da mesa, conferindo identidade. Desde a Grécia Antiga que a dialética se constitui como o caminho mais sábio para comunhão entre os homens/povos. A dialética, entendida na sua polaridade sênica como ascendente e descendente – na perspectiva Platónica – pela procura do bem, passando pela ideia de *tese, antítese e síntese* de Georg Hegel (1770-1831); de transcendência de Immanuel Kant (1724-1804) – conhecimento à priori, conhecimento puro, fenomenológico sobre a verdade, a moralidade, a estética; ou de raiz materialista de Karl Marx (1818-1883). Todas as perspectivas, na sua essência, e na sua diversidade procuraram o caminho *do uno, do bem e da verdade*. A natureza física, a natureza humana (física e transcendental) e o caminho da história far-se-iam pela comunicação continuada e dinâmica do ser ontológico e antropológico, no fundo, desenvolvimento material e espiritual.

Cruzando estas representações, constatamos que a *dialética* é um processo que dá origem a uma oposição, entre uma tese e uma antítese, que tem em si um impulso para ser resolvida por uma síntese, uma combinação em que os elementos conflitantes são preservados e, de algum modo, conciliados. Um exemplo é a oposição entre *o ser e o não ser*, superada na sua síntese, o *devenir*. Toda a síntese dará, por sua vez, origem a um novo oposto, e, assim, por diante. Contudo, a totalidade da cadeia tem um princípio e um fim. Georg Hegel concebia estas oposições simultaneamente como contradições e como conflitos. As resoluções eram tidas simultaneamente como processos mentais em que dois conceitos contrários são absorvidos num novo conceito, e como processos no mundo real. No mundo real, há um processo dialético no mundo físico, na sociedade e na história da humanidade. A oposição entre forças físicas, o conflito entre forças sociais, ou uma luta entre forças históricas leva a resultados que, por sua vez, dão origem a uma nova etapa na dialética. O metaculturalismo, na nossa perspectiva, não é, senão, um multiculturalismo da evolução humana na união e reconhecimento ontológico, gnoseológico, lógico e antropológico, manifestado na unidade e na diversidade. A ideia de argumentação, debate ou disputa vai estar em cima da mesa – dando identidade e na alegria da caminhada antropológica da diversidade. O metaculturalismo *aceita* poderes instrumentais e ideológicos, mas supera-os pelos argumentos políticos (no sentido purista desta palavra – o homem na cidade... e na melhor argumentação) e culturais onde a racionalidade e o sentido do bem comum se encontram presentes. O metaculturalismo, na sua dinâmica dialética, humanizadora, de procura *da mudança, posteridade... da*

posição além do limite (ultraculturalismo), poderá constituir-se como caminho para uma “*nova cultura global*”. Digo *nova*, pois é uma evidência que o multiculturalismo, na sua dinâmica dicotômica e dualista, fez elevar uma cultura global assente num “modelo único” (ou, pelo menos, dominante), que se caracterizou pela emergência de um capitalismo neoliberal (no extremo- selvagem) e que veio a ditar as direções (caminhos) económicas, políticas, culturais e sociais da vida individual e coletiva. Assim, a “*nova cultura global*” (com desejo do universal), traz consigo uma plêiade de sentidos (crítico, reflexivo, argumentativo e identitário), que se vão constituir como pilares estruturantes da dimensão metacultural e ultracultural. O metaculturalismo é, pois, estendido como o caminho para a elevação da diversidade e a concretização de uma utopia ética. A questão que podemos colocar agora, é saber se o metaculturalismo será possível com este *tipo de homem* do tempo pós-moderno, um homem prisioneiro das amarras do poder, e da violência real e simbólica. Um homem que ainda não se encontra num estádio espiritualmente superior e desapegado de um mundo terreno. Aqui, sim, o metaculturalismo seria real.

A escola e a educação podem constituir-se como um caminho para esse fim. A escola e a educação devem ser tidas/lidas como *agência dialética e estética na evolução*.

·5·

REFLEXÃO FINAL

Algumas dificuldades de aceitação das diversas culturas são históricas e representam uma posição hegemónica do mundo ocidental. Nas palavras de Hugo Brito (*Relatório da 4ª Conferência Doutoral – Multiculturalismo e Educação/Desafios, 2014*), esse fenómeno pode ser visto, por exemplo, na postura evangelizadora da península ibérica, no iluminismo francês, na civilidade britânica e, mais recentemente, na criação de uma nova ordem mundial, preconizada pelo capitalismo económico e técnico. Falta, no mundo, a vontade de sermos com os outros – porque somos biologicamente iguais e culturalmente diversos. Todavia, a concretização é dificultada por todos, denunciando uma falta de utopia ética – que, apesar da aceitação, obsta a realização e a materialização/espiritualização desta nova dinâmica transcultural na vivência quotidiana do Ser Humano. Em todas as estruturas possíveis, a educação será aquela em que pensar o Eu e o Outro representa uma maior exigência ética. Educar é *Dar o Mundo* e é por isto que a educação e a cultura, sendo ontologicamente semelhantes, são, ao mesmo tempo, funcionalmente (antropologicamente) divergentes. Assim, perseguir a elevação do Ser Humano, preconizada pelo conceito de *Areté* ou *Bildung*, é atribuir um significado de elevação à missão

da pedagogia do ideário grego da *Paideia*, que urge recuperar. Relembrando Santo Agostinho de Hipona (354-430), *todo o tempo é presente* e, neste sentido, educar para o futuro é educar para a esperança. É importante, então, neste *desassossego*, construir também novas práticas de cidadania, assumindo-a na sua dimensão antropológica. Urge desenvolver uma política que consagre a *diversidade*, onde exista, de facto, respeito e aceitação de todos, havendo direitos e deveres iguais para todos. Desta forma, poderemos assegurar melhor o desenvolvimento do sentido de cidadania no qual cada um de nós, enquanto cidadão, possa desenvolver sentimentos de empatia e solidariedade face aos outros e às outras culturas, em particular. Ficamos com a esperança (no futuro) de que o multiculturalismo seja, de facto, um campo (sobretudo) estético, onde se possa alcançar a liberdade através de uma ***beleza multicultural radical pelo ideário de um metaculturalismo***.

COMPLEMENTOS



⁽¹⁾ *Rui Proença Garcia* – Professor Catedrático da Faculdade de Desporto da Universidade do Porto; Membro da Academia Brasileira de Filosofia; Professor convidado em várias Instituições e Universidades Nacionais e Estrangeiras.

⁽²⁾ *Os alunos de doutoramento* que assistiram à palestra, escutando e escrevendo: Ana Paula Matos, Ana Maria Azevedo, Ana Teresa Almeida, Arminda Maria Lima, Brenda Engelen Kopplem, Carina Sofia Leite, Carla Maria Batista, Ester Susana Lopes, Eva Virgínia Lombe, Helga Cláudia Castro, Hugo Manuel Brito, Hala Jarrar, Inês Peixoto Silva, Jorge Manuel Ribeiro, João Francisco Cabral, Maria de Lourdes Medeiros, Maria Helena Teixeira, Marcela Almeida Zequinão, Marta Joana Pinto, Maria Adelaide Batista, Roselaine Kuhn, Sílvia Cristina Sousa, Sofia Moniz Alves, Tanea Maria Silva.

