

Dois rapazes teimosos: a formação nas figuras do espírito¹

Two stubborn boys: education in the figures of the spirit

AMARILDO LUIZ TREVISAN*



RESUMO – Com a queda dos fundamentos metafísicos da razão, surge a necessidade de revisar a formação na alegoria da caverna platônica. Para isso, buscamos apoio nas categorias hegelianas da fenomenologia do espírito – estoicismo, ceticismo e consciência infeliz –, não obstante a distância histórica que separa as duas experiências formativas. Para Hegel, a formação do espírito não pode ocorrer igual à metáfora dos rapazes teimosos (ceticismo ou estoicismo), pois isso leva justamente ao desenvolvimento da consciência infeliz. A saída pode estar na articulação desses elementos na ideia do reconhecimento. Porém, levando em conta a situação em que se encontram os aprisionados no fundo da caverna, cremos que ainda não existe aí tal espírito da formação, embora não se possa dizer o mesmo sobre a presença da Filosofia. Resta saber se essa oposição contribui também para desencadear as experiências de fracasso da formação atualmente e, ainda, de que maneira é possível articular esses dispositivos para que o reconhecimento não seja negado.

Palavras-chave – formação; figuras do espírito; reconhecimento

ABSTRACT – With the fall of the metaphysical foundations of reason, comes the necessity of revising the education in the allegory of the Platonic cave. For this, we seek support on the Hegelian phenomenology of the spirit – stoicism, skepticism and unhappy consciousness – despite the historical distance that separates the two educative experiences. To Hegel, the education of the spirit can not occur like the metaphor of the stubborn boys (skepticism or stoicism), because it leads rightly to the development of the unhappy consciousness. The solution might be in the articulation of these elements in the recognition idea. However, considering the situation that those ones trapped at the bottom of the cave find themselves, we believe that there is not such education spirit yet, although we can not say the same about the presence of Philosophy. The question is whether this opposition is also contributing to trigger the failure experiences in education today and also how it is possible to articulate these devices so that the recognition do not be denied.

Keywords – education; figures of the spirit; recognition

O que a idade moderna tem de novo não é a necessidade de reconhecimento, mas, sim, as condições que podem levar uma tentativa de reconhecimento ao fracasso.

(CHARLES TAYLOR).

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No clássico *Paideia: a formação do homem grego*, W. Jaeger diz que a caverna platônica é uma imagem da *paideia* grega (1995, p. 883). Não há dúvidas sobre a validade dessa imagem não só para a vida do espírito ateniense, mas também para os destinos da educação de maneira geral, na medida em que as propostas originadas

posteriormente se consolidam, tendo como medida a aproximação ou afastamento dessa interpretação original da *paideia*, exposta na *República*, de Platão. Por isso, como uma edificação histórica de importância incomum, está incorporada a vários aspectos das construções teórico-práticas do campo da formação, especialmente como horizonte para os que se preocupam em emancipar, na busca da clareza, verdade e objetividade do conhecimento.

* Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (RS, Brasil) e Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria (RS, Brasil). E-mail: <amarildoluiz@terra.com.br>. Artigo recebido em setembro e aprovado em outubro de 2010.

Podemos afirmar que, no jogo entre mundo das sombras e mundo da luz, ela se institui como um dos mitos fundadores da relação teoria e prática da formação, por exemplo. Na verdade, tradicionalmente ela tem sido interpretada desse modo, enquanto cindida, separada ou dividida entre um mundo onde imperam as falsas crenças expostas nas sombras da caverna, ou seja, as verdades banais do cotidiano com que todos temos contato, contra as verdades filosóficas do mundo da luz, localizadas fora da caverna, à qual só têm acesso alguns privilegiados. Porém, será possível existir um não-lugar da Filosofia?

