

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

F466d
2.ed.

Fichte, Johann Gottlieb, 1762-1814.

A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos / Johann Gottlieb Fichte ; seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. — 2. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1984.
(Os pensadores)

Inclui vida e obra de Fichte.
Bibliografia.

1. Conhecimento. - Teoria 2. Filosofia alemã 3. Liberdade I. Torres Filho, Rubens Rodrigues, 1942- II. Título. III. Série.

83-1274

CDD-193
-121
-123

Índices para catálogo sistemático:

1. Conhecimento : Teoria : Filosofia 121
2. Filosofia alemã 193
3. Liberdade : Metafísica : Filosofia 123
4. Teoria do conhecimento : Filosofia 121

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

**A DOCTRINA-DA-CIÊNCIA
DE 1794
E OUTROS ESCRITOS**

Seleção de textos, tradução e notas de
Rubens Rodrigues Torres Filho



1984

EDITOR: VICTOR CIVITA

Biblioteca Central *Doccat*
Reg. nº. 2010086844 R\$ 26,00
Data, 01/12/80

Títulos originais:

*Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre
Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre
"Seit sechs Jahren liegt die Wissenschaftslehre..."
Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche
Wesen der neuesten Philosophie
Darstellung der Wissenschaftslehre
Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreichen*



© Copyright Abril S.A. Cultural,
São Paulo, 1980. — 2.ª edição, 1984.

Direitos exclusivos sobre "Fichte — Vida e Obra",
Abril S.A. Cultural, São Paulo.

Direitos exclusivos sobre as traduções deste volume,
Abril S.A. Cultural, São Paulo.



FICHTE

VIDA E OBRA

Consultoria: **Rubens Rodrigues Torres Filho**

Na manhã de 14 de julho de 1789, o povo francês invadiu a Bastilha e libertou todos os prisioneiros políticos que ali se encontravam; na noite do mesmo dia, acenderam-se fogueiras por toda a cidade, para comemorar o acontecimento. Estourava, assim, a Revolução Francesa, “primeiro triunfo prático da filosofia”, no dizer de Friedrich von Gentz (1764-1832).

Na Alemanha, os estudantes da Universidade de Göttingen cantavam em coro a *Marselhesa*, Friedrich Schlegel (1772-1829) proclamaria ser a revolução uma das “linhas mestras de nosso tempo” e Goethe (1749-1832) saudaria, nos versos de *Hermann e Dorotéia*, o advento do primado da justiça e da liberdade.

Entre os entusiastas encontrava-se um moço de 27 anos, Johann Gottlieb Fichte, que escreveu e publicou, em 1793, as *Contribuições para a Retificação dos Juízos do Público sobre a Revolução Francesa*, onde procurava demonstrar a verdadeira natureza do processo revolucionário. Para ele, a Revolução Francesa constituía expressão dos vínculos indissolúveis entre o direito à liberdade e a própria existência do homem, enquanto ser ativo e inteligente.

A idéia de liberdade, como raiz mais profunda da essência humana, há muito tempo vinha sendo cultivada por Fichte. Desde muito antes ele próprio vivia a experiência da liberdade pessoal, sofria as consequências de sua incansável procura e fazia dela o cerne de sua vida e de seu pensamento. Na adolescência, quando aluno do colégio de Pforta, gravou para sempre no espírito uma frase de Lessing (1729-1781): “Ser livre não é nada; tornar-se livre, eis o céu”. Formado em teologia pela Universidade de Leipzig, aos 22 anos de idade, Fichte recusou-se a seguir a carreira do sacerdócio e, por causa disso, perdeu a pensão que recebia de sua tutora. Passou então a viver como um pobre preceptor e chegou a passar fome. Impedido de publicar uma obra intitulada *Crítica de toda a Revelação*, escrita em 1791 e dedicada a Kant, indignou-se e redigiu a *Reivindicação pela Liberdade de Pensar*, que lhe valeria a reputação de jacobino. Quando já era professor famoso na Universidade de Jena, em 1799, redigiu um artigo sobre *O Fundamento de Nossa Crença em uma Divina Providência* e foi acusado de ateísmo e conspiração contra o regime; respondeu com um *Apelo ao Público* e foi obrigado, pelas autoridades, a abandonar a cidade. No inverno de 1807-1808, quando as tropas napoleônicas ocupavam Berlim, ergueu em praça pública sua voz inflamada, pronunciando seus *Discursos à Nação Alemã*. Denunciou

Napoleão como traidor dos ideais de liberdade da Revolução e como instaurador do primado da autoridade.

Instituir a autoridade como critério da vida moral e da verdade teórica, destruindo, assim, a espontaneidade do eu e a liberdade que nele se radica, constitui, aos olhos de Fichte, uma imoralidade: equivale a negar a própria essência do homem. Animada pelo mais radical idealismo ético, a filosofia fichtiana procura ser uma "demonstração científica da liberdade", nas palavras do historiador Émile Bréhier.

O ponto de partida: Kant

O itinerário de Fichte, no sentido de construir um sistema filosófico da liberdade, começou com a descoberta do pensamento de Kant. A investigação da natureza do conhecimento, realizada por Kant nos *Prolegômenos a toda Metafísica Futura que Queira se Apresentar como Ciência* e na *Crítica da Razão Pura*, mostrou que só é válido, enquanto conhecimento objetivo, aquele que resulta da aplicação das formas e categorias apriorísticas do sujeito aos dados empíricos. Como conseqüência, Kant demonstrara também que a metafísica não poderia pretender validade teórica, em virtude de passar por cima das formas da sensibilidade e aplicar as categorias do entendimento diretamente à coisa-em-si. Segundo a *Crítica da Razão Pura*, não é possível provar teoricamente a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade. Quando tenta fazer isso, a razão é conduzida a antinomias insolúveis, sendo possível provar tanto essas teses quanto as suas contrárias: o próprio mundo é eterno, a alma é tão mortal quanto o corpo, etc.

Trazendo à tona a verdadeira natureza das elaborações teóricas da metafísica, ou seja, de todas as abordagens da coisa-em-si e da essência última da realidade, e mostrando a falta de solidez de tais construções, Kant procurou, contudo, outros fundamentos para a metafísica. Essa tarefa é realizada na *Crítica da Razão Prática*, obra em que Kant procura mostrar como toda metafísica é resultado das exigências práticas, isto é, morais, do homem. Diante da imensidão do mundo, o homem reconhece sua própria incapacidade de compreender-se dentro do todo, utilizando apenas os conhecimentos científicos. Engendra então explicações para a coisa-em-si: elabora interpretações da estrutura da realidade em si mesma e tenta ultrapassar o mundo meramente fenomênico.

Em síntese, segundo Kant, não é a metafísica — uma certa concepção do que seja o mundo e todas as coisas que se encontram nele — o fundamento da ordem moral. Pelo contrário, são as exigências da razão prática que geram a metafísica e constituem seus postulados. Conseqüentemente, a filosofia kantiana estabelece que a razão prática, o mundo moral por ela instituído e, sobretudo, a liberdade que está em sua essência são independentes da teorização produzida pela razão pura. Manifestam, além disso, a própria raiz do homem.

A idéia da autonomia moral formulada por Kant foi saudada por Fichte, com o entusiasmo peculiar à sua personalidade. Kant parecia indicar-lhe o caminho a ser seguido para fundamentação teórica de

seus anseios concretos de liberdade. Com base em Kant, parecia possível construir um sistema de idealismo ético. Para realizar tal projeto, Fichte procurou solucionar as dualidades que persistiram na obra de Kant: coisa-em-si e aparência, conteúdo e forma, absoluto e prático, formal e material, inteligência e coração, razão prática e razão pura.

A solução dessas dualidades — pensava Fichte — deveria ser buscada num princípio situado em terreno prévio a toda relação entre sujeito e objeto. Em outras palavras, a solução não poderia ser alcançada “a menos que se encontre um ponto no qual o objetivo e o subjetivo não estejam separados, mas sejam unos”: Esse ponto, de onde se poderia deduzir todo o saber, seria o *eu*.

Os princípios constitutivos da egoidade.

O núcleo central designado por Fichte pela palavra *eu* não deve ser confundido com a consciência individual do próprio Fichte ou de qualquer pessoa e nem mesmo com um simples “sujeito” abstrato. O filósofo não construiu um sistema de idealismo subjetivo e afirmou claramente: “O eu não deve ser considerado como mero sujeito, como foi considerado até agora, quase sem exceção, mas como sujeito-objeto”. A palavra *eu* (ou, mais exatamente, *eu puro* ou *egoidade*) designa uma consciência transcendental, isto é, uma estrutura universal, independente das consciências individuais e tomada como pura atividade; encerra em si a estrutura de todo e qualquer conhecimento teórico, ao mesmo tempo que o fundamento de toda e qualquer ação prática do homem. Em outros termos, o *eu* fichtiano constitui uma unidade daquilo que Kant separou como duas razões, a pura e a prática. Toda a obra puramente filosófica de Fichte procura demonstrar essa unidade radical. Tal tarefa foi considerada por ele como a forma através da qual se poderia elevar a filosofia à condição de ciência evidente, saber do saber, conhecimento da razão pela razão. Por isso Fichte empregou a expressão “doutrina da ciência” para designar sua análise do eu.

