

EDUCAÇÃO DEMOCRÁTICA E ALTERIDADE: RESPOSTAS POLÍTICA E ÉTICA À METAFÍSICA DA ECONOMIA

MAURICIO JOÃO FARINON¹ 

RESUMO: Resultado de pesquisa bibliográfica na matriz teórica de Amartya Sen, este ensaio teve como objetivo localizar a democracia e a alteridade como respostas políticas e éticas à *metafísica da economia*. Em perspectiva filosófica, teorizou-se sobre a democracia como espaço privilegiado de promoção das liberdades instrumentais e da liberdade substantiva e também acerca da perspectiva de alteridade que se abre na obra seniana conforme a fundamentação plural e a não maximização do autointeresse. A educação é defendida muito mais do que uma oportunidade social, sendo ato de formar o comportamento de infinito no horizonte histórico finito. Igualmente, defendeu-se a guinada que a educação precisa fazer em direção à esfera existencial, enquanto formação para a corresponsabilidade por pertencermos a um mundo comum.

Palavras-chave: Democracia. Liberdade. Alteridade. Educação. Amartya Sen.

DEMOCRATIC EDUCATION AND ALTERITY: POLITICAL AND ETHICAL REPLIES TO THE METAPHYSIC OF ECONOMICS

ABSTRACT: As the result of a bibliographical research in the Amartya Sen's theoretical perspective, this essay aimed to identify democracy and alterity as a political and ethical response to the *metaphysics of economy*. According to a philosophical perspective, it was theorized about democracy as privileged space for the promotion of instrumental freedoms and the substantive freedom, as well as the alterity perspective regarding the plural grounding and not the maximization of self-interest. The education was defended much more than a social opportunity, being the act of constitute the *behavior of infinity* inside of a finite historical horizon. It was also defended the turning that education needs to take in the direction of the existential sphere, as formation for co-responsibility for belonging to a common world.

Keywords: Democracy. Freedom. Alterity. Education. Amartya Sen.

1. Universidade do Oeste de Santa Catarina – Programa de Pós-Graduação em Educação – Joaçaba (SC), Brasil.
E-mail: mauricio.farinon@unoesc.edu.br

Vinculado ao projeto de pesquisa intitulado *Educação, justiça e desenvolvimento humano: a democracia sob crítica e em perspectiva*.

Editor de seção: Claudio Dalbosco 

EDUCACIÓN DEMOCRÁTICA Y ALTERIDAD: RESPUESTAS POLÍTICA Y ÉTICA A LA METAFÍSICA DE LA ECONOMÍA

RESUMEN: Resultado de una investigación bibliográfica en la matriz teórica de Amartya Sen, el propósito de este ensayo es situar la democracia y la alteridad como respuestas políticas y éticas a lo que denomino *metafísica de la economía*. Desde una perspectiva filosófica, teorizo sobre la democracia como espacio privilegiado para la promoción de las libertades instrumentales y la libertad sustantiva. También, teorizo sobre la perspectiva de la alteridad que se abre en la obra seniana a partir de la fundamentación plural y no maximización del interés propio. Defiendo la educación mucho más que una oportunidad social, siendo un acto de formación del comportamiento del infinito dentro del horizonte histórico finito. Defiendo también el giro que la educación necesita dar hacia la esfera existencial, como formación para la corresponsabilidad en la pertenencia a un mundo común.

Palabras-clave: Democracia. Libertad. Alteridad. Educación. Amartya Sen.

Introdução

Em 1987 Amartya Sen publicou seu livro *Sobre ética e economia*, propondo uma crítica ao comportamento autointeressado e à economia em sua matriz engenheira. O problema apontado por Sen não é a engenharia econômica em si, mas o afastamento das motivações relacionadas à ética e, em nome da satisfação em termos de eficiência, perder de vista a pergunta pelo *bem*.

Mesmo reconhecendo a gravidade dessa problemática, proponho ampliar as reflexões senianas com base no problema de a economia ter sido elevada ao *status* de definidora da essência de todas as coisas. Não podemos desconsiderar que estamos submetidos aos princípios econômicos definidos em termos de incentivos, eficiência, competitividade, produção, renda, lucro, custo, valor, capital, os quais estruturam o mundo da vida e determinam, em grande medida, as relações entre os seres humanos. Em outras palavras, é de origem econômica os princípios e as características gerais e necessários para sermos considerados iguais ou permanecermos no *status* de iguais. Denomino essa estruturação de *metafísica da economia*.

Com tais provocações, tem-se o desafio ético-político da transgressão, em vez do acoplamento – ou afogamento –, como possibilidade de construirmos formas alternativas de existência orientadas por critérios fundados na própria experiência humana. Então, se por um lado o mercado, nas palavras de Stevenson (2020), é um conjunto de mecanismos impessoais e, igualmente, de justificativas culturais e ideológicas que reforçam o domínio do capitalismo ao qual estamos submetidos, por outro lado, no lugar da impessoalidade, precisamos constituir as nossas ações e relações orientadas por normas sociais com base nas quais nos reconheceríamos como sujeitos reciprocamente vinculados. Continuando a oposição, as justificativas culturais e ideológicas reforçadoras do capitalismo podem não ser as determinantes nas relações sociais, mas, acompanhando Habermas (2014), a formação democrática da vontade.

Vinculação recíproca e formação democrática da vontade abrem o caminho para o que busco defender neste texto, filiado à matriz teórica de Amartya Sen: a existência humana fundada na democracia e na alteridade consiste em resposta política e ética à metafísica da economia, sendo tarefa da educação formar seres humanos capazes de cultivar essas características de existência e, também, de agir em corresponsabilidades com o mundo comum. Seguimos esse viés de reflexão.

Democracia e Liberdade: Resposta Política à Metafísica da Economia

Vivemos tempos de promessas. A ordem econômica, sob a bandeira do incremento da renda, promete sucesso, satisfação e prazer pelo empreendedorismo e consumismo; o capitalismo, filiado a tal ordem, promete o bem-estar ao nos inserirmos no mercado em sua dinâmica mobilizadora ao trabalho com finalidade de produção e maximização do lucro; o Estado promete o atendimento às demandas da população ao mesmo tempo que se retira do atendimento dos direitos sociais e deixa ao mercado tal tarefa, gerando o mercantilismo social via transformação dos direitos em produtos fornecidos via sistemas privados de educação, saúde, segurança, saneamento.

Em 2019, Belluzzo (2019, p. 7) indagou e desafiou: “Em que momento homens e mulheres – sob o manto da liberdade e de igualdade – vão desfrutar da abundância e dos confortos que o capitalismo oferece em seu desatinado desenvolvimento?” Com essa pergunta, também nos indagamos sobre o momento em que a ordem econômica, o capitalismo e o Estado se voltarão para as condições dignas de vida, não estando centrados no autointeresse corporativo monopolista. Indagações que representam uma das maiores rupturas teóricas.