⁽³⁾ *Cultura* (Do lat. *Cultura-*, *cultura* – da terra ou do espírito). O termo cultura é um dos mais importantes e um dos mais utilizados em várias áreas de conhecimento das Ciências Humanas, *não sendo, porém, exclusivo de nenhuma delas*. Além disso, possui múltiplas definições/conceções que, na maior parte das vezes, se situam na lógica da complementaridade. Olhando para algumas dessas representações, podemos entendê-la como: *i)* Como sinónimo de *civilização* pois este termo designa o conjunto das tradições,

técnicas e instituições que caracterizam um grupo humano. A cultura assim entendida é normativa e adquirida pelo indivíduo desde a infância por meio dos processos de aculturação; *ii*) Conjunto de conhecimentos adquiridos que contribuem para a formação do indivíduo enquanto ser individual e social; *iii*) Conjunto de costumes, de instituições e de obras que constituem a herança de uma comunidade ou grupo de comunidades; *iv*) Sistema complexo de códigos e padrões partilhados por uma sociedade ou um grupo social e que se manifesta nas normas, crenças, valores, criações e instituições que fazem parte da vida individual e coletiva dessa sociedade ou grupo – capacidades/valores intelectuais ou materiais; *v*) Ainda que o debate sobre aquilo que, no ser humano, é inato ou adquirido seja periodicamente reativado por razões antes de mais políticas, a maior parte dos etnólogos e sociólogos partilham a opinião de Jean Jacques Rousseau (1712-1778) sobre a importância e o papel da cultura: só existe ser humano por acumulação de elementos culturais. A *natureza humana* reduz-se ao funcionamento estritamente biológico e a “*saída*” da natureza *faz-se pela cultura*; *vi*) Consta-se, com efeito, que até comportamentos, na aparência, tão naturalmente determinados, como comer ou dormir, variam de uma cultura para outra. Quando aplicada a um indivíduo particular, a palavra “cultura” evoca tradicionalmente o conjunto das suas aquisições intelectuais (principalmente, literárias e artísticas), integradas pela personalidade. É neste sentido que, desde o século XIX, se fala de uma *cultura de classe*, para sublinhar a parte da herança ideológica que implica este tipo de enriquecimento. Na mesma perspectiva, a *cultura de massa* vai designar, de modo ambíguo, quer a esperança de dar a toda a população (para lá das suas diferenças económicas, sociais...) a possibilidade de aceder às obras, tanto passadas como contemporâneas, quer, pelo contrário, a degradação que a cultura autêntica sofreria, quando difundida pelos meios de comunicação de massa.

Outros olhares são possíveis para compreender a ideia de cultura: a partir da tradição antropológica, pode-se destacar dois grandes sentidos inerentes ao conceito de “cultura”, que revelam a sua evolução e o seu uso em diferentes momentos e com intenções variadas. No século XIX (em 1871), o antropólogo Edward Tylor (1832-1917) definia cultura como um “(...) *todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, leis, moral, costumes, e quaisquer outras capacidades e hábito adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade*” (apud Paul Mercier, 1986, p. 86). Pode-se perceber, nesta definição, características do pensamento evolucionista da época. Assim, a cultura aparece apenas como corpo de produção humana, como algo material e externo ao homem. *Definições restritas* como essa, na época em que foram formuladas, permitiam a classificação dos vários grupos espalhados pelo mundo como mais ou menos civilizados, de acordo com a quantidade de produção cultural. Os povos que não se comportavam como os *européus ditos civilizados* eram considerados *primitivos*, selvagens ou bárbaros, como se fossem menos desenvolvidos. As consequências desse pensamento foram drásticas, uma vez que havia uma referência tida como científica para justificar as diferenças entre os homens. A Antropologia da época, ao invés de contribuir para a justiça social, compreensão e respeito das diferenças (*diversidades*) humanas, acabou por legitimar a ciência para a prática da colonização, com as decorrências daí advindas. Ao longo do século XX, com a evolução do pensamento, o homem foi deixando de ser classificado como inferior, primitivo ou selvagem, para ser um homem culturalmente diferente (*diverso*) com os mesmos direitos e as mesmas potencialidades. O conceito de “cultura” deixou de ser apenas critério material e externo ao homem para ser considerado como *processo dinâmico inerente a todos os humanos*. A cultura como um *desejo ontológico* (grifo nosso). Como exemplo desse processo, pode-se citar a definição de Marilena Chauí (*Convite à Filosofia*, 1994) “(...) cultura é a maneira pela qual os humanos se humanizam por meio de práticas que criam a existência social, económica, política, religiosa, intelectual e artística” (1994, p. 295).

Também Clifford Geertz (*Interpretação das culturas, 1986*), utilizando uma metáfora de Max Weber (1864-1920), define a cultura com sendo uma teia de significados, que dá sentido e orienta a vida de todos os homens em todos os momentos. A cultura é, essencialmente, *pública, porque os significados são públicos*, através de manifestações (também) individuais. Pode-se notar que, nas definições mais contemporâneas, a cultura tem sido considerada, além de *produção material e externa ao homem* – como nas definições do século XIX –, também como processo contínuo e dinâmico de orientação e significação que os homens empreendem o tempo todo, um processo de manipulação/produção real e simbólica.

Miquel Nicolás (*Para una Crítica de la Multiculturalidad en la Aldea Planetaria: Argumentos de Síntese Y Recursos Bibliográficos*, 2006) refere também que o entendimento de cultura se revela muitas vezes múltiplo, complementar e, por vezes, contraditório. Este facto, resulta da existência de dimensões tangíveis e intangíveis, que nas várias combinações vão dizer a ideia de cultura. Na sua análise, faz elevar a ideia de cultura como: natureza, habitat, transcendência, discurso, símbolo, história, tempo, espaço e formas de entendimento de cultura – etnocentrismo, relativismo, diálogo, representações, imagética, argumentos...

“Dito de outra forma a cultura responde, às questões básicas sobre a nossa evolução como espécie dominante, sobre a alteridade, sobre a diversidade cultural e sobre a possibilidade de transcender as limitações do tempo e do espaço que constitui a condição humana...o homem é um animal simbólico, que só pode viver em grupo, e é no grupo onde cria ferramentas materiais e simbólicas...” (Miquel Nicolás, 2006, p.17). Neste mesmo registo, de salientar que o autor vai (retornar) ao início da Cultura Ocidental, para dizer que os Gregos Antigos já haviam estruturado a ideia de cultura manifestando-a em quatro polos: *Pathos* – como manifestação emocional – medo., atração, repulsa, rejeição, paixão, morte; *Mythos* – como explicação iniciática, primeira, origem (de tudo)... que vai explicar toda a condição humana; *Ethos* – como a luta constante

pela procura do bem (necessidade de mitigar as pulsões agressivas e o mal), a conduta moral e ética; *Logos* – como a linguagem de compreensão, comunicação de emoções e de racionalidade, forma de comunicar e compreender o mito, a ética, a fundamentação e compreensão da ciência.

Ainda neste campo tão vasto, elevamos uma *pequena taxonomia à ideia de cultura*, que vai mostrar as várias manifestações do homem: *cultura como liberdade* – que encontramos, por exemplo, em Karl Marx (1818-1883) e Georg Hegel (1770-1831); *cultura como inconsciente* – abordada por Sigmund Freud (1856-1939) ou Carl Jung (1875-1961); *cultura como arte*; *cultura como instituições* – linguagem, direito, política, sociedade, etnologia; *cultura como sociedade antropológica* – antropologia cultural encontrada em Bronislaw Malinowski (1884-1942), Claude Lévi – Strauss (1908-2009); *cultura e natureza* – Jean Jaques Rousseau (1712-1778), Claude Lévi-Strauss (1908-2009); ou, ainda, *cultura como superestrutura e infraestrutura* Karl Marx (1818-1883).

Para um melhor conhecimento e aprofundamento desta ideia, ver: DUROZOI, Gérard & ROUSSEL, André (2000). *Dicionário de Filosofia (Dicionários Temáticos)*. Porto: Porto Editora; DAOLIO, Jocimar (2010). Cultura. In: González, Fernando & Fensterseifer, Paulo (org.). *Dicionário (Crítico) de Educação Física*. Ijuí: Editora Unijui – Brasil. pp.106-108. CHAUI, Marilena (1994). *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática; GEERTZ, Clifford (1989). *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan; MERCIER, Paul (1986). *História da Antropologia*. Lisboa: Teorema.

