

Interpretação da certeza do princípio em *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* de Fichte

*Interpretation of the certainty of the principle in Fichte's
On the concept of the science-doctrine*

Roberto S. KAHLMEYER-MERTENS¹

Resumo

O trabalho consiste em uma primeira aproximação à obra do filósofo alemão Johann G. Fichte (1762-1814). Visa a uma interpretação de *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* (1794) e o problema: *como o filósofo prova a certeza do princípio das ciências?* Temos o objetivo de tornar visível o problema da certeza do princípio nesta obra; especificamente, perpassar os argumentos do autor referentes a este.²

Palavras-chave: Doutrina-da-Ciência, Fichte, Princípio.

Abstract

*This paper consists in a first approach to the work of the German philosopher Johann G. Fichte (1762-1814). It aims to interpret the **Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre** (1794) and the problem with follows: how does the philosopher prove the certainty of the principle of sciences? The purpose of the paper is to make it clear how the problem concerning the certainty of principle is developed in the mentioned work, and particularly to redo the arguments of the author referred to that principle.*

Keywords: *Doctrine-of-Science, Fichte, Principle.*

A questão que move Fichte é, indiretamente, a mesma fixada na agenda dos autores posteriores a

Kant que se reúnem em torno da controvérsia que envolve, no ato de conhecer, o suposto lastro que possibilita os objetos de tal conhecimento, a “coisa em si” (*Ding an sich*).

⁽¹⁾ Mestre (Doutorando) em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, Professor da Universidade Cândido Mendes/UCAM e Centro Universitário Plínio Leite/UNIPLI.

⁽²⁾ A tarefa de uma interpretação da obra *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* (1794) de Johann G. Fichte deverá perfazer-se tendo em vista o seguinte plano geral: no tópico I, conta com uma breve contextualização histórica do problema como presente na cena filosófica do Idealismo alemão; a partir do tópico II, temos a interpretação do texto fichteano, concentrando-se na demonstração do autor de como as ciências, enquanto cadeias de proposições, vinculam-se ao princípio e dele derivam sua certeza (esta nos torna possível tratar o problema anunciado quando Fichte considera a relação do princípio com certo sistema de saberes relacionado a doutrina-da-ciência); o desenvolvimento desta etapa dar-se-á no item III; no IV, temos a interpretação dos §§4 e 6 da obra, dado a estes abordarem mais enfaticamente a certeza do princípio e a forma do sistema de saberes em face da doutrina-da-ciência.

Nos termos da filosofia de Kant, toda coisa capaz de ser conhecida apresenta-se à subjetividade na qualidade de algo que se lhe opõe, na condição de objeto (*Gegenstand*). Nesta apresentação (já permitida pelas formas transcendentais *a priori* do sujeito) este pode ter sua sensibilidade afetada, fazendo um entendimento do objeto, que, enquanto produto mediato da subjetividade, constitui o ato de conhecer, tal qual explica o filósofo alemão. O problema em torno de tal dinâmica reside no hiato entre a subjetividade que conhece e o objeto do conhecimento, no momento anterior a tal representação, isto é, na distância entre a coisa mediada e condicionada pelo sujeito (entendida e já sendo produto da representação) e a coisa em si, antes da mediação por este; portanto, incondicionada (*Unbedingte*).³

Nomeada pelo termo latino *noumenon*, a coisa em si não só permanece incondicionada, quanto é incondicionável pela subjetividade conhecedora. Assim, ela é o que permite pensarmos que, em toda coisa objetivamente dada pelo conhecimento, haja algo que seja conhecido; caso contrário, incorreríamos na incongruência de pensar que se conhece a coisa sem que, nesta, haja algo de efetivo para se conhecer.

A idéia da existência de algo de icognoscível no objeto (tal qual proposta por Kant; acatada e ratificada por Reinhold, que entende como necessária a colaboração pela construção de um sistema kantiano) é rejeitada por diversos autores da época, entre eles os que adotam atitude cética, como Jacobi e Maimon, junto aos quais também se alinha Schulze (1992), que considera, em seu escrito *Aenesidemus* (1792), o problema da *coisa em si* um resquício do dogmatismo, cujas pretensões autoritárias passariam a possuir um acento particular, que se traduziria num idealismo crítico.

Segundo Hartmann, inúmeros são os desdobramentos deste quadro durante o período designado por Idealismo alemão. Para o comentador, embora houvesse profusas investigações sistemáticas e um conjunto fecundo de discussões filosóficas, tal grupo possuía um perfil homogêneo, talvez por se reunirem em torno de um problema que, em última instância, lhes era comum. A saber: “a meta comum a todos era a criação de um vasto sistema de filosofia rigorosamente homogêneo, baseado em fundamentos últimos e irrefutáveis (...) para os quais o pensamento de Kant tinha só fornecido os prolegômenos” (HARTMANN, 1993, p. 10).

A tarefa de elaboração de um sistema de pensamento, presente em diversos momentos da história filosófica, afigura-se urgente nessa época, por conduzir a uma ordenação interna dos conhecimentos determinados, para qual esta sistemática pressupõe, de maneira geral, as possibilidades do conhecimento racional, suas manifestações e, ainda, as tentativas anteriores de elaboração de sistemas filosóficos. Nesse momento, a filosofia (sobretudo a alemã) se aplica primordialmente à elaboração de tais sistemas, sendo considerada arquitetônica, por construir uma unidade, se valendo da diversidade dos conhecimentos empíricos, tendo em vista uma idéia principal que lhe serve de eixo.

Embora o termo sistema abrigue suas origens gregas, o significado de ajuntamento, amontoado e agregado, este se opõe ao uso dado ao conceito no Idealismo alemão, que o compreende rigorosamente como a ordenação de proposições científicas relacionadas e constituintes de uma totalidade fechada, atrelada perfeitamente a um princípio fundamental (PHILONENKO, 1966).⁴ Para alguns autores, encontra-se adicionalmente a tarefa de determinação desse princípio, capaz de fundar toda a experiência possível.