Ora, depois de Husserl, sabemos que a Filosofia não pode mais viver de costas para o mundo da vida, ou melhor, já não é possível construir uma Filosofia autêntica posicionada contra a evidência do mundo comum. Partindo desse suposto, se fosse admissível hoje fazer uma visita ao núcleo constitutivo da caverna platônica – um grupo de prisioneiros amarrados, olhando para as suas paredes e de costas para o mundo da luz – poderíamos nos perguntar: sobre o que eles estão conversando? Existe alguma Filosofia entre eles? Ou será que ela só surge depois da ascense espiritual, no contato com o mundo da claridade? Que tipo de *paideia* permeia as relações entre essas pessoas? É possível preencher com algum conteúdo formativo a arquitetura da caverna platônica?

Nesse contexto, procuramos respostas a essas indagações, simulando uma aproximação entre duas experiências formativas distanciadas no tempo, ao buscar a compreensão da imagem por excelência da formação cultural do mundo antigo sob o prisma das figuras hegelianas da *Fenomenologia do Espírito* – estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz. “Não foi por acaso que a Hermenêutica”, como bem exemplifica Flickinger, “buscou apoio na Fenomenologia do Espírito” (2000, p. 20). A ideia-chave que colocamos aqui em debate, baseada nas prerrogativas hegelianas, acredita que na situação em que se encontram os aprisionados no fundo da caverna ainda não existem as condições intelectuais para a ocorrência da formação, o que não significa dizer o mesmo sobre a presença da Filosofia.

Com isso, almejamos explicitar o modo como ocorre didaticamente o processo de formação do espírito, ou seja, como é possível atingir a autoconsciência, ou autoformação intelectual, ética e estética, confrontando-se com as figuras do reconhecimento. Em sequência, demarcar algumas influências da oposição dessas figuras para o fracasso da compreensão da identidade. E, por último, extrair consequências positivas desse processo, tendo por base a articulação desses elementos na dialética do reconhecimento do outro. O intuito é aproximar dois universos distintos de discussão, perguntando-nos, enfim, pela hermenêutica mais adequada à formação na imagem da *paideia* platônica.

AS FIGURAS DO ESPÍRITO

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel prioriza a abordagem da dimensão ontológica pela via negativa, não se preocupando em afirmar ou apresentar saídas às aporias da formação. Ele opta por esse percurso na reflexão sobre as figuras do espírito porque, como o próprio nome indica, essa obra descreve os fenômenos que ocasionaram o movimento do espírito em sua constituição histórica. Portanto, ela não tem um acento normativo, não se preocupando aí em apresentar pontos de fuga aos estreitamentos dos caminhos da formação. Porém, embora haja essa limitação na *Fenomenologia*, não é dada nela importância somente à percepção do papel do confronto na relação intersubjetiva, mas há claros indícios de haver possibilidades de confluências. Conforme Honneth expõe a esse respeito: “o movimento de reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras” (HONNETH, 2003a, p. 47).

Para educar ou refinar os sentidos, Hegel destaca as figuras-ícones que auxiliam o espírito a fazer a sua travessia na história². Como uma via-sacra cheia de bons propósitos terrenos, vai se desdobrando aos olhos do leitor um rico repertório de quadros, que lhe dão alento, num claro processo de educação estética. Essas representações não estão justapostas lado a lado como acontece numa galeria de exposições, mas elas se chocam, interpenetram e produzem sempre novas configurações. Na dialética do senhor e do escravo, há uma luta por reconhecimento e essa premissa faz acontecer a oposição ou conflito de ideias entre o estoicismo e o ceticismo, até chegar à consciência infeliz. Ao longo da trajetória da fenomenologia, as figuras do espírito que procedem por simples contradição umas com as outras, e que não conseguem se reconhecer no estranho ou no outro, vão sendo descartadas. Até certo ponto, as figuras que entram em contradição pelas suas diferenças são importantes, porque no movimento do reconhecimento para a unidade essas diferenças acabam sendo preservadas, e não desacreditadas. Como afirma Taylor: “A unidade não apenas é arduamente obtida em virtude da diferença, na medida em que o homem luta para elevar-se ao nível do qual a unidade pode ser alcançada, mas a unidade última também mantém em si a diferença” (2005, p. 67).

