

Ética e educação sob o enfoque da alteridade: proposições a partir de Levinas e Sen¹

Mauricio João Farinon

Resumo

Este texto tem como objetivo fundamentar e justificar a alteridade como sendo, ela mesma, um princípio ético. Insere-se na pesquisa educacional como tentativa de fundamentar a educação enquanto experiência que acontece no encontro entre pessoas ao compartilharem suas existências e constituírem sentido por estarem em encontro. A matriz teórica se constitui em uma proposta de diálogo entre Amartya Sen com a teoria multicultural e Emmanuel Levinas com a teoria da alteridade. Primeiramente abordo o princípio alteridade a partir do conceito de justiça em sua origem nos critérios de incomparabilidade, identidade múltipla e terceiro incluído. Em segundo lugar defendo que a efetivação da justiça ocorre a partir do senso de proximidade e responsabilidade, sendo a alteridade posta como princípio e característica da relação interpessoal inicial. Finalizando este texto, a última seção e as considerações finais pontuam alguns sentidos e desafios que o princípio alteridade representa para a educação, destacando a formação ética, a sensibilidade, arrazoabilidade e fecundidade, que permitem não tornar a educação uma relação comercial.

Palavras-chave: educação; ética; alteridade; Sen; Levinas.

Introdução

O tema da alteridade nos desafia radicalmente, tanto em sentido teórico quanto em sentido prático. Citamos três perspectivas a fim de justificar tal afirmação. Primeiro, com Levinas, a alteridade faz referência a uma realidade plural, apontado para a importância do concreto em sua manifestação em outro modo que a definida pela estrutura metafísica do *ser*, ou outro modo que a do indivíduo que se sustenta de modo isolado, absoluto e fundador de sentido. No filósofo do *Entre nós*, a concepção de alteridade remete para outro modo de comportamento humano, marcado pela interlocução e compreensão sem posse. Segundo, em Adorno e a *Dialética Negativa*, o conceito de alteridade faz referência ao não-eu, à não-identidade, que se apresenta como contradição irreconciliável, mas que, a partir da *Teoria Estética*, se abre à comunicação. Terceiro, com o filósofo e economista indiano Amartya Sen, principalmente com as obras *Identidade e violência* e *A ideia de justiça*, mesmo não abordando o conceito de alteridade, o tema do *outro* emerge na perspectiva multicultural, enquanto diferentes vozes que, de fato, merecem ser ouvidas, como condição para evitarmos

¹ Este texto é fruto de pesquisa com apoio financeiro do CNPq sob a Chamada MCTI/CNPQ/MEC/CAPES Nº 22/2014, Ciências Humanas e Sociais.

os reducionismos arbitrários e superarmos a ideia de que existe apenas uma única identidade humana.

A partir do conceito de proximidade e responsabilidade buscaremos apontar algumas soluções ao problema da presença-ausente, que surge ao nos sentirmos indiferentes, ao substituímos o outro pelo seu perfil virtual, ao tentarmos fazer do outro alguém semelhante a nós ou, de modo ainda mais limite, ao não aceitarmos a perturbadora, mas inevitável presença do outro. Nesse contexto é que encontra sentido o conceito de alteridade, pois o concebemos não simplesmente como um *alteritas* latino, mas como princípio ético, como atitude diante deste que se constitui como identidade própria.

Precisamos compreender algumas características disso que denominamos atitude de alteridade, e este texto assume este desafio. A base teórica é, também, uma proposta de diálogo a partir das teorias de Amartya Sen e Emmanuel Levinas, que ocorre, principalmente, a partir dos conceitos de justiça, identidade e relações interpessoais. A abordagem sobre o princípio alteridade é desenvolvida a partir de três momentos. Em primeiro lugar cabe colocar em questão tal princípio, o que será feito a partir do conceito de justiça. Nesse primeiro momento faremos uso dos critérios de incomparabilidade, identidade múltipla e terceiro incluído como sendo a origem da justiça diante da presença do outro. Em segundo lugar defenderemos que a efetivação da justiça ocorre a partir do senso de proximidade e responsabilidade e, aqui, a alteridade é posta como princípio e característica da relação interpessoal inicial. Finalizando este texto, serão pontuados alguns sentidos e desafios para a educação.

Justiça e presença do outro: a colocação do princípio alteridade.

