



Judikael Castelo Branco*

RESUMO

Este artigo aborda a educação a partir da reflexão filosófica de Manfredo Araújo de Oliveira, com ênfase em seu artigo “Educação e ética”, publicado em 2010. O estudo situa a questão no contexto do pensamento oliveiriano, especialmente em seu projeto de superação de uma filosofia centrada no sujeito. Em seguida, examina o tema sob a perspectiva da “autonomia solidária”, conceito que destaca a abertura constitutiva do ser humano em suas relações com o outro, com o mundo e com o Totalmente Outro.

Palavras-chave: Manfredo Oliveira. Educação. Autonomia solidária. Abertura.

Education as the conquest of the human by the human being in Manfredo Oliveira

ABSTRACT

This article examines education from the philosophical perspective of Manfredo Araújo de Oliveira, with an emphasis on his article “Educação e ética”, published in 2010. The study situates the issue within the context of Oliveira’s thought, particularly his project to transcend a subject-centred philosophy. It then explores the topic through the lens of “autonomy in solidarity”, a concept that highlights the constitutive openness of the human being in their relationships with others, with the world and with the Totally Other.

Keywords: Manfredo Oliveira. Education. Solidary Autonomy. Openness.

Gostaria de iniciar esta reflexão recordando as três indicações de Alexis Philonenko (1969, p. 21-23) acerca da interpretação de uma filosofia. *In primis*, Philonenko afirma que o intérprete deve basear seu trabalho na determinação exata do problema fundamental que o filósofo abordado tenta resolver. Em segundo lugar, destaca que um problema só pode ser considerado capital na estruturação de uma filosofia se estiver expresso de forma clara e distinta ao longo de sua elaboração. Por fim, se um problema é nitidamente colocado ao início da construção de uma filosofia e compreendido de tal forma que torna possível definir o momento final da sua elaboração, pode-se considerá-lo como o problema capital e até exclusivo de um pensador, pois é em função dele que se põem todas as demais questões dentro de uma produção intelectual. Numa palavra, a questão que escolhemos, a educação, deve ser tomada à luz do problema capital ao redor do qual a filosofia de Manfredo Araújo de Oliveira se ergue e se articula.

A nossa primeira tarefa, então, diante de uma obra vasta, que desenvolve desde comentários de historiografia filosófica até a abordagem propriamente sistemática de questões que concernem tanto à filosofia prática quanto à filosofia teórica, é justamente discernir qual seria o problema fundamental do pensamento de Oliveira. É evidente que a variedade dos títulos e dos temas tratados pelo autor pode sugerir alguma dificuldade especial no que tange a esse empreendimento. No entanto, uma leitura atenta da obra no seu conjunto, desde seu *Filosofia transcendental e religião*, de 1984, até o mais recente *A metafísica do ser primordial*, de 2019, passando pelos textos dedicados à ética, especialmente concentrados nos anos 1990, e mesmo pelo famoso *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, de 1996, identifica como preocupação permanente do autor a tentativa de superação da filosofia da subjetividade, isto é, centrada no sujeito, característica do pensamento moderno, sobretudo a partir da viragem transcendental da filosofia operada por Kant¹.

¹ Em uma recente entrevista concedida aos professores Evando Sampaio e Ivânio Azevedo, Manfredo Oliveira não apenas retraça o próprio itinerário formativo, explicitando como se deu seu acesso às questões fundamentais ao redor das quais orbita seu pensamento, mas ressaltou também aquilo que ele mesmo considera “mais relevante” no conjunto de sua obra: “Em primeiro lugar, o *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*, que consiste na minha entrada efetiva nas discussões da Filosofia Analítica. Destaco também o *Ética, Direito e Democracia*. No entanto, os mais relevantes em meu projeto filosófico são dois livros que publiquei mais recentemente, *A Ontologia em Debate no Pensamento Contemporâneo* e *A Metafísica do do Ser Primordial*. Como nos sugere Puntel, uma ontologia hoje se elabora em dois momentos, o da Teoria dos Entes e o da Teoria do Ser. Escrevi então sobre a Teoria dos Entes para pôr a ontologia contemporânea em debate. Assim, tive também a

Como a segunda nota de Philonenko exige a expressão clara e distinta do problema ao longo da elaboração da obra, observamos a sua exposição já no terceiro capítulo da tese de doutorado do filósofo, capítulo cujo título é justamente “Da filosofia da subjetividade à filosofia do Ser: resumo programático” (cf. OLIVEIRA, 2024). A nosso ver, portanto, é essa a cifra da obra oliveiriana, a chave para a interpretação dos seus esforços de compreensão dos diferentes problemas da filosofia moderna e contemporânea, bem como da sua leitura de Karl Rahner², de Jürgen Habermas³ e, mais recentemente, da filosofia sistemático-estrutural de Lorenz Puntel⁴.