O estoicismo se impõe num primeiro momento, fazendo valer a abnegação e a indiferença ante as circunstâncias da vida, libertando o indivíduo das paixões e apetites. Aproximando-se dos preceitos de alguns grupos ecologistas atuais, o estóico busca viver de acordo com os preceitos da natureza, por isso ele vige sob o símbolo da privação da vontade. O conflito entre lei humana natural

(Creonte) e a lei divina (Antígona) representa, para Jean Hippolyte, a filosofia estoica, que foi encontrar abrigo definitivo no direito romano (1998, p. 164). No entanto, “ainda é uma liberdade viva, mas abstrata e formal, pois reduz a consciência de si a ela mesma, e o mundo continua exterior a ela” (TORRES, 2001, p. 46). Ou seja, o mundo real continua lá fora da caverna à espera da libertação do indivíduo para preencher a liberdade de conteúdo. Forma e conteúdo, universal e particular se separam nessa configuração do espírito, por isso o estoicismo, que prega o desapego às coisas terrenas, a vida contemplativa – a *ataraxia* ou *apatia* – perde sua força. Como afirma Hippolyte (1998, p. 166), “o obstinado não consegue se elevar acima da situação vital” e por isso “segue sendo um prisioneiro”, pois, fazendo mais uma vez analogia com a caverna de Platão, tal como os cativos encerrados no fundo da prisão, continua submisso a um objetivo ou esfera particular – à “natureza” – e não ao “eu puro”.

Articula-se então uma segunda figura que promete realizar esse ideal de liberdade, projetado pelo estoicismo, no plano do conteúdo e não apenas da forma: o ceticismo. O ceticismo faz a experiência do que é a liberdade de pensar. Ele representa a descrença ou desapego dos valores presentes, por isso supera o ímpeto ao disciplinamento ou submissão a uma verdade estabelecida. Ele se desprende de valores exteriores – a natureza – e passa a ser a negação do estoicismo, e ao mesmo tempo a realização do que nele era apenas conceito. Se a forma do pensamento é o amo, o senhor, e a situação concreta de sua realização, a experiência, é o escravo, ou a prática, o estoicismo levou a autoconsciência da forma à altura absoluta, porém ficou apenas na sua abstração, uma vez que ainda permaneceu preso à natureza. Enquanto o ceticismo não, ele radicaliza ou nadifica, sartreanamente falando, a realidade, elevando à máxima potência o pensamento. Sendo assim, o ceticismo é a experiência concreta do que no estoicismo era apenas pensamento. Além do filósofo grego Pirro, fundador do estoicismo antigo, Hippolyte inclui ainda o próprio Platão no rol dos céticos, pois ele tentou demonstrar “a nulidade das determinações sensíveis” (Ibid., p. 168). Embora o pirronismo tenha surgido algum tempo depois da época de Platão, por esse caminho podemos aproximar também essa reflexão da ideia das sombras da caverna platônica, pois elas não são determinantes para o pensamento filosófico, tendo os seres humanos a capacidade de se libertar.

Sabendo que Hegel opera pela via negativa, o trânsito do ceticismo para a consciência infeliz é evidente. A infelicidade da consciência vige na contradição, isto é, na descoberta que faz a consciência cética de que, ao negar a contingência, ela buscava o universal, o imutável. No entanto, ela descobre que os objetivos a que perseguia são contingentes e a sua consciência é uma consciência

mutável. Não há nada de absoluto aí e a consciência dessa contradição faz a sua desgraça. A vida que ela acreditava poder desfrutar em plenitude não é a vida verdadeira, por isso ela se entrega à infelicidade, produzindo a catástrofe do seu processo de autoformação. Resulta que a consciência infeliz vai oscilar entre esses dois momentos, deixando à mostra os motivos do seu sofrimento: o não reconhecimento provocado pela radicalização das posições entre estoicismo ou ceticismo.