⁽³⁾ Em tradução literal estrita, o termo alemão seria vertido como “incoisado”, “incoisalisável” ou “incoisificável”. Considerando que em nosso trabalho a temática deste termo não receberá amplo desdobramento, optamos por adotar por tradução o termo incondicionado; concordando, assim, com Valério Rohden e Antônio Marques quando o propõem na tradução brasileira da *Crítica da faculdade do juízo* (1993). Este se prestaria ao nosso contexto definindo algo que não se submete ao estado ou condição de coisa.

⁽⁴⁾ Essa é a compreensão de sistema que permeará nosso comentário.

Hartmann (1993), em seu comentário, ainda destaca entre os epítetos de Kant envolvidos neste projeto as figuras de Fichte, Schelling e Hegel, que representariam o apogeu intelectual deste período histórico. Embora se esboce, assim, o cenário filosófico da época, este quadro não é consenso entre muitos estudiosos; tampouco a contemporâneos como Hegel. Este último concorda quanto ao fato de Fichte e Schelling se destacarem por sua importância no panorama da filosofia alemã do século XVIII, também quanto ao fato da referida questão ser comum entre o grupo, mas não estaria de acordo com a homogeneidade da produção filosófica daquela época. É isso que atestamos com a avaliação que Hegel faz, em justificativa às restrições de suas preleções sobre História da Filosofia:

A filosofia fichteana é consumação (*Vollendung*) da filosofia kantiana, além dessas e da de Schelling, nosso tempo é sem filosofia. Das outras se ouve dizer algo: digladiam e discutem entre si. *Ils se son battus les flancs, pour être des grands hommes.*⁵ Assim, Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug etc.; são demasiado obtusos e vangloriosos. Isto deve servir de justificativa para não falarmos mais sobre estas filosofias; e qualquer exposição delas não deve ser mais que uma demonstração de tudo que tomamos a partir de Kant, Fichte e Schelling (HEGEL, 1986, p. 387).

Partindo da delimitação de Hegel (sem necessariamente compartilhar de todo seu juízo qualificador), delimitamos, por coerência metodológica, ainda mais nossa temática, nos restringindo a Fichte e mencionando, eventualmente, Kant.

II

Diante da iminente acusação de que a consideração da coisa em si consistiria em um dogmatismo

e que a filosofia poderia reduzir-se a um determinismo (HARTMANN, 1993), Fichte age de maneira cautelosa: recusa a idéia da coisa em si, mas afirma prosseguir na esteira da filosofia de Kant, buscando uma solução no interior desta, pois reconhece que

nenhum entendimento pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular na *Crítica do juízo*, embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente, nem como o último limite do saber finito. Sabe (o autor) que nunca poderá dizer algo sobre o qual Kant já não tenha, imediata ou mediata, clara ou obscuramente, dado uma indicação (FICHTE, 1973, p. 10).

Isto contraria a posição de alguns comentadores como Philonenko (1966) que apontam Fichte como o portador da idéia essencial de que não é mais necessário filosofar ingenuamente como Kant, mas filosofar sobre a filosofia a fim de evitar *démarches* dogmáticas. Assim, o gesto na passagem é mais que uma mera expressão de reverência; consiste em um posicionamento conveniente desde o qual poderá, a partir das pegadas de Kant, trilhar o próprio caminho. Gueròult (1974) afirma que a originalidade de Fichte está em rejeitar a coisa em si (suprimindo a intransponível dicotomia entre o objeto e o sujeito que busca conhecer especulativamente esse primeiro princípio); trocando a replicação do procedimento crítico por uma ambiciosa “doutrina da gênese”, afastando de si as acusações de dogmatismo.

O que o autor francês chama de gênese, compreendemos como uma análise do princípio fundamental ao qual a doutrina-da-ciência está ligada. Por meio desta, Fichte seria capaz de desfazer os últimos traços de dogmatismo que ainda restariam em seu pensamento, nos pondo diante da tarefa de pensar tal princípio como força objetivante que, de um lado, projeta seus efeitos; de outro, nos atrai a si própria (GUERÒULT, 1974). Assim, gênese é o procedimento de análise que explica como este princípio

⁵ Citado em francês pelo autor: “Eles se digladiam para serem grandes homens”.

funda tanto as ciências existentes quanto as possíveis como o que dele deriva; e, como sintetiza, a partir da proposição em que consiste, uma organização sistemática dessas proposições científicas.

É isto que presenciamos na primeira exposição da doutrina-da-ciência, intitulada **Princípios da doutrina-da-ciência** (1797), na qual Fichte parte do princípio para desenvolver geneticamente sua verdade, elaborando entre seus princípios a análise daquele que seria o primeiro, absoluto em sua forma e conteúdo: o eu.⁶ Contudo, antes desta exposição, faz-se necessário definir aqueles que seriam orientações da referida doutrina. Isto é feito em **Sobre o conceito da doutrina-da-ciência** (1794), escrito que será abordado aqui em comentário a apresentação feita por Fichte.

A doutrina-da-ciência é um escrito de filosofia sobre o propósito filosófico da filosofia, módulo introdutório de um sistema que investiga a possibilidade, significação e regras da ciência de um ponto de vista filosófico (FICHTE, 1973). Esta, enquanto ciência, tem forma sistemática, *i.e.*, cada componente desta deve estar em conexão com um princípio e o conjunto dessas proposições científicas estaria conectado a este. Assim, fica de sobremaneira evidente que o sistema de toda ciência é, em sua forma, organizado e não apenas um agregado de proposições; em verdade, é esta organização que determina o organismo que a ciência constitui. Destarte, é esta forma sistemática de ordenação que constitui o sistema que uma ciência é, em vista do princípio.

Entretanto, pensar a ciência em sua organização sistemática, o que lhe conferiria o rigor formal de sistema, parece ainda não esgotar o conceito de ciência. Com esta consideração (feita pelo autor visando ao próprio projeto da doutrina-da-ciência) pode-se observar quando se faz premente a requisição por um conteúdo certo.