É muito conhecida a formulação aristotélica de vida produtiva (*poiésis*) e vida prática (*práxis*), as quais se constituem tanto em esferas distintas quanto em dinâmicas interconectadas. Distintas pois, acompanhando sua *Ética a Nicômaco*, enquanto a primeira é o âmbito da produção/fabricação de objetos, a segunda é a realização/ação envolvendo o aspecto ético da vida em comunidade. Interconectadas, porque o sujeito moral que se qualifica internamente é também capaz de qualificar a realidade fora de si pela produção sob os critérios do bem. O fundamento para os critérios do que é bom, longe de ser dado metafisicamente, reside na busca pelo melhor modo de viver em comunidade política definido sob o determinante da deliberação, cujo pressuposto é o uso da voz, característica central da democracia.

Se, na matriz aristotélica, o bem-viver envolve a formação (*paideia*) do ser humano para que possa, conforme princípios éticos, agir bem em sociedade, sendo essa a maior tarefa da comunidade política e da educação (cf. Cenci, 2012), por outro lado se tem hoje uma filosofia da história sob outro ditame: o ser humano enquanto produto material com finalidade produtiva. A *práxis* social perde a força diante da necessidade *poiética*, atingindo as organizações, desde a fábrica até as instituições educativas. Ernst Jünger (1994, 2002) e Antonio Negri (2004) são paradigmáticos nesse debate, trazendo o problema da conversão do ser humano em *typos* e *massa*. O *typos* é essa figura, nas palavras de Jünger (2002, p. 195), armada até a medula para o trabalho, vítima da “captação absoluta da energia potencial”, a qual, em aproximação com Negri (2004, p. 16), constitui a *massa*: um “correlato do capital” e “construído pela política econômica do trabalho com esta finalidade”, a de multiplicar os indivíduos “sempre reduzidos ao estado de matéria de produção. Matéria igual a mercadoria” (Negri, 2004, p. 21).

A corrosão, em contextos de capitalismo neoliberal, gerada pela infiltração nas relações sociais dos critérios da concorrência, do maior poder de consumo, da maior capacidade lucrativa, das características empresariais como modelo de indivíduo, é o obstáculo às relações humanas genuínas à vida em sociedade democrática: gratuidade, generosidade, responsabilidade, não hierarquização das relações, comunicação sem ânsia de controle, respeito aos direitos e deveres. Tal corrosão, do mesmo modo, são obstáculos ao uso da voz, à possibilidade de falar por si mesmo, uma vez que o determinante valorativo do espaço da voz não está na maioria, mas na propriedade. A *práxis democrática* que ocorre primordialmente por meio da capacidade política da voz é desfigurada em *poiésis de estilos de vida* medidos pelas cifras financeiras. O que está em jogo é a construção de um perfil de indivíduo denominado erroneamente de democrático, pois está sob a celebração do empreendedorismo, da propriedade e do consumismo, restando pouco espaço ou disposição para a prática de relações democráticas genuínas.

Stevenson (2020) alerta para os riscos de uma sociedade, sob o título de democrática, cujos líderes populistas afirmam estar falando em nome do povo quando, de fato, estão reforçando e justificando o domínio do capitalismo e de uma falsa noção de bem-viver para todos. Vejamos:

A sociedade precisa se desvencilhar de um modelo destrutivo de progresso humano normalizado enquanto crescimento econômico. Esse modelo tem consequências desastrosas para a vida humana e não humana. É especialmente significativo nesse contexto o questionamento sobre a competência da sociedade, edificada sobre a pobreza, desigualdade e destruição ambiental, gerar o bem-viver para todos (Stevenson, 2020, p. 955, tradução livre).

Estranha contradição: um projeto de promoção do bem-viver construído com base em elementos destrutivos à vida tanto em suas condições naturais quanto em suas condições políticas. Ainda mais, um projeto de crescimento econômico que vem acompanhado da pobreza, da desigualdade e da destruição ambiental faz perceber intensamente que a metafísica da economia acaba por gerar formas de maldade, já tornadas comuns: fome e desnutrição; desemprego e pobreza; violências direta, institucional e cultural. As formas de maldade são mananciais de privações da liberdade, uma vez que impedem o ser humano de viver de modo valorado e ser ativo nas mudanças, no momento histórico em que se louva a necessidade de formar o sujeito. Todavia, o sujeito que se pretende formar é, na perspectiva indicada pelo próprio Stevenson (2018; 2020) (e poderíamos dizer, também por Dardot e Laval, 2016; Laval, 2017, 2020; Masschelein e Simons, 2014), aquele *dedicado à celebração do empreendedorismo e que louva o poder do consumo*.

A celebração e o louvor das condições ditadas pela *metafísica da economia* inserem cada indivíduo nesse poder determinante das realidades humanas. A seguir abordo a necessidade de regeneração, mas, antes, é necessário enfatizar a relação entre garantia dos direitos e liberdade, pois aqui reside um possível campo de resistência à tentativa de captura gerada pela estruturação unilateral da realidade ditada por essa potência metafísica. A base dessa relação é uma expressão seniana do livro *Desenvolvimento como liberdade* (Sen, 2013, p. 29): “Passam a vida lutando contra”.

Na ausência das condições estruturais para a qualidade de vida, colocadas aqui em termos de garantia de direitos, faz-se necessário o direcionamento dos esforços, por parte de cada pessoa, à superação daquilo que deveria ser pressuposto político da vida social, listado na obra de Sen (2013) como liberdades instrumentais. São essas liberdades instrumentais: facilidades econômicas, liberdades políticas, oportunidades sociais, garantias de transparência e segurança protetora.

Tomemos como exemplo as consequências da ausência de oportunidades sociais em termos de educação e saúde: uma população desatendida terá muito mais dificuldade em estabelecer e buscar objetivos em outras dimensões, como a participação política, o trabalho dignificante, a expressão de ideias, o lazer saudável. Em síntese, a dificuldade está no ser sujeito enquanto capacidade de gerar mudanças em sua vida, as quais tenha razões para valorizar. O mesmo ocorre como consequência da ausência de facilidades econômicas, e a razão está no fato de que o sujeito *precisa passar a vida lutando contra* situações de violências efetivas, de desrespeito à dignidade humana, que se convertem em eliminação da liberdade substantiva: o “poder de produzir o resultado que se quer mediante uma avaliação arrazoada” (Sen, 2011, p. 355) – a condição de agência (Sen, 2011; 2013).

Essa concepção de liberdade, ao menos em seu enunciado, não se afasta da concepção iluminista kantiana de “causalidade pela liberdade” (Kant, 2001, B 560, p. 462), a “faculdade de iniciar por si mesmo um estado” (Kant, 2001, B 561, p. 463). No entanto, se em Kant (2001) a liberdade está fundada no sujeito transcendental, em Sen e Kliksberg (2010) e Sen (2011) a liberdade substantiva se baseia nas liberdades instrumentais cuja origem está nas instituições da sociedade, uma vez que elas têm papel fundamental no

modo como as pessoas vivem. Todavia, não podemos pressupor um salto imediato que vai do atendimento das liberdades instrumentais à liberdade substantiva. Nesse aspecto é que somos remetidos aos processos educativos em sua dinâmica formativa.