O FRACASSO DA FORMAÇÃO NA CONSCIÊNCIA INFELIZ

Há semelhanças entre estoicismo e ceticismo: o acento constante no confronto com o imutável e o desapego do particular. Porém a busca da autoafirmação é feita em cima de aspectos contingentes da vida e, por isso, no fundo, eles não significam um descaso com o singular, mas, sim, o equívoco de tomar o transitório como definitivo. Porém, o que mais é destacado por Hegel nessa relação são os seus aspectos contraditórios, ou as suas diferenças:

No estoicismo, a consciência-de-si é a simples liberdade de si mesmo. No ceticismo, essa liberdade se realiza, aniquila o outro lado do ser-aí determinado; aliás, melhor dito, se duplica, e agora é para si mesma algo duplo. Desse modo, a duplicação que antes se repartia entre dois singulares – o senhor e o escravo – retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma, que é essencial no conceito do espírito (2008, p. 158-159).

A catástrofe da formação, ou a infelicidade da consciência, resulta, portanto, ainda de acordo com as palavras de Hegel – na fixação de uma das figuras do espírito que nega a outra. É a “consciência-de-si como essência duplicada e contraditória” (Ibid., p. 159), seja na rigidez estoica ou na descrença cética. A desventura da consciência é a alienação resultante do tensionamento entre ambas as figuras no movimento da formação. A alienação consiste na promoção dessa duplicação de si mesma, que produz a sua negação e, conseqüentemente, não é algo puramente negativo, porque colabora com a criação de novas possibilidades.

Na autocompreensão existencial e histórica dessa transição, podemos dizer que, na relação primitiva com a natureza, conforme a proposta estoicista, existe aí também uma Filosofia, ou seja, os indivíduos que optam por uma vida mais rústica, vivendo em contato direto com o meio-ambiente, por exemplo, têm também eles uma Filosofia, ou seja, o estoicismo. No ceticismo há uma negação de todos os contatos, inclusive com a natureza, por isso a consciência fica cindida com o mundo e passa a operar de maneira insatisfeita. Seu infortúnio consiste no rompimento com aquela crença primitiva que implica

a perda da *mimesis* original, expressa por W. Benjamin, ou do encantamento com o mundo, de que mais tarde vai falar Max Weber. Nessa dimensão do processo, o sujeito se despede da consciência maravilhada ou conformada com o real e passa a viver em contradição, não apenas com todo o ambiente externo, mas fundamentalmente consigo próprio, pois a natureza está presente nele mesmo. Essa relação original com o meio vai ser passível de recuperação apenas de relance, tendo alguns lampejos ou fagulhas de acesso pela força da arte, conforme é referido na *Estética*, de Adorno.

Podemos adentrar agora um pouco mais nessa discussão, analisando as consequências desse conflito para os processos formativos que acontecem no interior de instituições educativas. A passagem para essa outra etapa exige, segundo Honneth (2008, p. 400), a necessidade de “uma ‘sociologização’ definitiva do quadro de referência categorial” da filosofia do espírito de Hegel e, nós poderíamos acrescentar, também, a possibilidade de ‘psicologizar’ igualmente essa compreensão. Não vamos nos alongar sobre os motivos que levaram à crise do conceito de formação atualmente, muito menos promover o seu julgamento. Apenas nos limitamos a levantar alguns questionamentos, procurando demarcar brevemente os pontos de obstrução que impedem à formação acontecer contemporaneamente em plenitude.

OS ESTREITAMENTOS DA FORMAÇÃO

Flickinger faz o seguinte comentário a respeito das consequências da desarticulação entre as figuras do espírito:

Se, porém, perdido de vista o vínculo constitutivo dessa ideia com seu elemento complementar, isto é, com o necessário reconhecimento social, esvazia-se o conteúdo da liberdade, levando-nos a desembocar numa postura de mero egoísmo ou, na melhor das hipóteses, numa orientação utilitarista (2000, p. 17).