Nesse caso, qualquer campo de saber com pretensões científicas dependeria de mais que uma

boa linha de argumentação capaz de articular lógica e sistematicamente seus postulados (muitos supostamente validados por experimentos) para se constituir e, depois, auto-nomear-se ciência. Fichte dá um exemplo ilustrativo:

(...) que haveriam entidades com inclinações, paixões e conceitos humanos, mas corpos etérios, alguém construisse um tratado de história natural, muito sistemático, desses espíritos aéreos (*Luftgeister*), o que é perfeitamente possível, reconheceríamos tal sistema, por mais rigorosas que fossem as influências nele contidas, e por mais intimamente encadeadas entre si que estivessem suas partes singulares, como ciência? (FICHTE, 1973, p.15).

Para nosso autor, não é a forma de tal sistema que conferiria a esta o valor de ciência, pois ela, além de sua forma, não possui nada que se saiba ou que se possa saber e, qualquer de suas inferências, por melhor que articuladas, não estariam ancoradas a um princípio certo e evidente.

Em contrapartida ao exemplo, o autor alude ao fazer do obreiro, que, ignorando as proposições, escólios, explicações e corolários das matemáticas, sabe empiricamente certo que, ao erguer uma coluna em esquadro com uma superfície horizontal, ela não tombará para qualquer dos lados.⁷ O que nos faz concluir, com Fichte (1973, p.16), que “a forma sistemática seria meramente contingente para a ciência; não seria seu fim, mas meramente (...) meio para este fim”. O meio que forma sistemática constitui para a ciência não se faz dissociado de seu conteúdo.

Segundo o autor, a ciência é um todo e esta totalidade diz respeito ao conteúdo e à forma das múltiplas proposições envolvidas em cada ciência, bem como às próprias ciências enquanto conjunto de proposições. Essas assertivas exigem de Fichte (1973) a explicação de como uma multiplicidade de proposições, diferentes entre si, se tornaria um todo como

⁶ Posto isso, não contrairíamos problemas se afirmássemos que a doutrina-da-ciência é gênese quando trata do princípio.

⁷ Neste segundo ponto, há o que se sabe e o que se pode saber, isto é, conteúdo certo e sujeito à experimentação.

ciência.⁸ Para o filósofo, uma proposição singular não chega a ser ciência, mas só se torna quando integrada ao todo, não por compô-lo meramente na forma de um conglomerado, mas por ser certa junto às demais nesta totalidade. Mas de onde esta proposição singular extrairia sua certeza? A saber, das demais proposições que se lhe comunicam sua certeza, dotando-lhe também da qualidade de certa. E de onde, afinal, as demais proposições extrairiam suas certezas? De uma primeira que, para Fichte, teria que haver e de ser certa, esta comunicaria sua certeza a todas as demais, de tal modo que,

na medida em que esta primeira é certa, também uma segunda tem de ser certa; e se na medida em que esta segunda é certa, também uma terceira tem de ser certa; e assim, por diante. E desse modo diversas proposições, em si talvez muito diferentes justamente por serem todas dotadas de certeza, e de idêntica certeza, teriam em comum uma só certeza e com isso tornariam uma só ciência (FICHTE, 1973, p.16).

Temos que a certeza se transfere *per analogiam* entre as proposições vinculadas. Deste modo, uma proposição só é certa ao mostrar-se similar à outra certa à qual está ligada e o mesmo ocorrendo com as subseqüentes. Qualquer dessemelhança entre uma proposição tida como certa em relação à primeira com outra comparada, resulta, pois, na incerteza desta última, que não pode transmitir, desde si, outra coisa senão incerteza. Nesta ordem, nunca será possível transmitir uma certeza de uma proposição incerta, pois, dizendo de maneira clara, não há proposição certa desde a incerta.

A primeira proposição certa não obtém sua certeza por vinculação, pois é a ela que se vinculam

todas as demais, ou seja, é dela que as proposições recebem sua certeza. Esta primeira deve ser certa anteriormente a qualquer vinculação, sendo, pois, independente. Fichte (1973) chamará tal proposição certa em si de fundamental ou simplesmente princípio.⁹ Assim, o princípio ocupa no sistema o lugar de começo ou ponto de partida, o que permite ser associada a uma célula ovo, quando engendra, a partir de suas propriedades de geração e especialização, as demais células componentes do organismo (sistema).

Algumas intervenções podem ser feitas em meio à descrição de Fichte, até então:

- a. Falou-se de uma proposição certa da qual outras vinculadas contrariariam posteriormente suas certezas por comparação, mas como saberíamos claramente se esta proposição é certa?
- b. O que nos asseguraria que suas proposições derivadas seriam certas se não estamos convencidos da certeza de seu princípio?
- c. Se acatarmos a certeza da primeira proposição, de onde esta extrai sua certeza? Ficaria esta a cargo da liberdade de crermos ou não que ela é certa em si?
- d. O que nos permitiria verificar que, em jogo na transmissão das certezas do princípio às demais proposições, não estaria sendo, desde o início, vinculado a incerteza de maneira logicamente indutiva?

A essas objeções, que têm por ponto comum referir-se ao conteúdo do princípio no intuito de sua certeza (entre essas, algumas formuladas com base em problemas situados pelo próprio Fichte), ainda não encontram respostas; para o momento, o autor elenca aqueles que seriam atributos de tal proposição funda-

⁽⁸⁾ Aqui, pela primeira vez, se alude à possibilidade necessária de um princípio em si ou princípio certo às ciências em geral.

⁽⁹⁾ O termo "princípio" (*Grundsatz*) é tradicional e caro à Filosofia clássica alemã, já presente no pensamento racionalista de orientação wolffiana no qual, pela primeira vez, segundo Caygill (2000), se encontra em sentido transcendental, ao tomar por sinônimos "Grund" e "ratio". Esta interpretação é ratificada por Kant e radicalizada por Reinhold e Fichte, que utilizam o termo como um significado que grifa a origem racional e dedutiva dos princípios. Na antiguidade, o termo esteve ligado ao sentido de causa que, por decisão do próprio Aristóteles organizou os princípios em torno da causalidade: causas matérias, eficientes, formais e finais.

mental, a saber: que o princípio é firme, não estando fundado em nenhum novo fundamento; que deve ser certo antes mesmo de qualquer proposição e vinculação sistemática; que a certeza do princípio não pode ser demonstrada no âmbito do sistema das ciências, sendo já é pressuposto a esses (FICHTE, 1973).

