

Elementos categoriais do conceito de formação em Fichte e Hegel*

Claudia Wirsing

Technische Universität Braunschweig

ABSTRACT: This article offers some reflections, informed by the work of Fichte and Hegel, concerning the categorical concept of *Bildung* and its possible role in the empirical diagnosis of a cultural decline. It is my claim that the analysis of the concept of *Bildung* is best approached in a speculative fashion, with a view to articulating a categorical determination thereof, so as to avoid reducing the incidence of such phenomena of decline to a mere historical contingency. Accordingly, the first part of the paper inquires into the categorical conditions of the possibility of *Bildung*, which it relates, on the one hand, to Hegel's notion of "sublation" [*Aufhebung*] and, on the other, suggests a way of understanding them as part of a pre-empirical critique of the idea of the so-called decline of *Bildung*. The second and the third parts address the concepts of "limitation" [*Schranke*] and "ought" [*Sollen*] in Hegel's *Science of Logic* and Fichte's *Foundations of the Science of Knowledge*, outlining the reasons why these notions belong, qua essential categorical moments, to a proper conception of *Bildung*. In conclusion, the paper is intended to vindicate the idea of philosophy as the analysis of categorical conceptual structures (e.g. the notion of *Bildung*), as a way of resisting the tendency to turn the problems of socio-historical value, like *Bildung*, into a mere matter of politics.

KEYWORDS: Fichte, Hegel, Bildung, Logic, ought, limitation.

A modernidade tardia nos lega uma pluralidade de teorias da formação, que frequentemente postulam uma abrangente perda de formação e de liberdade para o indivíduo sob as condições de nossa acelerada e pluralística sociedade midiática. O sujeito individual está apartado dos progressos científicos da sociedade, saber como conteúdo subjetivo e cultura (*Bildung*) como efeito subjetivo de conhecimento bem-sucedido se separaram, aparentemente, progresso epistêmico coletivo não é mais trazido por uma abrangente cultura própria da individualidade. O *Wilhelm Meister* de Goethe, cujo desejo e intenção é "tal como eu aí sou, formar a mim mesmo completamente,"¹ e com a finalidade de nesse processo formativo, com "força criadora"² e esforços múltiplos, através dos erros se encontrar e se liberar de crises, consegue, por fim, espiritualmente amadurecido e socialmente formado, ser reconciliado livremente com a efetividade, atado historicamente ao ideal humanista de uma

* Artigo recebido em 31/08/2016 e aprovado em 21/03/2017.

Tradução: Luiz Fernando Barrére Martin.

¹ GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 7, hg. v. Erich Trunz, München: C.H. Beck, 1998, p. 290.

² GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, p. 405.

‘cultura clássica’ como a suma da equivalência cultural – um ideal, que hoje, na época de uma nova complexidade de formas de vida particulares, ou numa época de aceleração social, parece utópico, tal como o postularam teorias recentes das disciplinas as mais diversas; uma época na qual a luta permanente por reconhecimento desemboca na alienação, emudecem experiências de reação dos sujeitos, e ao invés disso, indivíduos são privados de sua formação e liberdade pela submissão a mecanismos de controle social.³ Mas como se comportam tais diagnósticos (tal como eles explicitamente sempre podem ser enunciados), que tem em vista o próprio presente como espaço de condições desfavoráveis para uma formação supostamente verdadeira, isto é, para uma formação mais livre, em relação a teorias acerca da estrutura fundamental da formação em geral? Como pode contribuir para nossa formação algo daquilo que, segundo observações empíricas, o sujeito está privado?

Friedrich Schlegel nota em *Sobre o Meister de Goethe* em 1798:

Nós vemos também que esses *Anos de aprendizado*, antes do que o próprio Wilhelm, querem e podem formar qualquer outro como artista capaz ou como homem capaz. Não este ou aquele homem deveria ser educado, mas sim a natureza, a *formação mesma* deveria ser apresentada por diversos exemplos, e *em simples princípios ser resumida*.⁴

Investigar a formação como tal, isto é, a formação em sua estrutura essencial, é o que o presente artigo gostaria de tentar realizar com base em Fichte e em Hegel. As exposições seguintes são, portanto, compreensíveis als como reflexões acerca de um conceito ‘categorial’ de formação e de sua função possível no âmbito de diagnósticos de decadência empírica. Conceito categorial de formação visa ao mesmo tempo aquele conceito relativo à estrutura categorial conceitual de uma determinação e que constitui lógico-metafisicamente a formação. Não só Fichte como também Hegel puseram, cada um a seu modo, o conceito de formação

³ Cf. a esse respeito os artigos recentes de Hartmut Rosa e Michael Winkler (Rosa, H. **Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012; também do mesmo, **Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005; Winkler, M. *Bildung als Entmündigung? Die Negation des neuzeitlichen Freiheitsversprechens in den aktuellen Bildungsdiskursen*. In: Vieweg, K.; Winkler, M. (Orgs.). **Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang**. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2012, pp. 11-28). Assim como também Honneth, A. *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*. In: Honneth, A. (Org.) **Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus**. Frankfurt am Main / New York: Campus, 2003, pp. 141-158. Como se pode enfrentar com “Educação estética” tais diagnósticos sociais, ver autoreferência.

⁴ SCHLEGEL, F. *Über Goethes Meister*. In: **Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung**. Bd. 2, hg. v. Ernst Behler, München/Paderborn/Wien, 1967, p. 144. [grifo do autor].

sobre um novo fundamento teórico.⁵ Para poder evidenciar retroativamente de modo mais nítido o efeito sistemático, tomarão as exposições seguintes, contrariamente à cronologia, seu ponto de partida com Hegel e terminarão com Fichte.

Eu gostaria, portanto, de defender neste artigo que há boas razões para se aproximar do conceito de formação de uma maneira especulativa e ‘também’ determiná-lo categorialmente, a fim de não deixar a mera contingência histórica validar sua efetivação como único critério de sua determinação. Formação parece ser uma condição para uma série inteira de fenômenos sociais e existenciais como liberdade, direito, trabalho, eticidade, autoconsciência, vida, etc. Minha questão, porém, é: mas o que poderiam ser as condições categoriais fundamentais de qualquer conceito de formação? Vou aqui mostrar que barreira (*Schranke*) e dever ser (respectivamente em sentido fichteano e em sentido hegeliano) apresentam dois momentos categoriais do conceito de formação, que estão solidamente ancorados no conceito de liberdade; com isso não é de nenhum modo afirmado que esses são também os únicos momentos. A primeira parte deste artigo se ocupa, por conseguinte, com a condição categorial da possibilidade da formação em Hegel, que por um lado tem de ser entendida como conectada ao conceito de suspensão (*Aufhebungsbegriff*), e por outro lado ser entendida como uma crítica pré-empírica à perda de formação. Na segunda parte eu me volto para o capítulo sobre o ser-aí na *Ciência da Lógica*, e mais concretamente à seção na qual Hegel trata de ambos os momentos da finitude: barreira e dever ser (*Sollen*). Ainda que Hegel não introduza a formação como uma categoria autônoma, ou melhor dizendo, não a tematize categorialmente, vou me dedicar aqui à questão seguinte, a saber, em que medida esses momentos apresentam e mostram os elementos categoriais do conceito de formação, de maneira que eles preencham uma função dupla da formação: 1. (de natureza formal) Formação é fundamentalmente também uma finitude, uma vez que ela é uma forma de existência do ente finito.⁶ A lógica hegeliana da finitude pode, portanto, ser empregada como

⁵ Temilo van Zantwijk mostrou isso de modo convincente em seu artigo *Wege des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel*. In: STOLZENBERG, J.; ULRICH, L.-T. (Orgs.). **Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche**. Berlin/New York: De Gruyter, 2010, p. 69-86. Aqui, contudo, se trata de uma compreensão de formação, que ‘cunha’ um ‘conceito orgânico’ inteiramente novo, “que é obtido a partir da analogia com os processos figurativos autopoieticos na natureza orgânica.” (p. 70) Fichte e Hegel, de acordo com Zantwijk, não somente estabeleceram esse novo conceito de formação, mas também o fundaram filosoficamente.