A doutrina da ciência aborda o eu mediante uma intuição intelectual, que apreende sua estrutura e descobre seus princípios. Esses princípios são três e constituem o fundamento da ação moral e de todo pensamento científico.

O primeiro princípio constitutivo do eu é uma versão metafísica do princípio da identidade lógica, segundo o qual A é igual a A. Aplicado por Fichte, o princípio se formula nos seguintes termos: “O eu põe a si mesmo como sendo”. Em termos lógicos se diria: o A que é idêntico ao A que é posto; outra forma seria a seguinte: se A é posto, é.

Assim como o primeiro princípio constitutivo do eu é encontrado a partir de um princípio lógico (o da identidade), o segundo também é encontrado por Fichte pela análise do pensamento lógico. Em lógica, os juízos podem ser inclusivo (uma coisa é X) e exclusivo (aquela coisa não é X). Dessa dualidade decorre o segundo princípio da sua doutrina da ciência e da estrutura do eu: “Ao eu, um não-eu é absolutamente oposto”.

O terceiro princípio do eu é obtido também pela análise da duali-

dade dos juízos inclusivo e exclusivo. Se afirmação e negação são facetas de uma mesma experiência, sua oposição não pode ser definitiva; sendo aspectos da mesma realidade, não podem, por isso mesmo, estar em absoluta contradição. Essa constatação leva Fichte a enunciar o terceiro princípio do eu nos seguintes termos: no eu, ao eu divisível opõe-se um não-eu divisível. A oposição é, assim, interpretada por Fichte como oposição *no interior* da consciência e não *contra* a consciência.

Isso significa que o eu possui duas atividades que constituem sua estrutura íntima: uma centrífuga (ativa), outra centrípeta (passiva). Em outras palavras, dir-se-ia: a atividade do eu, ao exteriorizar-se, recebe um *choque* e, por conseguinte, o eu volta-se sobre si mesmo. No primeiro caso, a atividade é produção; no segundo, reflexão.

A palavra oposição — empregada por Fichte para exprimir a relação do não-eu para com o eu — designa uma relação lógica, mas significa também uma relação dinâmica de luta entre tendências que se enfrentam procurando suprimir-se. Analogamente, a palavra objeto designa, em primeiro lugar, algo que é simplesmente conhecido pelo sujeito, mas significa também aquilo que resiste ao espírito e a ele se impõe. Fichte desliza continuamente do sentido lógico e estático ao dinâmico, fazendo de toda a sua filosofia uma história abstrata e esquemática das lutas travadas entre duas forças hostis, que procuram aniquilar-se mutuamente.

Do terceiro princípio (no eu, opõe-se ao eu divisível um não-eu divisível) decorre a síntese: “O eu põe a si mesmo como determinado pelo não-eu”. Essa é a base da parte teórica da doutrina da ciência. Mas do terceiro princípio decorre também uma outra proposição oposta à anterior e que constitui o núcleo da parte prática da doutrina da ciência: “O eu põe o não-eu determinado pelo eu”. Por um lado, a primeira proposição, decorrente do terceiro princípio, dá ao eu um estatuto absoluto, ou infinito, pois só se limita aquilo que é autodependente. Além do mais, o eu é absoluto na medida em que é limitado; o afastamento dos limites reafirma seu grau de absoluto. Por outro lado, o eu, como inteligência, depende do “choque”, isto é, de um não-eu indeterminado e indeterminável; somente através desse não-eu, e devido a ele, o eu é inteligência. Esses dois aspectos do eu — absoluto, mas, ao mesmo tempo, dependente do não-eu — constituem uma contradição que conduz à parte prática da doutrina da ciência. Nesta encontra-se fundamentada a idéia de liberdade, na formulação fichtiana.

A liberdade como fundamento do eu

Para resolver a contradição existente entre a determinação do não-eu pelo eu com a posição infinita do eu, Fichte afirma que o eu determina o não-eu através de *esforço* permanente e constante. Se esse esforço levasse à consecução plena de seu objetivo, desapareceria toda a consciência, todo o sentimento e toda a vida. Para Fichte, o eu é infinito na medida em que luta para ser infinito; por outro lado, o eu é finito enquanto não consegue realizar seu ideal. Além disso, o sentimento do limite, por parte do eu, é um sentimento de força, pois o limite só é sentido enquanto se pretende ultrapassá-lo.

Na doutrina da ciência está implicada, portanto, uma filosofia prática, que se desenvolve de maneira semelhante à filosofia teórica e visa a determinar as condições da liberdade moral. Em outros termos, a análise do eu enquanto estrutura cognitiva desvenda também sua natureza moral.

"Meu impulso, na medida em que sou parte da natureza, minha tendência, enquanto espírito puro", pergunta Fichte, "são eles impulsos diferentes?" E responde: "Não; sob o ponto de vista transcendental, ambos são um e o mesmo impulso original, que é a minha natureza essencial; só que esse impulso é visto de dois lados diferentes. Em outras palavras, eu sou sujeito-objeto e meu ser verdadeiro consiste na identidade e inseparabilidade desses dois aspectos. Se eu me considero como objeto, perfeitamente determinado pelas leis da percepção sensitiva e do pensamento discursivo, então aquilo que é, na realidade, meu único impulso torna-se para mim impulso natural. Pois desse ponto de vista eu próprio sou natureza. Se me observo como sujeito, então esse impulso passa a ser, para mim, puramente espiritual".

Fichte conclui, então, que todos os fenômenos do eu dependem exclusivamente da interação entre esses dois impulsos e a interação não seria mais do que a interação de um e mesmo impulso consigo mesmo. Assim obtém-se, finalmente, resposta à questão de num ser absolutamente uno existir uma oposição tão completa quanto a que existe entre os dois impulsos. Ambos impulsos constituem, diz Fichte, um e o mesmo eu e, portanto, devem ser unidos na esfera da consciência. Nessa união, o impulso mais elevado deve desistir da pureza de sua atividade e o mais baixo deve desistir do prazer. O resultado da união será atividade objetiva, cujo propósito final é a liberdade absoluta.

Em suma, a filosofia fichtiana afirma que o eu se manifesta na esfera prática como uma vontade que necessita de uma resistência para continuar existindo. Sem essa resistência, o eu não pode afirmar sua independência e libertar-se; é por sentir-se limitada que a vontade pode aspirar continuamente à supressão de seus limites. A produção da resistência e a síntese da tensão entre ela e a aspiração infinita realiza-se segundo um processo semelhante ao que se verifica na parte teórica da doutrina da ciência. Existe, contudo, uma diferença essencial entre esta e a parte prática. Enquanto a primeira se conduz conforme um processo que exige a síntese dialética dos contrários, na segunda, isto é, nos domínios da ação prática do homem, não se pode chegar ao ponto final. O *dever-ser* é atuação infinita e jamais completada do eu; por isso, toda meta atingida não é definitiva, mas etapa para se prosseguir na busca de etapas superiores. A vida moral é superação incessante de obstáculos, sem interrupções e desfalecimentos; toda parada na vida do espírito é culposa. A atividade do eu é atividade heróica, processo contínuo de libertação na procura incessante de um ideal infinito.

A liberdade absoluta é, assim, o fundamento último do eu e a doutrina da ciência, que o traz à luz, "é do começo ao fim uma análise do conceito de liberdade", no dizer do próprio Fichte.

O pensamento de Fichte foi exposto através do magistério universitário e de grande número de obras que redigiu ao longo de sua existência. Nascido a 19 de maio de 1762, Fichte estudou nas universida-

des de Jena, Wittenberg e Leipzig. Depois de ser preceptor, tornou-se professor universitário, inicialmente na Universidade de Jena, onde, em 1794, substituiu o kantiano Karl Reinhold (1758-1823). Cinco anos depois, obrigado a deixar Jena, sob a acusação de ateísmo, transferiu-se para Berlim, onde passou a lecionar na faculdade de filosofia; em 1810 foi nomeado decano da recém-criada universidade.

Ao falecer em 1814, tinha escrito um grande número de obras sobre a doutrina da ciência. A primeira fora composta em 1794, quando iniciou seu magistério em Jena. Uma das mais conhecidas traz o título *A Doutrina da Ciência, Exposição de 1804* e constitui o mais completo e elaborado enunciado de seu pensamento, segundo Didier Julia, um de seus intérpretes modernos.