No texto *Violência do rosto* é indicado o problema da justiça transformada ou confundida com o “cálculo meramente político” (LEVINAS, 2014, p.29). Isso não se torna problemático somente no campo conceitual, mas, principalmente, no campo das ações. A justiça, quando transformada em cálculo político, está direcionada à mera aplicabilidade de doutrinas, de códigos ou normas institucionais cujas preocupações estatísticas são postas como critério de eficácia, mas que, tanto no imediato quanto no médio e longo prazo, não repercutem em mudança comportamental consciente e eficaz e em consequentes realizações justas. Cabe nos questionarmos: a) qual conteúdo deve caracterizar as obrigações que assumimos uns com os outros a fim de constituirmos relações justas? b) De onde surge a necessidade de busca pela justiça?

A primeira questão é própria da segunda seção deste artigo, assim, a segunda questão nos conduz nesta primeira parte, encontrando em Levinas e Sen os principais referenciais teóricos. No que se refere às duas questões, ambos os autores se aproximam, estabelecendo as discussões sobre a justiça no campo da práxis, ou seja, concebendo-a como uma demanda frente ao outro, como fundamento ético necessário às realizações que são desencadeadas no instante em que o *eu* se depara com o *outro* e com *tantos outros*². Consideramos três critérios como estando na origem da justiça ou na origem da necessidade da busca pela justiça: a *incomparabilidade*, a *identidade múltipla* e a *presença do terceiro*. Embora em íntima relação, os três critérios contêm elementos próprios e que merecem ser debatidos em suas singularidades.

A incomparabilidade funda-se em uma relação de não equivalência e não comensurabilidade, desautorizando que um único e solitário critério se constitua como elemento uniformizador. Um problema a ser enfrentado quando se discute a justiça reside na “necessidade de comparar os incomparáveis, de conhecer os homens; daí seu aparecer como formas plásticas de figuras visíveis e, de certo modo, ‘des-figuradas’” (LEVINAS, 2014, p.28). Na ausência da justiça, ou seja, colocado sob o critério da comparabilidade, o indivíduo é retirado de sua singularidade e revestido de identidade plástica, elevada como critério único de atribuição de valor e, nesse sentido, surge desfigurado. A incomparabilidade levanta a questão sobre como, por exemplo, a inclusão pode fazer justiça às especificidades de cada um. Como evitar que se compare os incomparáveis? Como fazer da diferença a condição do humano?

Algumas luzes podem ser lançadas a partir da colocação do princípio alteridade, segundo o qual me é dado o direito de me constituir como outro e indica a obrigação ética de respeito à tal direito. Somos colocados diante de uma relação respeitosa frente àquilo que me torna outro, direito de individualidade onde, por mais que habitemos um mundo comum, marcado por determinados princípios necessários e coletivamente construídos, isso não autoriza ou não significa elegermos padrões de mensurabilidade como o único ou superior critério na avaliação ou consideração dos indivíduos. Em um diálogo com Marcia Tiburi, Nadja Hermann afirma: “Tenho cautela com a totalidade e a diferenciação de mundo comum, que pode ser construído por nós, a partir da radical consciência de nossa finitude” (2014, p.74). O mundo comum salvaguarda a dignidade de seres individuais que se põem em jogo em um

² Alusão ao texto de Sílvio Galo, intitulado *Eu, o outro e tantos outros: educação, alteridade e filosofia da diferença*. Disponível em «<http://gajop.org.br/justicacitada/wp-content/uploads/Eu-o-outro-e-tantos-outros-S%C3%ADlvio-Gallo.pdf>».

horizonte de relações a partir do qual podemos, inclusive, conceber um sentido de sociedade. O problema está na patologização da individualidade quando, sob a luz da identidade, nos tornamos indiferentes ao outro, colocando a nós mesmos como critério absoluto de validade ou perdendo a conexão com o espaço e tempo no qual vivemos. Diante de tal patologia o mundo comum é desfeito e, em consequência, a comunicação e a expressão se transformam em mera afirmação de si, uma conversação a qual, por ser conversação, é sem conteúdo.

A violência da tentativa de estabelecer padrões ou unidades comuns de medida e avaliação fica evidente quando nos concentramos no sentido que a comensurabilidade possui. Amartya Sen (2011, p.274) esclarece: “O que é exatamente a comensurabilidade? Dois objetos distintos podem ser considerados comensuráveis se são mensuráveis em unidades comuns (como dois copos de leite). A incomensurabilidade está presente quando várias dimensões de valor são irreduzíveis umas às outras”. Na comensurabilidade, pelo fato de que “os resultados são todos reduzidos a uma dimensão, só precisamos verificar o quanto de ‘uma única coisa boa’, à qual cada valor é reduzido, cada respectiva opção fornece”. Como é possível, então, comensurar seres humanos, indivíduos singulares e complexos que não podem ser reduzidos a uma dimensão? Isso pode ser posto a partir do fechamento causado pela racionalidade do igual. A busca ou a origem da justiça deve considerar o fator *incomparabilidade e incomensurabilidade*, pois a possibilidade de fazer justiça frente à singularidade do outro equivale a não cometer violência frente a tal singularidade.