Pelo visto, assumir a liberdade de uma figura ou de outra não é produtivo para a educação, pois essas são meias verdades, não é a formação em plenitude. A valer a consciência estóica, será que o indivíduo não adquire meramente uma atitude disciplinada sobre a cultura e sem compromisso algum maior do que este? Se assim for, essa consciência recai numa evidente atitude de retraimento ou adesão a uma verdade formal e abstrata, como se o conhecimento das “regras para a boa condução do espírito”, como preconiza Descartes, fosse suficiente para a imersão na complexidade do universo da arte e da cultura. Esquece-se de utilizar aí os caminhos da sedução, a hermenêutica dos afetos, a provocação de novos olhares e a invenção, para se preocupar apenas com a passagem de preceitos metodológicos formais e técnicos às novas

gerações, isto é, a famosa metodologia científica. Já a consciência cética, a pretexto de sair da zona de conforto da proximidade com o real, não espalha uma descrença em todos os valores, passando a criar a desconfiança em todas e quaisquer posições ou ideologias? Agindo assim, ela pressupõe que o indivíduo possa acreditar na vida sem apego a uma crença que lhe dê sentido, o que contrasta de igual maneira visivelmente com o espírito da formação, afinal, mesmo o Iluminismo não exige a fé na razão?

Esses questionamentos podem ser estendidos inclusive à controvérsia do positivismo, e sua ferrenha defesa do método científico, contra um certo espírito pós-moderno, que apresenta dúvidas sobre os postulados da razão. Ou, na educação, ao confronto entre os partidários das metodologias e técnicas para a melhoria do ensino, incluindo a proposta atual para a formação de professores no Brasil baseada nas competências. De maneira contrária, outros grupos se preocupam em defender o relativismo e o contextualismo como limite para dificultar iniciativas em direção à padronização de procedimentos. Tais obstáculos ou gargalos da discussão impedem aflorar a formação pelo acento demasiado na tecnificação de procedimentos, ou então pela tendência a não considerar a possibilidade de o conhecimento ser transferido de uma realidade para outra.

A formação como mandato cívico e a formação como privilégio também podem ser compreendidas nesse mesmo espectro. A primeira quer estender os benefícios da cultura para todos os que estão localizados no fundo da caverna, acorrentados estoicamente às suas pulsões ou compulsões originais exigidas pelos trabalhos e demandas do dia-a-dia. Mas, por se preocupar excessivamente em socializar esses benefícios, acaba banalizando a sua experiência. Quanto à segunda, isto é, a formação baseada no privilégio, tende a considerar que só alguns podem emergir do fundo da caverna, só poucos indivíduos (ou mesmo cursos e instituições) podem ter níveis mais elevados de direito à cultura, contribuindo para espalhar, no seio da grande massa da população, uma visão cética sobre os benefícios coletivos da formação.

Na formação da autoconsciência ambiental não poderia ser diferente, pois o fracasso da formação coincide igualmente em afirmar uma dessas dimensões filosóficas de maneira unilateralizada. A radicalização dessas posições implica, no estoicismo, a redução do tratamento da questão ambiental à privação dos recursos da natureza, já no ceticismo ela é a pura descrença nas saídas normalmente apresentadas.

A partir dessas condicionantes, instaura-se no campo da formação intelectual, ética e estética uma racionalidade bipolar, que oscila de um extremo a outro desesperadamente, sem encontrar mediações consistentes para superar os estreitamentos vigentes. Como diz o próprio Hegel: “Seu falatório é, de fato, uma discussão