Atentemos ao fato de a educação ser, na perspectiva seniana, uma oportunidade social, compondo a sua concepção de liberdade instrumental. Ora, por ser instrumental, é um processo que visa a uma ou mais finalidades e, acompanhando o filósofo e economista indiano, o fim é a liberdade substantiva própria de cada indivíduo em sua condição de sujeito. Como consequência, a educação consiste em um instrumento fundamental para que os seres humanos não sejam instrumentalizados¹. Estando as instrumentalidades garantidas e o sujeito não precisando passar a vida lutando contra privações, tem-se nas instrumentalidades as bases político-sociais para que o ser humano possa desenvolver sua condição de sujeito. Por último, e voltando à economia, em vez de ser uma força estruturante de poder absoluto, é uma facilidade a ser garantida sob critérios de distribuição e não de agregação. Trata-se de um aspecto necessário à liberdade substantiva, não o seu correlato pleno.

Todavia, vivemos na sociedade administrada, e nela devemos construir formas de regeneração: regeneração da solidariedade, que nos vincula reciprocamente; regeneração da responsabilidade, por meio da qual nos tornamos próximos; regeneração da política, para colocar o ser humano em primeiro lugar, pois “o que não regenera, degenera” (Morin, 2020, p. 89). Pobreza, tirania, desigualdades, destruição ambiental, intolerância, repressão, negligência nos serviços públicos, tudo isso alerta para uma indagação de ordem política e no modo de vida político: como é possível que tudo isso ocorra em Estados democráticos? Considerando os instrumentos da sociedade democrática, afirmamos a impossibilidade, pois, juntamente com o voto, com a imprensa livre para denunciar ou anunciar as ações governamentais e da própria população, temos a origem das leis, dos programas ou projetos políticos nas necessidades próprias da população em suas comunidades, o que conecta a democracia com a prática da representação em regime republicano, cujo foco são o *pequeno local* e a prática do *comum*.

Diante disso, precisamos reagir ao questionamento de Castoriadis (1997), se, de fato, o ser humano contemporâneo deseja a sociedade na qual vive ou se deseja alguma outra². Considerando que as sociedades contemporâneas, ao menos em sua maioria, assumem a designação de democráticas, a pergunta estende-se também em direção a esse modo de organização. Ou seja, nós desejamos a sociedade democrática na qual vivemos ou desejamos alguma outra?

Castoriadis (1997) ressoa em Stevenson (2018) e a indagação em termos de liberdade: até que ponto desejamos ser livres? Estamos diante de um par conceitual altamente imbricado: democracia e liberdade, o modo de vida prioritariamente favorável à relação entre as liberdades instrumentais e a liberdade substantiva. A sociedade democrática fornece as liberdades instrumentais para que, nessa mesma sociedade, façamos a experiência de um modo de vida que temos razões para viver. Reafirmando: pelas liberdades instrumentais o ser humano não é miniaturizado em instrumento, mas potencializado enquanto sujeito. Porém o questionamento de Castoriadis (1997) permanece atual, fazendo-nos duvidar se desejamos a liberdade ou se preferimos a condição de recipientes de benefícios.

A condição de liberdade pode ser lida como uma utopia seniana: o Estado, o mercado, o sistema legal, as instituições sociais, a mídia, todos comprometidos com a expansão e a garantia das liberdades dos indivíduos, ou seja, em sua efetiva capacidade de escolha, decisão e ação. Mas uma utopia com a forte marca humana, ou ainda, vinculada a um projeto de desenvolvimento fundado na compreensão do ser humano como agente ativo da mudança, tanto em si mesmo como no contexto no qual está inserido. Stevenson (2018) refere-se a Castoriadis (1997, p. 154) afirmando:

O projeto de liberdade e controle democrático não é garantido nem pela história e nem pela natureza, mas, ao contrário, deve ser criado socialmente, ele deve ser construído sobre

um elemento de recusa, através do qual resistimos às tentativas da sociedade mais ampla de normalizar nossas identidades (Stevenson, 2018, p. 154).

Nas linhas da obra *The Castoriadis Reader* (Castoriadis, 1997), essa recusa pode ser localizada conforme alguns critérios:

- Recusa em ser um objeto passivo do sistema educacional ou de gestores empresariais;
- Recusa em ser tratado como objeto no mercado de trabalho;
- Recusa em agir ou falar sem a deliberação adequada.

Por meio da tríade exposta, não enfatizamos o sistema educacional, mas a educação em perspectiva sistêmica comprometida em gerar a normalização e preparar os indivíduos para, em ato de violência, desfazer-se de sua singularidade identitária em nome da homogeneização expressada anteriormente em termos de *typos e massa*. Da esfera educacional, somos remetidos para a vida do trabalho, no qual estamos submetidos a gestores empresariais que também nos colocam na condição nivelada de recurso, ou capital (na linguagem empresarial hodierna, temos a expressão *colaborador*) destinado ao incremento da lucratividade corporativa. Como último aspecto desse contexto ao qual deveríamos ter forças de recusa, encontramos o fechamento da esfera normalizadora do comportamento humano: é o cerceamento da voz e do agir, em uma implosão da condição democrática da vida, que acompanha os diversos espaços sociais, ocasionando a tendência maior ao seguimento de determinados *modos de conduta* do que a escolha de *modos de ação*.

A indagação de Belluzzo (2019) sobre o momento em que vamos usufruir a abundância e os confortos prometidos pelo capitalismo parece não ser aqui adequada, mas sim: é possível construir o bem-viver sobre outras bases que as ditadas somente pelo modelo do capital? É efetivamente possível construirmos outras bases para o bem-viver em conexão com as recusas indicadas por Castoriadis (1997). Em resposta positiva, provooco primeiramente a um elemento mais existencial: permitir o estar devagar existencial em oposição à corrida infernal de um tempo mítico. Em sequência, mas sem abandonar a existencialidade, aponto aspectos políticos:

- Praticar o governo local para o local, onde o *comum* é o princípio de um modo de vida centrado nas condições efetivas de alimentação, saúde, segurança, controle epidemiológico, habitação e bem-estar;
- Edificar a democracia enquanto solidariedade, na ação de minimizar as injustiças manifestadas nas mais variadas formas de violência;
- Projetar e efetivar relações em que a propriedade não é o critério para a voz, mas a maioria e a dignidade humana invioláveis.

Os caminhos dessa possibilidade dependem da intensidade das recusas e regenerações indicadas, como via para a construção de modos de vida democráticos, nos quais não nos orientamos somente pelo critério do crescimento financeiro e, ao mesmo tempo, negamos as relações comerciais a ele articuladas. Do contrário, podemos visualizar o problema para os modos de vida democráticos. Como exemplo, a deliberação em espaços públicos com vistas ao bem-viver, característica central da democracia, perderia a sua força nas tomadas de decisão, pois o critério já estaria posto *a priori*: atender às demandas unilaterais – ou unidimensionais – da economia em sua dimensão engenheira e do capital agregativo.