A violência é abordada por Sen a partir de duas vias. Principalmente nas obras *As pessoas em primeiro lugar* e *Identidade e violência*, a violência não é concebida apenas como atos que atentam diretamente contra a vida, como a violência física, agressões, criminalidade, ausência ou fragilidade dos direitos políticos. A violência ocorre, também, no instante em que identidades únicas são impostas, o que acaba por erigir critérios de mensurabilidade a partir da efetiva ou suposta adesão à tal identidade. É a partir do instante em que são estabelecidas “divisões rígidas em torno de uma linha única e endurecida de divisão impenetrável” (cf. SEN, 2013, p. 43; SEN, 2015, p. 11 e 33), que se invalida toda a singularidade incomparável entre indivíduos e a alteridade, enquanto princípio constitutivo de cada um, é anulada na violência sectária.

Sem apontar para a inexistência ou fluidez da identidade, estamos diante da defesa da dinamicidade da identidade, a qual pode adquirir características ou elementos diferentes a partir de novas relações e novos espaços que passo a ocupar, os quais passam a me constituir e a partir deles passo a ser reconhecido. Contra toda a metafísica, nossa identidade é dinâmica. Não significa que somos simplesmente influenciáveis e maleáveis conforme o

simples contexto; não significa ausência de convicções, o que conduziria para a fragilidade nas defesas ou nas críticas de tais convicções. Algo contradiz a tendência de estarmos fixos em uma única linha enrijecida de definição impenetrável. E tal contradição se estabelece a partir da necessidade de diálogo, o que pressupõe meu a priori enquanto parte de um contexto, mas, também, enquanto algo que, em mim e por mim, não está dado pela mensurabilidade contextual.

A afirmação de que eu posso ser conhecido a partir do meu contexto é verdadeira, mas, também, ilusória. Verdadeira pois, sim, “vive-se num contexto e dele se recebe significação” (LEVINAS, 2004, p.15), mas falsa pois meu sentido pode transcender o contexto no qual estou inserido e, assim, não permanecer passivo frente às significações ou determinações provindas do contexto. Sou algo próprio que, na obra de Levinas, encontra o sentido de *rosto*, remetendo para algo que não se reduz ao resultado de uma mensurabilidade que me insere na matriz de um contexto que me define a priori. Sou singularidade, aquele que quebra a lógica contextual, algo que não se enquadra na definição de *mais do mesmo* ou enquanto simples “personagem num contexto. Normalmente somos «personagem» [...] E toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativo a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa” (LEVINAS, 1982, p.78), daí o problema da representação versus novidade. O estabelecimento do critério contextual como prioritário é um problema muito presente nas escolas, o que não significa a defesa em, simplesmente, retirar o indivíduo do contexto, mas tal estabelecimento permite as classificações como rebelde, não ajustado, indisciplinado, a todo aquele que não age como personagem de um a priori estabelecido de sentido e validade.

As discussões levinasianas sobre paternidade/maternidade e filiação ajudam a compreender melhor essa problemática. Levinas afirma que, na fecundidade, os filhos ultrapassam as possibilidades inscritas na natureza dos pais (1982, p. 62). Atentemos ao conceito de fecundidade: “o filho não é simplesmente obra minha, como um poema ou como um objeto fabricado; nunca é minha propriedade. Nem as categorias do poder nem as do ter podem indicar a relação com o filho. Nem a noção de causa, nem a noção de propriedade permitem compreender o facto da fecundidade” (p.63). A fecundidade não é reduzida ao sentido de fertilidade, mas como *ato de constituir-se, formar-se* como algo próprio. A fertilidade do pai e da mãe abrem espaço para a fecundidade, e a partir de então cessa o controle sobre a constituição própria de cada indivíduo, ocorrendo um limite à representatividade, pois enquanto ser fecundo não se torna possível a relação de causa e efeito, como que um filho ser totalmente efeito dos pais ou uma pessoa ser totalmente efeito

contextual. Na fecundidade abre-se o espaço para a novidade, o inesperado, a vida em sua manifestação própria.

Por último, cabe gerarmos debate a partir do terceiro critério posto acima, no que se refere à origem ou busca da justiça. Nas próximas linhas, a justiça será apresentada como um modo de agir resultante da *presença do terceiro*. Importante recolocarmos a concepção adotada neste texto, a partir da qual a justiça é compreendida no horizonte das realizações, daquilo que somos capazes de fazer frente ao outro, frente ao mundo. Desse modo, a justiça centrada nas realizações somente ocorre no momento em que algo equilibra os privilégios postos a um *eu* ou a um segundo que está comigo. A própria presença do segundo tem a tarefa de equilibrar os privilégios postos ao *eu*, contudo, é com o terceiro que nosso dever encontra a medida da justiça.