⁶ Cf. também HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen**. Werke, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, p. 233, § 112 [Adendo]. Hegel refere-se ao fato de que a categoria de quantidade tem seu lugar no domínio da finitude. Relaciona-se com a formação, quando nós por exemplo dizemos, que alguém é “o homem mais rico ou mais sábio em seu país.”

‘um possível’ modo funcional do conceito de formação. 2. (de natureza conteudística) ‘Dever ser’ e ‘barreira’ podem ser considerados como conceitos significativos para a concepção de formação, uma vez que formação a) sempre concerne a ‘barreiras’ (pessoais, institucionais, coletivas, ideológicas etc) e b) ao ‘dever ser’, ou dito de modo mais exato c) concerne ao seu entrelaçamento dialético (imperativos do si-mesmo [*Selbst*], da instituição etc.).⁷ Por fim, irei me referir numa ‘terceira parte’ aos conceitos fichteanos de ‘barreira’ e ‘deve ser’, para, em comparação com a utilização hegeliana dos conceitos, poder marcar ainda mais nitidamente seu efeito. ‘Em quarto lugar’ se segue uma breve consideração final.

1. *Perda empírica da formação versus constituição especulativa da formação*

Hegel emprega em inumeráveis passagens de sua obra o conceito ‘formação’, contudo ele raramente faz uso dele como sinônimo de educação (*Erziehung*), mas antes visa com isso o princípio constituinte do espírito no desdobramento de seu sistema filosófico. A pesquisa [sobre Hegel] teve por isso que se referir sempre novamente às diversas dimensões de significado da formação em Hegel, sobretudo no *Escrito sobre a Diferença* e na *Fenomenologia do Espírito*, mas também na *Filosofia do Direito* e na *Filosofia da Religião*.⁸ Quando se trata do conceito de formação em Hegel, a *Ciência da Lógica* parece, no entanto, representar um lugar vazio: pois, definitivamente, nela se trata do desenvolvimento e fundamentação das puras determinações de pensamento, portanto, das formas categoriais da unidade entre pensamento e efetividade (*Wirklichkeit*), às quais, de modo óbvio, inicialmente não pertence o conceito de formação. Por outro lado, formação na *Lógica* mais facilmente

⁷ Além do dever ser metafísico, Wolfgang Janke remete aos outros diversos níveis de dever ser na filosofia clássica alemã: o dever ser desempenha um papel importante sobretudo na moralidade, quando se trata da observância do dever e do imperativo categórico (dever moral). Mas também o dever do direito natural marca a filosofia em torno de 1900: o “mandamento da razão, que o sujeito de direito exige, sob a condição de reciprocidade e sobre a base do reconhecimento mútuo, restringir seu arbítrio exterior na vida comunitária.” (JANKE, W. **Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes**. Berlin/New York: De Gruyter, 1993, p. 30) Além disso, o dever desempenhou um papel na discussão entre Fichte, Schiller e Hölderlin a respeito da educação estética (dever estético). Também o dever político-social representou uma outra dimensão importante do conceito.

⁸ Cf. em tempo mais recente: DREYER, M. e outros (Orgs.). **Bildung der Moderne**. Tübingen: Francke, 2013; VIEWEG, K; WINKLER (Orgs.). **Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang**. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2012; HAHNE, E. **Hegels Beitrag zur Bildungsdiskussion unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie**. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 2011; EICHENHOFER, E. ; VIEWEG, K. (Orgs.). **Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. WOOD, A. W. Hegel on Education. In: Rorty, A. O. (Org.). **Philosophers on Education. New Historical Perspectives**. London: Routledge, 1998, p. 300-317.

desempenha de modo separado um papel como processo do desenvolvimento das puras determinações de pensamento, no que a esse respeito tem de ser perguntado, quem ou o que é propriamente aqui o ‘sujeito’ da formação. Em todo caso, porém, Hegel reconhece que o uso de categorias diversas também tem por consequência um modo de pensar (formação) distinto, pois “toda formação se reduz à diferença das categorias.”⁹

Eu gostaria, contudo, de acentuar uma outra perspectiva a respeito de formação no interior da *Lógica* – uma perspectiva pois, que considera a *Ciência da Lógica* como ‘metadimensão’ de um conceito especulativo de formação, que represente um conceito crítico-regulativo contra diagnósticos empíricos – precipitados e muitas vezes demasiado automáticos – de decadência da formação nos séculos 20 e 21. Há que se entender especulativo aqui em sentido plenamente hegeliano: como um procedimento específico da filosofia, que ao “conhecer conceitual”¹⁰ se dedicou e é capaz da consideração das categorias, do conceito e de seu automovimento imanente.¹¹ Especulação se entende como um modo de pensar filosófico para alcançar conhecimentos, na medida em que com isso é ultrapassada a experiência habitual e empírica, para em vez desta se orientar à essência da coisa (*Sache*), neste caso, a formação ela mesma. Doravante, a *Ciência da Lógica* de Hegel, uma vez que ela executa o pensar do pensamento, entende-se, portanto, como uma ciência especulativa, ou mais exatamente, lógica especulativa, que considera os objetos racionais objetivos. Lu de Vos salientou muito acertadamente duas características essenciais do especulativo: o elemento ‘metateórico’ e o elemento ‘constituente ou produtivo’:

O lógico abrange formas de pensar, que, de fato, são conhecidas a partir da ‘simples’ linguagem do objeto ou da linguagem ‘natural’, mas que agora não são mais utilizadas de uma maneira autoevidente, mas antes as considera – em surpreendente configuração sistemática – de um modo especial e nessa consideração – ‘metateórica’ – são conhecidas.¹²

⁹ HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen.** Werke, Bd. 9, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 20, § 246 [Adendo].

¹⁰ HEGEL, G. W. F. **Schriften und Entwürfe I (1817-1825).** Gesammelte Werke, Bd. 15, Hamburg: Meiner, 1990, p. 24s.

¹¹ A esse respeito é de se assinalar que essa consideração especulativa do elemento lógico-especulativo também abrange momentos não-especulativos (cf. DE VOS, L. *Spekulation*. In: Cobben, P. (Org.). **Hegel-Lexikon.** Darmstadt: WBG, 2006, p. 415-421, aqui p. 415). Acerca da formação como uma forma da autoconsideração pensante do sujeito, cf. autoreferência.

¹² DE VOS, L. *Spekulation*, p. 416.

Um outro elemento importante da especulação concerne ao seu desempenho constitutivo e positivo: “O *especulativo* ou *positivo-racional*”¹³ é o resultado positivo no movimento de superação dialético, e por conseguinte, um concreto, pois ele “compreende a unidade das determinações na sua contraposição, o *afirmativo*, que está contido na sua resolução e no seu ultrapassar.”¹⁴ A especulação é, portanto, positiva, porque ela se ‘constituiu’:

Mas depois e somente depois a atividade racional está protegida contra a crítica cética, que através da negação pode aniquilar os conceitos positivos, quando a crítica somente está referida à própria crítica, pela qual ela passa da aniquilação para a produção. Esse especulativo se chama por isso positivo, na medida em que ele se *constituiu* e não pode mais ser aniquilado pela crítica negativa-cética. O resultado de um tal pensamento é, pelo menos, portanto, um *conceito* especulativo.¹⁵ (com o conceito aqui não é já visado o conceito no sentido da lógica do conceito, mas antes um momento desse conceito).