Com seu trabalho universitário e com toda a obra que escreveu, centralizada na procura e na formulação de uma teoria da liberdade absoluta, Fichte deu expressão filosófica aos ideais românticos de seu tempo. Foi por isso que Friedrich Schlegel, seu amigo pessoal e líder da escola romântica alemã afirmou: "A Revolução Francesa, o *Wilhelm Meister* de Goethe e a *Doutrina da Ciência* de Fichte constituem as linhas mestras de nosso tempo".

Cronologia

- 1762 — Fichte nasce em Rammenau, a 19 de maio.
- 1766 — Nascimento de Thomas Robert Malthus.
- 1770 — Nasce Beethoven.
- 1772 — Nascem Friedrich Schlegel, Novalis e David Ricardo.
- 1775 — Nascimento de Schelling.
- 1776 — Declaração de Independência dos Estados Unidos da América. Adam Smith publica *A Riqueza das Nações*. Funda-se o primeiro sindicato operário na Inglaterra.
- 1781 — É publicada a *Crítica da Razão Pura*, de Kant.
- 1784 — Fichte completa seus estudos de teologia.
- 1788 — Vem à luz a *Crítica da Razão Prática*, de Kant.
- 1789 — A 14 de julho, o povo francês toma a Bastilha: inicia-se a Revolução.
- 1790 — Goethe publica fragmentos do *Fausto*.
- 1793 — Nasce Nicolai Ivanovich Lobachevski, pioneiro da moderna geometria.
- 1794 — Fichte publica *Os Princípios Fundamentais da Doutrina da Ciência em seu conjunto e as Lições sobre a Destinação do Sábio*.
- 1797 — Schelling edita *Idéias para uma Filosofia da Natureza*. Nasce Schu- bert.
- 1798 — É publicado *O Sistema da Ética segundo os Princípios da Doutrina da Ciência, de Fichte*. Nasce Comte.
- 1801 — Publica-se a *Exposição da Doutrina da Ciência, de Fichte, que será conhecida como a Doutrina da Ciência de 1801*.
- 1804 — Edita-se *A Doutrina da Ciência, Exposição de 1804, talvez a obra mais importante de Fichte*.
- 1806 — Derrota de Napoleão na Rússia. A Prússia declara guerra à França.
- 1807 — Fichte publica *os Discursos à Nação Alemã*.
- 1814 — Fichte falece no dia 29 de janeiro.

Bibliografia

- LÉON, X.: *Fichte et son Temps*, 3 vols., Armand Colin, Paris, 1954-1959.
- TALBOT, E. B.: *The Fundamental Principle of Fichte's Philosophy*, The Macmillan Company, Nova York, 1906.
- BREHIER, É.: *Historia de la Filosofía*, 3 vols., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962.
- JULIA, D.: *Fichte*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
- BOURGEOIS, B.: *L'Idéalisme de Fichte*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- HEIMSOETH, H.: *Fichte*, Revista de Occidente, Madri, 1931.
- GURWITSCH, G.: *Fichtes System der Konkreten Ethik*, Tübingen, 1924.
- WUNDT, M.: *Fichte*, Frommar Verlag, Stuttgart, 1927.
- PARAYSON, L.: *Fichte*, Edizioni di "Filosofia", Torino, 1950.
- FISCHER, K.: *Fichte und seine Vorgaenger*, Carl Winter's Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1869.
- GUEROUULT, M.: *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, 2 vols., Belles Lettres, Strasbourg, 1930.
- VUILLEMIN, J.: *L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.
- TORRES FILHO, R. R.: *O Espírito e a Letra: A Crítica da Imaginação Pura em Fichte*, Ática, São Paulo, 1975.

NOTA DO TRADUTOR

Os textos de FICHTE, aqui incluídos, encontram-se na edição princeps das suas Obras Completas (Sämtliche Werke), organizada por seu filho, Immanuel Hermann Fichte (8 volumes — Editora Veit und Co., Berlim, 1845 — reedição em fac-simile de sua sucessora, Editora Walter de Gruyter und Co., Berlim, 1965) — com exceção do texto: Sobre o programa da doutrina-da-ciência.

Seguindo a praxe das edições, reproduzimos na margem do texto a paginação original, para maior facilidade de consulta e referência.

SOBRE
O CONCEITO DA
DOCTRINA-DA-CIÊNCIA
OU
DA ASSIM CHAMADA
FILOSOFIA
(1794)

Tradução e notas de
Rubens Rodrigues Torres Filho

PREFÁCIO DA PRIMEIRA EDIÇÃO

Com a leitura dos novos céticos, em particular de Enesidemo e das excelentes obras de Maimon, o autor deste trabalho convenceu-se plenamente de algo que já antes lhe parecia altamente provável: que a filosofia, mesmo com os recentes esforços dos homens mais penetrantes, ainda não se elevou à categoria de ciência evidente. Acredita ter descoberto o fundamento disso e encontrado um caminho fácil para responder de maneira plenamente satisfatória a todas as exigências, de resto muito legítimas, feitas pelos céticos a filosofia crítica; e para unificar em geral o sistema dogmático e o sistema crítico em suas pretensões conflitantes, do mesmo modo que a filosofia crítica unificou as pretensões conflitantes dos diversos sistemas dogmáticos.¹ Não estando habituado a falar de coisas que ainda não fez, teria executado seu projeto, ou então ficado calado para sempre a respeito dele, se a presente ocasião não lhe tivesse parecido ser uma exigência para prestar contas de como empregou seus lazeres até agora e dos trabalhos a que pretende dedicar-se no futuro.

S. W., I.
30

A investigação seguinte não precisa pretender ter nenhuma outra validade, a não ser hipotética. Mas isso não quer dizer que o autor não seja capaz de fundamentar suas afirmações em algo mais do que meras pressuposições não demonstradas; nem que não devam ser, contudo, o resultado de um sistema firme e de profunda penetração. É certo que o autor só pode prometer-se apresentar esse sistema ao público, em uma forma digna dele, daqui a anos; mas desde já espera, como é justo, que nada do que propõe será recusado antes que se tenha examinado o todo.

A primeira intenção destas páginas era colocar os jovens estudantes da escola superior, para a qual o autor foi convidado, em condição de julgar se se confiariam à sua direção no caminho da primeira dentre as ciências e se poderiam esperar que este fosse capaz de lançar tanta luz sobre esta quanta necessitam para seguir esse caminho sem tropeços perigosos; a segunda, angariar os juízos de seus protetores e amigos sobre seu empreendimento.

Aqueles que não se incluem nem entre os primeiros nem entre os segundos, caso este escrito venha a cair-lhes nas mãos, são dirigidas as observações seguintes.

¹ A controvérsia que propriamente reina entre ambos — e na qual o cético, com toda razão, se colocou do lado do dogmático e, com este, do lado do entendimento comum, que, decerto não como juiz, mas como testemunha por artigos, deve ser muito levado em consideração — bem poderia dizer respeito à conexão de nosso conhecimento com uma coisa-em-si; e essa controvérsia bem poderia ser decidida, numa futura doutrina-da-ciência, pela verificação de que nosso conhecimento não tem, por certo, uma conexão imediata, pela representação, com a coisa-em-si, mas a tem mediadamente pelo sentimento; de que, com toda certeza, as coisas são representadas meramente como fenômenos, mas, como coisas-em-si, são sentidas; de que sem sentimento não seria possível nenhuma representação; mas de que a coisa-em-si só é conhecida subjetivamente, isto é, só na medida em que atua sobre nosso sentimento. (Trecho suprimido na 2.ª edição.)

O autor está, até agora, profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*, embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente, nem como o último limite do saber finito. Sabe que nunca poderá dizer algo sobre o qual Kant já não tenha, imediata ou mediata, clara ou obscuramente, dado uma indicação. Deixa para as épocas futuras avaliar o gênio do homem que, a partir do ponto em
31 que encontrou o Juízo filosofante, conduziu-o, muitas vezes como que guiado por uma inspiração superior, tão poderosamente em direção a seu fim último.

Do mesmo modo, está profundamente convencido de que, depois do espírito genial de Kant, nenhum presente mais alto poderia ter sido feito à filosofia do que pelo espírito sistemático de Reinhold; e acredita conhecer o lugar de honra que, mesmo por ocasião dos novos progressos que a filosofia, seja em que mão estiver, necessariamente fará, deverá sempre ser atribuído à filosofia elementar deste último. Não está em seu modo de pensar ignorar orgulhosamente qualquer mérito que seja, ou querer diminuí-lo; acredita perceber que cada degrau que a ciência já subiu tinha de ser galgado antes que ela pudesse passar para um degrau superior; na verdade, não considera um mérito pessoal ter sido, por um feliz acaso, chamado à obra depois de trabalhadores excelentes; e sabe que todo mérito, que poderia haver aqui, não repousa na sorte da descoberta, mas na lealdade da procura, e que, quanto a esta, cada um é o único que pode julgar-se e recompensar-se. Não diz isto em intenção desses grandes homens e daqueles que lhes são semelhantes, mas para outros homens não tão grandes. Quem acha supérfluo que isto seja dito não está entre aqueles para os quais é dito.