Com a obra *Ética e infinito*, Levinas apresenta essa concepção do terceiro incluído como o estabelecimento da medida justa do dever de um para com o outro, na dinâmica entre institucionalismo e realizações. Por mais que as expressões *institucionalismo* e *realizações* remetam para a obra de Sen e sua perspectiva multicultural, com Levinas e a teoria da alteridade essa tematização indica o primordial da relação interpessoal. É na relação interpessoal que as realizações são visualizadas e, a partir da presença do outro e sua demanda é que se estabelece a justiça:

A relação interpessoal que estabeleço com outrem, também a devo estabelecer com os outros homens; logo, há necessidade de moderar este privilégio de outrem; daí a justiça. Esta, exercida pelas instituições, que são inevitáveis, deve ser sempre controlada pela relação interpessoal inicial. [...] Como é possível fazer justiça? Respondo que é o facto da multiplicidade dos homens e a presença do terceiro ao lado de outrem que condicionam as leis e instauram a justiça. Se estou sozinho perante o outro, devo-lhe tudo; mas há o terceiro. Saberei eu o que é o meu próximo relativamente ao terceiro (LEVINAS, 1982, p.81).

Em termos de origem da justiça, temos a tensão entre o institucionalismo com seu cálculo meramente político e a responsabilidade própria da relação interpessoal inicial. Esta é compreendida como as realizações que surgem de modo imediato no instante em que outrem ou um terceiro entra em relação comigo. Essa relação interpessoal inicial é um outro modo de ação que pode ser colocada não como mera obediência àquilo determinado pela instituição na qual estou inserido, mas com a ênfase naquilo que não se reduz ao institucional, ou seja, nos comportamentos reais das pessoas. Não se pode negar a importância instrumental das instituições na garantia da justiça, seja enquanto espaços de aproximação e debate onde as diferentes vozes são ouvidas, seja como instrumentos a partir dos quais examinamos valores,

seja como espaços de conquista, defesa e garantia de direitos. Contudo, a relação interpessoal inicial nos coloca diante de uma demanda anterior à toda instituição. Demanda essa que se estabelece em termos de preocupação ética e humana, critério para o estabelecimento adequado das instituições e critério necessário na relação inicial entre os seres humanos. Contudo, o institucionalismo pode gerar uma “inclusão injusta”, quando as realizações ocorrem a partir de “termos desfavoráveis de inclusão e de condições adversas de participação” (SEN, 2010, p. 35). É o caso, por exemplo, da inclusão escolar de portadores de deficiência, a qual pode estar caracterizado pela ausência da demanda ética e humana própria da relação interpessoal inicial, o que gera a simples obediência institucional em termos de juridificação e/ou indiferença.

Proximidade e responsabilidade: a efetivação da justiça.

Recoloquemos a indagação central desta seção: que conteúdo deve estar presente nas obrigações que assumimos uns com os outros a fim de constituirmos relações justas? Defendo a proximidade e a responsabilidade como o horizonte a partir do qual podemos conceber o humano, ao mesmo tempo que constituem o conteúdo das obrigações de um para com o outro em termos de realizações e relações justas. Um ponto que ainda merece ser destacado nas relações interpessoais é o problema de as transformarmos em relações comerciais. Com traços diferentes de conteúdo, essa expressão surge tanto em Levinas e a obra *Violência do rosto*, quanto em uma obra organizada por Sen e Nussbaum denominada *The quality of life*. No primeiro, a relação comercial surge quando as relações interpessoais assumem o critério de reciprocidade e, nesse sentido, somente ajo esperando um retorno equivalente ou superior em termos de benefícios. O que se exclui, na relação comercial caracterizada por Levinas, é a generosidade e a gratuidade (2014, p.10). No segundo, as relações comerciais são estabelecidas quando não somos capacitados a imaginar, a querer saber, a sentir emoções como a gratidão (2009, p. 1), a qual ocorre quando conseguirmos colocar a gratuidade como critério de ação e avaliação. Na ausência de tais capacidades, a vida e o desenvolvimento perdem suas características complexas, passam a ser considerados somente em termos de obtenção de lucro econômico. Nas obras *Desenvolvimento como liberdade*, *As pessoas em primeiro lugar* e *A ideia de justiça*, o autor levanta a dúvida sobre a possibilidade de transformar renda em bem viver, em qualidade de vida. Nesse sentido é que as relações humanas complexas não se resumem à demanda comercial, mas envolvem, além das capacidades acima citadas, também as oportunidades e liberdades de escolha e decisão.