O Princípio Alteridade: Resposta Ética à Metafísica da Economia

Como início desta seção, recorro novamente ao legado de Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* (EN) e à deliberação como característica central da vida em comunidade política, cujo objetivo é buscar o que é bom

para si mesmo, mas não na perspectiva parcial e particular, e sim considerando a contribuição para o bem-estar geral (cf. EN, VI, 4, 1140a). O ato deliberativo não restrito à parcialidade nem à particularidade nos coloca no debate sobre o senso ético de alteridade necessário à vida em comunidade política, uma vez que pressupõe ouvir o argumento do outro e não somente a nossa própria voz; pressupõe dar atenção ao que contribui para a qualidade de vida para além da posição ou condição autocentrada. Com isso, a alteridade não é somente a noção de haver outro diferente de mim, mas direcionar a ele as práticas das virtudes – legítimo ato de justiça.

Foi defendido, na primeira parte deste texto, o modo de vida democrático enquanto meio no qual as liberdades instrumentais são promovidas – é a *condição política* para a liberdade substantiva. Em continuidade, proponho agora o princípio alteridade como *condição ética* tanto para as liberdades instrumentais quanto para a liberdade substantiva. As duas condições, política e ética, formam a base sobre a qual é possível fazer frente à metafísica da economia, pois as decisões e ações ocorrem desde os lugares concretos, os indivíduos e grupos concretos e o que deles emerge. Abordo o princípio alteridade no âmbito da fundamentação plural e não da maximização do autointeresse, recorrendo à matriz teórica de Amartya Sen.

Para tratar do tema da fundamentação plural, parto de uma preocupação seniana: “Como podemos promover a justiça ou reduzir a injustiça no mundo?” (Sen, 2008, p. 337, tradução livre). A resposta pressupõe a capacidade humana de identificar quais são e onde estão as situações que efetivamente nos impedem de vivermos de modo valoroso. Injustiça é tudo aquilo que, de alguma maneira, impede a vida valorosa, sendo a tarefa primeira na busca pela justiça a identificação de tais impedimentos.

Por um lado, os critérios de valoração podem ser adotados conforme a posição pessoal que ocupamos, os interesses pessoais que temos, o modo como compreendemos o mundo. Por outro, e essa é a defesa seniana em sua *A ideia de justiça*, valorar exige o exercício de compreender o mundo, o que demanda o registro das percepções, o ato de apreender o mundo pelos canais da sensibilidade, mas também o “uso da razão” enquanto tarefa de “ler’ o que sentimos e aparentemente vemos, e perguntar o que essas percepções indicam e como podemos levá-las em conta sem sermos sobrecarregados por elas” (Sen, 2011, p. 10). Na dinâmica de apreender o mundo e ler as percepções, entra em cena a tarefa da fundamentação plural, pois nossos sentidos podem não nos dar a completude dos dados e também a nossa leitura ser parcial. Ao ficarmos na parcialidade ou incompletude, dificilmente conseguiremos estabelecer uma linha de reflexão suficiente para entendermos tanto os fatores que geraram determinada situação quanto os modos possíveis de reagirmos individual ou coletivamente a uma situação-problema.

Não me atenho aqui ao sentido de fundamentação plural enquanto diversidade de teorias a serem utilizadas em uma argumentação, mesmo reconhecendo ser a erudição de extrema relevância, principalmente diante da fragilidade teórica e cultural consequente da fórmula máxima *utilidade com fins lucrativos*³. Mesmo na ausência de amplos conhecimentos teórico-conceituais, a fundamentação plural pode ocorrer no instante em que não centramos nossas avaliações em uma única linha de pensamento, mas levamos a sério a voz que vem do outro em seus diversos lugares. Portanto, no instante em que entramos no debate com outras pessoas, levamos a sério suas percepções e leituras de mundo, pois nesse encontro argumentativo é possível identificar com maior validade empírica as injustiças que impedem modos de vida valorosos.

A robustez teórico-conceitual proporciona, sim, maiores condições de leitura da realidade e possível construção de estratégias de minimização ou eliminação de injustiças, assim como possibilita não sermos tutelados pela voz do outro, no entanto a defesa em termos de alteridade na voz corresponde principalmente ao alargamento do espaço argumentativo por meio da interação entre pessoas e culturas em suas reivindicações.

O problema maior está, acompanhando Sen (2011), na “certeza precipitada e mal fundamentada” resultante do modo incorreto de tratar as outras pessoas, as outras culturas, as outras reivindicações. Agimos de modo incorreto por causa da “incapacidade de *compreender de forma adequada a natureza e a intensidade*

das dores dos outros, e que essa compreensão com frequência acompanha o desenvolvimento intelectual da maturidade” (Sen, 2011, p.63, grifo do autor). Esse ato de compreensão está conectado ao exercício da análise crítica na leitura de realidade. Portanto, pressupõe o rigor teórico, porém esse não pode ser o único exercício humano nem, possivelmente, é o primeiro.

O apelo em termos de alteridade é de concretude e sensibilidade, por conseguinte primeiramente estético, pois quando o sofrimento, fruto de diversas injustiças, é “reduzido ao seu conceito” e tratado na perspectiva puramente intelectual, se torna, como é o caso da dor, “muda e sem consequências” (Adorno, 2008, p. 37). Dar ouvidos às reivindicações que vem do outro é ato inicial de sensibilidade e proximidade necessários às ações de alteridade. Por terem sido fundamentadas pluralmente por meio de diferentes vozes em suas reivindicações, as respostas à pergunta *o que nos move* são descentralizadas do eu, ou o *eu* não se torna o condutor soberano.

É a “razão corpórea” (Hermann, 2010, p. 21) ou a “percepção vívida das injustiças manifestas” (Sen, 2011, p. 9) que compõem o fundamento para aquilo que nos move, e não a centralidade dos princípios universais abstratos muitas vezes distantes das situações particulares que ferem diretamente cada pessoa. A tarefa à qual não se poderia renunciar pode ser assim definida: por mais que possamos imaginar a situação do outro ou visualizar determinadas situações, é no instante em que o leque informacional é aberto, sobretudo pela concretude manifesta na voz efetiva, que as decisões tendem a gerar resultados práticos qualificantes das condições de vida próprias de uma pessoa ou de um grupo. A fundamentação plural torna-se, então, necessária nos diversos espaços humanos, pois por ela conseguimos nos colocar ao lado do outro e levá-lo a sério em seus atos de fala.

Em outras palavras, o conceito não consegue nos afetar do mesmo modo que as percepções vívidas da e vividas na corporeidade. Sendo a democracia o espaço da deliberação, enquanto amplo exercício do debate e tomada de decisões em torno dos assuntos humanos, ela se torna efetiva pela alteridade dos atos de fala, ou seja, na fundamentação plural, pois evita um duplo problema: a precipitação e/ou a parcialidade nas avaliações e tomadas de decisão. Isso torna a forma da democracia algo real, pois, por um lado e conforme já indicado anteriormente, o critério de participação não está na propriedade ou riqueza, mas na liberdade e legitimidade da voz em debate alargado. Ao mesmo tempo e conseqüentemente, possibilita a não maximização do autointeresse.