Além desses homens sérios há também, ainda, homens brincalhões, que previnem os filósofos, aconselhando-os a não se tornarem ridículos com expectativas exageradas quanto a sua ciência. Não quero decidir se todos riem do fundo do coração, por terem uma jovialidade inata; ou se não há alguns dentre eles que apenas forçam o riso, para desencorajar o pesquisador ingênuo de um empreendimento que, por razões compreensíveis, não vêm com bons olhos (*Malis rident alienis*).² Já que eu, ao que sei, até agora não dei alimento ao seu humor pela manifestação de tais altas expectativas, talvez me seja permitido, antes de tudo, não para defender os filósofos, e muito menos a filosofia,
32 mas para seu próprio bem, pedir-lhes que segurem o riso pelo menos até que o empreendimento fracasse formalmente e seja abandonado. Poderão zombar de nossa fé na humanidade, à qual eles próprios pertencem, e de nossa esperança quanto às suas grandes disposições; poderão então repetir sua frase consoladora — A humanidade não tem remédio; sempre foi assim e assim sempre será... — toda vez que precisarem de consolo!

² Riem dos males alheios (Horácio). (N. do E.)

PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO

(1798)

Este livrinho havia-se esgotado. Eu precisava dele para referir-me a ele em minhas aulas; além disso, ele é, tirante alguns artigos publicados no *Jornal Filosófico de uma Associação de Estudiosos Alemães*, o único texto em que se filosofa sobre o próprio filosofar da doutrina-da-ciência e que, por isso, serve de introdução a esse sistema. Essas razões me levaram a cuidar de uma nova edição.

A própria finalidade e o estatuto deste texto, não obstante a clareza de seu título e de seu conteúdo, foram freqüentemente mal entendidos, e torna-se necessária, na segunda edição, coisa que na primeira eu havia considerado totalmente desnecessária, uma explicação precisa sobre esse ponto, em um prefácio.

A saber: sobre a própria metafísica, que precisamente não deve ser uma doutrina das pretensas coisas-em-si, mas uma dedução genética daquilo que aparece em nossa consciência, pode-se de novo filosofar — podem ser instauradas investigações sobre a possibilidade, a significação própria, as regras de tal ciência; e é muito proveitoso para a elaboração da própria ciência que isso ocorra. Um sistema de tais investigações chama-se, do ponto de vista filosófico, crítica; pelo menos, dever-se-ia designar com esse nome apenas o que foi indicado. A crítica não é a própria metafísica, mas está acima dela; está para a metafísica exatamente como esta está para o ponto de vista habitual do entendimento natural. A metafísica explica esse ponto de vista, e é por sua vez explicada na crítica. A crítica propriamente dita crítica o pensamento filosófico; se a própria filosofia também for chamada de crítica, só se pode dizer que ela critica o pensamento natural. Uma crítica pura — a kantiana, por exemplo, que se anunciava como *Crítica*, não é nada pura, mas é em grande parte propriamente metafísica; ora critica o pensamento filosófico, ora o pensamento natural; o que, por si só, não constituiria uma censura contra ela, desde que deixasse clara em geral a distinção que acaba de ser feita e, nas investigações particulares, indicasse em que domínio se encontram — uma crítica pura, digo eu, não contém nenhuma investigação metafísica imiscuída nela. Uma metafísica pura — as elaborações da doutrina-da-ciência, que se anunciava como metafísica, até agora não são, desse ponto de vista, puras, nem poderiam ser puras, uma vez que só com o auxílio das alusões críticas incorporadas a elas esse modo de pensar inabitual poderia aspirar a tornar-se acessível — uma metafísica pura, digo eu, não contém mais nenhuma crítica, além daquela que, anteriormente a ela, já deve ter chegado à clareza.

O que acaba de ser dito determina com precisão o estatuto do texto seguinte. Ele é uma parte da crítica da doutrina-da-ciência, mas não é a própria doutrina-da-ciência, ou uma parte desta.

É uma parte dessa crítica, disse eu. Ocupa-se, em particular, com a exposição da relação da doutrina-da-ciência com o saber comum e com as ciências possíveis do ponto

34 de vista deste último, segundo a matéria do saber. Mas há ainda outra consideração, que pode contribuir muito para engendrar um conceito correto de nosso sistema, protegê-lo contra mal-entendidos e torná-lo acessível; é a que se refere à relação entre o pensamento transcendental e o pensamento comum segundo a forma, isto é, a descrição do ponto de vista a partir do qual o filósofo transcendental contempla todo saber e de sua disposição mental na especulação. O autor acredita ter-se explicado com alguma clareza sobre esse ponto nas duas introduções a uma nova exposição da doutrina-da-ciência (no jornal supracitado, no ano de 1797). — Uma ciência e sua crítica se sustentam e explicam mutuamente. Somente quando a exposição pura da própria doutrina-da-ciência tornar-se possível será fácil dar conta, de maneira sistemática e completa, de seu procedimento. Que o público perdoe ao autor estes trabalhos provisórios e incompletos, até que um dia ele mesmo, ou um outro, possa chegar a perfazer essa exposição!

Nesta nova edição foram modificadas apenas algumas formulações e expressões que não eram suficientemente precisas, e suprimidas algumas notas de rodapé, que envolviam o sistema em polémicas que ele ainda não pode solucionar, além do terceiro capítulo inteiro (divisão hipotética da doutrina-da-ciência), que mesmo em sua redação primeira tinha apenas uma finalidade provisória, e cujo conteúdo foi posteriormente apresentado de maneira mais exaustiva e clara na *Fundação de Toda a Doutrina-da-Ciência*.

35 Ao reeditar este livro, em que anunciei pela primeira vez meu sistema, talvez não seja inadequado acrescentar algo a respeito da história da acolhida que esse sistema tem encontrado até agora. Poucos acataram o critério mais razoável de calar-se provisoriamente e, antes, meditar um pouco; a maioria deixou transparecer sem acanhamento seu tolo assombro diante do novo fenômeno, recebendo-o com risos aparvalhados e zombarias insípidas; os mais ousados dentre estes queriam acreditar, para desculpar o autor, que tudo não passava de uma piada de mau gosto, enquanto outros faziam seriamente planos sobre a maneira de tratá-lo, “internado em certos estabelecimentos moderados”. — Resultaria na mais instrutiva contribuição para a história do espírito humano se se pudesse narrar como certos filosofemas foram acolhidos quando de sua primeira aparição; é verdadeiramente uma pena que não existam mais os juízos emitidos pelos contemporâneos, no primeiro espanto, sobre alguns sistemas mais antigos. Quanto ao sistema kantiano, ainda é tempo de organizar uma coletânea das primeiras resenhas sobre ele — encabeçadas pela que saiu na renomada gazeta erudita de Göttingen — e conservá-las para os séculos futuros como raridades. No caso da doutrina-da-ciência, eu mesmo gostaria de fazer esse trabalho; e, para começar, anexo a este escrito duas das resenhas mais notáveis que lhe foram assacadas — evidentemente, sem comentários. Para o público filosófico, que atualmente está mais familiarizado com meu sistema, esses comentários são dispensáveis, e para os autores das resenhas já é bastante infelicidade terem dito o que dizem nelas.³

Não obstante essa recepção truculenta, logo em seguida este sistema teve, contudo, sorte mais propícia do que poderia ter encontrado qualquer outro. Muitas cabeças moças e brilhantes adotaram-no com ardor, e um veterano muito meritório da literatura filosófica, depois de um exame demorado e maduro, deu-lhe sua adesão. É de se esperar, do

³ As duas resenhas apresentadas no apêndice mencionado referiam-se ao texto de Schelling — *Sobre a Possibilidade da Forma de uma Filosofia em Geral* — e ao de Fichte: *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*, ambas reimpressas dos “Anais Filosóficos” de Jacob, tomo IV, n.º 16-18. Aqui foram omitidas. (Nota de Immanuel Hermann.)

esforço conjunto de tantas cabeças admiráveis, que dentro em breve, exposto sob múltiplos aspectos e amplamente aplicado, ele provocará a modificação que visa, no filosofar e, por intermédio deste, na atividade científica em geral. Não obstante a semelhança de sua primeira acolhida com a acolhida que teve, antes dele, aquele outro sistema — como acreditam bons conhecedores — ou aquela outra exposição deste mesmo sistema — como eu, por certo não sem boas razões, igualmente admito (embora abdique solenemente de disputar mais sobre este ponto); não obstante essa semelhança — e embora, como é de se esperar da parte de kantianos, a acolhida da doutrina-da-ciência tenha sido bem mais grosseira e vulgar do que a dos escritos de Kant —, é de se esperar que ambos os sistemas ou exposições não terão o mesmo êxito em formar um bando de recitadores servis e brutais. Em parte, é de se acreditar que os alemães tenham ficado intimidados com o triste espetáculo que acabam de dar e não queiram carregar duas vezes seguidas o jugo do psitacismo; em parte, parece que não só a apresentação até agora escolhida, que evita uma letra rígida, mas também o próprio espírito interior desta doutrina a preserve contra recitadores sem pensamento; além disso, não é de se esperar que os amigos desta ciência acolham bem tal homenagem.