De uma tal fundação especulativa, inclusive da formação, deriva-se a provocante afirmação teórico e político-formativa, de que a ‘perda de formação’ lamentada por toda parte, e, por conseguinte, a frequente interdição da liberdade individual que vem junto – que até nos debates políticos atuais se estendem – precisam ser criticadas ‘exclusivamente’ pela lógica especulativa de Hegel (somente dessa se trata aqui, não da negação da perda formativa empírica), justamente porque ela ‘também’ concerne a formas existenciais lógico-antropológicas e ‘não apenas’ a formas existenciais meramente empíricas. Teorias negativas da formação, cuja queixa converge em mostrar empiricamente que já no começo do século 20 (quer dizer, com o fim do ideal de formação clássico-humanístico) a formação se entregou à ruína, fracassariam, portanto, integralmente: também e justamente por isso, porque elas procedem de modo puramente empírico e indutivo e dessa maneira ignoram as condições transempíricas da formação, às quais pertence uma forma de sua inalienabilidade. Com isso, porém, não deve de modo algum ser negada pretensão de conhecimento ao saber empírico, mas antes, remeter à funesta indiferença e tensão entre ‘categoria’ e ‘empíria’, que conduz a consequências devastadoras também para o conceito de formação: saber de experiência no sentido originário da palavra *empeiria* se encontra aqui perante o Tribunal e contra as formas mais gerais de efetividade, de enunciação e de conceito (os assim chamados por Kant de

¹³ HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**. Gesammelte Werke, Bd. 20. Hamburg: Meiner, 1992, § 82, p. 120.

¹⁴ HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie**. GW 20, § 82, p. 120.

¹⁵ DE VOS, L. *Spekulation*, p. 417.

‘conceitos originários’, dos quais são deduzidos os conceitos restantes – categorias-de-conhecimento/categorias-de-consciência), ou mais exatamente, contra as formas originárias e fundamentais do ser dos objetos de conhecimento (categorias de ser e categorias reais) no sentido originário de *kategorein* (‘declarar’). É a determinação de categorias, estar ‘diante’ de toda empiria, e poder, portanto, formular enunciações, que somente se revelam verdadeiras a partir de razões lógicas ou antes especulativas. Categorias, portanto, não procedem da experiência, mas antes, ao contrário, precedem-na e em geral e primeiramente as ‘possibilitam’. Embora somente no século 18 comece pouco a pouco a se formar a Sociologia e somente na segunda metade do século 19 (portanto após Fichte e Hegel) se realize como disciplina autônoma, Hegel já reconhece:

O saber especulativo, saber do conceito, se confronta com o saber da experiência, com o raciocinar (*Räsonnieren*) a partir da mesma, e frequentemente se compreende mesmo essa oposição de modo tão rude, que o conhecer a partir do conceito se envergonha do conhecimento a partir da experiência, tal como inversamente esse conhecimento se põe por si próprio contra o conceito.¹⁶

E facilmente se permitem esclarecer essas pretensões de conhecimento que rudemente se confrontam, se se consideram as propriedades das categorias lógicas, pois elas são:

- (a) ‘Momentos’ de uma absoluta e ineludível estrutura, cujo pressuposto elas são.
- (b) De natureza ‘puramente conceitual’, pois elas têm seu fundamento (diferente das categorias filosófico-reais) somente no pensamento e não na representação. são, portanto, categorias lógicas, porque elas são justamente ‘conceitos puros’, não-sensíveis.
- (c) ‘Universais’, pois elas competem a todo ente ‘enquanto’ ente (tal como também formação é um [tal ente]) e têm por isso ‘estatuto ontológico’.
- (d) ‘Autoreferenciais’, isto é, que isto que as categorias lógicas declaram, também incide nelas, tal como se pode exemplarmente apontar acerca de barreira e dever ser.¹⁷

Fichte e Hegel, ambos reconhecem que a apreensão empírica da efetividade é indispensável para o progresso filosófico, pois “sem a formação (*Ausbildung*) das ciências da experiência, a filosofia não teria podido vir adiante, tal como ela veio através dos Antigos,”

¹⁶ HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neuere Zeit*. Hamburg: Meiner, 1986, p. 75.

¹⁷ Cf. também a respeito da diferença entre autoreferência e autorelacionalidade das categorias lógicas HÖSLE, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner, 1998, p. 72ss, 205ss.

contudo, em algum momento ela precisa jogar fora essa “ponte”¹⁸ empírica. Do mesmo modo também, pode Fichte na sua primeira lição sobre *Os elementos fundamentais da época atual* (1806), a partir do princípio de uma época histórica deduzir a priori suas múltiplas formas de aparição. Até que ponto, entretanto, essa época deduzida concorda com a atual, somente se pode afirmar empiricamente.¹⁹ Neste local não podem ser examinadas outras questões acerca da estrutura e do significado do saber empírico, por isso minha argumentação permanece dependente da seguinte hipótese mcdowellniana: “por um lado, precisa da experiência (de um mínimo de empirismo), por outro lado, ela não pode [...] estar além daquelas nossas tentativas de julgar, que devem decidir, como as coisas são.”²⁰

A lógica especulativa da formação se mostra em Hegel sobretudo no Prefácio da *Enciclopédia*, como ‘breve introdução’ à *Pequena Lógica*:

A *utilidade* da Lógica concerne à relação ao sujeito, na medida em que ele adquire uma certa formação para outros fins. A formação do mesmo mediante a lógica consiste em que ele se exercita no pensar, porque essa ciência é pensar do pensar e que o sujeito recebe em sua cabeça os pensamentos, e [os recebe] também como pensamentos. Mas uma vez que o lógico é a forma absoluta da verdade e, ainda mais do que isso, também é a verdade pura, ele é inteiramente diferente de algo apenas *útil*.²¹

¹⁸ HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. p. 76. Cf. também: “A empiria não é meramente o acolhimento dos sentidos, mas antes se direciona essencialmente para encontrar o universal, as leis, os gêneros, e na medida em que ela os produz, então ela gera algo que pertence ao domínio da ideia e do conceito, que pode ser abrangido na esfera do conceito. Se a ciência está acabada, não começa ela mais do empírico [...] a formação da parte empírica foi, portanto, condição necessária para a ideia, que com isso vem à existência e pode progredir em direção a um desenvolvimento mais detalhado.” (ibd.)

¹⁹ “O simples empirista, no caso dele ter começado por uma descrição da época, compreenderia e narraria muitos fenômenos marcantes da mesma, do modo como se lhe apresentaram na observação contingente, sem jamais poder estar seguro de que ele a teria compreendido integralmente, e sem nunca poder indicar um outro encadeamento da mesma, do que aquele que estavam de fato reunidos num único e mesmo tempo. O filósofo, que se põe como tarefa uma tal descrição, procuraria, independente de toda experiência, um conceito da época, que como conceito em nenhuma experiência pudesse mesmo ocorrer, e os modos como esse conceito surge na experiência, como os fenômenos necessários dessa época apresentar [...] o filósofo tem de deduzir os fenômenos possíveis experimentalmente a partir da unidade de seu conceito pressuposto, e assim é claro que ele definitivamente não necessita de nenhuma experiência para sua tarefa, e que ele simplesmente como filósofo [...] sem consideração a qualquer experiência e pura e simplesmente a priori [...] executa sua tarefa [...] Mas é uma questão completamente outra, se agora em particular o presente possa ser caracterizado por meio daqueles fenômenos que decorrem dos conceitos fundamentais estabelecidos [...] A esse respeito, cada um tem de consultar por si próprio as experiências de sua vida, e compará-las com a história do passado, assim como com os castigos do futuro.” FICHTE, J.G. *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1806*. Gesamtausgabe, Bd. 1, 8, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991, p. 141-396, aqui p. 196s.