Essas afirmações se seguem daquela que diz que o primeiro princípio, bem como o princípio de cada ciência, não pode ser pensado no interior de seus sistemas. As ciências não pensam seus princípios devido a estes lhe serem anteriores. A explicação de tal princípio só pode ser efetuada pela doutrina reconhecida como “ciência das ciências em geral” (FICHTE, 1973, p. 19), ciência que tem de fundar todas as ciências existentes e possíveis. É esta que o autor chama pelo termo alemão *Wissenschaftslehre*.¹⁰

Ser doutrina-da-ciência pressupõe, em seu desenvolvimento, duas incumbências, segundo Fichte (1973): 1. Fundar a possibilidade da certeza do princípio em geral; 2. Demonstrar em particular os princípios de todas as demais ciências possíveis (diante da impossibilidade dessas).

Mas ora, em relação ao primeiro princípio, também a doutrina-da-ciência é uma ciência, possuindo um princípio que não poderia ser demonstrado em seu interior. Desta maneira, se o princípio (e sua certeza) não pode ser demonstrado no interior de qualquer ciência, e isso inclui a doutrina-da-ciência, então este é indemonstrável, pois, não há entre ambos, qualquer mediação, tampouco outra ciência mais excelente que pudesse demonstrar tal certeza. Caso houvesse esta outra ciência, primeira na ordem da cadeia das proposições, então esta é que seria a doutrina-da-ciência propriamente dita.

Com efeito, dizer que o princípio é indemonstrável significa que ele é em si mesmo; ainda,

que ele é certo em si mesmo. O documento que se segue endossa esta inferência:

Esse princípio (...) não é, pois, suscetível de absolutamente nenhuma prova, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em relação com esse princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, deve fornecer a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, aliás ser certo em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo. Todas as outras proposições serão certas por poder mostrar-se que, sob algum aspecto, lhe são iguais; esta proposição tem de ser certa meramente por ser igual a si mesma. Todas as outras proposições terão apenas uma certeza mediata e derivada dela; ela tem de ser imediatamente certa. Nela se funda todo saber; e sem ela não seria possível em geral nenhum saber; mas ela não se funda em nenhum outro saber, e é a proposição do saber pura e simplesmente (FICHTE, 1973, p. 20).

Aqui temos que o princípio não está submetido à prova, mas que seria certo em si mesmo, em função de si mesmo e por si mesmo; de modo que as proposições das ciências têm de ser certas e assemelhadas à certeza do princípio, de forma que qualquer ciência só é certa por associação a este.

Não seria ilícito afirmar que a certeza do princípio só se mostra a nós mediada pelas proposições por ele produzidas; o que significaria que só se sabe que esta proposição fundamental (*Grundsatz*) é certa porque seu produto (*gewirkt*) é assumido como certo. Com isso, apresentamos objeções adicionais àquelas que ficariam em suspenso anteriormente:

e. Fichte não estaria afirmando que a certeza do princípio, entendido como *causa* ou *coisa-original* (*Ursache*),¹¹ estaria sen-

⁽¹⁰⁾ A enunciação do termo, que significa doutrina-da-ciência, expressa a iniciativa de Fichte em cunhar um nome em sua língua pátria para aquilo tradicionalmente tratado por *proté philosophía* em língua grega, ou *prima philosophia*, em latim como visto em Descartes. Registram-se outras tentativas como a do alemão, por exemplo, em Schiller, que propõe *Elementarphilosophie* (Filosofia elementar) e, contemporaneamente, Adorno com *Philosophien der Ursprung* (Filosofias da origem).

⁽¹¹⁾ Como a tradição filosófica nos faculta pensar o termo (Veja nota sete deste trabalho).

do conhecida por seus efeitos (*Wirkungen*), quando sabemos, desde Hume, que não necessariamente há algo no efeito que o assemelhe a causa?

f. O autor, por mais que afirmasse que a certeza do princípio é auto-fundada não estaria incorrendo em um caso clássico de *petitio principii*,¹² ao tentar deduzir a causa de seus efeitos em má infinidade?

A explicação dada por Fichte, acerca da certeza da proposição fundamental, responde categoricamente essas objeções em um bloco coeso: “Essa proposição é pura e simplesmente certa, a saber, é certa *porque é certa*. É o fundamento de toda certeza, a saber, tudo o que é certo é certo porque *ela é certa*; não há nada certo, se *ela não for certa*” (FICHTE, 1973, p. 20).

Assim, é preciso aceitar que o princípio é certo; do contrário, nada seria certo e nenhum conhecimento possível. Deste modo, entre as proposições da ciência, teria que haver as certas, derivadas deste primeiro princípio; destarte, não procede a pressuposição de que o erro estaria sendo transmitido indutivamente, pois, nesse caso, pressuporíamos que nunca teria havido um conhecimento certo (premissa de forçosa sustentação). Isto nos mostra que a certeza do princípio não de determinada arbitrariamente pelo crer ou não nela. Para Fichte, ela é necessária, se é que pretendemos uma ciência fundada em certezas sólidas. Formalmente, o autor não apresenta a certeza da causa por meio de seus efeitos (a certeza do princípio por suas proposições derivadas), mas ratifica a certeza necessária do princípio, por meio dessas proposições; isso descarta a hipótese da petição de princípio pois, independentemente de seus efeitos, o princípio é certo porque é certo. Com o argumento, o

filósofo nos persuade¹³ de que o princípio é certo, pois não seria razoável pretender sustentar a afirmação de que nenhuma proposição é certa, sob pena de incorrer, em mais que um ceticismo, num irracionalismo.