Chegamos ao segundo aspecto da alteridade enquanto resposta ética à metafísica da economia. Dedico espaço a ele tomando como referência a tese seniana defendida na primeira parte da obra *A ideia de justiça*, quando o autor afirma ser o autointeresse um sentimento primitivo, pois não nos dá condições de refletir de modo qualificado sobre os objetivos, os valores, as prioridades e as ações com que podemos – ou devemos – estar comprometidos. Sen (2011) argumenta sobre a necessidade de elaborar melhor nossas razões, possibilitando que as prioridades e obrigações venham a ser distintas do ganho pessoal, de maneira a ser possível agir de forma socialmente decente (cf. Sen, 2011, p. 62).

O que está em jogo é o ato de escolha próprio de cada pessoa, o que nos remete ao tema da liberdade, já tratado na primeira seção deste texto. A liberdade, agora na perspectiva da escolha, elemento central da condição de agência e contraposta ao aprisionamento ocasionado por modos distintos de negação da escolha (seja por falta de entendimento, seja pelo poder opressor, seja pela incapacidade de decisão), efetiva-se pela identificação de diferentes *alternativas sociais*. Essa identificação ocorre no instante em que nos colocamos em relações sociais abertas, ou seja, não autocentradas nas necessidades que vêm de si mesmo, ou incapazes de perceber o sofrimento dos outros. Ao nos colocarmos ao lado de outras pessoas com suas histórias de vida, com seus compromissos, prioridades ou necessidades, não somente temos a oportunidade de indagar sobre a legitimidade daquilo que nos é próprio, como também se torna possível identificar e reconhecer situações diversas que exigem compromissos mais urgentes.

A identificação das alternativas sociais e as consequentes escolhas sociais constituem um dos aspectos do princípio ético da alteridade, por meio do qual ocorrem avaliações em perspectiva comparativa,

considerando quais são os valores, as necessidades e as prioridades dos envolvidos. O senso de alteridade acompanha a noção de sentimento complexo ou mais bem elaborado, em oposição ao autointeresse em sua característica de sentimento primitivo cuja centralidade está em *si mesmo* e na ausência – ou, ao menos, na fragilidade – de reflexão. Em última instância, o autointeresse e a ausência de reflexão são duas razões que podem estar intimamente vinculadas, sendo uma das origens das ações más.

Na compreensão da alteridade conforme a perspectiva da fundamentação plural e não maximização do autointeresse, Sen (2011, p. 119-120) identifica a importância do espaço de diálogo na promoção da justiça:

Quando tentamos avaliar a forma como devemos nos comportar, e que tipo de sociedade deve ser entendido como manifestamente injusto, temos razão para ouvir e prestar alguma atenção nas opiniões dos outros, que podem ou não nos levar a rever alguma de nossas próprias conclusões. Também tentamos, com bastante frequência, fazer com que os outros prestem alguma atenção em nossas prioridades e nossos modos de pensar; nessa defesa, às vezes somos bem-sucedidos, às vezes falhamos completamente. O diálogo e a comunicação não são apenas partes do objeto de estudo da teoria da justiça [...], mas também a natureza, a robustez e o alcance das próprias teorias propostas dependem de contribuições com base em discussões e debates.

Estamos diante de uma possível falibilidade. Nem sempre há a *disposição* para gerar alguma *deposição* de si em benefício da atenção ao que vem dos outros. Não podemos nos iludir sobre isso, que seria uma noção falha de beatitude humana. Não raro prestamos maior atenção às nossas próprias prioridades, ou àquelas próprias do grupo de iguais, demonstrando fidelidade forte em relação a alguns, enquanto atiramos pedras nas janelas dos outros. Felizmente isso não resistiria a um escrutínio público, o que viria acompanhado da condenação das unilateralidades violentas. A solução ética ao problema da maximização do autointeresse perpassa, então, pela esfera dialógica, porém é também ilusória a crença na disposição comunicativa como característica universal do gênero humano.

Se for pelo debate que se forma a robustez teórica (enquanto visão de algo – *theorós*), cabe proporcionar espaços nos quais cada um possa realizar o difícil aprendizado do diálogo, de modo a ser possível inclinar-se cada vez mais intensamente a ele e, assim, constituir a disposição dialógica. Todavia, aquela falibilidade tampouco é universal e, se a busca pela justiça for a meta das realizações humanas no interior das diversas instituições, é por meio da palavra (*dia-logos*), por meio dos atos de fala em processos *eléntikos* que se torna possível identificar os problemas com maior segurança, e, também, pelo exame cruzado, construímos as alternativas mais adequadas a serem escolhidas.

Nesse ponto se reafirma a relação entre democracia, fundamentação plural e não maximização do autointeresse. Mas, em acréscimo ao que já foi dito, essa relação vem carregada do sentido de *compartilhamento* em oposição ao sentido de *propriedade*. Refiro-me especificamente ao fato de que habitamos um mundo compartilhado em perspectiva do *comum*, o que contraria a noção de propriedade de mundo. Se as pessoas compartilham o mundo, no mínimo soam estranhas a maximização do autointeresse e a tendência de não haver possibilidade de realizar nossos objetivos sem que ocorra a diminuição da mesma possibilidade relativa aos outros. Ou, pelo contrário, comprometermos com os objetivos dos outros significa diminuir os compromissos com nossos próprios objetivos.

Essa é uma das maiores preocupações referentes ao desenvolvimento econômico e à organização política, fortemente pontuada por Sen ao contrapor-se ao utilitarismo de Bentham e à otimalidade de Pareto. Não entrarei no debate sobre essas matrizes teóricas, cabendo apenas destacar, acompanhando a crítica seniana, principalmente em *Sobre ética e economia*, a impossibilidade de “*augmentar* a utilidade de uma pessoa sem *reduzir* a utilidade de alguma outra pessoa” (Sen, 2012, p. 47, grifos do autor).

A metafísica da economia, sob o império da máxima eficiência, age em *espírito de César* e quando diz *faça isso* isso é feito⁴. Tal máxima sustenta a presença de pessoas que se colocam como proprietárias do mundo, sob as quais é definido o grau de utilidade delas ou dos bens produzidos, normalmente ocorrendo naquela dinâmica do *aumento e redução*: para aumentar o investimento em um programa social ou em determinada política pública, é necessário reduzir cifras em outro; para qualificar a educação para o trabalho, é necessário desviar-se do sentido de formação humana; para um indivíduo ascender socialmente, é necessário que outros pereçam.

A pauta está no interesse maximizado, tanto de um indivíduo quanto do próprio sistema econômico norteador do interesse individual: o espírito econômico é o *César* a ditar o que deve ser feito, sob os desígnios de seus interesses. Manifestei, anteriormente, um contraponto à teoria seniana em termos de economia vinculada à ética e à engenharia. Cabe agora entrarmos nesse debate acompanhando o autor.

A mudança de filiação ocorrida na economia gera problemáticas nas motivações e realizações. Conforme as linhas da obra *Sobre ética e economia* (2012), a economia não está possibilitando espaços para motivações ligadas à ética e à questão social referente a “*como devemos viver*” – disso resulta uma avaliação das realizações na perspectiva arbitrária de satisfação da eficiência, em oposição à perspectiva de uma visão abrangente do *bem-viver* ou da concepção de desenvolvimento humano conforme defendido pelo autor. Sen (2012) ainda localiza, na mesma obra, o problema da motivação engenheira em sua centralidade em questões logísticas e de funcionamento dos mercados, o que gera uma arquitetura social cujo centro está no valor da moeda, produção/consumo/renda, políticas de exportação e importação, incentivos fiscais às grandes corporações. O problema não está na perspectiva engenheira em si mesma, mas no fato de que isso vem desvinculado da promoção do bem-viver enquanto motivação concernente à ética.