Nosso propósito aqui, observando o que acabamos de expor, é considerar os textos do filósofo sobre a educação à luz da sua tentativa de superação do paradigma moderno da filosofia da subjetividade, o que nos leva, em um primeiro momento, a acompanhar as linhas gerais da sua percepção do problema, para depois adentrarmos de fato naquilo que ilustra o nosso título: “a educação como conquista do humano pelo ser humano”. À guisa de introdução a quem ainda não está familiarizado com a obra de Oliveira, o autor trata especificamente do tema em escritos de naturezas diversas, como “A educação e os fundamentos antropológicos dos horizontes científicos” (1986), “Escola e sociedade: a questão de fundo de uma educação libertadora” (1989), “Educação e exigência ética de uma mudança de paradigma nas sociedades contemporâneas” (1995, p. 107-118), “A teoria da educação no conflito das racionalidades” (1997, p. 203-226), “Qual educação?” (1997, p. 227-244), “Desafios à educação em uma sociedade planetária” (2002, p. 213-252), “Uma releitura da educação na ótica da vida” (2002, p. 291-314), “Civilização e Emancipação” (2006),

oportunidade de pensar sobre a ontologia clássica, com seu aporte fundamental no conceito de “substância”, e depois as críticas que foram feitas a esse conceito, bem como as propostas alternativas, como as das Teorias dos Eventos, dentre outras. Depois de tratar dessa dimensão que tem como tarefa pensar os tipos de entes, as suas características fundamentais, dediquei o outro livro à segunda dimensão, aquela que seria a do ser. Para não confundir com as teorias dos entes, acrescentou-se a noção de ser ‘primordial’ (OLIVEIRA; SAMPAIO; AZEVEDO, 2024, p. 229-230).

² Manfredo Oliveira retornou à obra de Rahner em outros momentos, aqui, remetemos aos seus textos “‘É necessário filosofar na teologia’: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner” (OLIVEIRA, 2004a) e “Teologia e modernidade em Karl Rahner” (OLIVEIRA, 2005).

³ Sobre as retomadas da filosofia habermasiana por Oliveira, sobretudo no seu confronto com o pensamento de Karl-Otto Apel, veja-se Oliveira (1993, p. 9-39; 2004b).

⁴ A filosofia de Puntel encontrou lugar de destaque na produção oliveiriana recente, como observamos em seus artigos “Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural” (2012), “A nova metafísica e a compreensão da religião” (2020) e, finalmente, no capítulo intitulado “A ontologia como uma dimensão da filosofia sistemático-estrutural” em seu *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo* (2014, p. 183-263) e no livro *A metafísica do ser primordial* (2019).

“Educação e ética” (2010a) e “Educação, autonomia e direito” (2010b, p. 309-340). Será justamente “Educação e ética” o texto fundamental de nosso estudo.

O nosso ponto de partida é, necessariamente, uma questão de metafilosofia – se nos for permitido o uso desse termo –, isso porque a reflexão acerca da moderna filosofia da subjetividade é, antes de mais nada, uma questão em torno da identidade da própria filosofia, isto é, de sua natureza. Com efeito, o motor que anima a reflexão oliveiriana é o esforço de superação dos limites impostos pela virada transcendental da filosofia operada por Kant. Em poucas palavras, depois de Kant, a filosofia passa a se identificar pura e simplesmente com a teoria da estrutura conceitual do conhecimento humano, quer dizer, ela se volta, de forma quase-exclusiva, às nossas possibilidades de representação dos objetos do mundo⁵. Logicamente, isso significa que a única referência da filosofia é a subjetividade, porquanto só lhe resta se ocupar com as determinações do sujeito.