III

Retomando a apresentação da doutrina-da-ciência, o filósofo aponta-a como também uma ciência. Ora, se esta é uma ciência (mesmo em conexão com o princípio) não consiste de uma só proposição, mas é uma ordenação dessas, devendo possuir também forma, pois qualquer coisa sujeita ao conhecimento é composta de forma e conteúdo. A esse respeito temos que:

Aquilo de que se sabe algo se chama (...) conteúdo, e aquilo que se sabe dele, a forma da proposição (...) nenhuma é possível sem conteúdo ou sem forma. Tem de haver algo de que se sabe algo e algo que se sabe desse algo (...) nenhuma proposição é possível sem conteúdo ou sem forma (FICHTE, 1973, p. 20).

Isto quer dizer que também a doutrina-da-ciência, forma e conteúdo apresentam-se mutuamente determinantes; e que, na forma de sua proposição primeira, também seu conteúdo é dado pelo princípio e reconhecido como certo.

Na doutrina-da-ciência, cada proposição é singular; distinguindo-se uma das outras e ocupando lugares igualmente singulares na ordem de suas proposições. Dizer que são distintas não as impossibilita de serem assemelhadas em sua certeza, pois pressupô-las idênticas significaria não termos várias proposições, mas apenas uma, replicada. Cada proposição ocu-

⁽¹²⁾ Também conhecida como círculo vicioso (*circulus vitiosus*), a petição de princípio é a falácia que consiste em tentar estabelecer a verdade de uma proposição, assumindo suas próprias premissas como prova, isto é, apresenta a causa por meio de seus efeitos, tomando-a, doravante, evidente, quando ela é o que justamente está por ser demonstrada, inferindo já como verdadeiro aquilo que está em discussão.

⁽¹³⁾ Dissemos *persuadir*, isto significa que estamos irresistivelmente inclinados a tomar por certo tal argumento, contudo, este ainda depende de uma prova que nos levará a um grau de certeza indubitável. Isto se dará adiante, quando Fichte (1973), no § 6 de seu texto, aponta que a lógica não possui critérios para julgar a doutrina-da-ciência; sendo não só epigonal a esta, mas como nela fundada. O autor também sustentará que certos axiomas lógicos não procedem no âmbito da referida doutrina.

pa, assim, lugar específico na cadeia da ciência; de forma válida e conforme ao todo; também ao seu conteúdo, é certa em relação ao princípio, dando-se simultaneamente a todos que, enquanto unidades, compõem a unidade do sistema.

A implicação entre unidade e forma permeia a exposição do conceito de doutrina-da-ciência, relacionando-se com a articulação das proposições ao modo com que estas adquirem sua certeza. Fichte nos mostra esta correlação quando admite a possibilidade que chama de certeza (em relação ao princípio):

Nada mais (...) do que uma visão que penetra a inseparabilidade entre um determinado conteúdo e uma determinada forma (o que não deve ser mais do que uma explicação nominal, já que uma explicação real do saber é absolutamente impossível): assim, seria possível perceber, desde já, de que modo, determinando sua forma meramente por seu conteúdo e seu conteúdo meramente por sua forma, o princípio absolutamente primeiro de tal saber pode determinar a forma para todo o conteúdo do saber; a saber, se todo conteúdo possível estivesse contido no seu (FICHTE, 1973, p. 22).

Apresentado por meio de uma pressuposição, o argumento favorece ao autor pensar o conteúdo do princípio, pois, diante das noções de conteúdo e forma (e da hipótese da existência deste princípio), se falarmos em um conteúdo deste, teria de ser um que contivesse em si todo o conteúdo possível, não estando inscrito em nenhum outro conteúdo mais amplo. O conteúdo do princípio seria, pois, segundo Fichte (1973, p. 22): “conteúdo absoluto”; isto é, um conteúdo que não se solve em qualquer outro, típico desta que é a proposição absolutamente primeira.¹⁴

Assim, forma e conteúdo integrariam certo sistema, no qual todo saber humano estaria organizado

e passível de uma demonstração, subministrando a idéia de um princípio independente da descrição empreendida pela doutrina-da-ciência.

Assumir este sistema é ratificar a necessária existência do princípio e sua certeza, do contrário, incorreríamos em hipóteses frágeis apresentadas por Fichte como dois casos procedentes:

1. No primeiro, as proposições poderiam estar atreladas, mas não possuiriam um princípio capaz de determinar a certeza desses saberes. Sustentar isso seria delegar o saber humano ao acaso e à pressuposição de que todo saber é infundado, i.é., desprovido de um solo firme capaz de fundá-lo. Mais, seria afirmar que não há certeza, acatando que o saber humano nunca teria produzido um conhecimento certo.
2. No segundo, nosso saber consistiria em séries finitas de proposições não fundadas em um único princípio, mas em vários. Haveria, assim, mais de uma proposição fundamental, e estas seriam independentes entre si; fundando ciências distintas e desconexas. Nesses termos, por mais que houvesse uma ordenação possível entre este princípios e suas proposições derivadas, seria não um sistema, mas uma adição de múltiplos saberes, cuja única relação seria a justaposição de suas fronteiras, sem que seus conteúdos estivessem interligados. Sem um princípio único, o saber humano constituiria algo compartimentado, sem o parentesco entre qualquer dessas ciências que o compõe.

Quanto ao último passo, Fichte recorre a uma imagem que bem ilustra a incomensurabilidade entre estas ciências e seus princípios:

⁽¹⁴⁾ A idéia de conteúdo absoluto embora não receba desdobramentos neste momento do texto fichteano, já prenuncia o eu, pensado como pura interioridade, idéia que será explorada em outros textos do autor.

Não seria um único edifício interligado, e sim um agregado de cômodos, sem que pudéssemos passar de um deles ao outro; seria uma habitação em que nos perderíamos e jamais nos sentiríamos em casa. Não haveria nela nenhuma luz e apesar de todas as riquezas permaneceríamos pobres, pois jamais poderíamos avaliá-la, jamais considerá-la como um todo (...) porque nenhuma dessas partes teria relação com as demais (FICHTE, 1973, p. 23).

O caráter aporético das duas hipóteses apresentadas é agravado pela argumentação apagógica feita pelo autor em passagens como a supracitada. A não sustentação dos dois modelos de ordenação apresentados assinala a necessidade de um saber organizado sistematicamente. Assim. É melhor que se adquiesça a existência de um sistema do saber; caso contrário, estaríamos vulneráveis aos óbices das premissas anteriores.