Como resposta ao problema das relações comerciais, a demanda por relações éticas e humanas exige uma reconstrução de sentido sobre a *aproximação* e a *responsabilidade*. Os temas da alteridade em Levinas e do multiculturalismo em Sen, se constituem a partir desses conceitos e nas linhas que seguem apresentaremos alguns traços dessas teorias. Quem, exatamente, está em proximidade comigo? A resposta pode ser iniciada a partir de uma negativa:

La proximidad no se resuelve en la conciencia que un ser adquiere de otro ser al que estimaría próximo en tanto que éste se encontraría a su vista o a su alcance y en tanto que le sería posible captarlo, tenerlo o entretenerse con él en la reciprocidad del apretón de manos, de la caricia, de la lucha, de la colaboración, del comercio o de la conversación” (LEVINAS, 2011, p. 143).

Contrariando a física, a proximidade ocorre não a partir da diminuição do intervalo entre dois pontos, mas é estabelecida a partir do compromisso, a partir da responsabilidade. Em *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, a proximidade “es donde se teje todo compromiso” (2011, p.147), ou seja, a proximidade se define a partir do compromisso e da responsabilidade por outrem. Em *Ética e infinito* essa concepção é reafirmada de modo muito claro:

A proximidade de outrem está apresentada [...] como o facto de que outrem não está simplesmente próximo de mim no espaço, ou próximo como um parente, mas que se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou – responsável por ele. É uma estrutura intencional que, de modo algum, se assemelha à relação intencional que nos liga, no conhecimento, ao objeto [...]. A proximidade não se reduz a esta intencionalidade; em particular não se reduz ao fato de eu conhecer o outro (1982, p. 88-89).

Algo nos choca! O fato de estar imediatamente ao lado de alguém e, talvez permanentemente, não garante proximidade. As relações podem ser orientadas pelo critério da reciprocidade, da equivalência, da mensurabilidade, da indiferença, o que torna as relações simplesmente comerciais, devido à ausência de compromissos éticos e humanos entre os envolvidos. Com isso não se retira a importância da corporeidade, do contato imediato, da percepção, mas abre o debate sobre o limite de seu significado ético em termos de compromisso frente ao outro, levando a refletir o quão distante ou indiferente podemos ser, mesmo em intervalo de poucos centímetros. Por outro lado, a dimensão sensível que nos faz perceber o outro e gerar diminuição de intervalo físico, essa dimensão é qualificada a partir do elemento ético da responsabilidade.

A proximidade se define pela responsabilidade; somente sou próximo quando sinto que *tenho e ajo com* responsabilidade por alguém. Essa perspectiva orientada por Levinas indaga, também, sobre a possibilidade de existir justiça entre os indivíduos quando o critério de relação é o cálculo político. Ao mesmo tempo nos aponta uma concepção de ser humano ou de identidade humana. Se, por um lado, nossa identidade não se define a partir de uma única abordagem, de uma única posição ou de linhas de divisões, por outro tem-se a concepção de que o humano encontra afirmada sua identidade sob o critério da responsabilidade – o eu humano como um eu responsável:

A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de *afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade*, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, *deposição* que é, precisamente, a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável (LEVINAS, 1982, p. 92-93 – grifo nosso).

O nosso dever em relação ao outro é posto a partir da concepção de responsabilidade, sendo possível afirmar que as relações éticas e humanas são constituídas sob o signo do dever próprio da responsabilidade. O ato de fazer justiça à singularidade de cada indivíduo pressupõe esse movimento em sua direção, não orientado pela condição de soberania ou como consciência doadora de sentido. A demanda está exatamente em uma espécie de deposição do eu, no sentido de não estar em posição privilegiada, mas ser conduzido de modo desinteressado. Em *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas defende tal deposição apontando seu problema contrário, a tentativa de transformar não só o humano, mas toda a natureza, em reflexo ou resultado de um *eu* soberano:

El espacio y la naturaleza no pueden ser planteados en una impasibilidad geométrica y física iniciales para recibir de la presencia del hombre, de sus deseos y pasiones un barniz cultural que los tornarían significantes y parlantes. Si al comienzo existiesen esta geometría y esta física, los atributos significantes jamás tendrían otra cosa que una existencia subjetiva en la cabeza de los hombres, en las costumbres y los escritos de los pueblos. Estaríamos ante un narcisismo que no encontraría en el granito de las cosas nada más que una superficie que remitiría a los hombres ecos y reflejos de su humanidad (2011, p. 141).