²⁰ McDOWELL, J. *Mind and World*. Harvard: Harvard University Press, 1996, p. VII.

²¹ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. GW 20, § 19, p. 62.

A *Lógica* é aqui considerada por Hegel como uma espécie determinada de formação, que justamente não pode estar sujeita à perda formativa histórico-social, mas antes – por isso minha consideração – concerne a constantes antropológicas (seja bem sabido que a antropologia, da perspectiva de Hegel, somente se situa na filosofia real).²² A *Lógica* de Hegel remete a uma dimensão essencial da formação, que deve ser assegurada em espaço de modificação dos conceitos puramente imanente, ao mesmo tempo além de todas as alterações contingentes e históricas. O movimento puro das determinações de pensamento na sua conexão necessária não pode ser anulado por um presente histórico contingente nas suas relações sociais – de fato, porém, evidentemente modificado no âmbito de suas possibilidades. A “formação” categorial “do pensamento subjetivo”²³ está em geral atada de modo irrenunciável ao pensamento que em si se efetiva: nem influências sociais e nem influências da mídia são, além disso, capazes de promover alterações essenciais na estrutura fundamental. Com isso se remete à questão, se formação de modo efetivo e abrangente está submetida à determinação do mundo-da-vida por meio de relações histórico-contingentes – uma questão, que talvez precipitadamente é respondida afirmativamente pela maioria dos teóricos da formação e é negada veementemente por rigorosos filósofos transcendentais.

Com Hegel, porém, se coloca a questão, se aqui já não se poderia com isso conduzir a uma mudança de visão, antropológicamente estável, não obstante altamente móvel e dinâmica, que por isso torne facilmente visível os conteúdos formativos a serem ativados – quão formal possam estes talvez também ser – e com os quais também fossem de novo positivamente ativados conteúdos históricos de extensão vasta. Formação está, portanto, vinculada de modo fundamental aos modos de existência antropológicos do ser humano: este como ser ativo auto-governável produz e forma a si e o mundo na sua ação recíproca.

O progredir da formação em geral, e, em particular, das ciências, até mesmo das empíricas e sensíveis, na medida em que elas universalmente se movem nas categorias mais comuns (por exemplo, de um todo e das partes, de uma coisa e de suas propriedades, dentre outros exemplos semelhantes), favorece pouco a pouco também relações de pensamento mais altas, ou pelo menos as eleva a uma maior universalidade e com isso a uma atenção mais detalhada.²⁴

²² Cf. também a respeito de constantes antropológicas culturalmente abrangentes Wolfgang Welsch, *Alte und neue Gemeinsamkeiten der Menschen*. In: VIEWEG, K. (org.). **Universalismus und die Vielfalt der Kulturen**. Weimar: Bauhaus Universität Verlag, 2011, p. 14-33.

²³ HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**. GW 20, p. 13.

²⁴ HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)**. Gesammelte Werke, vol. 21, Hamburg: Meiner, 1985, p. 11.

Seria o caso de se perguntar pela legitimação do conceito de formação, que Hegel emprega na formulação “formação do pensamento subjetivo.”²⁵ Formação como “polimento da particularidade,”²⁶ quer dizer, o duro trabalho contra a mera particularidade e peculiaridade, como elevação à universalidade, une, em todo caso, o programa da *Ciência da Lógica* com a ideia de um indivíduo livre a partir da *Filosofia do Direito*. Através dos dois momentos centrais da suspensão (*Aufhebung*) são análogas a formação do pensamento na *Ciência da Lógica* e a formação do indivíduo na sociedade civil: 1. A distância a si como negação da mera particularidade, ou melhor dizendo, das estruturas opositivas abstratas é o ‘negar’ (*negare*); 2. A elevação à universalidade é o ‘elevar’ (*elevare*). Nesse sentido, *formação* em Hegel não visa nenhum cânone de formação e não é nenhum conteúdo de saber enquanto tal, mas é antes um ‘autorelacionamento’: polimento da particularidade e elevação ao universal. No conceito de suspensão se cruzam inseparavelmente ambos os movimentos, que Hegel também considera para a conexão da formação: mais alto desenvolvimento como dinâmica integrativa e tornar-se outro como condição de distanciamento. Formação como condição pela qual a singularidade adquire uma consciência de sua estrutura, isto é, se compreende na sua conexão em geral, e pode, por conseguinte, realizar-se apenas sobre o fundamento da estrutura formativa objetiva, que caracteriza a conexão de pensamento da *Lógica*. Seria, portanto, o caso de se investigar mais exatamente, se e quando mesmo, a formação como problema histórico, sobretudo na sociedade civil em Hegel, em certa medida *também* já está desde sempre atuante no espaço lógico e assim apresenta um momento necessário da inteligência humana e totalmente independente das condições históricas. Este modo de pensar deveria se orientar contra o empreendimento habitual da formação e consistente em derivar das circunstâncias empíricas da realidade da formação as condições de possibilidade da mesma, como, por exemplo, fizeram teorias formativas dos séculos 20 e 21 acerca da decadência, a saber, compreender a formação somente como fenômeno histórico, que desaparece quando os pressupostos históricos desaparecem – se, portanto, formas sociais se alteram, se a técnica se modifica, se os homens se transformam. As consequências seriam então que a perda da formação na efetividade é ao mesmo tempo a perda da possibilidade da formação. Com Hegel, porém, poderia ser dito: antes de tudo, isto é, ‘em primeiro lugar’, a

²⁵ HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). GW 20, p. 13.

²⁶ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. Werke 7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, § 187, p. 345 [Adendo].

possibilidade categorial da formação não é algo social, mas antes algo lógico, porque, como aquilo que se consoma, ela está desde sempre inscrita no pensamento. A efetividade da formação é, por outro lado, dependente da sociedade; se esta, com efeito, admite a formação ou se ela justamente a dificulta (por exemplo, através da tecnicização, fragmentação ou pluralização do saber).

2. *Barreira e dever ser na Ciência da Lógica (1832)*

Consideremos brevemente a discussão sistemática dos conceitos ‘barreira’ e ‘dever ser’ no sistema de Hegel. Hegel articula o capítulo do ser-aí na *Grande Lógica* em três subcapítulos: A. Ser-aí como tal – B. A finitude – C. A infinitude. Sistemáticamente nós nos encontramos na segunda parte, na finitude, e, dentro da finitude, mais concretamente na seção a respeito da ‘barreira’ e do ‘dever ser’.

Eu não gostaria de retomar a complicada argumentação do capítulo final, dentro da qual Hegel desdobra ambos os elementos conceituais ‘barreira’ e ‘dever ser’, mas antes gostaria já lá de estabelecer, a partir de onde se cristalizaram ambos os momentos de uma ‘finitude’, ou mais exatamente, de um ‘algo finito’. No que se segue irei me dedicar a duas questões: (1) O que é a finitude e por que também é a formação enquanto tal? (2) Como se devem compreender dever ser e barreira na *Lógica* de Hegel?