Contudo, deste sistema, só o que temos são evidências, o que não significa que este seria inexistente ou improvável. Para Fichte, ele apenas não recebeu formulação por meio de uma proposição que fosse capaz de exprimi-lo com êxito, dependendo, ainda, de tal enunciação obtida, quem sabe, por investidas futuras.

Se o sistema de saberes é necessário à boa condução das ciências, igualmente necessário é o princípio capaz de fundamentar tal sistema, pois a própria idéia de sistema, tal qual apresentada acima, acusa um princípio supremo, uma proposição absolutamente primeira em torno da qual se engendraria, por derivação, este sistema inteiro fazendo desse não apenas um aglomerado.

Este princípio, certo em si, mas indemonstrável, é o que se afirma agora, se é que pretendemos um saber sistemático e fixado em um fundamento sólido. A doutrina-da-ciência aparece, nesse contexto, intermediando o princípio e as ciências, sendo indispensável a sua forma sistemática.

⁽¹⁵⁾ Como advertido no início deste trabalho, destas questões trataremos apenas da a. (§4) e da c. (§5) por coerência temática, dando interpretação resumida às demais.

IV

Fichte prossegue seu texto, buscando delimitar o posicionamento e as relações que a doutrina-da-ciência tem com algumas dessas ciências. Tal tarefa viria indicar o lugar do conceito dessa doutrina no sistema das ciências em geral.

Contudo, a esta logo se afirma uma dificuldade ou, mesmo, impossibilidade: a de que tal conceito não poderia ter seu lugar delimitado no sistema dos saberes em geral, posto que “ele próprio é o lugar de todos os conceitos científicos e indica a estes suas proposições em si mesmo e por si mesmo” (FICHTE, 1973, p. 24). Destarte, do mesmo modo com que se afirmou que o princípio das ciências não poderia ser demonstrado no âmbito dessas, também a doutrina-da-ciência, enquanto conceito, não poderia ser pensada em outro lugar que em si mesma.

A doutrina-da-ciência, tratada por Fichte como conceito, é, então, o lugar de todos os conceitos científicos e indicadora de suas proposições. Podemos deduzir disso que é dessa doutrina que as ciências herdariam o estatuto de seus conceitos, *i.e.*, o conjunto de leis que expressa e ordena seus princípios orgânicos.

À impossibilidade apresentada acima se segue da advertência de que a pergunta pelo posicionamento e relação da doutrina-da-ciência com as demais ciências seria hipotética, sendo o exercício de sua resposta um desenvolvimento de tal conceito enunciado em quatro partes:¹⁵

- a. “Em que medida a doutrina-da-ciência pode estar segura de ter esgotado o saber humano em geral?” (§4);
- b. “Qual é o limite que separa a doutrina-da-ciência das ciências particulares fundadas por ela?” (§5);
- c. “Como se relaciona a doutrina-da-ciência com a lógica em particular?” (§6) e

d. “Como se relaciona a doutrina-da-ciência, como ciência, com seu objeto?” (§7).

A doutrina-da-ciência pretende estabelecer o sistema dos princípios relativos a todo saber; de tal modo que a pergunta pela certeza de ter esgotado o saber humano em geral visa a assegurar-se de que todo este estaria, de fato, inscrito neste sistema. Contudo, tal asseguramento esbarra na imperfeição de não contar ainda com todas as manifestações possíveis do saber humano, mas apenas com aquelas já efetivas, sejam verdadeiras ou imaginadas. Mesmo estas, se consideradas inscritas em tal sistema, não representariam a totalidade do saber humano, de modo que nada nos asseguraria que todo saber futuro viesse se adequar ao referido sistema. Seria, em um primeiro exame, possível considerar que um novo saber não se adapte a esse, o que embargaria as pretensões de totalidade do sistema.

Ademais, restringir o saber humano apenas ao efetivo (considerando que o sistema das ciências compreende e esgota apenas este) seria limitá-lo arbitrariamente à atual situação de conhecimento, descartando a possibilidade dos conhecimentos possuírem novas inferências que poderiam, inclusive, contestar as atuais. Isto reduziria o raio de ação da doutrina-da-ciência fazendo que esta se mostrasse limitada ao saber humano “ao grau atual de sua existência, mas não a todos os graus possíveis e pensáveis” (FICHTE, 1973, p. 25).

Para o filósofo, o princípio só estará esgotado quando, a partir deste, for construído um sistema amplo e completo, capaz de comportar todas as proposições estabelecidas; por outro turno, todas as proposições científicas componentes do sistema nos reportarem a ele.

Neste momento do texto, Fichte opera duas provas que, juntas, nos assegurariam do esgotamento do princípio no sistema. Como vemos a seguir:

1. A primeira, negativa, consiste em atestar que: se o sistema é o conjunto total de proposições organizadas, estas devem ser

verdadeiras se o princípio o for; ou falsas, se o princípio assim o for. De modo que não pode haver nenhuma proposição falsa num sistema cujo princípio é verdadeiro; nem o contrário. Se, realmente, todas as proposições verdadeiras estão no sistema, então qualquer outra excedente estaria em inconformidade com este, discordando das outras e, conseqüentemente, do princípio que lhes é comum. Assim, ela é falsa se o princípio for verdadeiro ou verdadeira se o mesmo for falso. Com base nesta prova, o sistema é considerado perfeito, isto significa que a este nada se pode excluir por excesso ou acrescentar por falta.

Contudo, o próprio assinala uma possível objeção à validade desta prova:

Quando e sob que condições se pode inferir mais uma proposição; pois é claro que o índice meramente relativo e negativo – *eu não vejo o que mais possa ser inferido* – não prova nada. Depois de mim poderia muito bem vir um outro que, lá onde eu não vi nada, visse algo. Precisamos do índice positivo para provar que, pura e simplesmente, incondicionalmente, nada mais pode ser inferido (FICHTE, 1973, p. 26).