⁽⁴⁾*Utopia* (Do gr. ou, ”não”+ topos, “lugar”, pelo lat. Utopia-,”utopia, lugar que não existe, ou lugar nenhum, lugar bom; ingl. utopia; fr. utopie; al. Utopie; it. Utopia... Topos – como “lugar”). Na sua acepção mais comum, a palavra *utopia* significa uma ideia, um projecto, uma visão

social e política altamente auspiciosa, mas (ir)realizável. Etimologicamente, significa *nenhum lugar*, cidade *perfeita*, mas imaginária (onde se revelam lembranças de Platão). O termo, ao longo da História, teve significados diferentes e, por vezes, em conflito entre si. Consta-se que a sua origem havia ocorrido sob o signo da ambiguidade: o *libellus aureus* dedicado à descrição da nova insula Utopia, que o inglês Tomás Morus publicou em 1516, aludia a um *eu-topos* (do grego: *um lugar feliz*) ou a um *ou-tópos* (*um não-lugar*). O livro de Tomás Morus (1478-1535), que descreve minuciosamente uma sociedade com estruturas políticas ideais e um modo de vida ideal, dava, assim, origem a um complexo paradigma de pensamento (distanciamento em relação ao presente de maneira a poder criticá-lo ou projecto futuro a realizar) e a um género literário (o romance de viagem a uma região desconhecida) que tiveram grande sucesso. Além disso, este paradigma criou os seus próprios precursores – ainda que pertencentes a um género literário diferente – a começar pela legislação ideal apresentada na *República* de Platão. Se o século XVIII merece ser chamado *o século da utopia*, dada a enorme difusão e elaboração de livros utópicos, já o século XIX pode ser designado o século das *sociedades utópicas* caracterizadas por Louis Saint-Simon (1675-1755), Robert Owen (1771-1858), Charles Fourier (1772-1837) ou Pierre Proudhon (1808-1865), em contraposição ao “socialismo científico” de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895). Este sentido de *sociedades utópicas* vai ter uma conotação negativa que acompanha a palavra *utopia* no sentido de *irreal*, de *quimérico*. Por exemplo, no século XVIII, Alexander Baumgarten (1714-1762), autor muito importante para a estética, chama *utópicos* aos *objetos* daqueles *fingimentos* – os produtos da *Facultas Fingendi* – que são *impossíveis em qualquer mundo possível* e dos quais, portanto, não se dá representação alguma (*Meditationes*, 52; *Aesth*, 514). A inter-relação entre a utopia e a estética, e entre a utopia e a arte, todavia, não se limita a estas referências exteriores nem à elaboração de um género literário. Só com a progressiva

confluência entre a estética e a filosofia da história da fase inicial do Romantismo se começa a vislumbrar, pela primeira vez, tal inter-relação. Neste sentido, a obra *Lettere Sull'educazione Estetica Dell'uomo* (1795), de Friedrich Schiller (1759-1805), abre, de maneira significativa (com dupla referência a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e a Immanuel Kant (1724-1804), uma relação entre a estética e a renovação ético-política: *para resolver na prática o problema político é necessário passar pelo problema estético, porque só se alcança a liberdade através da beleza* (*Ed. Est.*, II). A arte tem, assim, por tarefa anular a separação entre as faculdades humanas, a divisão do trabalho e as disparidades sociais. Deste modo, o *jogo livre entre imaginação e intelecto* (tipicamente kantiano) transforma-se num *impulso do jogo* que, deixando *atuar em conjunto* sensibilidade e razão, *procura anular o tempo no tempo, procura unir o devir com o ser absoluto, a mudança com eternidade* (*Ibidem*, XIV). Se o poeta moderno, *sentimental* por natureza, *tende* para o ideal (para a unidade entre liberdade e necessidade), no esforço de reconstituir o sentimento *ingénuo* através das mediações da cultura, do mesmo modo em *Lettere Sull'educazione Estetica Dell'uomo* (XXVIII), o *sonhador entusiasta procura ver concretizado na realidade* *aquele ideal de igualdade* que se concretiza *no reino da aparência estética*. A difusão destas ideias chega até Herbert Marcuse (1898-1079) que, em 1955, faz uma interpretação de Sigmund Freud (1856-1939) à luz das reflexões de Friedrich Schiller (1759-1805). Herbert Marcuse consegue mesmo vislumbrar em *Lettere Sull'educazione Estetica Dell'uomo* alguns elementos de *conciliação entre princípio do prazer e princípio da realidade* (*Eros e Civiltà*, p. 198): *Numa civilização humana genuína, a existência humana é mais jogo do que trabalho e o homem viverá mais num estado de liberdade expansiva do que sob as limitações da necessidade* (*Ibidem*, p. 193). Mas é, sobretudo, nos primórdios do Romantismo que Friedrich Schiller encontrará ampla repercussão. Afirma-se não só que, no futuro, a metafísica será englobada na moral e que a própria física deverá *levantar asas*, mas também que o Estado deverá *extinguir-se*. Tudo isto será possível

quando a poesia *voltar a ser o que era no início*, ou seja, *educadora da humanidade*. Este processo deve aspirar a uma *mitologia da razão*, o que irá unir os povos e os filósofos, tornando os primeiros racionais e os segundos sensíveis. Só então poderemos *esperar um desenvolvimento harmónico de toda e qualquer capacidade, tanto no indivíduo singular como na totalidade dos indivíduos* (*Più Antico Programma Sistemático Dell'idealismo Tedesco*, 1979, p. 166). Aqui estamos perante uma aspiração utópica, messiânica e absoluta que, em grande parte, foi comum aos diferentes protagonistas do primeiro Romantismo, como por exemplo Friedrich Schelling (1775-1854), Friedrich Holderlin (1770-1843) o jovem Georg Hegel (1770-1831) os irmãos Schlegel (1772-1829) e Friedrich Novalis (1772-1801). No século XX, o maior teórico da utopia é o filósofo alemão Ernst Bloch (1885-1977). Desde o juvenil *Spirito Dell'utopia* (1918 e 1923), passando pela sua obra mais notável, *Principio Speranza* (1938-1959), até às últimas obras, Ernst Bloch faz da utopia um instrumento cognitivo e uma determinação do ser. A sua *ontologia do ainda não* baseia-se na noção do *ainda não consciente na sua globalidade*, como algo que ainda não é, mas que vive num estado latente: de facto, a matéria não é inerte, mas potência, à maneira aristotélica, *sequiosa* de novas formas. Na sua obra mais relevante, Ernst Bloch apresenta um vasto elenco fenomenológico dos estados utópicos da consciência: o *devaneio*, os mitos coletivos, o desejo de felicidade que transparece nos filmes e nas canções ligeiras. Acrescenta, também, um *aparecimento prévio* mais específico que se torna visível na *aparência artística*: a *aparência, artística* não é mera aparência mas também um significado-escondido em imagens e apenas determinável em imagens – de algo que ultrapassa certos limites, em que *o exagero e a fabulação representam um aparecimento prévio da realidade, significativo e presente ao próprio presente em movimento*, um aparecimento prévio representado de maneira específica, num sentido esteticamente imanente (*Principio*, I, p. 252). O *sonho de desejo*, ao contrário dos apocalipses e dos sonhos políticos, já está em ação na arte, é já obra, já *belo configurado*

(*Ibidem*, I, p. 247). Deste modo, a arte é não só um *laboratório*, mas, «ao mesmo tempo, uma festa de possibilidades executadas» (*Ibidem*, I, 254). E, de acordo com Friedrich Schiller, Ernst Bloch repete: *aquilo que foi sentido como beleza, um dia virá ao nosso encontro como verdade*. O pensamento de Ernst Bloch, que se difundirá no marxismo crítico da escola de Frankfurt, logo desde as primeiras formulações, torna-se ponto de referência para Walter Benjamin (1892-1940). Este critica a tentativa de mediação entre a teologia e a política levada a cabo por Ernst Bloch e, por outro lado, reflete sobre as consequências utópicas da alegoria e sobre o messianismo romântico. Também Theodor Adorno (1903-1969) entra em diálogo com o pensamento de Ernst Bloch. Com efeito, afirma que a arte é *matriz* da utopia, mas apenas com rejeição de qualquer tentativa de concretização utópica. Vai conceber a utopia somente como *negação* da não liberdade do existente – *A arte, renunciando à aparência da conciliação, mantém-na firme no meio do inconciliável, coma justa consciência de uma época em que a real possibilidade de utopia – ou seja, que a terra, tendo em conta o nível das forças de produção, aqui e agora, possa ser imediatamente o paraíso une-se à possibilidade da catástrofe total*. Atualmente, os herdeiros da escola de Frankfurt parecem ter abandonado totalmente a perspectiva dialético-negativa de Theodor Adorno e, com ela, a ideia da arte como matriz da utopia.