(1. Formação e finitude): Tal como já mencionado, formação é inicialmente também uma finitude, na medida em que ela é uma forma de existência do ser finito. Formação como condição existencial significa modo ontológico constitutivo de luta contínua por mudanças, significa ser-orientado para aquilo que não se é ainda enquanto ser finito, significa direcionar-se a esse não-ser do vir-a-si. Hegel resume as seguintes características do finito, que a meu ver, por conseguinte, também podem ser reclamadas para a compreensão conceitual de formação: 1. Coisas finitas, também, portanto, a formação, têm uma determinidade, isto é, uma ‘qualidade’ determinada. Elas são 2. ‘Limitadas’, isto é, elas podem ter apenas uma determinidade como qualidade, porque elas são limitadas. 3. A natureza das coisas finitas é seu ‘não-ser’, quer dizer, isto que constitui a coisa é seu não-ser – “Elas *são*, mas a verdade desse ser é seu *fim*.”²⁷ Numa palavra: coisas finitas são orientadas para o seu fim. O ser das coisas finitas é seu perecer (o “embrião do perecer como seu ser-dentro-de-si;” “a hora de seu

²⁷ HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, p. 116.

nascimento é a hora de sua morte.”²⁸ Hegel, além disso, descreve o objeto abstrato, que o entendimento, entre finitude e infinitude, constitui. A finitude, com efeito, está destinada a ter um ‘limite’, a ser finita, ou seja, ter uma “determinação ao declínio.”²⁹ À infinitude, em contrapartida, está destinada a determinação de ser o afirmativo, não o negativo, que é sem limite. Assim o entendimento vem a essa oposição abstrata, colocar o finito contra o infinito; ambos são polos fixos, que estão “rudemente um defronte do outro.”³⁰ Como se sabe, Hegel procurará apontar, que essa oposição abstrata é problemática e falsa. Para mim, no que se trata a respeito dessa passagem, o motivo é o limite (*Grenze*). Pois se se entende a ‘lógica do limite’, qual seja, como um finito qualquer se relaciona a seu limite (que ele tem um, porque ele é ‘limitado’), entende-se também porque um finito qualquer preenche a função da ‘barreira’ e a do ‘dever ser’ e até que ponto elas estão unidas a uma estrutura da liberdade se realizando. E com isso eu chego à minha segunda e à minha terceira questões: O que visa Hegel, quando ele fala de barreira e dever ser e como elas podem ser tornadas proveitosas para a função da formação?

(2. Barreira e dever ser): A barreira apresenta de certo modo o novo conceito (ampliado) do limite, que resulta do conceito do ‘algo finito’ como negação da negação (Hegel descrevera na seção precedente o conceito do limite com respeito ao ‘algo e o outro’). A questão fundamental, a questão inicial por assim dizer, a partir da qual resultam primeiro os momentos fundamentais do ‘algo finito’ (finitude) em geral, a saber, barreira e dever ser, é a seguinte: Como se relaciona o finito ao seu próprio limite? ‘A relação do finito ao seu próprio limite é o dever ser e o limite o que se torna nessa relação a barreira’. O que, portanto, é a barreira? ‘A barreira é o limite que deve ser ultrapassado – por isso o dever ser é de modo lógico a determinação que deve ter ultrapassado a barreira’. É constitutivo do conceito de ‘barreira’ que ele *deve* ser ultrapassado, pois o conceito de barreira é determinado somente em oposição ao seu outro, ao ilimitado (*Unbeschränkten*)³¹ – nisto consiste a ‘lógica da barreira’: o conceito da barreira somente faz sentido quando ele também põe um ilimitado. Isto quer dizer que ‘no’ conceito de barreira já está contido que ele é superado, porque o que se ultrapassa (o ilimitado) já está sempre posto com e através do conceito. Hegel formula da seguinte maneira a dificuldade dialética no conceito do dever ser: “o que deve ser, é e ao

²⁸ HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, p. 116.

²⁹ HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, p. 117.

³⁰ HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, p. 117.

³¹ HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, p. 121.

mesmo tempo *não é*. Se ele *fosse*, então ele não *deveria* meramente *ser*.”³² O ‘dever ser tem uma barreira interna própria’, que se encontra naquilo que ele visa (o que deve ser), mas que ao mesmo tempo não pode ser efetivado, porque isto o que ele deve ser, não é mesmo ainda. O dever ser do finito, que consiste em ultrapassar sua barreira, tem ao mesmo tempo esta barreira dentro de si mesmo. O ultrapassar da barreira no dever ser desmorona com a própria barreira porque o próprio dever ser tem a barreira do finito dentro de si, que ele deve ser (ele com efeito não é, mas antes deve ser): “Como *dever ser*, algo é, por conseguinte, *elevado sobre sua barreira*, mas, inversamente, somente *como dever ser* ele tem sua *barreira*.”³³ Isto que deve ultrapassar sua barreira, isto é, o dever ser, é ao mesmo tempo submetido a essa barreira, porque ele como dever ser não é isto que ele deva ser.

Resumamos de maneira breve, portanto, novamente, o curso da argumentação: (1) Hegel afirma em um primeiro passo argumentativo: ‘barreira e dever ser são dirigidos um contra o outro’. A barreira visa uma limitação do finito. O dever ser visa a superação da barreira (limite), pois o finito deve ser superado. (2) Num segundo passo Hegel afirma: ‘barreira e dever ser contêm cada um outro em si mesmo’. É inerente ao conceito da barreira que ele ponha o ilimitado (pois onde a barreira é barreira, aí, por um lado, ela se restringe nisto, ser distinta do ilimitado, ser o não-ilimitado, mas põe, por outro lado, o ilimitado e assim vai além de si mesma); mas o dever ser também visa esse ilimitado. E assim também o conceito do dever ser contém a barreira, porque o dever ser não é nenhum ser, mas sim apenas um dever ser, ou dito de outro modo: isto que ele deva ser, ‘não é’ mesmo (e ele jamais é) e com isso tem ele sua barreira interior, além da qual ele não pode ir. O dever ser, portanto, fracassa em sua ‘barreira interior’, pois ele não é nem sequer ‘ainda não’, mas antes ‘nunca’ é isso que ele visa (como alcançado ele não é mais dever ser). (3) No último passo argumentativo Hegel apresenta a unidade dialética de ambos os momentos (barreira e dever ser) não só como contradição mas também como unidade. ‘Ambos os momentos a si próprio negam no outro momento respectivo, para, porém, mediante essa negação chegar junto a si’. A barreira nega a si mesma, porque ela imediatamente já no seu conceito ultrapassa a si mesma. Dado que ela assim nega a si mesma (em direção ao ilimitado), ela se torna dever ser (que igualmente visa o ilimitado), mas no dever ser vem novamente para junto de si mesma, pois o dever ser é afinal a barreira. O dever ser, por outro lado, visa negar a barreira. Mas uma

³² HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), p. 120.

³³ HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), p. 120.

vez que ele é em si mesmo barreira, isso significa que ele visa negar a si próprio. Na medida em que o dever ser nega a si mesmo, vem ele novamente para junto de si como barreira, pois ele, por fim, não pode ultrapassá-la.

Ambos são nisto idênticos (e formam desse modo a unidade do finito), e alcançam seu ser-em-si através da negação de si mesmo (como negação da negação). Pois ambos chegam finalmente ao resultado de que eles são a causa pela qual essa primeira negação é negada. Mas se a negação simples é a marca do finito, o finito, entretanto, contém já em si a estrutura da negação da negação, o finito já tem então em si mesmo a estrutura da infinitude.