entre rapazes teimosos: um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A: e assim cada um, à custa da contradição consigo mesmo, se paga a alegria de ficar sempre em contradição com o outro (2008, p. 158). Sem dúvida essa oposição ou negação entre os dois rapazes teimosos, ou seja, entre estoicismo e ceticismo, é o motor da dialética da formação, mas ela não pode ficar à mercê unicamente do momento da tensão, caso contrário não haveria possibilidade de emergência do novo. Como bem aduz Flickinger: “Na medida em que uma relação social encontra-se ainda presa a uma estrutura assimétrica, não há reconhecimento social verdadeiro; para que isso aconteça, será necessário esboçar uma relação de plena simetria” (2004, p. 36). Ao longo de sua vasta obra, Hegel tenta deixar claro que isso pode ocorrer, no plano social, no nível da eticidade, do amor e da amizade³. Sendo assim, o movimento da fenomenologia do espírito é constitutivo da formação da identidade do indivíduo pela via da intersubjetividade, que passa necessariamente por processos de conflitos, mas também de reconciliação ou consensos, o que resulta, em certo sentido, no que apresentaremos a seguir.

A FORMAÇÃO NO RECONHECIMENTO DO OUTRO

Na dialética do reconhecimento do outro, a formação precisa de certa dose de disciplinamento sem dúvida, cultivo da agudeza de espírito e imersão na profundidade, quando o mais cômodo, simples e prático, preconizado pela indústria do lazer e do mercado, seria transitar, flutuar ou surfar na superfície dos fenômenos da cultura. A privação dos prazeres cotidianos, ou mesmo, como diz Nietzsche, o cultivo da “vontade de potência” é importante na busca de um amanhã para a cultura melhor do que um ontem e um hoje. Afinal, nenhuma grande obra da arte e da cultura surge do dia para a noite, uma vez que exige esforços abnegados por muito tempo.

Do mesmo modo, ela demanda certa distância dos valores repassados por outras gerações, colocando dúvidas sobre padrões normais culturalmente aceitos. Assim a incredulidade nos valores sensíveis, propagada pelo platonismo, contribuiu para o indivíduo enxergar o sol fora da caverna e a dúvida, até certo ponto cética de Descartes, ou a transvaloração de todos os valores, proposta por Nietzsche, levou-o a uma reconfiguração do conhecimento. Poderíamos continuar a propor inferências dessa discussão ao infinito, porém consideramos mais oportuno relacionar as figuras do espírito neste momento com a alegoria da caverna, retomando o sentido das perguntas iniciais.

A filosofia da caverna platônica possui sem dúvida um forte acento no ceticismo, como bem definiu Hyppolite.

Mas ela é fundamentalmente uma construção imaginária e, como toda alegoria, opera no horizonte da provocação de múltiplos sentidos. Sendo assim, de acordo com o entendimento da fenomenologia, podemos afirmar que, se for compreendida apenas na dimensão do ceticismo, com seu desapego ao mundo sombrio e limitado, certamente a repercussão da sua *paideia* teria sido meramente datada, não encontrando ressonância nos séculos vindouros.

Como não é possível haver um não-lugar da Filosofia, ou seja, tudo transpira Filosofia, e considerando que hoje vivemos intensamente as consequências da queda do fundamento metafísico da razão, a possibilidade desse encontro com a razão certamente não aconteceria somente fora da caverna. Os prisioneiros, ao tecer conversas animadas nos jogos, visando a decifrar as sombras refletidas nas paredes da caverna, provavelmente tinham uma compreensão minimamente estoica da formação. Caso contrário, não ocorreria o conflito entre estoicismo e ceticismo, ou seja, entre os que pretendiam permanecer amarrados e os que eventualmente não viam mais sentido em continuar submissos àquele ambiente, o que gerou o movimento de um dos prisioneiros em direção ao mundo da luz. Ao retornar, ele se depara com dificuldades para repassar a sua visão de liberdade para os cativos, porque esses supostamente não haviam realizado a devida elaboração de ambas as filosofias. As figuras do espírito ainda não estavam suficientemente articuladas na compreensão do grupo, e por isso eles receberam mal o sujeito que se libertou para o mundo da luz.