Para uma melhor compreensão e aprofundamento, ver:
 VELOTTI, Stefano (2009). Utopia. In: DANGELO, De Gianni. *Dicionário de Estética*. Lisboa: Lexis. Edições 70.pp.352-354.

⁽⁵⁾*Ética* (*Do gr.* Ethiké (episteme), “a ciência relativa aos costumes”, pelo lat. ethica-; “id”). Sobre este campo – *da ética e da moral* –, existem vários olhares, ora diferentes, ora complementares. O termo *ética* vem do vocábulo grego *ethos* que, como observa Michel Bernard (*Da biologia à Ética*, 1994), pode ter uma dupla grafia, o que resulta numa dupla significação. Numa primeira grafia, *ética* designa o *conjunto dos hábitos, dos comportamentos*

cujos enraizamento profundo faz deles uma – segunda natureza. Nesse sentido, somente os seres humanos seriam seres éticos, pois apenas eles podem acrescentar à sua natureza primeira uma segunda natureza, formada por um modo de agir que vai além das manifestações biológicas. Numa segunda grafia, ética significa o *lugar habitual*. Por extensão, significa o lugar correto de todas as coisas. Assim, o homem ocupa um lugar natural no contexto do universo. Etimologicamente, tanto ética quanto moral têm como referência a questão dos costumes, pois o termo grego *ethos* e o termo latino *mos* significam o mesmo, costume. Outro aspeto relevante é a ideia de ética e moral. A distinção entre ética e moral foi introduzida, segundo Bárbara Freitag (*Itinerários de Antígona, 1992*), por Platão (427-347) e foi, posteriormente, retomada por Immanuel Kant (1724-1804) e Georg Hegel (1770-1831). Na concepção platônica, a moralidade ocupa-se das virtudes da alma, refletindo filosoficamente as condições subjetivas da ação correta. A moralidade toma como base a ação individual, estabelecendo como ele deve agir corretamente na busca do bem pessoal. Nesta mesma concepção, ética trata das virtudes da polis, fixando as condições objetivas da ação da polis, do estado e da sociedade. A ética tem a preocupação de estabelecer a forma de agir politicamente na busca do bem coletivo. Hoje, habitualmente, o termo ética estaria reservado à linguagem dos filósofos, enquanto o termo moral estaria vinculado a um código de preceitos normalizadores de condutas. A ética faz parte do ramo da Filosofia que se ocupa do estudo da moralidade do agir humano. Ou, simplesmente, é a disciplina que considera os atos humanos enquanto bons ou maus. A ética, neste sentido, supõe uma reflexão crítica sobre os comportamentos e começa a existir propriamente com Aristóteles. Seja disciplina, seja ciência, ela expressa-se mediante juízos de valor, que, em princípio, estão excluídos das ciências empíricas. A ética, enquanto reflexão crítica sobre as ações e formas de comportamentos práticos (*a ética é uma prática, ação – grifo nosso*), caracteriza-se pela sua generalidade

e, portanto, será inútil esperar que ela estabeleça uma norma de ação para cada situação concreta. A ética é teoria (prática), investigação ou explicação de um tipo de *ação* ou de comportamentos humanos. A ética afirma (pela ação) algo sobre a natureza ou os fundamentos da ação (teoria) moral. O que fazer em cada situação *concreta é um problema ético*, que tem como registo (de apoio e/ou reprovação) a moral. Desde a invenção do conhecimento racional com os gregos, o estabelecimento de um fundamento ético universal tornou-se uma exigência inquestionável. Para os gregos, o fundamento da ética, aliás como de todas as coisas, era a *Physis*. Com o advento do Cristianismo, Deus passou a ser a instância última da eticidade. A modernidade estabeleceu a Razão como a construtora de uma ética mais adequada ao ser humano. Hoje, talvez, o grande referencial não seriam mais nem *Deus*, nem a *Natureza*, nem o *Homem*, mas a vida, enquanto a organização mais perfeita e mais complexa dos seres existentes no universo. *É o respeito à vida, e a vida na sua manifestação mais elevada, a do ser humano, que deve inspirar a eticidade, que passaria a ser chamada de bioética e teria como companheira a ecologia.* Neste enquadramento, adiantamos a nossa visão sobre esta dialética – moral e ética. *A moral será, assim, a norma institucionalizada, a lei, a teoria, a razão; a ética, por seu turno, será a ação, a moral vivida, um sentir e uma prática que, mais do que racional, é ontológica e universal.*

Para um melhor conhecimento e aprofundamento desta ideia, ver: BERNARD, Michel (1994). *Da Biologia à Ética*. São Paulo: Psy II; FREITAG, Bárbara (1992). *Itinerários de Antígona*. Campinas: Papyrus; SANTIN, Silvino & SILVA, Maria (2010). Ética In:González, Fernando & Fensterseifer, Paulo (org.).*Dicionário (Crítico) de Educação Física*.Ijuí: Editora Unijui – Brasil.pp.182-183.

⁶⁾*Educação estética* (íngl. aesthetic education; fr. education esthétique; al. ästhetische Erziehung; it. educazione estetica). Por vezes, pela expressão educação estética entende-se, de maneira redutora, a educação do gosto ou a educação da produção artística (sobretudo, no âmbito das artes visuais). Contudo, a noção de educação estética diz respeito a um problema muito mais geral: o da função que os componentes estéticos desempenham na aprendizagem e na formação global do indivíduo. Neste sentido mais amplo, a educação estética sempre foi um desafio para a reflexão sobre a arte, e logo desde os seus primórdios: a condenação platónica da arte é também uma crítica às suas capacidades educativas (República, 605 6-606 d). E, ainda que a censura platónica tenha sido confutada logo desde a antiguidade, pode dizer-se que a plena reabilitação da educação estética, a completa valorização da sua função, só começou a ser feita com o desenvolvimento da estética pós-kantiana, através de Friedrich Schiller (1759-1805) e do Romantismo. Deste ponto de vista, as Cartas para a Educação Estética do Homem, publicadas por Friedrich Schiller em 1795, são um texto de fundamental importância. Esta obra considera a educação estética o único instrumento capaz de resgatar o homem moderno da condição dividida em que se encontra; só o impulso estético pode equilibrar as tendências opostas da razão pura e do mero sensível; a cultura estética revela-se a única forma de iniciar o homem na socialidade e na moralidade, como instrumento e finalidade da mais elevada educação: o homem só é verdadeiramente homem quando é educado esteticamente, ou seja, quando se comporta de maneira livre e desinteressada. Depois de Schiller, mais no século XX do que no XIX, estes temas voltam a ser focados, quer no âmbito da estética, quer no da pedagogia. Assim, Herbert Read (1893-1968) falou não de educação artística, mas de educação através da arte, chave para um crescimento equilibrado e harmónico, e de um fundamento estético da disciplina e da moral (A Educação pela Arte, Lisboa, Edições 70); Irena Wojnar