Disso, duas observações são imprescindíveis. Em primeiro lugar, o quadro emoldurado pela filosofia kantiana, quadro que se tornou possível graças principalmente às primeiras ações das ciências modernas sobre a cultura ocidental, implica uma nova autocompreensão do ser humano. Sobre a novidade da compreensão moderna do ser humano, é suficiente compará-la à antropologia de fundo das sociedades antigas e medievais – sobretudo para esse último caso podemos nos beneficiar de dois trabalhos monumentais de Charles Taylor, *As fontes do self* (1997) e *Uma era secular* (2010). Em segundo lugar, essa reflexão é indispensável ao nosso tema, porquanto toda teoria da educação carrega implícita ou explicitamente uma antropologia filosófica.

O termo transcendental, então, não abre simplesmente um novo universo de perguntas, mas revira a filosofia tornando-a nova, moderna, transformando radicalmente seu quadro teórico ao tomar como ponto de referência o ser humano enquanto subjetividade. Nesse novo contexto, é o homem a instância a partir de onde se estabelece o sentido e a validade da representação do mundo e das normas da ação. A filosofia se desfaz – talvez alguém prefira dizer se liberta – das velhas

⁵ Não é fortuito, portanto, que a filosofia kantiana adquira um espaço tão relevante na obra de Oliveira, como se observa não só no esforço de uma interpretação imanente do sentido da reviravolta “transcendental” na primeira parte de *Filosofia transcendental e religião* (1984, p. 63-108), mas (limitando-nos a poucos exemplos) também nos capítulos dedicados a Kant em *A filosofia na crise da modernidade* (1990, p. 15-28) e *Ética e sociabilidade* (1993, p. 130-156; p. 157-180).

perguntas sobre o mundo, o universo e o ser, e se concentra na consciência. Para dizer de modo mais preciso, as antigas perguntas só manterão algum sentido assumindo a consciência, portanto, o sujeito, como categoria ao redor da qual o discurso filosófico se organiza. A proposta de Oliveira passa pela reação aos limites dessa concepção pela explicitação da constituição ontológica do ser humano.

Considerando todos os riscos inerentes a uma simplificação exagerada, podemos dizer que há duas posições filosóficas que procuram se articular como formas de discurso radicalmente diferentes da filosofia da subjetividade. Por um lado, há o que chamamos de realismo metafísico, para o qual a nossa tarefa seria simplesmente descobrir o mundo, descrevê-lo, explicá-lo. Por outro lado, a posição que defende a ideia de que a expressabilidade do mundo implica uma instância que a exprima. Numa palavra, a afirmação central do realismo metafísico é ininteligível, porquanto a linguagem é tomada como instância intransponível na expressabilidade do mundo e, ao mesmo tempo, a própria subjetividade passa a ser pensada a partir da linguagem. Bem entendido, a linguagem desaloja a subjetividade e assume o centro de referência para a compreensão de tudo.

No entanto, se por um lado parece claro o unilateralismo do realismo metafísico e do seu “mundo nu”; por outro lado, uma posição antirrealista pode sempre se tornar igualmente unilateral ao reduzir a linguagem a uma produção humana, ou seja, como Oliveira alerta, ela pode recair no esquecimento da “linguagem maximal” (OLIVEIRA, 2010a, p. 64), da sua dimensão absolutamente universal.

A linguagem, enquanto instância de expressabilidade universal, é um sistema semiótico composto de uma quantidade infinita de expressões, e se configura, assim, como o “inverso da expressividade universal do ser em seu todo”. Por essa razão, ela tem um poder de expressão incomparavelmente maior do que a linguagem como sistema de comunicação, como ela se articula em “nossas linguagens” (OLIVEIRA, 2010a, p. 64).

Daqui, tiramos ao menos dois corolários. Primeiro, está o que de certa forma já foi posto, a linguagem passa a ser compreendida como a instância universal na qual os seres humanos se movem enquanto teóricos. O segundo diz respeito à própria compreensão da natureza e da tarefa da filosofia. Enquanto a filosofia tem a ver com uma determinada forma de exposição do mundo, isto é, com uma exposição que se

articula necessariamente na esfera da linguagem. Aqui, em função do espaço de um artigo, não podemos analisar os problemas decorrentes dessa reviravolta pós-transcendental da filosofia, como, por exemplo, a determinação dos diferentes tipos de sentenças correspondentes às formas de relação entre o homem e o mundo.