2. Na segunda prova, em resposta a essa, busca-se o índice positivo. Este reside na totalidade das proposições expressarem aquilo de onde elas partem. Daí o princípio ser o que dá gênese às proposições e, também, produto de seu somatório; de forma que não poderíamos adicionar proposições que não derivassem deste, pois, se o sistema é a totalidade das proposições inferidas a partir do princípio, nada mais pode ser inferido desta totalidade. Discordar disso seria incorrer na contradição de pensar que esta totalidade não é completa, ou seja, que não é total.

A prova se dá quando, ao acompanharmos a cadeia das proposições, constatamos que estas são tantas quantas foram inferidas do princípio; do mesmo modo, fazendo o caminho inverso dessas séries, as proposições devem nos conduzir exatamente a este princípio do qual partiram; sem acusar nenhuma nova proposição. É isto que Fichte (1973, p. 26) nos assegura quando afirma: “Quando um dia for estabelecida a ciência, verificar-se-á que ela efetivamente perfaz este circuito e deixa o pesquisador exatamente no ponto de que partiu com ele; que portanto traz igualmente a segunda prova, positiva em si mesma e por si mesma”.

Assim, mesmo antes que as provas nos assegurem de que o princípio está esgotado e que sobre ele edifica-se o sistema nos termos explicados aqui, disso não decorre que também o saber humano esteja esgotado.

Mas ora, se o sistema dos saberes é perfeito, a ponto de nada mais poder acrescido ou retirado, como pensar a contribuição dos futuros e prováveis conhecimentos alçados pela humanidade, que embora não aparentes por enquanto, poderão ser viabilizados mediante a ampliação de recursos técnicos ou, mesmo por uma expansão da própria experiência da consciência? Para Fichte, junto a essa questão, ainda haveria espaço para a elucubração sobre a existência de outros princípios, ou mesmo, de uma pluralidade deles que comportaria essas novas descobertas. Neste caso, estes princípios não possuiriam nenhuma interseção, fazendo com que a idéia de unidade do saber fracassasse, por consistir em uma diversidade caótica. O autor rejeita esta hipótese e também a de que seriam possíveis novas descobertas científicas naquele que seria o único sistema do saber humano. Embora Fichte não formule categoricamente, ele parece atestar que todo saber possível (efetivo ou futuro) tem que estar inserido previamente num único

sistema das ciências, articulado a um único e absoluto princípio.

Fichte (1973) segue apontando que qualquer proposição adicional importada ao sistema não só seria estranha, quanto contraditória. Argumento cujo curso nos leva indiretamente à consideração das relações e limites que a doutrina-da-ciência possuiria frente às ciências em particular.¹⁶ Quanto a isso, o filósofo afirma que a doutrina-da-ciência “deveria (...) dar a todas as ciências seus princípios” (FICHTE, 1973, p. 24); de modo que qualquer proposição fundamental das ciências seria comum àquela doutrina, estando para a doutrina-da-ciência, bem como para uma ciência em particular, como: uma proposição e uma proposição fundamental, respectivamente.

Diante desta dupla consideração, é possível indicar a importância que a doutrina-da-ciência tem para a ciência quando, não só se relaciona com seus conteúdos, dando seus princípios, mas determina sua forma e (sob um primeiro exame) parece concorrer com a lógica outra ciência que supostamente teria esta mesma tarefa.

Neste momento, Fichte compreende a lógica como ciência responsável pelo estabelecimento da forma do entendimento, renunciando seus suplementos psicológicos, metafísicos e antropológicos. Restringe-se, portanto, à lógica geral, tratando unicamente da forma pura da ciência, distinguindo-a da lógica geral aplicada, orientadora do correto emprego do entendimento (CAYGILL, 2000), genericamente usada como procedimento prescritivo de métodos e técnicas para distinguir as proposições corretas das incorretas.¹⁷

Ora, mas também a doutrina-da-ciência seria a ciência que daria “forma a todas as ciências possíveis” (FICHTE, 1973, p. 29); em face disso, propomos alguns questionamentos:

⁽¹⁶⁾ Desdobramentos que não reproduziremos aqui.

⁽¹⁷⁾ É possível o acréscimo de outra distinção referente à lógica transcendental. Esta, em sentido kantiano, trata-se de leis do entendimento e da razão na medida em que se relacionam a priori com seus objetos. Esta última não tem pretensões de superar as duas primeiras, pois vai valer-se delas como fio condutor na análise dos juízos. Em comentário a este conceito, tendo em vista a filosofia de Fichte, Philonenko (1966, p. 6) caracteriza esta afirmando que ela “deve (...) fundar a lógica geral ou formal; ao elevar a esta a fundação formadora da sistemática transcendental e a abstração operadora do conteúdo das proposições. Assim, toda proposição transcendental se desembaraça de seu conteúdo se transformada em uma proposição puramente lógica”.

- a. seria a doutrina-da-ciência e a lógica uma e a *mesma* ciência?;
- b. seriam duas ciências semelhantes que compartilham do mesmo objeto?; ou
- c. duas ciências filosóficas com princípios distintos mas com o mesmo objeto?;
- d. haveria de fato uma relação de concorrência entre ambas?; ou
- e. seria a lógica parte integrante da doutrina-da-ciência?

○ filósofo cria condições para respondermos a estas quando prossegue na diferenciação das duas ciências.

A doutrina-da-ciência se ocupa da forma, mas também do conteúdo das ciências, pois a esta doutrina ambos são indissociáveis.¹⁸ A lógica se refere puramente à forma da ciência (não ao conteúdo). Assim: as proposições da lógica diferem das da doutrina-da-ciência, o que indica que são ciências distintas, e não uma e a mesma; que são diferentes entre si quanto a abrangência que tem das ciências; que, quanto a isso, a doutrina-da-ciência tange conteúdo e forma em sua copertinência, enquanto a lógica apenas a forma. Diante desta distinção, afirmamos ainda que: também os princípios de ambas (doutrina-da-ciência e lógica) seriam distintos, o que nos revela que não se pode inferir, com base nessas afirmativas, que a lógica também não seria uma ciência filosófica integrante da doutrina-da-ciência; em verdade, o filósofo sequer a considera filosófica; é isso que vemos quando ele afirma que a lógica (...) não é nem própria da doutrina-da-ciência, nem eventualmente parte dela, por mais estranho que isto possa parecer no estado atual da filosofia, ela não é, de modo geral, uma ciência filosófica, mas uma ciência própria, separada, embora com isso não ocorra nenhum prejuízo à sua dignidade (FICHTE, 1973, p. 30).