afirmou que o que conta na educação estética não é tanto a aquisição de determinadas capacidades artísticas, mas a função de equilíbrio que a experiência estética assegura à globalidade da experiência humana (Estética e Pedagogia, 1964); John Dewey (1859-1952), baseado na sua experiência como pedagogo, formulou uma estética em que sublinha que a realidade estética não é uma dimensão separada e especial da nossa experiência, mas, pelo contrário, é característica de toda e qualquer experiência completa e satisfatória (A Arte como Experiência, 1934); na condição de psicólogo da arte, Rudolf Arnheim (1904-2007) afirma-se convicto de que só uma educação estética completa pode restituir importância ao «pensamento visual» e à experiência sensível, cada vez mais atraída pela educação tradicional (Pensamentos sobre a Educação Artística, 1989). Paralelamente, a partir de finais do século XIX, a atividade artística da infância e da pré-adolescência começou a ser estudada cientificamente – Corrado Ricci (1823-1896) (*L'arte dei bambini*, 1887), inaugurando uma corrente de investigação que conheceu grande desenvolvimento no século XX: primeiro, foi o desenho infantil a ser analisado nas suas formas, nas suas fases e no seu significado para a formação da criança – Georges Luquet, *O Desenho Infantil*, 1927; Arno Stern, *Pintura infantil*, 1956; Éliane Vurpillot, *O Mundo Visual da Criança*, 1979; seguidamente, foram tomadas também em consideração as formas expressivas mediante as quais se pode explicar a criatividade infantil, desde a linguagem à música, passando pelas atividades motoras e pela utilização dos novos meios de comunicação social. Porém, é necessário dizer que esta corrente de investigação só muito parcialmente influenciou no modo de entender a educação estética nos programas dos diferentes tipos de escolas dos vários Estados. De facto, pode dizer-se que a componente estética da formação, ainda hoje, é largamente descurada em vantagem de duas áreas de maior relevo: a da educação gramatical-linguística e a da educação científica, facto mais verdadeiro ainda se levarmos em conta que

frequentemente se tende a confundir a educação estética com a definição redutora que dela se deu no início. Por outro lado, ainda há muito para fazer, quer no campo do estudo do desenvolvimento da percepção estética da criança e do adolescente, quer no da investigação das suas capacidades produtivas, sobretudo com o objetivo de superar o hiato que ainda subsiste, em práticas pedagógicas, entre a acentuação do elemento livremente produtivo na infância e a exclusiva concentração no elemento recetivo na adolescência.

Para uma melhor compreensão, ver: D' ANGELO, Paolo (2009). In: DANGELO, De Gianni. *Dicionário de Estética*. Lisboa: Lexis. Edições 70, pp.101-102.

⁽⁷⁾ *Dualismo/dualidade* (De dual+-ismo; do lat. dualitâte-, "id"). Caráter do que comporta duas realidades ou dois elementos independentes. Existem vários olhares/sistematizações a esta doutrina/pensamento: A) Dualismo como doutrina que defende a existência de dois mundos ou de dois princípios irreduzíveis: por exemplo, o dualismo cartesiano da alma e do corpo, o da natureza e da graça em teologia, ou o dualismo do bem e do mal no maniqueísmo. O pensamento humanista não pode evitar um certo dualismo, na medida em que afirma a irredutibilidade do homem ao determinismo da natureza e à onnipotência da coletividade. Podemos encontrar vários entendimentos de dualismo: i) doutrina que admite, no domínio considerado, dois elementos irreduzíveis e independentes – a natureza e a graça, a matéria e a energia, a alma e o corpo, o bem e o mal etc; ii) teoria que tem por base dois conceitos ou princípios radicalmente distintos. A crença religiosa em dois princípios opostos ou seres divinos, um bom e outro mau. Foi neste sentido que a palavra foi usada, pela primeira vez, há cerca de três séculos, para descrever a antiga religião persa; iii) na metafísica, a perspectiva de que há dois tipos de realidade: finita e infinita, matéria e forma, matéria e espírito, relativa e absoluta,

etc.; iv) na filosofia da mente, dualismo psicofísico: a perspectiva de que os seres humanos são compostos por dois constituintes radicalmente distintos (corpo, constituído por matéria como outros objetos naturais, e uma mente imaterial ou alma). Outro tipo de dualismo psicofísico, diferente deste “dualismo de substância”, chama-se “dualismo de propriedades” ou “dualismo de atributos”, no sentido de haver dois tipos de propriedades radicalmente diferentes, físicas e não físicas, pertencentes ao mesmo cérebro ou ser humano; v) na filosofia moral, dualismo facto/valor: a perspectiva de que as afirmações factuais não acarretam qualquer afirmação valorativa; vi) na filosofia moral, o dualismo facto/valor é a perspectiva de que as afirmações de facto – as afirmações factuais – são de tipo diferente das afirmações de valor – as afirmações valorativas – e que nenhuma afirmação do segundo tipo pode ser inferida a partir de afirmações do primeiro tipo; por outras palavras, que as afirmações valorativas são logicamente independentes das afirmações factuais, de modo que se todos os factos forem dados, a questão de como avaliar a situação permanece em aberto. O dualismo facto/valor e os dualismos relacionados, o dualismo facto/dever, estiveram também no centro do debate na metaética do século XX.

B) Esta palavra tem sido utilizada para indicar outras oposições binárias, especialmente na história da Filosofia, logo no seu início. Dentre estas oposições, podemos destacar aquela entre matéria e forma (identificada na obra de Aristóteles), essência e existência (dentre os filósofos do período medieval) e aparência e realidade, dualismo identificado ao longo de séculos na história do pensamento ocidental. Uma das conceções de dualismo é aquele denominado *platónico* por estar formulado, em grande medida, na obra de Platão. Para além das diferentes interpretações que surgem da obra deste pensador ao longo dos mais de dois mil anos da história ocidental e que o caracterizam de diferentes maneiras, pode-se afirmar com alguma segurança, de acordo com Marilena Chauí (*Introdução*

à *História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles* 2002, p. 221), que “há fases no pensamento platônico e não uma doutrina acabada”. Poder-se-ia dizer, ainda, que sua concepção de dualismo apresenta-se como mais constituída pelas ideias de essência e aparência. Isso porque na sua obra, está presente a concepção de que o acesso às informações mediante as sensações ocorre em meio e constitui-se como um devir incessante, enquanto o conhecimento verdadeiro deveria ocupar-se de encontrar as essências imutáveis, sempre idênticas a si mesmas no tempo e no espaço. O devir marca, assim, o mundo sensível, material e corpóreo; o devir só seria acessível no mundo das ideias, estas mesmas constituídas como formas incorpóreas e imateriais e, como tal, seriam a essência mesma. Na perspectiva da mesma autora, Marilena Chauí (*Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, 2002, p. 241), “essa distinção entre o sensível e o inteligível ou entre o visível e o invisível é a base da teoria platônica do conhecimento (...),” na qual a alma é que possui o poder de unificar em detrimento das sensações e opiniões, acossando a essência inteligível das coisas, em si mesmas, por meio da dialética. O corpo, nesse processo de produção do conhecimento, participa apenas dos seus estágios iniciais, quando a coisa a ser conhecida é também corporal; nos demais estágios em que a alma conhece por dedução ou como intuição pura, o objeto se torna, também ele, pura ideia e, neste estágio, alma e objeto seriam constituídos de uma mesma natureza, como afirma o Platão (*A República*). Outra concepção dualista é aquela presente na doutrina cartesiana, identificada como tendo o dualismo de substância como um dos seus princípios fundamentais. Nesta doutrina, o dualismo apresenta-se na forma de duas substâncias de natureza diferentes: a pensante (*res cogitans*) e a material (*res extensa*). Cada uma delas é regida por leis próprias: a liberdade como lei da substância espiritual e o mecanismo como lei da substância de segundo tipo. Tal princípio constitui um conjunto de preceitos na doutrina cartesiana, segundo Nicola Abbagnano (*Dicionário de Filosofia*, 2000), que concebe

o caráter universal e absoluto da razão, bem como sua primazia em relação à experiência, sendo as ideias e, em última instância, a razão do cogito, capazes de descobrir todas as verdades. Para François Châtelet (*Uma história da razão*. 1994), é Descartes quem se vai tornar o mentor moderno e referência desta concepção, sobretudo entre os seres humanos, ao administrar outra concepção de universo uma nova física, inaugurando uma nova ontologia, uma outra concepção do ser e da realidade. A sua preocupação essencial não está vinculada à natureza humana, mas ao conhecimento. Na concepção cartesiana, o mundo não tem mais unidade e transforma-se num conjunto de objetos oferecidos ao conhecimento humano por meio da pesquisa científica, em que até mesmo Deus só pode ser compreendido por meio da razão. René Descartes (*Meditações*) afirma que, no centro do cogito, está presente o ser humano que duvida, que pergunta e nisso está separado de Deus e passa a contar apenas consigo próprio. É a autonomia do sujeito cognoscente que fornece o substrato filosófico do indivíduo moderno separado de tudo e de todos; é pela racionalidade que os indivíduos modernos estão autorizados a se “tornar como que senhores e possuidores da natureza” (p. 63). A obra cartesiana, ao separar as dimensões *corpo* e *alma*, reforça uma perspectiva já presente no espírito da época, que considerava o corpo como uma máquina que atua com princípios mecânicos próprios.