O que importa para nós neste momento é compreender que a filosofia de Oliveira não só conhece profundamente as implicações dessas mudanças de centro operadas pela virada linguística, mas que, pelo menos no que tange à educação, acompanha o argumento que vê nisso não apenas uma descentralização, mas uma verdadeira despotencialização do sujeito. Dito de outro modo, na filosofia que considera a linguagem maximal, “a referência à subjetividade se torna supérflua” (OLIVEIRA, 2010a, p. 66).

Mas uma vez retirada do centro, a subjetividade ocuparia ainda um lugar entre os objetos que podem ser considerados pelos diferentes discursos? É evidente que não. Como gostava de repetir Juan Alfaro – que foi professor de Manfredo Oliveira nos tempos de seu mestrado em teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma –, é natural que haja uma forma ou um método peculiares e exclusivos de pensar o homem, afinal, só na pergunta pelo homem podem coincidir o objeto inquirido, o sujeito interrogante e a possibilidade de resposta (ALFARO, 2002). Se as considerações de Alfaro resumem uma já velha compreensão, essa é hoje complementada pela interpretação do ser humano como o ser no qual se entrelaçam as esferas fundamentais do mundo, a saber, a natural, a subjetiva e a intersubjetiva. Nesse sentido, parte do trabalho específico da filosofia é a reconstrução crítico-sistemática das categorias utilizadas nas ciências à medida que o ser humano se revela como entidade material-orgânica, parte da natureza, “marcado por uma configuração corporal-biológica” (OLIVEIRA, 2010a, p. 67).

Disso decorrem duas considerações fundamentais. Em primeiro lugar, está o fato de que o ser humano deve ser tomado como parte do mundo objetivo. Depois, que, nesse mundo, ele se caracteriza por sua “capacidade de acolhida do outro”, quer dizer, por sua abertura ao outro. Somente uma abordagem que tome o ser humano ao mesmo tempo como ente orgânico e ser espiritual – o que acabamos de chamar de “ser aberto ao outro” – pode oferecer uma concepção não redutiva da educação. Numa palavra, há de se pensar, ao lado da esfera do biológico a capacidade do

homem de transcender ao que se encontra imediatamente posto no mundo, a sua capacidade de ultrapassar o próprio mundo ao colocá-lo em questão. Reside aqui um universo sem fim de indagações acerca do desejo, da intencionalidade e dos valores em torno dos interesses que se manifestam no que tratamos como superação da realidade imediata. Questões que não apenas escapam ao domínio das ciências empíricas, mas que são igualmente inapreensíveis no campo das ciências ditas humanas como a psicologia, a sociologia e a história, isso porque essas, de forma plenamente legítima, pensam sempre as condições necessárias para a ação humana, sem poder abarcar, por estreiteza de método e de coerência, o homem como ser livre, ou, nas palavras de Oliveira (2010a, p. 69): em “sua grandeza ontológica própria”.

Essa grandeza, porém, não se esgota na capacidade humana de negar o dado, o mundo imediato, de superá-lo, mas, bem entendida, ela se mostra de fato na potência que o homem tem de se distanciar de tudo, quer dizer, de transformar tudo em objeto de investigação, inclusive a si mesmo, a Deus e ao ser enquanto tal. A abertura que constitui o ser humano não se reduz, portanto, à acolhida do outro, mas pode se elevar, na pergunta pelo todo, na abertura à totalidade.

Aqui está a via escolhida por Oliveira para a superação de todos os modelos modernos de filosofia da subjetividade, ou seja, o caminho que pensa a coextensividade na relação entre o ser humano e o todo, “pela esfera da tematização da inteligibilidade universal” (OLIVEIRA, 2010a, p. 69). Para dizer a mesma coisa de outra forma, o ser subjetivo, quer seja visto em um ângulo que privilegia o conhecimento, quer seja tomado a partir da sua ação, ele só é compreendido, de fato, se considerado em sua correlação com o todo. Ou seja, se formos capazes de compreender o fato de que a pergunta pelo todo – independentemente das respostas possíveis – é constitutiva da pergunta pelo homem, porquanto é peculiar à condição ontológica do ser humano. Para usarmos de novo os termos de Alfaro, *a questão do homem* só é posta de forma adequada, se a tomarmos em sua relação com *a questão de Deus*, entendida essa última como momento necessário à pergunta pelo ser humano, nesse autor especificamente, a partir, sobretudo, do que podemos pensar sobre o *amor, a liberdade, a esperança e o futuro* (ALFARO, 2002, p. 201-270).