CONCLUSÕES

Guardadas as devidas proporções, até pela distância histórica que separa as duas experiências, propomos neste trabalho uma correlação simulada entre dois experimentos formativos, explicitando alguns aspectos para auxiliar a sua compreensão. Se, na forma tradicional em que foi interpretada, a imagem da caverna platônica serviu para dicotomizar teoria e prática, essa separação encontra de algum modo repercussão no afastamento entre estoicismo e ceticismo, o que provoca a consciência infeliz. Há uma falsa hermenêutica responsável pela derrocada da formação, pelo fato de instaurar uma racionalidade bipolar – a de dois rapazes teimosos – que oscila de um canto a outro das discussões sem encontrar o seu ponto de equilíbrio ou de descanso. A emergência de um novo modelo de formação implica perceber o grau de articulação necessário entre essas figuras do espírito e, portanto, entre teoria e prática, o que provoca uma nova hermenêutica para entender o relacionamento entre ambas as filosofias, inclusive no modo como ocorre a sua articulação na imagem da *Paideia* platônica.

Esses pontos de estreitamento dos processos formativos são também os responsáveis pelo fracasso de sua experiência na educação, bem como pela falta de contato, comunicação e aprendizado mútuo, condições essas que formam a base da relação intersubjetiva. Insistindo exclusivamente num aspecto ou noutro da formação, o professor não se torna um protagonista da cultura, mas, sim, um prisioneiro ou solitário, produzindo a *déformation professionnelle*, criticada por Adorno⁴. É por isso que entendemos ser no confronto, mas especialmente, na reconciliação ou no reconhecimento que se estabelece para Hegel o real significado da formação, na medida em que desse encontro pode emergir algo novo ou diferente e vice-versa. Enquanto o espírito ficar aprisionado apenas ao momento da acomodação ou da tensão, ele não cria as condições ou gera possibilidades de transformação, porque corre o risco de se acomodar nas zonas de conforto ou de conflito. Há a necessidade de abrir-se para um outro momento, que implica inevitavelmente a capacidade de negociação e de articulação entre as forças contrárias para que o passo seguinte seja dado. Nesse caso, a autonomia cede lugar a uma instância mais importante, que implica a mediação do reconhecimento. Por isso, na definição de Flickinger: “A luta pelo reconhecimento precede, na verdade, a toda e qualquer realização de uma postura autônoma” (2000, p. 15). Consequentemente, esses dois extremos têm de estar, de algum modo, diametralmente articulados na constituição da identidade do indivíduo, caso contrário corre-se o risco de produzir o malograr da formação.

Em seu tempo, Hegel apostou no conceito de reconhecimento para reverter essa dicotomia, mediado por uma educação ética e estética. As figuras-ícones do senhor e do escravo, assim como as do estoicismo, ceticismo e da consciência infeliz, como uma megaprodução histórica, desfilam seu rico repertório provocando a educação dos sentidos. Bem ao gosto do romantismo alemão, a estética carrega as memórias reprimidas do passado, para manter viva dessa maneira uma relação não alienada ou cindida com a natureza. Ao nos depararmos com o fracasso da formação na última etapa dessa *Via Crucis*, isto é, na consciência infeliz, vemos ressurgir, em Hegel, a força estética do trágico grego a nos advertir dos perigos da unilateralização de procedimentos, ou seja, os riscos que implica a queda nos excessos ou nos extremos, pois ambos são patológicos. A ética pode auxiliar a compreensão de que existe a possibilidade, pela via intersubjetiva, mais especialmente pela mediação do reconhecimento, de estabelecer a reconciliação da consciência consigo mesma. É nesse momento que compreendemos um dos fortes motivos da crise da ideia de formação e do quanto é necessário o reconhecimento, para que surja uma nova síntese, que promova a renovação do espírito no seio da cultura.