C) Na história do pensamento, o termo *dualismo* evoca principalmente: 1) a oposição, em Platão, do Mundo das Ideias (ou formas inteligíveis) e do Mundo sensível, tal como a da alma e do corpo (dualismo do Fédon); 2) no *Gnosticismo* de múltiplas e controversas origens, e especialmente no *Maniqueísmo*, heresia cristã do século III, e no Catarismo (séculos XII e XIII), a oposição entre Deus concebido como separado do Mundo e Senhor do Reino da luz e o Demiurgo ou os Poderes, Príncipes deste Mundo e Senhores do Reino das trevas; 3) em Descartes e nos cartesianos, a distinção radical da Matéria e do Espírito, da Extensão e do

Pensamento, do Corpo e da Alma, que originou o problema da comunicação das *substâncias* com soluções diversas (causas ocasionais, harmonia pré-estabelecida); 4) em Kant, a distinção entre a *coisa em si* e o *fenômeno* (único acessível ao conhecimento), entre Sujeito transcendental e Objeto (que lhe é relativo no conhecimento) e entre Razão e Sensibilidade com o seu duplo alcance teórico e prático (moral). Quaisquer que sejam os argumentos dos empiristas, toda a filosofia tem, sem dúvida, uma vocação monista, uma vez que põe sempre como objetivo, quando não o sistema, pelo menos, a coerência e a totalidade. O que é fundamental é que seja sempre *uma* filosofia. Mas a unidade nem é dada nem evidente. O *múltiplo* existe, pelo menos, a título de *aparência*, o que basta para tornar evidente uma dualidade que é a condição primordial da filosofia, a da *aparência* e da *realidade*. Perguntar-se-á, além disso, se será possível vir a esvanecer-se totalmente a aparência perante a realidade, o que significaria a morte da filosofia. Em vez de uma tara, dualismo é inerente ao pensamento. Qualquer afirmação de unidade só tem sentido na perspectiva de uma dualidade superável. Se afirmamos que matéria e espírito são uma «e a mesma coisa, é por reconhecermos, primeiramente, que eles nos *parecem* ser dois. Poderemos, então, interrogar-nos sobre o fundamento desta redução à unidade. Tal é, por exemplo, o problema do mal. Para pensamento clássico, apoiado na teologia cristã, a solução de problema do mal consiste em afirmá-lo como problemático, para dissolver finalmente num bem superior, como o não-ser no ser. Mas a questão não deixa de ressurgir, porque o mal permanece como mal e o problema subsiste. O dualismo, se não é filosoficamente *triumfante*, nem por isso deixa de ser filosoficamente *profundo*, contra todas as monismos, espiritualistas ou materialistas, otimistas ou pessimistas. Testemunha a persistência da inquietude constitutiva da consciência, mais autêntica do que qualquer “solução final”.

Para um melhor aprofundamento e compreensão, ver: MAUTNER, Thomas (2010). *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Lexis. Edições 70; SILVA, Ana (2010). Dualismo In:González, Fernando & Fensterseifer, Paulo (org.). *Dicionário (Crítico) de Educação Física*. Ijuí: Editora Unijui – Brasil. pp.141-143. ABBAGNANO, Nicola (2000). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes; CHAUI, Marilena (2002). *Introdução à História da Filosofia: dos Pré-Socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002; CHÂTELET, François (1994). *Uma História da Razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; DESCARTES. René (1999). *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora da Unicamp; PLATÃO (1997). *A República. Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural JERPHAGNON, De Lucien (1973). *Dicionário das Grandes Filosofias*. Lisboa: Lexis. Edições 70.

⁽⁸⁾*Dicotomia* (Do gr. dikhotomía, “id”). Dividido em dois; especialmente, divisão de uma classe em duas subclasses que são mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas. Divisão lógica de um conceito em outros dois, geralmente contrários, que cobrem a sua extensão. Divisão de uma coisa em duas, e assim sucessivamente. Teoria que admite que o homem, quanto à sua natureza, é composto por duas partes – corpo e alma. A dicotomia é frequentemente praticada nos diálogos de Platão (427-347, a.C.): com efeito, ela permite a Sócrates (469-399, a.C.) fazer progredir o interlocutor por meio de escolhas sucessivas, cada uma das quais cerca um problema cada vez mais perto. Um outro exemplo clássico foi fornecido pelo neoplatónico Porfírio (233-304) na sua *Árvore* que expõe a coordenação dos géneros e das espécies: a substância divide-se em espiritual e corporal; esta, ou corpo, é inorgânica ou orgânica; esta última, o ser vivo, é insensível ou sensível; o animal (ser vivo sensível) é racional ou não...

Para um melhor aprofundamento, ver: DUROZOI, Gérard & ROUSSEL, André (2000). *Dicionário de filosofia (dicionários temáticos)*. Porto: Porto Editora.

⁹⁾*Diálogo* (Do gr. *diálogos*, “conversa”, pelo lat. *dialōgu-*, “diálogo”). Troca de argumentos entre interlocutores. Conversa entre duas ou mais pessoas; troca de ideias para se chegar a um entendimento; mas também obra literária ou científica em forma de conversação – alternância de dois fatores complementares um do outro. O argumento proposto deve ser objeto de exame antes de ser remetido para a outra parte. Ainda que se desenvolva a partir de pontos de vista diferentes, o verdadeiro diálogo pressupõe um clima de boa vontade e de compreensão recíproca. Na filosofia de Platão, o diálogo, procedendo por questões e respostas, é o suporte do *método dialético* e permite a Sócrates, o animador do jogo, levar progressivamente os seus interlocutores a *darem à luz* (maiêutica) espiritualmente um saber que eles trazem neles mesmos. Posteriormente, o diálogo utilizado como género filosófico Erasmo de Roterdão (1466-1536), George Berkeley (1685-1753), François Voltaire (1694-1778), permitiu eventualmente ao seu autor dissimular uma tese chocante, disseminando-a nas réplicas de vários interlocutores. No pensamento contemporâneo – especialmente com o personalismo –, o diálogo é colocado sob o signo da troca que se produz entre consciências que procuram comunicar na reciprocidade.

Para uma melhor compreensão, ver: DUROZOI, Gérard & ROUSSEL, André (2000). *Dicionário de filosofia (dicionários temáticos)*. Porto: Porto Editora.