Se, por um lado, o homem não se identifica simplesmente com a sua composição orgânica e se essa não-identidade nos abriu a possibilidade de pensá-lo

como ser coextensivo ao todo, por outro lado, porém, não somos também, como dizia, por exemplo, Eric Weil (2021, p. 87): “almas nuas que jogadas no mundo vão às lojas de departamento comprar roupas segundo o próprio gosto”. A abertura constitutiva do ser humano impede toda e qualquer forma de compreensão que veja a subjetividade como um “ego blindado”, para usar as expressões de Taylor (2010). Antes, somos “ego poroso”, seres essencialmente abertos ao todo, ao mundo, à história, ao outro ser humano e ao Totalmente Outro.

É nesse sentido que se põe a segunda forma básica de relação à alteridade, a intersubjetividade que, grosso modo, ocupa um espaço especial à reflexão filosófica desde Hegel. Sobre essa nova figura de abertura ao outro, Oliveira afirma que “do ponto de vista estritamente ontológico, o encontro entre subjetividades só é adequado enquanto encontro de iguais, encontro entre sujeitos na qualidade de seres espirituais, portanto, numa relação propriamente dialógica e recíproca” (OLIVEIRA, 2010a, p. 72).

Mais uma vez, nós nos deparamos com uma infinidade de questões possíveis que sequer podemos tocar no espaço de um artigo, mas que nos obrigam a considerar dois corolários incontornáveis para compreender a reflexão sobre a educação na obra oliveiriana. Numa palavra, pensar a intersubjetividade como encontro de iguais em uma relação de *diálogo* e *reciprocidade*, liga o argumento que desenvolvemos aqui tanto aos seus trabalhos sobre ética, quanto a um tema muito recorrente na sua filosofia, a saber, a concepção do homem como tarefa infinita de autoconstrução.

No que concerne à ética, o diálogo e a reciprocidade referidos acima não apenas apontam para regras básicas e indispensáveis a serem observadas por quem se vê envolvido em uma comunidade de fala, implicam muito mais a consideração das exigências em torno do reconhecimento da liberdade de todo ser humano, afinal, não ver o outro como sujeito livre é retroceder ao nível das relações com as coisas. Naturalmente, pela falta de reconhecimento, não pode haver verdadeira liberdade para ninguém, como ensinou Hegel, e como, por vias diferentes, insistem, por exemplo, Charles Taylor (1998, p. 45-94) e Axel Honneth (2003).

Um segundo corolário lida com a noção oliveiriana de antropogênese, isto é, com o fato de que o homem é o oposto do meramente dado, como verdadeira e ininterrupta tarefa de autoconstrução que se realiza justamente dentro e a partir das diferentes situações históricas. Por um lado, isso reforça a concepção do homem

como “espírito do mundo” – para usar os termos de Rahner –, isto é, do ser que se encontra incondicionalmente condicionado pelas circunstâncias próprias de sua conexão com as coisas naturais e, logicamente, com o mundo humano, quer dizer, pela sua forma de relação com os outros homens, com a cultura, a história e as instituições que o cercam. Talvez pudéssemos dizer simplesmente que ele é fundamentalmente marcado, nunca determinado, pelos elementos que compõem certa “visão de mundo”, expressão cara a pensadores tão diferentes como Dilthey, Freud e Jaspers. Numa palavra, dentro de uma determinada “imagem”, o ser humano tem a tarefa irrenunciável de conquistar a sua humanidade. Porém – e esse é outro ponto sobre o qual Oliveira insiste em vários momentos –, nada garante de antemão o sucesso dessa empreitada, fato paradoxal – mais um – que salienta a liberdade constitutiva do ser humano.