Essa deposição não é abandono ou esquecimento de si mesmo, mas destituição da soberania de um *eu* que se ergue imperioso acima de todos e coloca a si mesmo, seus desejos, suas necessidades, sua posição hierárquica, como elemento inicial de relações, como critério de mensurabilidade e avaliação. Tal concepção indica um poder enquanto obrigação, ser

capaz de algo, próprio da concepção seniana de *capacidade*, a qual pode ser compreendida, de modo resumido, como *o poder de fazer algo*. O que me obriga é a responsabilidade inicial de, se eu tiver condições de fazer algo em benefício de alguém, então essa razão deveria me obrigar à ação (cf. Sen, 2011). Tal é a responsabilidade assimétrica, uma obrigação independente da reciprocidade ou equivalência, pois sabe-se que o outro poderá não ser capaz de retribuir.

É a colocação do humano na perspectiva da alteridade, da possibilidade de se constituir enquanto outro, habitando espaços comuns, mas na amplitude de suas identidades, o que demanda um senso de proximidade forte. Precisamos nos sentir responsáveis uns pelos outros, e aqui reside a relação interpessoal inicial, no sentido ético e humano. Com isso não estamos defendendo a destituição dos esforços conjuntos, no sentido de podermos cooperar uns com os outros. Sem dúvida, situações de injustiça são melhor resolvidas a partir do congregar de esforços. Por isso, conceber a identidade humana e nossos vínculos a partir da responsabilidade coloca cada um no compromisso de avaliar, escolher, decidir e agir orientado por critérios que vão além dos interesses postos pelas relações comerciais ou postos pelas posições locais.

Sentidos e desafios educacionais.

Dizer que é possível uma relação orientada pelo princípio alteridade, conforme aqui defendido, se constitui em uma utopia extremamente ambiciosa. A dúvida em sermos eticamente capazes de, por exemplo e em termos de arrazoabilidade, considerarmos perspectivas oriundas de outros lugares, em uma abertura que elimina o reducionismo a uma única linha rígida de avaliação, tal dúvida levanta a questão em torno do caminho a ser construído e percorrido em termos formativos, a fim de que a utopia possa ser mais do que uma crítica ao estado atual, permitindo condições para formarmos indivíduos que levem a realizações plausíveis.

Isso encontra ressonância no desenvolvimento de capacidades em Amartya Sen. Para o autor de *A ideia de justiça*, capacidade é o poder de fazer algo que temos razão para valorizar, se relacionando diretamente com as “oportunidades ‘abrangentes’, e não apenas se concentrando no que acontece na ‘culminação’” (2011, p. 266). A fim de ilustrar, tomemos como exemplo a meta 4 do Plano Nacional de Educação, a qual apresenta o desafio de universalização do acesso à educação básica “para a população de 4 (quatro) a 17 (dezesete) anos com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou

superdotação” (BRASIL, 2014, p.11). Em termos culminantes, uma vez atingido tal resultado a meta estaria realizada, contudo, a abordagem das capacidades indica a necessidade de uma pergunta pelo abrangente: tal inclusão é algo justo ou tal culminação não estaria significando o risco de estarmos diante de uma “inclusão injusta”, que ocorre quando as condições da inclusão não estão coerentes com o senso de fazer justiça à singularidade do outro, gerando situações de indiferença, tolerância descomprometida, simples cumprimento legal em um cálculo político que pode significar outro lado da face da exclusão.

A inclusão somente será uma expressão do princípio alteridade quando permitir a possibilidade de constituir experiências formativas no encontro com os diferentes. Ou seja, quando for possível, a partir das relações, gerar conteúdo permanente e capaz de modificar os envolvidos em um sentido ético de respeito por aquele que se constitui como diferente. Isso exige concebermos a educação não como mera escolarização, no sentido de repasse de conteúdos estruturados em uma grade curricular ou, em agravante, conceber a ética somente como uma disciplina (por mais que defendamos a importância da disciplina de Ética). A educação é posta aqui como experiência que acontece no encontro entre pessoas ao compartilharem suas existências e constituírem sentido por estarem em encontro. Recorro à Nadja Hermann (2010), para a qual a educação tem conexão direta com a ética, sendo responsável por desenvolver um modo de vida ou a arte de viver cuja orientação não reside somente na base da razão teórico-epistemológica, mas com base na razão sensível-corpórea.