¹⁰⁾*Dialética* (do verbo gr. *dialegeîn*, falar “através” do espaço que separa os interlocutores; Do gr. *dialektoké* (tékhne), “a arte de discutir”, pelo lat. *dialectica-*, “dialéctica”). Palavra que supõe a arte da argumentação, raciocínio, debate, disputa, diálogo, discussão. Primitivamente (*Grécia*

Antiga) é a arte do diálogo como método de interrogação, criada talvez por Zenão de Eleia (450 a.C.) e Heraclito de Éfeso (500 a.C.) (interpretação de contrários) em todo o caso, praticada por Sócrates (469-399 a.C.) – a ironia e a maiêutica; e a que Platão (427-347 a.C.) se encarrega de dar forma literária. Mas o termo grego designa também a divisão lógica – sentido igualmente platónico – que leva a descobrir, gradualmente, os conceitos fundamentais ou ideias: evoca-se habitualmente, a propósito de Platão, uma dialética *ascendente* (que parte do concreto para aceder à Ideia de Bem) e uma dialética *descendente* (que volta da contemplação do Bem para o quotidiano) cujo movimento complementar, representado na *República*, mais especificamente, na alegoria da caverna, deve ocupar a vida do verdadeiro filósofo. Outro aspeto relevante refere que (no platonismo), a dialética, derivada do diálogo socrático, designa, ao mesmo tempo, o método de pesquisa que se eleva acima do sensível e põe em evidência as respetivas contradições e a ciência que, na sua última fase, apreende o Princípio supremo, incondicional, fundando o ser, o conhecimento e a ação, princípio que Platão denomina de *Uno ou Bem e a Verdade*. Nos diálogos, Platão apresenta a dialética em dois sentidos: como método de ascensão do sensível ao inteligível (o Fedón e o Fedro) e como método de dedução racional das formas (*o Parménides*). Nas duas versões, a dialética propicia passar da multiplicidade unidade e mostrar a segunda como fundamento da primeira, além de permitir discriminar as ideias entre si para não confundi-las. Apesar das dificuldades, Platão concebe a dialética como a ciência da realidade como tal e enaltece-a a ponto de fazer dela objeto do supremo treinamento do filósofo Para Aristóteles (384-322 a. C.) – antiplatónico neste ponto como em muitos outros –, o termo modifica-se pejorativamente: por oposição à analítica, que tem como objeto a demonstração verdadeira, a dialética tem como objeto apenas os raciocínios elaborados a partir de opiniões simplesmente prováveis. Aristóteles aborda a dialética em *Tópicos*, livros 7 e 8, contrastando-a com

os métodos inferiores de debate usados pelos sofistas. No aristotelismo, a dialética reencontra o seu sentido original – *é a arte da discussão*; contudo, no interior da Lógica, a dialética *opõe-se à analítica*, como também a dedução a partir de premissas apenas prováveis se opõe à dedução a partir de premissas certas. Mas Aristóteles também pensou que a dialética, que ensina como argumentar a favor ou contra uma certa opinião, *é inferior à lógica*, que ensina como estabelecer demonstrações. A *Idade Média*, de um modo geral, denomina dialética a lógica formal (isto é, aquela que se inspira nos *Analíticos* de Aristóteles): inscrita no “trivium” universitário, portanto fora daquilo que *é*, então, denominado filosofia, onde acompanha a gramática e a retórica. Contudo, alguns pensadores – São Tomás Aquino (1225-1274) Duns Escoto (1266-1308) afetam, ainda, o termo com ressonâncias negativas – que encontramos, até, no vocabulário contemporâneo para qualificar um raciocínio ou um discurso inutilmente subtil ou complexo. Identificada com a Lógica pelos escolásticos, a dialética distingue-se, porém, muitas vezes dela como a prática da teoria. Na qualidade de conceptual, opõe-se também à intuição. *É no século XIX*, com Georg Hegel (1770-1831) que a dialética adquire um sentido filosófico novo – de tal ordem que ainda inerva a maior parte do que se pensa hoje em dia: ela é compreendida pelo fundador do idealismo absoluto como a lei do pensamento e do real que, progredindo por meio de negações sucessivas (*afirmação ou tese, negação ou antítese*), resolve as contradições acedendo a unificações (ou, segundo um vocabulário desusado e pouco preciso, síntese) elas próprias parciais e chamadas a ser, por sua vez, superadas. Este “trabalho do negativo”, inscrito no coração do devir, anima, quanto a Georg Hegel, toda a história particular, quer se trate da natureza ou da própria filosofia. Com o *hegelianismo*, toda a filosofia da Natureza e da História (e a própria Lógica) consiste na dialética, mediante a qual *a Ideia se desenvolve na negação que a aliena, depois na negação da negação que manifesta a verdade*. Deste modo, a passagem opera-se do

particular para o universal, do *para-si ao em-si*. A lógica dialética caracteriza-se pelo seu movimento ternário, diferentemente da lógica clássica fundada na incompatibilidade das contraditórias. Na mesma época, Immanuel Kant (1724-1804) na *Crítica da Razão Pura*, vai denominar *Dialética Transcendental* o estudo da ilusão por meio da qual o espírito humano acredita poder ultrapassar os limites da experiência para determinar *a-priori* os conceitos da alma, do mundo ou de Deus. A distinção aristotélica da dialética e da analítica encontra-se no kantismo, onde assume uma significação fundamental. A *Analítica Transcendental, decomposição de todo o nosso conhecimento a priori nos elementos do conhecimento puro do entendimento* (segundo os termos da *Crítica da Razão Pura*), determina as condições da verdade. Na *Crítica da Razão Prática*, põe em evidência as condições puras da moralidade. A *Dialética Transcendental* trata da aparência criada pela ilusão de uma *extensão do entendimento puro*, isto é, das teses da metafísica dogmática que pretende atingir a realidade absoluta do Mundo, da Alma ou de Deus. Por seu lado a *Dialética da Razão Prática*, faz a procura do Bem Supremo, embate com a antinomia da Virtude e da Felicidade, da Moralidade e da Natureza. Na terminologia introduzida por Kant na *Kritik der Reinen Vernunft* (1781, 1787) (*Crítica da Razão Pura*, 2008), *Dialética Transcendental* é o título que dá à discussão das ilusões a que a razão humana está sujeita. A dialética *é* o processo de raciocínio falacioso pelo qual a razão chega a afirmações *de conhecimento indefensáveis respeitantes ao eu, ao mundo como um todo, e a Deus*. Estas são tratadas nas três principais subsecções da *Dialética Transcendental*: Paralogismo, Antinomia, Ideal da Razão. Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) vão aceitar esta dialética hegeliana como método, mas vão inverter-lhe o sentido, fazendo-a *descer do céu à terra* para a aplicar ao estudo dos fenómenos históricos e sociais, fundamentalmente aos fatores económicos: já não é o Espírito, ou a Ideia, que determina o real, mas o contrário, e os marxistas posteriores (Lenine, Mao Ze-Dong) vão elaborar este materialismo

dialético num sistema rigoroso. Retomando à sua conta a ideia de um devir dialético, que tem o seu motor na negatividade e na contradição, o *marxismo* faz dela tanto a lei do desenvolvimento da Natureza como da História das sociedades humanas. Simultaneamente, a dialética é um método para a interpretação desse desenvolvimento em termos de forças (forças naturais, lutas de classes). Assim entendido, o *materialismo dialético* e histórico distingue-se do materialismo mecanicista, de que o atomismo antigo e o materialismo francês do séc. XVIII são ótimos exemplos. Karl Marx vai afirmar esta identidade mediante um processo inverso ao proposto por Georg Hegel, vencendo a separação entre ontologia e gnoseologia na base materialista e histórica da dialética (materialismo histórico). A dialética materialista relaciona sujeito e objeto na interação entre o homem e a natureza, considerados isolados e com leis próprias nas concepções filosóficas anteriores a Georg Hegel. A prática histórica, entendida como a ação transformadora do homem sobre a natureza, é a base para entender a relação entre pensamento e natureza como um processo de reflexo desta na consciência do homem. Entre as leis do mundo objetivo e as leis do pensamento, *não existe uma identidade plena, mas um movimento dialético, um processo* dinâmico de mútua elucidação e explicitação. O processo de superação do conflito entre ser e pensamento acontece pela mediação das categorias do materialismo dialético, incluindo o conceito de matéria, considerada a primeira definição concreta do ser. *Fora da relação do ser com o pensamento, o conceito de matéria carece de sentido* (Kopnin, 1978, p. 60). O mesmo acontece com outras definições, como o conceito de *ser social*, que não é entendido fora de sua relação com a consciência social. As categorias do materialismo dialético são, ao mesmo tempo, ontológicas (relativas aos conteúdos da realidade objetiva – ao ser) e gnoseológicas (relativas à relação do pensamento com o ser e ao movimento do conhecimento). A marcha do conhecimento aparece, assim, como perpétua oscilação entre as partes e o todo que se devem esclarecer mutuamente. Essa constante