36

Para perfazer o sistema há ainda indescritivelmente muito que fazer. Por ora, mal está assentado o fundamento, mal foi iniciada a construção; e o autor quer que todos os seus trabalhos até agora sejam considerados como apenas provisórios. A firme esperança, que pode doravante alimentar, de não ter mais, como antes temia, de deixar seu sistema, em letras mortas, entregue à sua sorte, na forma individual em que se apresentou a ele pela primeira vez, para alguma época futura que poderia compreendê-lo, mas de entender-se já sobre ele com seus contemporâneos, de discuti-lo, de vê-lo ganhar, pela elaboração comum de alguns, uma forma mais universal, e de legá-lo vivo no espírito e no modo de pensar de sua época, altera o plano que tinha prescrito a si mesmo ao anunciá-lo pela primeira vez. A saber, não prosseguirá mais, por ora, na execução sistemática do sistema, mas procurará, antes, expor sob múltiplos aspectos o que foi descoberto até agora e torná-lo plenamente claro e evidente para todo leitor imparcial. Um começo desse trabalho já foi feito, no jornal mencionado acima, e será continuado, assim que minhas ocupações mais imediatas, como docente acadêmico, me proporcionarem o lazer para isso. Segundo algumas declarações que chegaram a meu conhecimento, aqueles artigos provocaram em alguns um relance de compreensão; e, se o modo de pensar do público sobre a nova doutrina não se modificou universalmente, é porque aquele jornal, ao que parece, não é muito difundido. Para o mesmo fim pretendo, tão logo meu tempo o permitir, editar um novo ensaio de exposição rigorosa e puramente sistemática da fundação da doutrina-da-ciência.

37

Iena, Missa de São Miguel, 1798.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Sobre o conceito da doutrina-da-ciência em geral

§ 1. *Conceito da doutrina-da-ciência, estabelecido hipoteticamente*

Para conciliar facções divididas, o mais seguro é partir daquilo em que todas concordam.

A filosofia é uma ciência; — nisto todas as descrições da filosofia estão de acordo, assim como estão divididas na determinação do *objeto* dessa ciência. E se esse desacordo proviesse de que o próprio conceito de ciência, que conferem por unanimidade à filosofia, não tivesse sido totalmente desenvolvido? E se a determinação desse único atributo, admitido por todos, fosse plenamente suficiente para determinar o conceito da própria filosofia?

Uma ciência tem forma sistemática; todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste unificam-se em um todo — isto também todos admitem universalmente. Mas isso esgota o conceito de ciência?

Se, sobre uma proposição sem fundamento e indemonstrável — por exemplo: que há no ar criaturas com inclinações, paixões e conceitos humanos, mas corpos etéreos —, alguém construísse uma história natural, muito sistemática, desses espíritos aéreos, o que em si é perfeitamente possível, reconheceríamos tal sistema, por mais rigorosas que fossem as inferências nele contidas, e por mais intimamente encadeadas entre si que estivessem suas partes singulares, como uma ciência? Inversamente, se alguém emite uma única proposição teórica — por exemplo, o artesão mecânico a proposição: que uma coluna estabelecida em ângulo reto sobre uma superfície horizontal fica perpendicular e, mesmo prolongada indefinidamente, não se inclinará para nenhum dos dois lados; algo que uma vez ouviu e, numa multiplicidade de experiências, verificou que era verdadeiro ⁴ — todos admitirão que ele tem ciência do que disse: embora não possa derivar sistematicamente a prova geométrica de sua proposição a partir do primeiro princípio dessa ciência. Por que não chamamos de ciência aquele sistema firme que repousa sobre uma proposição indemonstrada e indemonstrável; e por que chamamos de ciência o conhecimento deste segundo, que, em seu entendimento, não está em conexão com nenhum sistema?

Sem dúvida porque o primeiro, com toda a sua forma acadêmica, não contém nada que se possa saber; e o segundo, sem nenhuma forma acadêmica, diz algo que efetivamente *sabe e pode saber*.

A essência da ciência consistiria portanto, ao que parece, na índole de seu conteúdo e na relação deste com a consciência daquele de quem se diz que sabe; e a forma sistemática seria meramente contingente para a ciência; não seria seu fim, mas meramente — digamos — um meio para esse fim.

⁴ Ou o camponês inculto o fato de que o historiador judeu José viveu no tempo da destruição de Jerusalém. (Suprimido na 2.ª edição.)

40 Isso pode provisoriamente ser pensado assim: Se, eventualmente, por uma causa qualquer, o espírito humano pudesse saber com certeza apenas muito pouco, mas quanto ao resto apenas opinar, supor, pressentir, admitir arbitrariamente, e no entanto, igualmente por uma causa qualquer, não pudesse satisfazer-se com esse conhecimento estreitamente limitado ou inseguro, não lhe restaria então nenhum outro meio para ampliá-lo e torná-lo seguro, a não ser comparar os conhecimentos incertos com os certos e, a partir da igualdade ou desigualdade — seja-me permitido empregar, provisoriamente, estas expressões, até que tenha tempo de explicá-las —, a partir da igualdade ou desigualdade dos primeiros com os segundos, inferir a certeza ou incerteza daqueles. Se fossem iguais a uma proposição *c e r t a*, então ele poderia admitir seguramente que também seriam certos; se fossem opostos a ela, ele saberia doravante que seriam falsos e estaria garantido contra uma ilusão mais prolongada a seu respeito. Teria ganho, não a verdade, mas pelo menos a libertação do erro.

Vou ser mais claro. — Uma ciência deve ser una, um todo. A proposição que diz que uma coluna estabelecida em ângulo reto sobre uma superfície horizontal fica perpendicular⁵ é, para aquele que não tem nenhum conhecimento sistemático da geometria,⁶ sem dúvida um todo, e nessa medida uma ciência.

Mas consideramos também que a geometria⁷ em seu conjunto é uma ciência, embora contenha ainda muitas outras proposições além daquela. — Como e mediante o que, então, um agregado de proposições, em si extremamente diferentes, se tornam *uma* ciência, um e o mesmo todo?

Sem dúvida pelo fato de que as proposições singulares, em geral, não chegam a ser ciência, mas só se tornam ciência no todo, por sua colocação no todo e sua relação com o todo. Mas por uma mera composição de partes não pode nunca surgir algo que não seja encontrável em uma das partes do todo. Se absolutamente nenhuma dentre as proposições vinculadas tivesse certeza, então também o todo surgido pela vinculação delas não a teria.

41 Por conseguinte, pelo menos uma das proposições teria de ser certa, e esta comunicaria sua certeza às demais; de tal modo que, se e na medida em que esta primeira é certa, também uma segunda tem de ser certa; e se e 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 *igual* certeza, teriam em comum *uma só* certeza e com isso se tornariam *uma só* ciência.

A proposição que acabamos de chamar de pura e simplesmente *certa* — admitimos apenas uma proposição assim — não pode adquirir sua certeza mediante a vinculação com as demais, mas deve tê-la anteriormente a essa vinculação; pois da unificação de várias partes não pode surgir nada que não esteja em nenhuma das partes. Mas todas as demais teriam de receber dela a sua certeza. *Ela* teria de ser certa e estipulada antes de toda vinculação. Porém, nenhuma das demais o poderia ser antes da vinculação, mas só mediante a vinculação.

Com isto fica claro desde logo que a hipótese admitida acima era a única correta e que em uma ciência só pode haver uma proposição que seja certa e estipulada anteriormente à vinculação. Se houvesse várias proposições assim, então — ou não seriam absolutamente vinculadas com as outras, e nesse caso não pertenceriam ao mesmo todo, mas constituiriam um ou vários todos separados; ou seriam vinculadas com elas. Mas as proposições não podem ser vinculadas a não ser mediante uma e a mesma certeza: se

⁵ Ou que José viveu no tempo da destruição de Jerusalém. (Suprimido na 2.ª edição.)