Mas exatamente este pensamento é o que há de difícil para a forma lógica do pensamento da formação e é estrutural para a liberdade que se efetiva: o caminho da formação do ser finito está unido à forma especulativa do ‘autoultrapassamento’ na contradição entre barreira e dever ser, assim como unido à condição interna da negação, do fracassar, da perda, que está em atividade em todo ultrapassamento e com ele coincide. Quem a si mesmo ultrapassa na ação de formar-se, perde então dessa maneira em formação, ou antes, nela em igual medida fracassa, uma vez que se realiza livremente vindo-a-ser nela. Inversamente, todo fracasso do dever ser da formação, que já no seu conceito se encontra, é em igual medida sempre uma efetivação, uma consumação bem-sucedida do autoultrapassamento, tal como ele no conceito da barreira sempre acontece. Quem em todo progresso formativo focaliza apenas na dimensão da perda e do não-ser, perde de vista sua conexão entre barreira e dever-ser, igualmente como aquele que vê somente um progresso positivamente bem-sucedido. Este é o pensamento chave, por que certas condições da formação são infinitas, por que elas não podem perecer na estrutura lógica, por que elas só podem se realizar através do percurso da ciência e da história, por que elas são inevitáveis.

3. *Limite e dever ser na Fundação de toda a Doutrina-da-Ciência (1794/95)*

A Fundação de toda a Doutrina-da-Ciência explica, como se sabe, três princípios:

- (1) Primeiro princípio pura e simplesmente incondicionado
- (2) Segundo princípio, condicionado segundo seu conteúdo
- (3) Terceiro princípio, condicionado segundo sua forma

Já no primeiro princípio Fichte se refere à “unidade suprema”³⁴ do eu absoluto, cujo alvo é superar (no sentido de negar) a oposição entre o eu e o não-eu, que resulta do segundo princípio. Além disso, essa unidade suprema é, em primeiro lugar, uma estrutura transcendental e justamente por isso não-empírica, em segundo lugar, “não como algo que *é*, e sim como algo, que por nós *deve* ser produzido, mas não *pode* sê-lo.”³⁵ O eu absoluto é, portanto, o estado-do-dever-ser do sujeito, ao qual se aspira. O que o sujeito ambiciona é “o esforço (*Streben*) necessário para produzir a suprema unidade no conhecimento humano.”³⁶

A questão do terceiro princípio, como se pode pensar juntos A e $\neg A$, sem suprimir um ao outro, conduz Fichte ao princípio de razão (*Satz des Grundes*), pois somente o fundamento é aquilo que mantém junto vários em um único: “A é em parte = $\neg A$ e vice-versa.”³⁷ A é o que é, na medida em que se relaciona a isso que ele não é e desse modo dele se distingue (‘razão-de-distinção’, como o que separa o igual) tal como igualmente o determina (‘razão-de-referência’ como o comum, o que reúne o diferente). A é A, porque ele não é $\neg A$. Este princípio de razão, que, portanto, é igualmente razão-de-referência e razão de distinção, forma a estrutura transcendental do eu como substância divisível. A oposição de eu e não-eu é constitutiva para a unidade da autoconsciência, que sem essa oposição não se desenvolve com vivacidade, ou dito de modo mais exato, não poderia em geral subsistir. O ‘limite’ é o nexo decisivo, que deixa subsistir a oposição e a não-identidade na identidade. Eu e não-eu são como oposições vinculados na unidade da autoconsciência, na medida em que eles se ‘limitam’ mutuamente, sem por isso se aniquilarem: “*Limitar* algo significa: suprimir sua realidade por negação, não *inteiramente*, mas apenas em *parte*.”³⁸ A ação de limitar é, segundo a forma, condicionada pelo pôr e contrapor incondicionados dos dois primeiros princípios, e o ponto de identidade buscado (X) como o produto dessa restrição é o limite: “eles se *limitarão* mutuamente. Por conseguinte, seria [...] a ação Y um *limitar* de ambos os

³⁴ FICHTE, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer 1794/95*. Gesamtausgabe I, 2, Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1965, p. 249-451, aqui p. 263.

³⁵ FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer 1794/95*, p. 264.

³⁶ FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer 1794/95*, p. 263.

³⁷ FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer 1794/95*, p. 272.

³⁸ FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer 1794/95*, p. 270.

opostos um pelo outro; e X designaria os *limites*.”³⁹ O que, portanto, é o limite? “E em qual significado serve o ser nisto ao limite, formar o ponto de identidade procurado de ser e não-ser, identidade e não-identidade? Um limite estabelece: até aqui e não mais além. O limite da consciência diz: até aqui eu sou, mas não mais além, o outro é não-eu.”⁴⁰ A lógica do limite é, portanto, que ele somente limita, porém não suprime, ou melhor dito, não nega completamente. Com isso permanecem eu e não-eu como partes que para si subsistem. Dado que o limite restringe, suprime ele a pretensão totalizante de uma parte e a transmite à outra parte – desse modo ele não é a supressão total, mas sim apenas uma divisão da totalidade: “O limite transcendental restringe a autoridade do eu em ser sozinho ente, e sua pretensão de possuir toda realidade. Ele em parte a suprime e transmite essa pretensão ao não-eu. No domínio desse limite se dissolve a antinomia da consciência.”⁴¹

A oposição dissolvente subsiste entre eu e não-eu. “Ambos incidem incólumes no conceito de limite. O momento salvador do limite é a divisibilidade.”⁴² Pois somente ela possibilita que o eu absoluto possa apenas em parte ser negado; a outra parte permanece subsistindo em sua positividade. E do mesmo modo também não pode o não-eu absoluto ser suprimido pelo eu; uma parte do não-eu permanece sempre indiferente perante a determinação do eu. O limite conserva, portanto, a unidade da autoconsciência, na medida em que ele faz desaparecer a negação absoluta dos momentos que se excluem mutuamente sem a oposição mesma suprimir.

A esse respeito, o terceiro princípio é condicionado segundo a forma, porque seu modo de ação (restrição/limitação) é condicionado por ambos os princípios precedentes (pôr – contrapor). A contradição entre eu e não-eu, que resultou do segundo princípio, é agora o que se suprime, pois ambos se anulam mutuamente: o não-eu somente pode ser posto ‘no’ eu absoluto, porque ele como oposto permanece dependente do posto. Mas o eu, portanto, não

³⁹ FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer 1794/95*, p. 270.

⁴⁰ JANKE, W. *Fichte: Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970, p. 100.

⁴¹ *Ibid.*, p. 101. Wolfgang Janke remete a uma semelhante dialética fichteana do limitar na resolução kantiana da terceira antinomia. Lá disputam liberdade e necessidade a pretensão em ser o princípio único de ordenação do mundo. A esse respeito Kant mostra: cada um desses princípios suprime a si mesmo, quando faz prevalecer ilimitadamente suas pretensões. A razão decide nesse processo jurídico, que ambas as pretensões subsistem legitimamente, contudo somente em parte e não em sua totalidade. Sua subsistência conjunta somente é possibilitada pelo limite, que tanto reduz como abandona a liberdade e a necessidade desses poderes mútuos. Os direitos e as legitimidades, que são retirados à liberdade no domínio da natureza sensível, são transmitidos à necessidade; os direitos, que são negados à necessidade na parte supra-sensível do todo das coisas, são transmitidos à liberdade (cf. JANKE, W. *Sein und Reflexion*, p. 101).