A isso cabe uma reação urgente: encontrar modos de frear ou, mais intensamente, de “barrar o caráter predatório automático do capitalismo que ameaça a totalidade da existência do planeta” (Oliveira, 2018, p. 18). Essa urgência demanda ousadia e criatividade a ser *iniciadas* nos pequenos espaços sociais, de modo a construir ou ressignificar as motivações e realizações na dinâmica social conforme as perspectivas democrática e de alteridade. Cabe, ainda, construirmos modos de reações à face predatória da economia tão somente engenheira, indo além das determinações standardizadas em benefício de modos de vida *comuns* cuja origem é primordialmente os pequenos locais onde habitamos. Nossas preocupações precisam ter origens e fins outros ao capitalismo global, o qual:

[...] está muito mais preocupado em expandir o domínio das relações de mercado do que, por exemplo, em estabelecer a democracia, expandir a educação elementar, ou incrementar as oportunidades sociais para os pobres do mundo. Como a globalização de mercados é, em si mesma, uma abordagem muito inadequada à prosperidade mundial, é preciso ir além das prioridades que encontram expressão no foco escolhido do capitalismo global (Sen; Kliksberg, 2010, p. 28-29).

A noção de *comum* enquanto pequeno local é o âmbito de início, pois forma a base necessária para possíveis mudanças mais estruturais. Dizer que o capitalismo global e a economia engenheira perderão seus espaços na organização das sociedades é discurso *nonsense*, mas afirmar que nada mais resta a não ser o que se denominou de metafísica da economia equivale a colocar o ser humano em um grau de subjugação e adaptabilidade não condizente com a capacidade criadora que possuímos. Encontramos, aqui, o espaço de ação educativa e a defesa da escola e universidades enquanto promotoras dessa capacidade criadora e enquanto local de emergência da democracia e alteridade. Em outras palavras, o campo de emergência das

reações ao capitalismo predatório e à metafísica da economia tem um nome: educação. E, mais intensamente, a educação enquanto ação pedagógica desenvolvida em todas as instituições educativas.

Em Defesa da Educação: Palavras em Considerações Finais

Na matriz teórica seniana não encontramos uma extensa tematização sobre educação, no entanto, considerando o sistema educativo como uma das instituições presentes na sociedade, o debate proposto por Sen quanto ao papel das instituições pode também ter cunho educacional.

Nas obras *Desenvolvimento como liberdade* e *A ideia de justiça*, o autor cita o sistema educacional, mídias, partidos políticos, governos, mercado, sistema legal como algumas das instituições que compõem a sociedade, as quais possuem papel fundamental na constituição de modos de vida. Especificamente em *A ideia de justiça* encontramos o debate sobre a arquitetônica da sociedade considerando o lugar que as instituições ocupam em termos de influência nos comportamentos individuais e coletivos. Ou seja, elas podem intensificar a promoção da justiça, devendo ser esse o critério principal em suas estruturações. Tal argumento é amplamente desenvolvido ao longo da referida obra, com destaque à centralidade na promoção da justiça, e não na instituição em si, o que as localiza enquanto instrumentos e não enquanto fim em si mesmas. Isto é, a centralidade está no modo de vida ou no comportamento real das pessoas, haja vista viverem no interior das instituições e sob suas influências:

Toda teoria da justiça tem de dar um lugar importante para o papel das instituições, de modo que a escolha das instituições não deixe de ser um elemento central em qualquer explicação plausível da justiça. No entanto [...], temos de procurar instituições que promovam a justiça em vez de tratar as instituições como manifestações em si da justiça, o que refletiria uma espécie de visão institucionalmente fundamentalista (Sen, 2011, p. 112).

Encontramos, no argumento de Sen (2011), a dialética fundamental presente na arquitetônica social: a justiça como o critério central conforme o qual as instituições são estruturadas, ao mesmo tempo que são as responsáveis pela promoção da justiça. Dessa dialética, resulta como prioridade a preocupação pela vida possível ou por aquela que somos capazes de levar, pelo grau de liberdade que possuímos, e como isso pode influenciar as relações e escolhas sociais de cada indivíduo. Ou seja, o foco central no argumento não é propor o que constitui uma instituição perfeita, mas a preocupação por aquilo que podemos esperar das pessoas: os modos de comportamento e a vida possível considerando a via instrumental das instituições⁵.

A concepção de justiça desenvolvida por Amartya Sen (2011) se localiza em uma diversidade de aspectos que compõem a vida humana. Como meu objetivo neste ensaio não é desenvolver tal concepção, indico de modo breve os aspectos liberdade, capacidade e democracia⁶. Vinculada ao conceito de liberdade, a justiça é a preservação e ampliação das liberdades instrumentais e substantiva de cada indivíduo, sem descuidar do mesmo objetivo em relação às gerações futuras. Essa concepção precisa ser compreendida em uma visão ampla de ser humano não apenas como possuidor de necessidades que precisam ser atendidas na esfera das liberdades instrumentais, mas em relação às capacidades de raciocinar, avaliar, agir e participar (o que compõe a concepção de liberdade substantiva), constituindo a base para a vida valorosa. A justiça reside nas condições que garantam a vida valorosa, a vida que possamos ter razões para levar. Então, a preocupação está em promover mudanças na sociedade que possibilitem melhorar a justiça, descentrando o foco apenas nas mudanças que possam tornar as instituições sustentáveis⁷.

Finalizando essa argumentação, para Sen (2011) há conexão evidente entre democracia e justiça. Democracia envolve instituições específicas (por exemplo, governo e eleições democráticas, compondo a ideia de governança participativa), mas também a promoção da argumentação pública em garantias de transparência, em que as diferentes vozes podem, de fato, ser ouvidas. Sendo a justiça a garantia das liberdades, a defesa de Sen (2011) tem total procedência ao afirmar que, e por exemplo, situações coletivas de fome jamais ocorrem em uma democracia efetiva, pois os governos não apenas precisam vencer as eleições, contudo enfrentar a crítica pública tanto nas instituições de comunicação como pela manifestação e argumentação pública da população.

Proponho o debate dirigido às instituições educativas: que vida se torna possível, que características comportamentais são promovidas no interior dos processos educativos nelas desenvolvidos? Qual é o grau de influência interpessoal da estruturação escolar e universitária? As escolas e universidades, espaço da ocupação educacional, caracterizam-se como uma instituição social que nos ajudam – e seguindo Amartya Sen e Kliksberg (2010) – a definir modos de viver com base no cultivo da razão e no exercício da liberdade.