Pensamos ter finalmente exposto os elementos essenciais à questão que escolhemos. A educação tem a ver, portanto, com a tarefa da autoconstrução do ser humano e com a exigência – que não passa do outro lado da mesma moeda – da construção de um mundo no qual o homem possa se realizar como humano, quer dizer, com a criação do “espaço que torna possível a relacionalidade universal que é característica ontológica de toda e qualquer entidade inserida no ser em seu todo e que no ser humano se faz consciente de si mesma e o objeto de sua busca” (OLIVEIRA, 2010a, p. 75).

Nesse sentido, o espaço do mundo intersubjetivo se reveste de um interesse particular, pois, ao fim e ao cabo, o que está em jogo é a possibilidade de se construir formas de vida coletiva capazes de responder às exigências de reconhecimento recíproco, bem como à possibilidade de comunhão e ao respeito à autonomia dos indivíduos. Para dizer tudo brevemente, no respeito à dignidade de todo ser humano e na igualdade de todos, porque, como o filósofo destaca, “o ser humano só existe para si mesmo na medida em que existe para o outro e pelo outro, já que sua autonomia é inseparável de sua relacionalidade estrutural” (OLIVEIRA, 2010a, p. 75).

É dessa forma que o mundo intersubjetivo se mostra como espaço da efetivação do ser humano como liberdade e comunhão, em outros termos, é o terreno da luta pela humanização do ser humano. Logo, não pode haver verdadeira humanidade em relações assimétricas, em relações que coisifiquem os sujeitos, ou

nas quais os seres humanos se dividam simplesmente entre opressores e oprimidos. Para usar mais uma vez as palavras do filósofo, só pode emergir a verdadeira humanidade onde

[...] a coisificação dos sujeitos é eliminada pelo reconhecimento mútuo na constituição de um conjunto de instituições que garantem a igualdade básica de todos: a liberdade passa pela mediação do reconhecimento mútuo que, por sua vez, se faz pela mediação de instituições, uma vez que trata da configuração de relações que regulam a convivência entre os sujeitos e seus relacionamentos com a natureza (OLIVEIRA, 2010a, p. 76).

Nessa altura, Oliveira articula como conceito fundamental para a realização do humano a noção de “autonomia solidária”. É precisamente a articulação desses dois termos que permite pensar as questões que se põem no nível das relações interpessoais na sua ligação com o suporte imprescindível no mundo das instituições, isto é, o nível do econômico, do político, do cultural etc. Em outras palavras, trata-se de retomar aquele tipo de esforço característico do pensamento aristotélico capaz de recriar as pontes – desfeitas na modernidade – entre uma teoria normativa das ações e uma teoria normativa das instituições sociais e políticas. Ocupa o centro da nossa preocupação, portanto, a construção de instituições que sustentem como condições necessárias, nunca suficientes, a realização do reconhecimento dos seres humanos como sujeitos livres. Esperamos que essas ideias explicitem suficientemente a necessária erradicação de todo e qualquer tipo de preconceito e discriminação, o que se torna especialmente sério na realidade de comunidades multiculturais e plurirreligiosas – como é o caso de todas as sociedades modernas e dentro das quais somos cada vez mais impulsionados a pensar as condições da nossa coabitação, como propõe, por exemplo, Judith Butler (2011).

Finalmente, se defendemos a compreensão do ser humano enquanto ser que se autoconstrói, quer dizer, que conquista seu ser, a educação é ela mesma entendida como parte essencial nesse processo de autoconstrução do ser pessoal. Há nisso uma reconhecida inspiração kantiana, pois, como Kant, se afirma a necessidade da educação para a realização daquilo que distingue o homem do animal. Ou, como disse Eric Weil (2011, p. 60) tratando da mesma questão, “nada de humano se fez, nada de humano jamais se fez sem educação”.

Numa palavra, o objetivo fundamental da educação, aquilo do que verdadeiramente ela se ocupa, é a humanização do humano, ou seja, da construção de um sujeito livre e responsável, responsável porque livre, envolvido não apenas na ação sobre si na superação de toda tendência ao “individualismo excludente em nível estrutural” (OLIVEIRA, 2010a, p. 76), mas também na ação sobre o mundo, na criação e na manutenção de instituições que apoiem as mesmas possibilidades para todos os seres humanos.