⁶ Ou da história. (Suprimido na 2.ª edição.)

⁷ Ou a história. (Suprimido na 2.ª edição.)

uma proposição é certa, uma outra também tem de ser certa, e, se a primeira não é certa, também a outra não pode ser certa; e exclusivamente essa relação de certeza de uma com a outra deve determinar sua conexão. Isso não poderia valer para uma proposição que tivesse uma certeza independente das demais proposições; se sua certeza é independente, então ela é certa mesmo se as outras não são certas. Por conseguinte, não estaria em geral vinculada com elas mediante a certeza. — Uma tal proposição, certa anteriormente à vinculação e independente dela, chama-se *proposição fundamental* ou *princípio*. Toda ciência tem de ter um princípio: é certo que poderia perfeitamente, por seu caráter interno, consistir em uma única proposição, certa em si — mas que então sem dúvida não poderia chamar-se proposição fundamental, porque não fundaria nada. Mas também não poderia ter mais de uma proposição fundamental, pois do contrário não constituiria uma, mas várias ciências. 42

Uma ciência pode conter, além da proposição certa anteriormente à vinculação, ainda várias proposições, que somente pela vinculação com aquela são conhecidas em geral como certas, e como certas do mesmo modo e no mesmo grau que aquela. A vinculação consiste, como acaba de ser lembrado, em mostrar: se a proposição A é certa, a proposição B também tem de ser certa, e se esta é certa a proposição C também tem de ser certa, e assim por diante; e esta vinculação é a forma sistemática do todo, que surge das partes singulares. — Para que, então, essa vinculação? Sem dúvida não para criar um virtuosismo no vincular, mas para transmitir certeza a proposições que em si não a têm; e assim a forma sistemática não é o fim da ciência, mas o meio, contingente e só aplicável sob a condição de a ciência ser constituída de várias proposições, para alcançar seu fim. Não é a essência da ciência, mas apenas uma propriedade contingente dela. — Suponha-se que a ciência seja um edifício; e que o fim principal desse edifício seja a firmeza. O fundamento é firme, e, tão logo ele esteja assentado, o fim estaria alcançado. Mas, como no mero alicerce não se pode morar nem, apenas com ele, proteger-se, seja contra o assalto voluntário do inimigo, seja contra os assaltos involuntários das condições atmosféricas, edificam-se então sobre ele paredes laterais, e sobre estas um teto. Todas as partes do edifício são ajustadas com o fundamento e umas com as outras, e com isso o todo torna-se firme. Mas não se constrói um edifício firme para poder ajustar as partes: ajustam-se as partes para que o edifício se torne firme; e ele é firme na medida em que todas as suas partes repousam sobre um fundamento firme.

O fundamento é firme, e não está fundado em nenhum novo fundamento; está sobre a terra firme. — Sobre que queremos então edificar o fundamento de nossos edifícios científicos? Os princípios de nossos sistemas devem ser — e têm de ser — certos antes do sistema. Sua certeza não pode ser demonstrada no âmbito dos sistemas, mas toda prova possível no interior destes já a pressupõe. Se os princípios são certos, então sem dúvida tudo o que se segue deles também é certo: *mas de que decorre sua própria certeza?* 43

E, mesmo que tivéssemos respondido a essa questão, não se impõe a nós uma outra, inteiramente diferente dessa primeira? — Na construção de nosso edifício teórico, vamos inferir do seguinte modo: *Se a proposição fundamental é certa, então uma outra proposição determinada também é certa. Em que se funda esse "então"?* O que é que funda a conexão necessária entre ambas, mediante a qual deve caber a uma delas a mesma certeza que cabe à outra? Quais são as condições dessa conexão; e como sabemos que essas são suas condições, e suas condições *exclusivas*, suas *únicas* condições? E como chegamos a admitir em geral uma conexão necessária entre proposições diferentes, e condições exclusivas, mas exaustivas, dessa conexão?

Em suma: como se funda a certeza do princípio em si; e como se funda a legítimi-

dade de inferir a partir dele, de um determinado modo, a certeza de outras proposições?

Aquilo que o princípio contém em si mesmo e deve comunicar a todas as demais proposições que aparecem na ciência eu chamo de *conteúdo interior* do princípio — e da ciência em geral; o modo como deve comunicá-lo às outras proposições eu chamo de *forma* da ciência. A questão que foi colocada é, portanto, a seguinte: Como são possíveis conteúdo e forma de uma ciência em geral, isto é, como é possível a própria ciência?

Algo no interior do qual essa questão fosse respondida seria também uma ciência, e aliás a ciência da ciência em geral.

44 Antes da investigação não é possível determinar se a resposta àquela questão será possível ou não, isto é, se o conjunto de nosso saber tem um fundamento firme e cognoscível ou se, por mais intimamente encadeadas que possam estar suas partes singulares, ele entretanto repousa, no final, sobre nada, ou pelo menos sobre nada *para nós*. Mas, se nosso saber deve ter fundamento para nós, essa questão tem de poder ser respondida e tem de haver uma ciência na qual ela é respondida; e se há tal ciência, nosso saber tem um fundamento cognoscível. Portanto, quanto ao fundamento ou à falta de fundamento de nosso saber, não é possível dizer nada antes da investigação; e a possibilidade da ciência requerida só pode ser provada por sua efetividade.

A denominação de tal ciência, cuja possibilidade é ainda meramente problemática, é arbitrária. Se entretanto vier a verificar-se que o território que — segundo toda experiência até agora — é utilizável para a edificação de ciências já está ocupado pelas ciências correspondentes e que só há ainda um pedaço de terra não construído, a saber, o que está reservado para a ciência das ciências em geral; se, além disso, sob um nome já conhecido (o de filosofia) se encontrar a idéia de uma ciência, que também quer ser ou tornar-se ciência, mas que não conseguiu decidir-se quanto ao local onde deverá edificar-se: então não seria inadequado indicar-lhe o lugar vazio que acaba de ser encontrado. Se até agora, com a palavra filosofia, se pensou justamente isso ou não, absolutamente não vem ao caso; mas então essa ciência, desde que se tivesse tornado ciência, deixaria de lado, não sem razão, um nome que até agora trazia por uma modéstia nada exagerada — o nome de um amadorismo, de um virtuosismo, de um diletantismo. A nação que encontrar essa ciência mereceria dar-lhe um nome tirado de sua língua;⁸ ela

⁸ Mereceria também dar-lhe as demais expressões técnicas tiradas de sua língua; e a própria língua, e a nação que a falasse, adquiriria com isso uma preponderância decisiva sobre todas as outras línguas e nações. (Nota da 1.ª edição.)

— Há mesmo um sistema da terminologia filosófica, necessário segundo todas as suas partes derivadas e cuja necessidade está por demonstrar, mediante o progresso regular segundo as leis da designação metafórica dos conceitos transcendentes; pressupondo meramente um signo fundamental como arbitrário, pois necessariamente toda língua parte do arbitrio. Desse modo a filosofia, que segundo seu conteúdo vale para toda razão, torna-se, segundo sua designação, inteiramente nacional; colhida do mais íntimo da nação que fala essa língua e por sua vez aperfeiçoando essa língua até a suprema precisão. Mas essa nacional-terminologia sistemática não deve ser estabelecida enquanto o próprio sistema da razão, tanto segundo seu âmbito quanto na construção integral de todas as suas partes, não estiver completado. Com a determinação dessa terminologia, o Juízo filosofante termina sua obra; uma obra que, em todo o seu âmbito, poderia facilmente ser grande demais para uma vida humana.