⁴² *Ibid.*

pode ‘no’ eu ser posto, uma vez que o não-eu é posto nele, porque senão ele seria extinto pela oposição. Eu e não-eu, porém, ‘precisam’ ser ambos postos numa consciência idêntica, porque somente assim o não-eu ‘como’ contraposto seria posto. Assim resultam do segundo princípio duas conclusões opostas: o eu deve ser posto no eu e o eu não pode ser posto no eu. Resolver isto é o que o terceiro princípio tomou como tarefa agora. Para as ações do pôr e do contrapor, precisa acontecer, portanto, uma terceira ação, que a oposição entre eu e não-eu torna possível ‘na’ identidade da consciência sem supressão dos opostos. Esta é a ação do ‘limitar’ (*Einschränkens*), cujo produto é o ‘limite’. Esta ação do ‘limitar’ é aqui ‘ato formativo’ decisivo.⁴³ Eu e não-eu devem se limitar mutuamente. Ao mesmo tempo nisto reside o momento essencial da formação, que ela é uma limitação da realidade sem negação. O conceito do ‘limite’ não resulta analiticamente da relação entre a realidade (categoria deduzida da ação do ‘pôr’ a partir do primeiro princípio) e a ‘negação’ (categoria deduzida da ação do ‘opor’ a partir do segundo princípio) e é por isso aqui indedutível, mas no conceito de limite já estão contidos os conceitos de realidade e de negação. De resto jaz no conceito da limitação a divisibilidade como capacidade quantitativa em geral, pois o limitado é negado somente em parte. Desse modo resulta o terceiro princípio: eu e não-eu são como divisíveis um em relação ao outro opostos, ou melhor dito, o não-eu é como divisível oposto ao eu e vice-versa. O eu absoluto apresenta o espaço de toda realidade. Em contrapartida, eu e não-eu são ‘algo’, quer dizer, conceitos finitos e determinados (cabe ao eu aquilo que não cabe ao não-eu e vice-versa). O eu absoluto é igual a si mesmo como unidade da consciência em geral – ele é ao mesmo tempo oposto a si mesmo, dado que o eu divisível é oposto ao eu absoluto indivisível. Eu e não-eu não são, portanto, postos no eu absoluto, mas sim o eu, no qual eles são postos, é substância divisível. O eu absoluto como sujeito ilimitável é apenas ponente. A união entre eu e não-eu é somente algo que deva ser. Fichte se afasta nessa passagem de seu *escrito sobre o Conceito* (1794), no qual ele ainda postula a posição do eu e do não-eu no eu

⁴³ Embora Fichte não empregue o conceito de ‘formação’ nos três primeiros parágrafos da *Fundação*, ainda assim resta legítima a interpretação da formação da consciência. Em 2 de julho de 1795 Fichte escreve a Reinhold: “Aquele pôr original, e opor, e dividir é NB. Nenhum pensamento, nenhuma intuição, nenhuma sensação, nenhum desejo, nenhum sentimento etc. mas sim é a atividade inteira do espírito humano, que não tem nome, que nunca ocorre na consciência, que é incompreensível; porque ela é determinável por meio de todo ato particular do ânimo (*Gemüt*), mas de forma alguma é determinada – A entrada para a minha filosofia é o pura e simplesmente incompreensível; isto a torna difícil, porque a questão somente pode ser atacada com a imaginação (*Einbildungskraft*), e de modo algum com o entendimento; mas ao mesmo tempo garante a ela sua correção. Todo compreensível pressupõe uma esfera superior, na qual é compreendido, e assim, justamente por isso, não é o supremo, porque é compreensível.” FICHTE, J.G. **Briefe 1793-1795**. Gesamtausgabe, vol. III, 2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1970, p. 344.

absoluto.⁴⁴ Assim é concluída a divisão de todos os princípios incondicionados, pura e simplesmente certos. O eu finito é com isso essencialmente determinado como limitado: o relacionamento fundamental a seu entorno consiste na referência negativa do não-ser (como não-saber etc.). Ao mesmo tempo, porém, é como enfraquecimento do eu absoluto, cuja imagem reduzida ele [o eu finito] apresenta, sempre relacionado a um ‘dever ser’, novamente pela expansão coincidir no eu absoluto com a ausência de limitação de seu fundamento. Fichte pensa, portanto, a dialética do limite e do dever ser mais nitidamente como lógica da formação do sujeito humano, porque ela não é nele encenada ‘objetivamente’ como mudança de determinações de pensamento puras, que já suprimiram (Hegel) a mera diferença entre determinações do sujeito e determinações do objeto, mas é sim nitidamente referida à forma da relação ao mundo e relação-a-si de indivíduos no modo do ‘eu’. A partir dessa razão, na qual se baseia o uso hegeliano do conceito na *Lógica* (não necessariamente no sentido de uma relação de influência empírica, mas sim ‘objetivamente’ na constelação de pensamento da filosofia clássica alemã), é, no entanto, também legítimo ler a explicação de Hegel para esse relacionamento conceitual como teoria da formação. Perante a dialética limitadora de Fichte acerca do limite e do dever ser, a dialética hegeliana dos mesmos conceitos procede especulativamente.⁴⁵ Mas somente essa estrutura especulativa, tal é a minha alegação, cumpre efetivamente as pretensões conceituais da dialética do limite e do dever ser e torna deste modo

⁴⁴ Peter Baumanns parte de uma mistura de quatro conceitos do eu absoluto na *Fundação de toda Doutrina da Ciência*. Segundo Baumanns, o eu absoluto em Fichte é, primeiro, ‘pôr livre-de-diferença’, segundo, ‘identidade da consciência’, terceiro, ‘egoidade afetada-por-diferença’, e quarto, ‘ideia’. Baumanns critica a esse respeito a contradição entre a carência de oposição do eu absoluto e a renúncia na substância. (BAUMANN, P. J.G. **Fichte Gesamtdarstellung seiner Philosophie**. Freiburg/München: Alber, 1990, p. 76s.).

⁴⁵ Cf. JANKE, W. Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluss an die Methodenreflexion in Fichtes Grundlage 1794/95, § 4 (GA I, 2, 283-85). In: **Fichte-Studien**, n. 1, 1990, p. 9-25. A crítica de Janke à dialética hegeliana do limite e do dever ser, com o objetivo de mostrar o movimento conceitual adequado ao conceito da finitude, infelizmente permanece estancada em muitas e simples afirmações e inexatidões com relação à exegese de Hegel. Nem está correto que em Hegel “a finitude [...] seja introduzida simplesmente como imediatez” (p. 21) (finitude na *Lógica* é já produto de mediação e permanece nitidamente conservada em passos posteriores da mediação), nem é de modo mais exato justificado, por que a infinitude afirmativa em Hegel deva ser “obtida de modo matreiro” (p. 22). Além disso, Janke também não assinala os diversos modos do movimento dialético em Hegel, mas antes parece partir de uma única forma de movimento dialético (para os distintos modos da dialética na lógica de Hegel, cf. de modo mais acurado SCHÄFER, R. **Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik**. Hamburg: Meiner, 2001), se ele parte de que já na *Lógica do Ser* é ativa a forma desenvolvida do “autoconhecimento no ser-outro,” mas que somente compete ao conceito (p. 22). Isto se torna completamente problemático, se Janke reduz a dialética do algo e do outro ao problema de que o algo ameaça perder seu caráter de ser-algo, se ele fosse também em si mesmo o outro (cf. p. 23), sem ver que o pensamento dialético em Hegel, justamente na distinção exata de aspectos diversos, é determinado como uma e a mesma coisa: algo é em si mesmo o outro de si mesmo, sem deste modo perder o ser-algo como fundamento. É justamente essa forma do em si mesmo ir além de si mesmo para seu ser-outro, aquela pela qual a dialética da barreira e do dever ser, de uma mera oposição e de uma mera limitação se torna a forma de um pensamento da formação, que concebe toda limitação, tomada seriamente, como canal para sua superação e contínuo desenvolvimento.

possível ver nelas a implícita forma especulativa da formação. Pois somente Hegel produz uma ampliação lógico-conceitual decisiva nessa estrutura, pela qual ela é capacitada a atuar como objeção crítica contra diagnósticos histórico-empíricos unilaterais de formação: limite e dever ser são já ‘em si mesmos’ seu respectivo outro, pelo qual a oposição abstrata de posição e negação, ganho formativo e perda formativa perdem mesmo a agudeza, através da qual ela pode tornar-se instrumento de combate político-ideológico.