Pelo uso da razão se torna possível não sermos arrastados por ideologias ou crenças cegas, pois desenvolvemos a capacidade de ler tanto as nossas percepções quanto as informações que chegam a nós. Enquanto exercício da liberdade, a educação é concebida por Sen como preparação ao exercício da escolha, em vez de estar centrada no seguimento. Disso resulta um desafio estrutural e metodológico: mediante as dinâmicas curriculares, um dos aspectos que deveriam caracterizar a identidade de cada instituição educativa, os estudantes são postos em relação com a herança científica e cultural construída historicamente pela humanidade, de modo que possam entender o mundo local e global como construção e a si mesmos inseridos nessa dinâmica de continuidade sob o princípio do esclarecimento e escolha. O autor alerta:

O propósito da educação não é somente o de informar uma criança sobre culturas diferentes no mundo (inclusive a cultura à qual sua família possa, de um modo ou de outro, pertencer), mas também para ajudar a cultivar o uso da razão e o exercício da liberdade mais tarde na vida. Algo muito importante é perdido se as portas da escolha são firmemente fechadas no rosto de crianças pequenas, por conta de uma crença equivocada de que a tradição torna a escolha desnecessária (Sen; Kliksberg, 2010, p. 47).

Enfaticamente, em perspectiva seniana, a educação é afirmada como um direito, mas qualificada na perspectiva da liberdade. Ela deve nos preparar para o exercício da escolha, o qual também é considerado pelo filósofo e economista como integrante dos direitos humanos. Direito que não pode ser perdido, porém potencializado em nossas crianças mediante “uma educação ampla que as prepare para escolher, e não apenas para seguir” (Sen; Kliksberg, 2010, p. 8).

Estamos diante de um forte componente do sentido de democracia: o espaço da escolha deliberada que ocorre por meio do estudo, da pesquisa, da qualificação no conhecimento e levada a termo pelo diálogo entre diferentes indivíduos com suas diferentes prioridades e concepções. Na escola e universidade, instituições formativas e não empresas, as diferenças são compartilhadas na perspectiva de um mundo que deve ser comum e no qual possamos pensar e, dialogicamente, debater e conhecer os diversos assuntos sem medo de pensar e ser diferente. Democracia e alteridade encontram-se, compondo o alicerce das relações humanas. Nesse sentido, as instituições educativas podem impulsionar modos de vida para além da sua estrutura física e desenvolver esse caráter democrático e de alteridade pelo qual habitamos os diferentes espaços sociais.

Não obstante o fato de não podermos depositar toda a responsabilidade nas escolas e universidades, uma vez que o nosso comportamento individual recebe influências oriundas tanto do modo espontâneo com que os outros indivíduos se conduzem cotidianamente quanto das outras instituições às quais nos vinculamos,

precisamos defender essas instituições educativas em sua fundamental responsabilidade de impulsionar modos de vida pautados pelos princípios da democracia e da alteridade.

Os desafios não são poucos, pois nosso sistema educacional está sobrecarregado pelos princípios do empreendedorismo neoliberal e por sua concepção de sujeito-empresa com fins lucrativos. Sob o império do lucro, da concorrência excludente em nome do melhor, os modos de vida passam a ser definidos pelo princípio da economia, definidor do sentido de todas as coisas – a metafísica da economia –, o qual impede o comportamento de infinito, pois o fim já está totalmente dado: o incremento do capital, seja humano, seja financeiro. Isso adentra nossas instituições educativas impondo a assimilação de um perfil de indivíduo, e não a construção da identidade.

Enquanto perfil a ser assimilado, não nos cabe o espaço de autocriação ou de escolha, o que resultaria na identidade, mas tão somente de seguimento à heteronomia dos modelos. A contraposição à metafísica da economia encontra caminho pelo esforço democrático enquanto princípio político, em seu sentido de abertura ao modo de vida cotidiano e não restrito às formas de governo. Também, pelo esforço de alteridade enquanto princípio ético que possibilitam, as escolhas e as ações ocorrem sob a orientação de fundamentações plurais e descentradas do autointeresse.

A democracia é o espaço de alteridade. Não sendo algo imposto como princípio homogeneizador, esse espaço democrático de alteridade precisa da educação “que articule a *criação do eu* com nossa radical *inserção no horizonte histórico*, um mundo comum, em que compartilhamos as orientações da vida e os ideais de sociedades concretas” (Hermann, 2010, p. 17, grifos do autor). A educação pode reagir aos princípios de um perfil homogeneizador colocando como centro dos seus processos o ato de formar o *comportamento de infinito* nesse horizonte histórico finito. Por comportamento de infinito, refiro-me aos atos de pensar e dialogar. Se tudo já estivesse posto, pronto, definido (aliás, aqui residiria a totalidade levinasiana), as realidades não dariam muito a pensar, pouco espaço restaria para o diálogo deliberativo e a adaptação poderia ser suficiente nos movimentos humanos, no entanto temos muito o que pensar, pois há muito a ser construído, muito a compreender e muito a regenerar.

Em ambientes escolares e universitários, não raramente as disciplinas e seus conteúdos perdem a condição de infinitude em nome da defesa de algo pronto, bastando o repasse e a assimilação. A própria interdisciplinaridade perde sua força diante da concepção de mundo acabado, que não nos lança novos desafios nem, portanto, faz necessária a mudança no método e na base epistemológica.

Comportamento de infinito, enquanto ato de pensar e dialogar, desestabiliza-nos, coloca-nos na situação ativa da reconstrução própria da relação da alteridade, pois “falar sobre alteridade é sempre abordar uma experiência social, porque no encontro com o outro estabelece-se uma relação interpessoal. Precisamos reconhecer que o vir do outro ao nosso encontro mexe conosco e nos obriga a entregar-nos a nova situação” (Flickinger, 2018, p. 139-140). Essa entrega não é passiva, pois se o fosse estaríamos no âmbito do posto e do definitivo. Entregar-se ao que vem do outro ao nosso encontro é movimento ativo de levar o outro a sério; portanto, pensar e dialogar livres de categorias – tarefa difícil, pois a tendência é a imediata categorização (pela cor, pela vestimenta, pelo cargo que ocupa, pelas características físicas, por seu local de origem...).

Aqui reside a guinada que a educação precisa fazer em direção à esfera existencial. Existência é projeto em corresponsabilidade por pertencermos a um mundo comum, o que contradiz os fazeres gerenciais, impositivos, em relações verticais sob o véu da indiferença ou na via da responsabilização. Na guinada em direção à esfera existencial, tem-se as ações na via da responsabilidade, em que a dinâmica do *dentro* se desfaz em nome do *junto*. Por mais que isso possa nos remeter à fenomenologia heideggeriana em *Ser e Tempo* (2006), não adentrarei nesse debate, dedicando espaço para enfatizar o elemento existencial próprio da via da responsabilidade enquanto colocar-se junto. O encontro interpessoal não significa querer entrar no mundo do outro, mas colocar-se junto, enquanto mundos que são sempre diferentes e se movimentam

em encontro, no desafio de constituir o *comum*. A responsabilidade somente pode agir quando estamos *junto com/junto a*. Assim a sua via se abre e conseguimos, transitando nela, dar respostas às perguntas/reivindicações que surgem.