Esta é a razão pela qual o autor não executou até agora aquilo que, na nota acima, parece prometer; e é por isso que se serve das palavras técnicas tais como as encontra, quer sejam alemãs, latinas ou gregas. Para ele, toda terminologia é apenas provisória, até que um dia — seja que esta obra caiba a ele mesmo, ou a um outro — possa ser fixada como universal e válida para sempre. Foi também por causa disso que, de modo geral, dedicou pouco cuidado a sua terminologia e evitou dar-lhe uma determinação fixa; e foi também por isso que não fez, pessoalmente, nenhum uso de algumas observações pertinentes de outros sobre este ponto (por exemplo, quanto a uma distinção a ser feita entre dogmatismo e dogmaticismo), mas que então só são pertinentes para o estado presente da ciência. Continuará a dar a seu ensinamento a clareza e a determinidade que, de cada vez, forem requeridos para seu propósito, por perífrases e pela multiplicidade das formulações. (Nota da 2.ª edição.)

poderia então chamar-me simplesmente *die Wissenschaft* (a Ciência) ou *die Wissenschaftslehre* (a Doutrina-da-Ciência). A até agora assim chamada filosofia seria, portanto, *a ciência de uma ciência em geral*. 45

§ 2. Desenvolvimento do conceito da doutrina-da-ciência

Não se deve inferir a partir de definições: isto só pode significar que, a partir da possibilidade de pensar sem contradição um certo atributo, na descrição de uma coisa que existe independentemente de nossa descrição, não se deve, sem mais nenhuma razão, inferir que por isso ele tem de ser encontrado na coisa efetiva; ou então que, em se tratando de uma coisa que deve ser produzida apenas por nós, segundo um conceito que formamos dela e que exprime seu fim, não se deva inferir, da pensabilidade desse fim, ainda a possibilidade de executá-lo na efetividade; mas jamais pode querer dizer que não se deve, em seus trabalhos espirituais ou corporais, propor nenhum fim nem procurar torná-los claros para si, antes mesmo de começar a trabalhar, e abandonar então ao jogo de sua imaginação ou de seus dedos aquilo que eventualmente possa resultar deles. O inventor do balão aerostático podia bem calcular seu tamanho e a relação entre o ar encerrado nele e o ar atmosférico e, a partir daí, também a velocidade do movimento de sua máquina; e isso antes mesmo de saber se encontraria um tipo de ar que fosse mais leve, no grau requerido, do que o atmosférico; e Arquimedes podia calcular a máquina com a qual moveria o globo terrestre de seu lugar, embora soubesse com certeza que não encontraria nenhum ponto no exterior de sua força de atração, a partir do qual poderia pô-la em funcionamento. — Assim a ciência que acabamos de descrever: Ela é, como tal, não algo que existisse independentemente de nós e sem nossa intervenção, mas, pelo contrário, algo que só pode ser produzido pela liberdade de nosso espírito atuando segundo uma direção determinada — se é que há uma tal liberdade de nosso espírito, como igualmente ainda não podemos saber. Determinemos previamente essa direção: façamos um conceito claro *daquilo que* deve tornar-se nossa obra. Se podemos ou não produzi-lo, é algo que só se verificará se efetivamente o produzirmos. Agora não se trata disso, trata-se de saber o que queremos propriamente fazer; e isso determina nossa definição. 46

1) A ciência descrita deve, em primeiro lugar, ser uma ciência *da ciência em geral*. Toda ciência possível tem *um princípio*, que não pode ser demonstrado no interior dela, mas tem de ser certo anteriormente a ela. Onde, então, deve ser demonstrado esse princípio? Sem dúvida naquela ciência que tem de fundar todas as ciências possíveis. — A este respeito a doutrina-da-ciência tem duas coisas a fazer. Em primeiro lugar, fundar a possibilidade dos princípios em geral: mostrar como, em que medida, sob que condições e talvez em que graus algo pode ser certo e o que quer dizer, em geral — ser certo; em seguida, teria de demonstrar em particular os princípios de todas as ciências possíveis, que não podem ser demonstrados no interior delas mesmas.

Toda ciência, desde que não seja uma única proposição destacada, mas um todo constituído de várias proposições, tem *forma sistemática*. Essa forma, a condição da conexão das proposições derivadas com o princípio e o fundamento do direito de inferir, a partir dessa conexão, que aquelas são necessariamente tão certas quanto este, não pode ser provada na ciência particular, se é que esta tem unidade e não se ocupa com coisas alheias, não pertencentes a seu âmbito, do mesmo modo que não o pode ser a verdade de seu princípio; é, pelo contrário, um pressuposto da própria possibilidade de sua forma. Recai, portanto, sobre a doutrina-da-ciência universal a incumbência de fundar a forma sistemática de todas as ciências possíveis. 47

2) A doutrina-da-ciência é, ela mesma, *uma ciência*. Portanto, também ela deve ter, em primeiro lugar, um *princípio*, que não pode ser demonstrado no interior dela, mas é

pressuposto em vista de sua possibilidade como ciência. Mas esse princípio também não pode ser demonstrado em nenhuma outra ciência superior; pois nesse caso essa ciência superior é que seria a doutrina-da-ciência, e aquela cuja proposição fundamental teve de ser demonstrada não o seria. Esse princípio — da doutrina-da-ciência e, por seu intermédio, de todas as ciências e de todo saber — não é, pois, susceptível de absolutamente
 48 nenhuma prova, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com esse princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, deve fornecer a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e 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. — Essa proposição é pura e simplesmente certa, a saber, é certa *porque* é certa.⁹ É o fundamento de toda certeza, a saber, tudo o que é certo é certo porque *ela* é certa; e não há nada certo, se *ela* não for certa. É o fundamento de todo saber, isto é, sabe-se o que ela enuncia porque em geral se sabe; sabe-se imediatamente isso, tão logo se saiba qualquer outra coisa. Ela acompanha todo saber, está contida em todo saber, e todo saber a pressupõe.

A doutrina-da-ciência, na medida em que ela mesma é uma ciência — desde que não consista meramente em seu princípio, mas em várias proposições (e pode-se prever que será assim, pois ela tem de estabelecer princípios para outras ciências) —, deve ter forma *sistemática*. Ora, não pode tomar emprestada essa forma sistemática de nenhuma outra ciência, segundo sua *determinação*, nem recorrer, segundo a *validade*, a uma demonstração dessa forma em outra ciência, porque ela própria tem de estabelecer, para todas as outras ciências, não somente princípios, e com isto seu conteúdo interior, mas
 49 também a forma, e com isto a possibilidade de vinculação de várias proposições no interior delas. Logo, deve ter essa forma em si mesma e fundá-la por si mesma.

Basta esmiuçarmos um pouco este ponto para vermos o que foi dito propriamente. — Aquilo de que se sabe algo se chama, nessa medida, o conteúdo, e aquilo que se sabe dele, a forma da proposição. (Na proposição: “O ouro é um corpo”, aquilo de que se sabe algo é o ouro e o corpo; aquilo que se sabe deles é que são iguais sob certo aspecto e nessa medida um pode ser posto no lugar do outro. É uma proposição afirmativa, e essa referência é sua forma.)

Nenhuma proposição é possível sem conteúdo ou sem forma. Tem de haver algo de que se sabe algo e algo que se sabe desse algo. A primeira proposição de toda a doutrina-da-ciência tem, portanto, de ter a ambos, conteúdo e forma. Além disso, tem de ser certa imediatamente e por si mesma, e isso só pode querer dizer que seu conteúdo determina sua forma e, inversamente, sua forma determina seu conteúdo. Essa forma só pode convir àquele conteúdo e esse conteúdo só pode convir a essa forma; qualquer outra forma para esse conteúdo suprime a própria proposição e com ela todo saber, e qualquer outro conteúdo para essa forma suprime igualmente a própria proposição e com ela todo saber. A forma do primeiro princípio absoluto da doutrina-da-ciência, portanto, não só é dada por ela, pela própria proposição fundamental, mas também estabelecida como pura e simplesmente válida para o seu conteúdo. Se, além desse único absolutamente primeiro, houvesse ainda vários princípios da doutrina-da-ciência, que teriam de ser apenas

⁹ Não se pode, sem contradição, perguntar pelo fundamento de sua certeza. (Adendo marginal do autor.)

em parte absolutos, mas em parte condicionados pelo primeiro e supremo,¹⁰ porque do contrário não haveria um único princípio — então o que seria absolutamente primeiro neles só poderia ser o conteúdo ou a forma, e o que seria condicionado igualmente só poderia ser o conteúdo ou a forma. Suponham que o *conteúdo* seja o incondicionado; nesse caso, o princípio absolutamente primeiro — que tem de condicionar algo no segundo, pois do contrário não seria princípio absolutamente primeiro — determinará sua *forma*; e com isso sua forma seria determinada na própria doutrina-da-ciência e por ela e por seu primeiro princípio. Ou suponham, inversamente, que a *forma* seja o incondicionado; nesse caso, o *conteúdo* dessa forma é necessariamente determinado pelo primeiro princípio, portanto mediatemente também a forma, na medida em que deve ser forma de um conteúdo; assim, mesmo nesse caso a forma seria determinada pela doutrina-da-ciência, e aliás por seu princípio. — Mas um princípio que não fosse determinado nem segundo sua forma nem segundo seu conteúdo pelo princípio absolutamente primeiro não pode haver, se é que há um princípio absolutamente primeiro e uma doutrina-da-ciência e, em geral, um sistema do saber humano. Por conseguinte, também não poderia haver mais proposições fundamentais do que três: uma determinada absolutamente, pura e simplesmente por si mesma, tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo; uma determinada por si mesma segundo a forma e uma determinada por si mesma segundo o conteúdo.