A aquisição de um tal conceito categorial de formação encontra-se, portanto, pelo menos nisto, a saber, em colocar condições gerais de um emprego ‘fundamental e diferenciado’ do conceito de formação, que podem apontar os limites de todo acento unilateral quanto a supostos tempos de decadência da formação – e mesmo que eles ainda sejam, empiricamente e também em aparência, tão bem justificados. Obter formação é uma tendência do espírito em geral de tal modo fundamental e irrenunciável, que os modos de sua forma empírica são infinitamente diversos; a limitação de muitas possibilidades históricas não significa, pelo menos categorialmente, a perda de formação em geral, mas sim a viabilização de outras e novas possibilidades.

4. *Consideração final*

O objetivo deste artigo foi mostrar, que a inquestionável afirmação da história do declínio da formação – formação é sempre isto que somente como passado é bem-sucedida e por toda modernidade é deslocada para a pré-modernidade – com boas razões pode ser posta em dúvida. Isto não significa que constelações sociais e históricas concretas não possam de modo crítico ser completamente caracterizadas como declínio da formação, mas significa que tais diagnósticos sempre devem dirigir o olhar para como a formação também se ‘altera’ positivamente, e quais razões poder fornecer para que também sob o signo da perda social da formação, esta possa se conservar numa forma mais modificada e livre. Essas razões podem, por um lado, ser entendidas a partir da função da formação como um procedimento crítico-seletivo perante as forças sociais e históricas. Formação assim compreendida não é então a mera inserção do sujeito na tradição e nas normas de uma sociedade, mas a formação como realização do sujeito significa antes a aquisição de uma consciência crítica perante esses conteúdos formativos. Um tal conceito de formação se conecta a noções tanto esclarecidas quanto idealistas e concebe a formação como um modo complexo de individualidade, que

através de uma ‘soberania racional’ é caracterizada perante as potências história e sociedade: cultivado é quem no saber de acervos culturais e no ser-versado em técnicas culturais superiores ao mesmo tempo adquiriu a liberdade, pode se relacionar a esses de modo crítico-seletivo. A afirmação do declínio da formação é um fenômeno mais complexo, do que algo que se pudesse simplesmente constatar pela ausência de determinados conteúdos formativos.

Essas razões, tal é o pensamento deste artigo, podem, contudo, por outro lado, também ser possivelmente entendidas a partir de estruturas categoriais, que são inerentes ao conceito de formação como fato antro-po-lógico. Minha proposta foi ler não apenas a dialética hegeliana de barreira e dever ser, mas também a de Fichte como uma tal estrutura categorial de formação, para com isso mostrar, qual potencial de resolução de problemas a *Lógica* de Hegel (também além de sua crítica como reconstrução não-histórica do ‘pensamento de Deus’) e a *Fundação* de Fichte podem detalhadamente ter. Filosofia como análise de estruturas categoriais torna-se assim novamente visível como modo particular de produção de ‘consciência do problema’: aqui para uma consciência na qual um valor histórico-social como formação não pode ser precipitadamente feito de objeto da política, ou melhor dizendo, de instrumento de afirmação do declínio social para fins próprios.

*Claudia Wirsing
Seminar für Philosophie
Bienroder Weg 80
D-38106 Braunschweig*

c.wirsing@tu-braunschweig.de

BIBLIOGRAFIA

BAUMANN, Peter. **J.G. Fichte Gesamtdarstellung seiner Philosophie.** Freiburg/München: Alber, 1990.

DE VOS, Lu. Spekulation. In: Cobben, P. (Org.). **Hegel-Lexikon.** Darmstadt: WBG, 2006, p. 415-421.

Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 14, Nº 24 (2017)

DREYER, Michael. e outros (Orgs.). **Bildung der Moderne**. Tübingen: Francke, 2013.

EICHENHOFER, Eberhard. / VIEWEG, Klaus. (Orgs.). **Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Briefe 1793-1795**. Gesamtausgabe, vol. III, 2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1970.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer 1794/95**, Gesamtausgabe I, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1965.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1806**. Gesamtausgabe, Bd. 1, 8, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Wilhelm Meisters Lehrjahre**. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 7, hg. v. Erich Trunz, München: C.H. Beck, 1998.

HAHNE, Ellen. **Hegels Beitrag zur Bildungsdiskussion unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie**. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen**. Werke, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen**. Werke, Bd. 9, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**. Gesammelte Werke, Bd. 20. Hamburg: Meiner, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen.** Werke 7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Schriften und Entwürfe I (1817-1825).** Gesammelte Werke, Bd. 15, Hamburg: Meiner, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neuere Zeit.** Hamburg: Meiner, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832).** Gesammelte Werke, vol. 21, Hamburg: Meiner, 1985.

HONNETH Axel. Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung. In: Honneth, A. (Org.) **Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus.** Frankfurt am Main / New York: Campus, 2003.

HÖSLE, Vittorio. **Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität.** Hamburg: Meiner, 1998.

JANKE, Wolfgang. **Fichte: Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft.** Berlin: Walter de Gruyter 1970.

JANKE, Wolfgang. Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluss na die Methodenreflexion in Fichtes Grundlage 1794/95, § 4 (GA I, 2, 283-85). **Fichte-Studien**, n. 1, 1990.

JANKE, Wolfgang. **Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes.** Berlin / New York: De Gruyter, 1993.

MCDOWELL, John. **Mind and World**, Harvard: Harvard University Press, 1996.

ROSA, Hartmut. **Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik**, Berlin: Suhrkamp, 2012.

ROSA, Hartmut. **Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

SCHÄFER, Reiner. **Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik**. Hamburg: Meiner, 2001.

SCHLEGEL, Friedrich. **Über Goethes Meister. In: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung**. Bd. 2, hg. v. Ernst Behler, München/Paderborn/Wien: Ferdinand Schöningh Verlag, 1967.

VAN ZANTWIJK, Tilo. Wege des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel. In: STOLZENBERG, J. /ULRICH, L.-T. (Orgs.). **Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche**. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.

VIEWEG Klaus. / WINKLER, Michael. (Orgs.). **Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang**. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2012.

WELSCH, Wolfgang. Alte und neue Gemeinsamkeiten der Menschen. In: VIEWEG, K. (org.). **Universalismus und die Vielfalt der Kulturen**. Weimar: Bauhaus Universität Verlag, 2011.

WINKLER, Michael. M. Bildung als Entmündigung? Die Negation des neuzeitlichen Freiheitsversprechens in den aktuellen Bildungsdiskursen. In: Vieweg, K.; Winkler, M. (Orgs.). **Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang**. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2012.

WOOD, Allen W. Hegel on Education. In: Rorty, A. O. (Org.). **Philosophers on Education. New Historical Perspectives**. London: Routledge, 1998.