O resgate da chamada razão sensível ou razão corpórea encontra um sentido profundo no debate aqui proposto. Hermann defende que as “forças da imaginação, da sensibilidade e das emoções teriam maior efetividade para o agir do que a formulação de princípios abstratos, do que qualquer fundamentação teórica da moral” (2010, p. 61). Para além da construção dos princípios teóricos para o agir, as forças da imaginação, da sensibilidade e das emoções demandam uma intensa orientação ética a partir dos canais da sensibilidade. O adoecimento do contato compromete uma característica básica dos processos educativos, a dimensão do encontro, no qual entram em jogo aquelas forças citadas por Hermann, mediante as quais seria possível admitir características diferentes nas relações interpessoais. A dimensão sensível-corpórea pode ter relação com o contato físico, mas não se resume a isso, significando a capacidade de gerar sentido ou consequências não fixados aos critérios puramente ditados pela razão teórica.

Na redução da educação a um fenômeno marcado por características comerciais, a ausência desses elementos pode encontrar legitimidade, mas na defesa da educação conforme exposto acima, o adoecimento do contato revela nada menos que o fracasso da formação.

Como permitir experiências de proximidade, de responsabilidade, quando não conseguirmos estabelecer contato sensível? Poderemos obter excelentes máquinas utilitárias aptas ao cumprimento de suas funções na geração de renda e no desenvolvimento científico-tecnológico, mas poderemos estar distantes de seres humanos completos e complexos, concebidos a partir das “facultades del pensamiento y la imaginación, que nos hacen humanos y que fundan nuestras relaciones como relaciones humanas complejas en lugar de meros vínculos de manipulación y utilización” (NUSSBAUM, 2010, p. 25).

A educação paga um tributo muito elevado ao modelo de relações comerciais denunciado por Sen, à transformação do humano em máquinas utilitárias a partir da concepção de Nussbaum (2010, p. 20) e ao cálculo político denunciado por Levinas como problema da justiça. Isso repercute na educação quando nos deparamos com a ênfase estatística em dissonância com a ênfase formativa. E a cultura mercadológica na qual as instituições de ensino estão envolvidas agrava ainda mais a transformação da educação em processos de relações comerciais cujo objetivo é reduzir o humano às máquinas utilitárias incapazes de imaginação, criatividade e rigorosidade no pensamento crítico. O adoecimento do contato, as relações comerciais, a justiça como cálculo político, tudo isso acaba por tornar a presença do outro a expressão de uma inclusão injusta, sendo extremamente negativa para a educação, pois o espaço da alteridade se transforma em espaço da simples diferença e/ou indiferença. Com isso se desfaz a possibilidade do mundo comum, entrando em jogo os critérios de totalidade e universalização. A consequência pode ser vista na tentativa escolar de padronização de comportamentos sob critérios impostos (o diferente me causa medo), nas avaliações fixados em critérios culminantes em detrimento dos abrangentes (colocação da nota como critério final e absoluto para definir méritos), a comparabilidade estabelecida pelos professores em relação aos estudantes a partir de critérios de mensurabilidade que reduzem a riqueza constitutiva individual ao padrão imposto como válido (somos incapazes de tratar os diferentes como diferentes).

Considerações finais

O princípio alteridade foi posto como o grande desafio neste texto, a partir do qual estabelecemos um diálogo entre Sen e Levinas com o objetivo de fundamentar e justificar a alteridade como sendo, ela mesma, um princípio ético, caracterizado pela justiça que se realiza a partir dos critérios de incomensurabilidade, identidade múltipla, terceiro incluído, proximidade e responsabilidade. A partir desse objetivo e da caracterização do princípio

alteridade desenvolvida no texto, apontamos algumas consequências que mereceriam estar na pauta das reflexões sobre educação e formação. Por mais que tenhamos consciência de que a educação não é tarefa exclusiva das instituições de ensino, lançamos um olhar mais direcionado a elas.

Merece especial destaque o desafio ético-educacional de garantir a fecundidade: que as escolas, os professores, os conteúdos, os processos educativos, as relações interpessoais, sejam espaços férteis para a fecundação qualificada do ser humano. Isso não significa recusa do mundo preexistente e, tampouco, defesa do individualismo, mas encontra o sentido de que tal mundo não é absolutamente determinante, caso contrário a mera escolarização seria suficiente, pois bastaria a apropriação do que a tradição nos apresenta. Se defendemos a educação como formação em uma perspectiva ética e humana, é porquê acreditamos que o mundo não está pronto e tampouco os indivíduos que nele vivem, os quais precisam assumir sua potência crítica, criativa e criadora ao levar adiante a tarefa de constituir-se como indivíduos e constituir o mundo comum.