Em última instância, estamos diante de uma proposta que altera o princípio do colocar-se no lugar do outro. A noção de colocar-se no lugar do outro pode ter validade imaginativa, o que não deixa de ter relevância ética e estética diante de tendências de fechamento do indivíduo em si mesmo. No entanto, empiricamente, pode abrir espaço para o paternalismo, uma vez que assumo para mim aquilo que é, ou deveria ser, próprio da ação do outro. Também, tende a comercializar as relações, pois o elemento prático presente no colocar-se no lugar do outro vai exigir a contrapartida – faço algo por você e espero algo em troca. A mudança de princípio indica que o ato de colocar-se junto ao outro, por não ocorrerem sobreposições nem comercialismos relacionais, constrói o mundo comum. Para isso, as instituições educativas precisam assumir a sua condição propriamente democrática e formativa. Democrática, pois as vozes são ouvidas, as escolhas e ações são deliberadas, o governo/administração ocorre por meio do debate; e formativa, por ser espaço responsável por desenvolver o comportamento de infinito.

Notas

1. Na última seção reflito sobre a educação enquanto potência de infinito: é por habitarmos um mundo sempre inacabado que se faz urgente o aprendizado do pensar e dialogar. Sobre o já pronto, o finalizado, não há muito o que pensar, mas quando o mundo é compreendido em sua infinitude, em seu constante vir-a-ser, essa ação se torna fundamental.
2. No texto original: “Does contemporary man want the society in which he lives? Does he want another one?” (p.263).
3. Esse campo de debate pode ser desenvolvido com base em autores como Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do esclarecimento* (1985), quando enfatizam a perda da satisfação com o conhecimento em nome da satisfação na operação, no procedimento eficaz. Antes da Escola de Frankfurt, Nietzsche (2011) já destacava a utilidade e o lucro como objetivos da cultura e, ao mesmo tempo, o fim da cultura. Por último, vale indicar Nussbaum (2015) em seu diagnóstico de que vivemos uma crise silenciosa em termos educacionais: a destruição da alma em nome da criação de máquinas produtivas.
4. Referência à tragédia *Júlio César*, de Shakespeare (2009).
5. Essa tensão entre meios e fins da justiça merece maior debate, o que não cabe neste ensaio, mas enfatizo, seguindo o autor, o papel instrumental das instituições na busca da justiça. Especificamente com base na obra *Desenvolvimento como liberdade*, as instituições são as grandes responsáveis pela garantia das liberdades instrumentais com base nas quais somos substantivamente livres, ou seja, possibilitam nossa condição de agentes/sujeitos.
6. Faço, neste parágrafo, as argumentações em escrita livre, mas trazendo elementos conceituais das obras *As pessoas em primeiro lugar* (2010), *A ideia de justiça* (2011) e *Desenvolvimento como liberdade* (2013).
7. Esse debate ganha tônica e constitui preocupação, por exemplo, por meio das reformas tributárias, trabalhistas, jurídicas, as quais podem garantir a sustentação da instituição, mas talvez descuidando da vida que se torna possível para as pessoas. Do mesmo modo, as reformas curriculares e na modalidade de educação precisam ser vistas na perspectiva ampla da justiça, e não no reduzido institucionalismo econômico e empresarial.

Referências

- ADORNO, T. **Teoria estética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014.
- BELLUZZO, L.G. O “velho capitalismo” e seu fôlego para dominação do tempo e do espaço. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, v. 17, n. 286, 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/286cadernosihuideias2.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2023.
- CASTORIADIS, C. **The Castoriadis reader**. Tradução de D. A. Curtis. Oxford: Blackwell, 1997.
- CENCI, Â.V. **Aristóteles e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- DARROT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de M. Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FLICKINGER, H.G. Educação e alteridade em contexto de sociedade multicultural. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 48, n. 167, p. 136-149, jan./mar. 2018. <https://doi.org/10.1590/198053144688>
- HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de M. S. C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HERMANN, N. **Autocriação e horizonte comum: ensaios sobre educação ético-estética**. Ijuí: Editora Unijuí, 2010.
- JÜNGER, E. Sobre la línea. In: JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. (org.). **Acerca del nihilismo**. Tradução de José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidós, 1994. p. 13-69.
- JÜNGER, E. A mobilização total. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 189-216, jan./jun. 2002.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LAVAL, C. Precariedade como “estilo de vida” na era neoliberal. Tradução de Leonardo Gomes Mello e Silva. **Parágrafo**, v. 5, n. 1, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/566>. Acesso em: 24 fev. 2023.
- LAVAL, C. A pandemia de Covid-19 e a falência dos imaginários dominantes. **Mediações**, Londrina, v. 25, n. 2, p. 277-286, maio/ago. 2020. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2020v25n2p277>
- MASSCHELEIN, J.; SIMONS, M. **Em defesa da escola**. Tradução de Cristina Antunes Trans. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- MORIN, E. **É hora de mudarmos de via: as lições do coronavírus**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

NEGRI, A. Para uma definição ontológica da Multidão. **Lugar Comum**, n. 19-20, p. 15-26, 2004. Disponível em: https://www.academia.edu/7946676/Para_uma_defini%C3%A7%C3%A3o_ontol%C3%B3gica_da_Multid%C3%A3o_Antonio_Negri. Acesso em: 24 fev. 2023.

NIETZSCHE, F. **Escritos sobre educação**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 7. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.

NUSSBAUM, M. C. (2015). **Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades**. Tradução de F. Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

OLIVEIRA, A. Tarefa da esquerda permanece a mesma: barrar o caráter predatório automático do capitalismo. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 16, v. 16, n. 274, 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/274cadernosihuideias.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2023.

SEN, A. The idea of justice. **Journal of Human Development**, v. 9, n. 3, p. 331-342, nov. 2008. <https://doi.org/10.1080/14649880802236540>

SEN, A. **A ideia de justiça**. Tradução de Denise Bottman e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SEN, A. **Sobre ética e economia**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução de Laura Teixeira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SEN, A.; KLIKSBERG, B. **As pessoas em primeiro lugar: a ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado**. Tradução de Bernardo Ajzenberg e Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SHAKESPEARE, W. Júlio Cesar. In: SHAKESPEARE, W. **Obras escolhidas**. Tradução de Millôr Fernandes e Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2009.

STEVENSON, N. A educação e a alteridade da democracia. **Cadernos de Pesquisa**, v. 48, n. 167, p. 150-171, jan./mar. 2018. <https://doi.org/10.1590/198053144668>

STEVENSON, N. Radical democracy and the imagination of the commons: beyond cultural populism. **European Journal of Cultural Studies**, v. 23, n. 6, p. 953-969, 2020. <https://doi.org/10.1177/1367549420957344>

Sobre o Autor

MAURICIO JOÃO FARINON é graduado em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo, mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e doutor em Educação também pela PUCRS. Experiência profissional na área de filosofia e ciências humanas, tanto no ensino superior quanto na educação básica. Professor da Universidade do Oeste de Santa Catarina, no programa de Pós-Graduação em Educação (mestrado e doutorado), na linha de pesquisa Processos Educativos, desenvolvendo pesquisas em filosofia da educação, com ênfase nos seguintes temas: educação, democracia e desenvolvimento humano; teorias da justiça; ética e estética.

Recebido: 24 fev. 2023

Aceito: 6 nov. 2023