Mas em função de vivermos situações diferenciadas da época da *Fenomenologia*, não basta hoje propor somente o reconhecimento a respeito da importância da formação, pelo menos no modo como o fazemos nos discursos laudatórios desse processo. É possível entender melhor neste momento a frase de Charles Taylor colocada na epígrafe deste texto, na medida em que certamente a ideia do reconhecimento não é nova para a modernidade, mas, sim, é preciso despertar para as condições que podem levar ao fracasso uma tentativa de reconhecimento (TAYLOR, s. d., p. 55). Portanto, trata-se de nos preocuparmos fundamentalmente também com o porquê, não obstante todos os esforços despendidos no interior das instituições formativas, de ainda persistirem as condições pelas quais esse reconhecimento está sendo negado.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. Tabus acerca do magistério. In: _____. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. E. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 97-117.
- FLICKINGER, Hans-Georg. Senhor e escravo: uma metáfora pedagógica. **Revista de Educação AEC**. Brasília, a. 29, n. 114, p. 9-20, jan./mar. 2000.
- _____. Subjetividade e intersubjetividade na perspectiva hegeliana. DALBOSCO, Claudio A.; TROMBETTA, Gerson L.; LONGHI, Solange M. (Orgs.). **Sobre filosofia e educação: subjetividade e intersubjetividade na fundamentação da prática pedagógica**. Passo Fundo: Ed. da UPF, 2004, p. 26-39.
- HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo de Menezes. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitário São Francisco, 2008.
- _____. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. de Orlando Vitorino. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1976.
- HYPOLITE, Jean. **Génesis y estructura de la ‘fenomenologia del espíritu’ de Hegel**. 3. ed. Barcelona: Ed. Península, 1998.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2003a.
- _____. Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. Trad. Luiz Repa. **Revista Novos Estudos**, CEBRAP, n. 66, p. 53-76, julho 2003b.
- _____. Uma patologia social da razão: Sobre o legado intelectual da teoria crítica. In: RUSH, Fred. (Org.). **Teoria Crítica**. Trad. Beatriz Katinsky e Regina André Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 389-415.
- JAEGER, Werner. **Paideia**. A formação do homem grego. Trad. Martins M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. A política de reconhecimento. In: _____. (Org.). **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, s.d. p. 45-94.

TORRES, Jesus Vázquez. A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo. **Ágora filosófica**, a. 1, n. 1, jan./jun. 2001, p. 43-55.

NOTAS

¹ Agradeço as sugestões pertinentes do prof. Luiz Carlos Bombassaro, inclusive para o aprimoramento do título deste artigo.

² Essa reflexão encontra-se na *Fenomenologia do Espírito* no item Liberdade da Consciência-de-si: Estoicismo, Ceticismo e a Consciência Infeliz, pertencente ao capítulo A Verdade da Certeza de Si Mesmo.

³ Essas saídas ou pontos de fuga vão aparecer mais claramente em outras obras, cujo ponto mais acentuado é o da dimensão ética, como ocorre principalmente no jovem Hegel, quando o indivíduo encontra a realização de sua liberdade no reconhecimento do outro. Honneth (2003b) percebe, a partir de Hegel, que somente a relação intersubjetiva é que vai dar

sentido à liberdade pessoal, uma vez que essa só se constitui na relação com o outro. A eticidade é o terceiro estágio de realização do indivíduo na sociedade, mas ela só tem valor se for tomada de forma ascendente e em conjunto com as outras duas esferas. Viver no estágio ético pressupõe a participação numa comunidade de interação. Os exemplos nesse sentido, dados pelo próprio Hegel, são o amor e a amizade, pois ambas as atitudes não são experienciadas como limitadoras da conduta.

⁴ “Contudo”, segundo as palavras do próprio Adorno, “na imagem do professor, a *déformation professionnelle* torna-se praticamente a própria definição da profissão” (2003, p. 109). Honneth expressa do seguinte modo as consequências negativas desta situação: “Hegel percebeu em sua própria sociedade o surgimento desses sistemas dominantes de pensamento e dessas ideologias, que, por impedirem os sujeitos de perceberem uma vida ética que já estava estabelecida, deram origem a amplos sintomas de perda de sentido. Ele estava convencido que as patologias sociais deveriam ser entendidas como o resultado da inabilidade da sociedade para expressar apropriadamente o potencial racional já inerente em suas instituições, práticas e rotinas cotidianas” (2008, p. 393-394).