oscilação dialética é inesgotável e caracteriza a dinâmica do pensamento dialético, para o qual nunca há pontos de partida absolutamente certos, nem problemas definitivamente resolvidos nem no seu conjunto, nem nas suas partes. *O pensamento é uma operação viva, cujo progresso é real sem ser, entretanto linear e, sobretudo, sem nunca estar acabado* (Goldmann, 1979, p. 7). A partir da categoria de totalidade, compreendem-se outras mais, como o concreto e o abstrato; aparência e essência; unidade e diversidade; análise e síntese. Karl Marx, ao referir-se ao concreto, articula outras categorias: *“O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade da diversidade. É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um resultado, e não um ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e, portanto, igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação. O primeiro passo reduziu a plenitude da representação a uma representação abstrata; pelo segundo, as determinações abstratas conduzem à produção do concreto pela via do pensamento”* (Karl Marx, 1983, p. 218). Outras categorias consideradas fundamentais referem-se à dinâmica entre: fenómeno e essência; geral e particular; quantidade e qualidade, causa e efeito, necessário e contingente, negação e negação da negação, subjetivo e objetivo, o lógico e histórico, etc. (Kopnin, 1978; Cheptulin, 1982). No século XX, conseqüentemente, qualifica-se de dialético todo o pensamento que dê conta de um modo completo do dinamismo dos fenómenos ou da história e se mostre sensível às contradições que apresentam. Gaston Bachelard (1884-1962) evoca, assim, na *Filosofia do Não*, um racionalismo e uma evolução dos conceitos científicos que ele qualifica igualmente de “dialéticos” para dar conta do movimento progressivo de negação parcial, na ciência, de teorias anteriormente admitidas como universalmente válidas, e da sua integração em teorias mais abertas (caso da mecânica de Newton e da geometria de Euclides relativamente à relatividade de Einstein e às geometrias não euclidianas). A dialética é, de facto, um termo abrangente e convocado para várias análises de entendimentos. Ensaçando uma *pequena taxonomia*,

poderemos portanto olhar para a *dialética*, do seguinte modo: *Devir dinâmico*: Heraclito (500 a.C.), Georg Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883) e, com ele, a ideia de materialismo histórico e dialético, e Gaston Bachelard (1884-1962); *Método de raciocínio*: Platão (427-347 a.C.) e estoícos; *Negação*: arte de lançar confusão – sofistas; refutação – Immanuel Kant (1724-1804) e a dialética transcendental; Georg Hegel e o trabalho do negativo; *Múltiplo*: Contradição fecunda – Hegel e Marx; interação sentido banalizado; unidade dos opostos – Platão e Georg Hegel; ontologia a dialética do ser – Georg Hegel; logoi e necessidade do discurso; *Linguagem* – polissemia de uma palavra.

Para um melhor aprofundamento, ver: DUROZOI, Gérard & ROUSSEL, André (2000). *Dicionário de Filosofia (Dicionários Temáticos)*. Porto: Porto Editora; JERPHAGNON, De Lucien (1973). *Dicionário das Grandes Filosofias*. Lisboa: Lexis. Edições 70; MAUTNER, Thomas (2010). *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Lexis. Edições 70; GONZÁLEZ, Fernando & FENSTERSEIFER, Paulo (2010). *Dicionário (Crítico) de Educação Física*. Unijui: Editora Ijuí – Brasil.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola (2000). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- AZEVEDO, Ana (2014). *Relatório da 4ª conferência doutoral – Multiculturalismo e educação/desafios*. Braga: Instituto de Educação – Universidade do Minho.
- BERNARD, Michel (1994). *Da biologia à ética*. São Paulo: Psy II.
- BRITO, Hugo (2014). *Relatório da 4ª conferência doutoral – Multiculturalismo e educação/desafios*. Braga: Instituto de Educação-Universidade do Minho.
- NICOLÁS; Miquel (2006). *Para una crítica de la multiculturalidad en la aldea planetaria: Argumentos de síntese y recursos bibliográficos* In: Blanca – Ana, Rechou, et.al (Coord). *Multiculturalismo e identidades permeáveis na literatura infantil e xuvenil*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, S.A.pp.13-48.
- CAMILO CUNHA, António (2008). *Ser professor. Bases de uma sistematização teórica*. Braga: Edições Casa do Professor.
- CAMILO CUNHA, António & PETRICA, João (2010). *O pensamento do professor. Conhecimento, cultura, existência*. Braga: Edições Casa do Professor.
- CARCHIA, Gianni & D'ANGELO, Paolo (2009). *Dicionário de estética*. Lisboa: Léxis – Edições 70
- CHÂTELET, François (1994). *Uma história da razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- CHAUÍ, Marilena (2002). *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHAUÍ, Marilena (1994). *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática.
- DAOLIO, Jocimar (2010). *Cultura*. In: González, Fernando & Fensterseifer, Paulo (org.). *Dicionário (crítico) de educação física*. Ijuí: Editora Unijui – Brasil. pp.106-108.
- DESCARTES. René (1999). *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Editora da Unicamp.
- DUROZOI, Gérard & ROUSSEL, André (2000). *Dicionário de filosofia (dicionários temáticos)*. Porto: Porto Editora.
- FREITAG, Bárbara (1992). *Itinerários de antígona*. Campinas: Papirus.

- GARCIA, Rui (2014). *Multiculturalismo e educação: Desafios*. Conferência realizada no âmbito das Conferências Doutorais do Doutorado em Estudos da Criança. Instituto de Educação da Universidade do Minho.
- GONZÁLEZ, Fernando & FENSTERSEIFER, Paulo (2010). *Dicionário (crítico) de educação física*. Unijui: Editora Ijuí – Brasil.
- GEERTZ, Clifford (1989). *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan,
- JERPHAGNON, De Lucien (1973). *Dicionário das grandes filosofias*. Lisboa: Lexis. Edições 70.
- HUIZINGA, John (1980). Natureza e significado do jogo como fenómeno cultural. In: Huizinga, John (Ed.). *Homo Ludens: O jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspetiva, pp.3-31.
- JULIA, Didier (2002). *Filosofia. Dicionário temático Larousse*. Rio de Janeiro: Círculo de Leitores.
- LARAIA, Roque (2010). Como opera a cultura. In: Laraia, Roque (Ed.). *Cultura: Um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, pp.67-105.
- MAUTNER, Thomas (2010). *Dicionário de filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- MERCIER, Paul (1986). *História da antropologia*. Lisboa: Teorema.
- PLATÃO (1997). *A República. Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- SANTIN, Silvino & SILVA, Maria (2010). Ética. In: González, Fernando & Fensterseifer, Paulo (org.). *Dicionário (crítico) de educação física*. Ijuí: Editora Unijui – Brasil. pp.182-183.
- SILVA, Ana (2010). Dualismo. In: González, Fernando & Fensterseifer, Paulo (org.). *Dicionário (crítico) de educação física*. Ijuí: Editora Unijui – Brasil. pp.141-143.
- VAZQUEZ, Adolfo (2001). *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- VELOTTI, Stefano (2009). Utopia. In: Dangelo, De Gianni. *Dicionário de estética*. Lisboa: Lexis. Edições 70. pp.352-354.
- KROEBER, Alfred (1993). *Natureza da cultura*. Lisboa: Edições 70.

AUTOR

António Camilo Cunha
camilo@ie.uminho.pt

Professor Auxiliar com Agregação do Instituto de Educação da Universidade do Minho; Pós-Doutoramento em Ciências/Pedagogia do Desporto pela Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil; Membro do CIEC (Centro de Investigação em Estudos da Criança); Membro da Comissão Diretiva do Programa de Doutoramento em Estudos da Criança – Instituto de Educação da Universidade do Minho.