A fecundidade provoca em termos de docência, pois rompe com a tendência de repetição irrefletida de práticas pedagógicas, com a tendência de padronização moral ou cultural à qual os estudantes são submetidos, com a tendência de inserir as disciplinas e seus conteúdos em uma arena de gladiadores em duelo uns contra os outros, com a tendência de transformar a capacidade linguística em mera conversação, enquanto palavreado vazio de sentido crítico e utópico ou, ainda, na transformação da linguagem em doutrinação. Fecundidade docente implica um constante autocriar-se, autoformar-se, permitindo o surgimento de uma novidade constitutiva dentro do contexto de relações. Ao mesmo tempo, os professores devem representar fertilidade, enquanto possibilitadores de espaços que permitam a fecundidade dos alunos, onde eles possam fazer a experiência da autocriação, da autoformação, a partir do encontro ou da aproximação responsável consigo mesmo e com o diferente. Na colocação do critério fecundidade surge um movimento de individuação, mas, também, o mundo comum, pois individuação não significa critério de isolamento ou de sobreposição de valor. Talvez seja necessário intensificarmos a relação dialética entre individuação e mundo comum, e as instituições de ensino podem assumir responsabilidade formativa nessa tarefa.

O princípio alteridade, enquanto princípio ético, aponta para a arrazoabilidade como base no uso da razão. Propomos duas alternativas de compreensão derivadas do conceito seniana de arrazoabilidade. Primeiro, ela permite que ocorra a interdisciplinaridade, pois provoca as disciplinas para uma abertura de perspectivas, em uma aproximação e diálogo que

tendem a nos modificar (pois mantenho a especificidade por mais que elementos diferentes sejam aceitos e passem a nortear meu modo de pensar, avaliar e agir) em termos de conteúdos e capacidade de abordar problemas; ou, até mesmo, tendem a reconfigurar metodologias e processos desenvolvidos a fim de gerar ensino, aprendizagem e formação. A interdisciplinaridade provoca uma mudança arrazoada no modo como se concebe as disciplinas, seus conteúdos e suas funções nos processos formativos, rompendo com o reducionismo às perspectivas próprias, provindas dos locais próprios denominados disciplinas. Podemos defender a necessidade de disciplinas arrazoadas, abertas às perspectivas que venham de locais distintos. Segundo, ela permite desenvolver a boa argumentação, o que pode ser percebido quando uma sala de aula se torna espaço fértil para o diálogo fecundo, aquele que permite a ampliação das opiniões, a construção de sentidos e conhecimentos.

Oportunizar situações propícias ao intercâmbio de ideias, as quais permitem questionar concepções, valores tidos como certos e inabaláveis e, também, ampliar as compreensões mediante a investigação e o debate produtivo, tudo isso constitui algumas condições para que seja possível desenvolver a capacidade de ver o mundo em perspectiva mais ampla, com critérios construídos de modo não arbitrário. A abordagem das capacidades em Sen indaga sobre o tipo de vida que podemos levar, ou o que podemos realizar pelo fato de estarmos inseridos em determinada instituição ou em determinada organização social. Mas as realizações que se esperam devem ser algo valorado, e para isso faz-se necessário dar lugar à razão a partir do debate e do contato com pensamentos diferentes. A característica de abertura linguística, dando espaço às diferentes vozes provindas de diferentes lugares, contribui para a tentativa de ver o mundo a partir do olhar do outro e formar uma valoração não arbitrária e subjetivista.

Referências

BRASIL. Ministério da Educação / Secretaria de Articulação com os Sistemas de Ensino (MEC/ SASE), *Planejando a próxima década: conhecendo as 20 metas do Plano Nacional de Educação*, 2014. Disponível em: <http://pne.mec.gov.br/images/pdf/pne_conhecendo_20_metas.pdf >. Acesso em 15 fev. 2016.

HERMANN, Nadja. *Autocriação e horizonte comum – ensaios sobre educação ético-estética*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010. – (coleção Fronteiras da educação).

_____. *Ética e educação: outra sensibilidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

NUSSBAUM, Marta. *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*. Traducido por María Victoria Rodil. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya (ed). *The quality of life*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Identidade e violência: a ilusão do destino*. Tradução de José Antonio Arantes. São Paulo: Iluminuras, 2015.

SEN, Amartya; KLIKSBERG, Bernardo. *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.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Tradução de Antonio Pintor Ramos. 5.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011 (Coleção Hemeneia, 26).

_____. *Entre nós – ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

_____. *Ética e infinito (diálogos com Philippe Nemo)*. Trad. João Gama. Revisão: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1982. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea: 05).

_____. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivato (coord). Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

_____. *Violência do rosto*. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TIBURI, Marcia; HERMANN, Nadja. *Diálogo/Educação*. São Paulo: Editora Senac, 2014.