Se há ainda várias proposições na doutrina-da-ciência, então todas estas têm de ser determinadas, tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo, pela proposição fundamental. Uma doutrina-da-ciência tem, portanto, de determinar a forma de todas as suas proposições, na medida em que estas são consideradas em sua singularidade. Mas tal determinação das proposições singulares não é possível de outro modo, a não ser por determinação recíproca entre elas. Cada proposição, porém, tem de ser *completamente* determinada, isto é, sua forma tem de convir unicamente a seu conteúdo e a nenhum outro, e esse conteúdo tem de convir unicamente à forma em que se encontra e a nenhuma outra, pois do contrário a proposição não seria igual à proposição fundamental na medida em que esta é certa (lembrem-se daquilo que acaba de ser dito), e, por conseguinte, não seria certa. — Ora, se todas as proposições de uma doutrina-da-ciência forem diferentes em si — como de fato têm de ser, pois do contrário não seriam proposições, mas uma e a mesma proposição várias vezes repetida —, nesse caso nenhuma proposição pode adquirir sua determinação a não ser através de uma única dentre todas as demais; e com isto então a série inteira das proposições é completamente determinada, e nenhuma delas pode ficar em outro lugar na série do que aquele em que se encontra. Cada proposição da doutrina-da-ciência tem seu lugar determinado por uma outra proposição, e determina por sua vez o lugar de uma determinada terceira. A doutrina-da-ciência, por conseguinte, determina, por si mesma, a forma de seu todo.

Essa forma da doutrina-da-ciência tem validade necessária para seu conteúdo. Pois o princípio absolutamente primeiro era imediatamente certo, isto é, se sua forma só convinha para seu conteúdo e seu conteúdo somente para sua forma, e se todas as proposições seguintes são determinadas por ele, mediata ou imediatamente, segundo o conteúdo ou a forma — se estas como que já se encontram contidas nele —, então tem de valer para estas o mesmo que valia para aquele: que sua forma só convenha para seu conteúdo e seu conteúdo somente para sua forma. Isto quanto às proposições singulares; mas a forma

¹⁰ Porque, no primeiro caso, não seriam proposições fundamentais, mas derivadas; porque, no segundo caso, do contrário, etc. (Adendo marginal do autor.)

do todo nada mais é do que a forma das proposições singulares pensada em sua unidade, e aquilo que vale para cada uma delas tem de valer também para todas, pensadas em sua unidade.

Mas a doutrina-da-ciência não deve dar apenas *a si mesma*, mas também *a todas as demais ciências possíveis*, sua forma, e garantir a validade dessa forma para todas elas. Ora, isso não pode ser pensado de outro modo, a não ser sob a condição de que tudo o que deve ser proposição de uma ciência qualquer já esteja contido em uma proposição qualquer da doutrina-da-ciência e, portanto, já estabelecida nesta em sua devida forma. E isto nos abre um caminho fácil para retornarmos ao conteúdo do princípio absolutamente primeiro da doutrina-da-ciência, do qual podemos agora dizer algo mais do que podíamos anteriormente.

Admita-se que *saber com certeza* nada mais significa do que ter 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 todo saber pode determinar a forma para todo conteúdo do saber; a saber, se todo conteúdo possível estivesse contido no seu. Por conseguinte, se nossa pressuposição é correta e há um princípio absolutamente primeiro de todo saber, o conteúdo dessa proposição fundamental teria de ser aquele que contivesse em si todo conteúdo possível, mas que por sua vez não estivesse contido em nenhum outro conteúdo. Seria o conteúdo puro e simplesmente, o conteúdo absoluto.

É fácil notar que, ao pressupor a possibilidade de tal doutrina-da-ciência em geral, assim como em particular a possibilidade de seu princípio, pressupõe-se sempre que no saber humano há efetivamente um sistema. Se há nele tal sistema, então também é possível demonstrar, independentemente de nossa descrição da doutrina-da-ciência, que tem de haver tal princípio absolutamente primeiro.

Se não há tal sistema, somente dois casos podem ser pensados. Ou não há em geral nada imediatamente certo; nosso saber forma várias, ou uma série infinita em que cada proposição é fundada por uma superior, esta de novo por outra superior, e assim por diante. Construímos nossas habitações sobre a superfície terrestre, esta repousa sobre um elefante, este sobre uma tartaruga, esta sobre quem sabe o quê, e assim ao infinito. — Se esta é a índole de nosso saber, sem dúvida não podemos alterá-la, mas também, nesse caso, não temos nenhum saber firme; conseguimos talvez retroceder até certo termo da série e até esse ponto encontramos tudo firme; mas quem pode garantir-nos que, ao avançarmos mais profundamente, não acharemos sua falta de fundamento e não teremos de renunciar a este? Nossa certeza é precária, e nunca podemos contar com ela para o dia seguinte.

Ou então — o segundo caso — nosso saber consiste em séries finitas, mas várias, cada série se conclui em um princípio que não é fundado por nenhum outro, mas meramente por si mesmo; mas há várias dessas proposições fundamentais, que, como todas se fundam por si mesmas e independentemente de todas as demais, não têm nenhuma conexão entre si e são totalmente isoladas. Há, eventualmente, várias verdades inatas em nós, todas igualmente inatas, sem que possamos esperar penetrar até sua conexão, pois esta está além das verdades inatas; ou há uma multiplicidade de (elementos) simples nas coisas fora de nós, comunicada a nós pela impressão que estas produzem sobre nós, sem que possamos penetrar em sua conexão, pois não pode haver, para além do (elemento) mais simples da impressão, nenhum (elemento) ainda mais simples. — Se assim é, se o

saber humano, em si e segundo sua natureza, é uma colcha de retalhos, assim como o saber efetivo de tantos homens, se há originariamente em nosso espírito uma multiplicidade de fios que não têm conexão entre si em nenhum ponto nem podem ser postos em conexão, então, mais uma vez, não podemos lutar contra nossa natureza. Por certo, até onde se estende, nosso saber é seguro, mas não é um saber *único*: são *muitas* ciências. — Por certo, nesse caso, nossa habitação ficaria firme, mas 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 sempre nos perderíamos e jamais nos sentiríamos em casa. Não haveria nela nenhuma luz e, apesar de todas as nossas riquezas, permaneceríamos pobres, pois jamais poderíamos avaliá-la, jamais considerá-la como um todo, jamais saber o que propriamente possuiríamos; não poderíamos jamais aplicar uma de suas partes para a melhoria das demais, porque nenhuma dessas partes teria relação com as demais. Mais que isso, jamais poderíamos perfazer nosso saber; diariamente teríamos de esperar que se manifestasse a nós uma nova verdade inata ou que a experiência nos apresentasse um novo (elemento) simples. Teríamos de estar sempre prontos para construir em algum lugar uma nova casinha. — Nesse caso, não precisaríamos de nenhuma doutrina-da-ciência universal para fundar outras ciências. Cada uma delas estaria funda- 34 da em si mesma. Haveria tantas ciências quantos princípios singulares houvesse, dotados de certeza imediata.

Mas, se porventura não deve haver meramente um ou vários fragmentos de sistema, como no primeiro caso, ou vários sistemas, como no segundo, mas um sistema perfeito e único no espírito humano, tem de haver tal princípio supremo e absolutamente primeiro. Por mais que, a partir dele, nosso saber se estenda em muitas séries, e de cada uma dessas partam novas séries, e assim por diante, todas elas têm conteúdo de estar firmadas em um único elo, que não está fixado em nada, mas sustenta por sua própria força a si mesmo e ao sistema inteiro. — Temos agora um globo terrestre que se sustenta por sua própria força de gravidade, cujo centro atrai poderosamente tudo aquilo que tivermos construído, desde que efetivamente em seu âmbito, e não eventualmente no ar, e desde que perpendicularmente, e não — digamos — obliquamente, e nem um grãozinho de poeira pode ser subtraído de sua esfera.

Se há um tal sistema e — o que é condição dele — um tal princípio, é algo sobre o qual nada podemos decidir antes da investigação. O princípio, não somente como proposição, mas também como proposição fundamental de todo saber, não pode ser demonstrado. Tudo depende da tentativa. Se encontrarmos uma proposição que tenha as condições internas da proposição fundamental de todo saber humano, faremos então uma tentativa para verificar se também tem as externas: se tudo o que sabemos ou acreditamos saber pode ser reconduzido a ela. Se tivermos êxito, teremos provado, pelo estabelecimento efetivo da ciência, que esta era possível e que há um sistema do saber humano, de que ela é a exposição. Se não tivermos êxito, então — ou não há em geral um tal sistema, ou simplesmente não o descobrimos, e temos de deixar sua descoberta para sucessores mais afortunados. Afirmar diretamente que não há em geral um tal sistema porque *nós* não o achamos seria uma arrogância cuja refutação nem é digna de ser seriamente considerada.