Ao fim e ao cabo, no processo educativo, está em jogo a formação de um sujeito capaz de pensar retamente. Isso significa, em um sentido específico, a formação de alguém capaz de compreender, quer dizer, alguém inteiramente distante de uma “leitura ideologizante” do mundo, entendendo “ideologia” aqui apenas como uma postura inflexível diante de qualquer objeto de compreensão, uma total relutância a pôr em questão as próprias perspectivas, ou por razões pessoais ou por motivações sociais, assumindo uma atitude hostil a toda visão de mundo diferente.

Da mesma forma, trata-se sempre da formação de um sujeito capaz de participar de forma positiva de um processo de discussão. Aqui tocamos o núcleo do que seria a educação em um ambiente democrático⁶. Talvez sejamos de novo obrigados a dizer que está em questão a própria saúde de uma democracia, afinal, essa só se mantém às custas de um *povo* comprometido com a discussão que é sempre a vitrine por excelência de toda vida democrática. Só alguém disposto a apresentar as razões das próprias opiniões e a ouvir as motivações alheias, pode contribuir efetivamente à ininterrupta construção da democracia, participando da discussão livre, aberta e universal que a constitui, assim como da solidez de suas instituições fundamentais.

Esse sujeito deve ser também apto para discernir entre os valores que envolvem toda e qualquer vida verdadeiramente humana. Ele deve estar pronto a pensar e a julgar o papel da ciência, da tradição, dos costumes na construção de um mundo onde o humano possa se realizar. Para tanto, não basta cernir valores autênticos, quer dizer, humana e universalmente defensáveis, mas é preciso também comprometer-se com eles.

⁶ Como nós mesmos procuramos desenvolver em um texto recente, veja-se Castelo Branco (2024).

Somente entendida desse modo, a educação realmente se faz como parte essencial da realização do humano no homem. Numa palavra, é urgente abandonar toda redução da educação aos limites do “egoísmo racional” (OLIVEIRA, 2010a, p. 79) subjacente aos processos de mercantilização e burocratização da vida humana. Nessas margens, a educação apenas serve para “reforçar e justificar o aparato da sociedade” (OLIVEIRA, 2010a, p. 79), isto é, em vez de caminho de emancipação, torna-se instrumento de manutenção de um mecanismo social essencialmente excludente e desumano, o que no Brasil é sentido de modo muito pesado por quem ainda não anestesiou a própria consciência. No entanto, Oliveira lembra que ela

Pode transformar-se num instrumento precioso e poderoso de tomada de consciência e de capacitação para uma análise crítica dos elementos negadores da dignidade humana e ponto de partida para a descoberta do verdadeiro sentido da vida humana e seus potenciais emancipatórios, gerando, assim, pessoas abertas às grandes questões que dizem respeito a toda a sociedade, capazes de romper com os laços de submissão e de dependência de situações de opressão e de construir participativamente mundos alternativos (OLIVEIRA, 2010a, p. 80).

Isso pressupõe, necessariamente, a reelaboração do processo educativo a partir de um novo quadro teórico centrado na concepção do ser humano como ser solidário, um ser de autonomia solidária, que se realiza em atitudes de justiça, de reciprocidade, de comunhão e de diálogo. Numa palavra, não existe educação sem sensibilidade social, não se pode chamar “educado” quem não esteja interessado em construir “processos capazes de situar a vida humana em padrões de humanização qualitativamente novos” (OLIVEIRA, 2010a, p. 81), o que, entre outras exigências, demanda uma nova compreensão do desenvolvimento que buscamos.

Referências

ALFARO, J. **De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios**. Salamanca: Sígueme, 2002.

BUTLER, J. *¿El judaísmo es sionismo?* In: HABERMAS, J.; TAYLOR, C.; BUTLER, J.; WEST, C. **El poder de la religión en la esfera pública**. Trad. J. M. Carabante e R. Serrano. Madrid: Trotta, 2011, p. 69-86.

CASTELO BRANCO, J. Educar para a democracia. Filosofia e democracia a partir dos escritos de Eric Weil sobre a educação. **Kriterion**, v. 65, n. 157, 2024, p. 1-21.