○ documento que também nos endossa as inferências anteriores, ressalta o caráter fundamentalmente filosófico da doutrina-da-ciência em face de uma não-filosófica.

No entanto, ao ocupar-se apenas da forma, a lógica a tem como objeto de seu estudo, ou seja, o conteúdo com o qual a lógica lida é a forma. Desta maneira, a indissociabilidade novamente se auto-afirma remetendo-nos ao que o autor chamou de “forma universal da doutrina-da-ciência” (FICHTE, 1973, p.30). Isso significa que a pretensão da lógica em abordar puramente a forma é abstrata, pois tal separação é produto da liberdade humana e, quando ocorre, dá-se necessariamente no registro forma-conteúdo, sendo determinado pela doutrina-da-ciência.

Com a explicação (aqui resumida), o autor pode delinear a relação entre a lógica e a doutrina-da-ciência da seguinte maneira: “A primeira não *fun*da esta última, mas esta é fundada pela primeira” (FICHTE, 1973, p. 30). Isto poderia ser reformulado assim: a lógica não compreende¹⁹ a doutrina-da-ciência, mas, ao contrário, está compreendida nela. A lógica não pode determinar a forma dessa doutrina, mas, se isso ocorre, é a segunda que o faz, posto que é a lógica que está inscrita em seu âmbito.

Por isso, as proposições da lógica não são suficientes para estabelecer determinações ou provas válidas à doutrina que lhe é mais ampla e a contém, tampouco ao princípio ao qual essa estaria atrelada. Assim, nenhuma proposição lógica, nem mesmo os mais auto-evidentes como o princípio de não contradição, pode pretender validade quando aplicados à doutrina-da-ciência e à determinação da certeza de seu princípio (FICHTE, 1973).

Com esta, podemos retomar o argumento que nos persuadiu quanto à existência e certeza do princípio e que este necessariamente funde a doutrina-da-ciência que, por sua vez, funda e abrange todas as demais ciências (inclusive a lógica) e, assim, os

⁽¹⁸⁾ Como já afirmou por várias vezes o próprio Fichte (1973, p. 20, p. 30).

⁽¹⁹⁾ Compreensão, aqui, é tratada em sentido mais amplo que o de meramente *intelligere*; isto é, atividade racional de um conhecimento demonstrável. Aplica-se o termo no sentido de seu correspondente latino *comprehensio*: ato de apreender, abarcar, possível apenas a coisas finitas. No referido caso, a lógica não pode compreender a doutrina-da-ciência pois está compreendida, ou abarcada, por esta, sendo menos ampla que a outra.

argumentos e objeções de caráter lógico-formal volvidos à certeza do princípio e à validade da doutrina-da-ciência, são inadequados a este por estarem submetidos ao conteúdo daquela doutrina e serem insuficientes para a compreenderem, ou:

A doutrina-da-ciência não é condicionada e determinada pela lógica, mas a lógica é pela doutrina-da-ciência. A doutrina-da-ciência não recebe eventualmente sua forma da lógica, mas a tem em si mesma, (...) em contrapartida, a doutrina-da-ciência condiciona a validade e aplicabilidade das proposições lógicas (FICHTE, 1973, p. 31).

A argumentação parece suficiente para convencer-nos da existência e certeza do princípio, e que ele é necessário na fundação de todo sistema dos saberes, articulados e determinados pela doutrina-da-ciência.

O texto desenrola-se por mais alguns parágrafos nos quais o filósofo demonstra as proposições acima valendo-se da linguagem da lógica. Tal condução nos leva ao passo que encerra o texto (§7), explicando pormenorizadamente a doutrina-da-ciência no sentido formal de ciência, a que tem a tarefa de tratar o saber humano em geral.

Por mais que estas sejam idéias componentes de um programa filosófico não integralmente realizado (em parte pela superexigência de seu autor, que o submeteu a incessantes reformulações e, mesmo, por vicissitudes históricas como: leituras aligeiradas de intérpretes que, ora, mal conheciam e, ora, desfiguravam sua filosofia; a *pecha* de austera que recaiu sobre sua abordagem ao conhecimento; e eventos fatídicos da vida privada do filósofo), avaliamos que o caráter original e surpreendente desta obra não está em ela constituir parte do mais forte idealismo já ensinado; nem em contribuir para a reconciliação da cisão tradicional entre o sujeito e o objeto de seu conhecimento, mas no desejo e subsequente esforço por estabelecer um sistema de todos os princípios dos saberes possíveis ao homem, cuja tentativa de determinar a certeza de seu princípio é meta. Isto já seria motivo

bastante para ratificar o posto de Fichte na *filosofia clássica alemã*; descartando qualquer classificação que viesse tratá-lo como coadjuvante no entre ato de Kant e Hegel.

Referências Bibliográficas

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FICHTE, J. W. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre - Zur theoretischen Philosophie I*. Herausgegeben von Immanuel H. Fichte. Berlin: W. de Gruyter & Co., 1971.

_____. *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*. In Col. Os pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

GUERÒULT, M. *L'antidogmatisme de Kant et de Fichte*. In *Études sur Fichte*. Paris: Aubier, 1974.

HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gongalves Belo, 2a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Neu ed. Ausg. E. Moldenhauer, K.M. Michel. Werke, Bd. 20, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Herausgegeben von Günther Nicolin. Felix Meiner: Hamburg, 1970.

JACOBI, F. H. *Excertos sobre o Idealismo Transcendental*. In *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Trad. Leopoldina Almeida. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *Filosofia Primeira: estudos sobre Heidegger e outros autores*. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2005.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

PHILONENKO, A. *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Vrin: Paris, 1966.

SCHULZE, G. E. *Excerto de Aenesidemus (1792)*. In *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Trad. Sara Seruya. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