HONNET, A. **Luta por reconhecimento**. Trad. L. Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

OLIVEIRA, M. A educação e os fundamentos antropológicos dos horizontes científicos. **Síntese**, Belo Horizonte, n. 38, 1986, p. 11-22.

OLIVEIRA, M. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1990.

OLIVEIRA, M. A liberdade enquanto síntese de opostos: transcendência, engajamento e institucionalidade. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 4, 1999, p. 1019-1040.

OLIVEIRA, M. **A metafísica do ser primordial**. L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Loyola, 2019.

OLIVEIRA, M. A nova metafísica e a compreensão da religião. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 47, n. 149, 2020, p. 469-501.

OLIVEIRA, M. **Antropologia filosófica contemporânea**. Subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012a.

OLIVEIRA, M. A teoria da educação no conflito das racionalidades. *In*: OLIVEIRA, M. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996b. p. 203-226.

OLIVEIRA, M. Civilização e Emancipação. **Revista de Educação**, n. 141, 2006, p. 7-18.

OLIVEIRA, M. Como Habermas se situa no cenário do pensamento contemporâneo. **Dialectus**, Fortaleza, v. 10, n. 24, 2021, p. 131-163.

OLIVEIRA, M. Da filosofia da subjetividade à filosofia do ser: resumo programático. **Dialectus**, Fortaleza, v. 13, n. 33, 2024, p. 232-257.

OLIVEIRA, M. Desafios à educação em uma sociedade planetária. *In*: OLIVEIRA, M. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 253-290.

OLIVEIRA, M. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2000.

OLIVEIRA, M. Educação, autonomia e direito. *In*: OLIVEIRA, M. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010b. p. 309-340.

OLIVEIRA, M. Educação e Ética. *In*: PESCADOR C.; SOARES, E.; NODARI, P. (Orgs.). **Ética, Educação e Tecnologia**. Curitiba: CRV, 2010a. p. 61-86.

OLIVEIRA, M. Educação e exigência ética de uma mudança de paradigma nas sociedades contemporâneas. *In*: OLIVEIRA, M. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995a.

OLIVEIRA, M. "É necessário filosofar na teologia": unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner. *In*: OLIVEIRA, P. R.; PAUL, C. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004a.

OLIVEIRA, M. Escola e sociedade: a questão de fundo de uma educação libertadora. **Revista da Eac**, n. 71, 1989, p. 15-27.

OLIVEIRA, M. **Ética e economia**. São Paulo: Ática, 1995b.

OLIVEIRA, M. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, M. **Filosofia transcendental e religião**. Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984.

OLIVEIRA, M. Manfredo Oliveira e a filosofia. Entrevista concedida a Evaldo Sampaio e Ivânio Azevedo. **Dialectus**, Fortaleza, v. 13, n. 33, 2024, p. 215-231.

OLIVEIRA, M. Manfredo Oliveira prova que já é possível filosofar em Português. Entrevista concedida a C. Monteiro, E. Paula, F. Martins, L. Farias e M. Aguiar. **Revista Entrevista**, v.1, n. 1, 1994, p. 18-29.

OLIVEIRA, M. Moral, direito e democracia: o debate Apel *versus* Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. *In*: MOREIRA, L. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas**. São Paulo: Landy, 2004b. p. 145-176.

OLIVEIRA, M. Qual educação? *In*: OLIVEIRA, M. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996a. p. 227-244.

OLIVEIRA, M. Teologia e modernidade em Karl Rahner. *In*: OLIVEIRA, P. R.; TABORDA, F. (Orgs.). **Karl Rahner 100 anos**. Teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005.

OLIVEIRA, M. Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, 2012b, p. 53-79.

PHILONENKO, A. **La liberté humaine dans la philosophie de Fichte**. Paris: Vrin, 1996.

TAYLOR, C. A política do reconhecimento. *In*: TAYLOR, C. *et. al.* **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 45-94.

TAYLOR, C. **As fontes do self**. A construção da identidade moderna. Trad. A. Sobral e D. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. Trad. N. Schneider e L. Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

WEIL, E. **Filosofia política**. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

WEIL, E. **Escritos sobre educação e democracia**. Organização e tradução de J. Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.

Recebido: 02/12/2024
Aprovado: 06/12/2024