

INTUIÇÃO INTELECTUAL NA FILOSOFIA TARDIA DE FICHTE

THIAGO S. SANTORO

“Intuição intelectual é a mais discutida e ambígua expressão do idealismo alemão.”¹ Depois de Kant, podemos dizer que este termo de arte permaneceu subjacente a qualquer tentativa de superação dos problemas gerados pelo dualismo crítico. De Goethe a Schopenhauer, intercalados por nada menos do que Fichte, Schelling e Hegel, surgiram sistemas e contra-sistemas filosóficos que buscavam, em última instância, resolver a mesma questão fundamental, condensada por Hegel na palavra *Entzweiung*: todo desenvolvimento da filosofia pós-kantiana pode ser visto como uma constante tentativa de compreender a relação epistêmica entre sujeito e objeto, ou para alguns, a relação ontológica entre consciência e mundo. Mais do que isso, este problemático dualismo inerente ao idealismo transcendental kantiano deveria servir de alavanca para se alcançar o ideal, também postulado por Kant, da unidade sistemática da razão.

Se Kant condenou o uso indevido da razão para além de seus limites, fazendo da intuição intelectual uma simples analogia ideal de nossa faculdade intuitiva finita², se Hegel além disso transformou este termo técnico em símbolo de irracionalidade e procedimento anti-filosófico³, Fichte, ao contrário, encontrou na intuição intelectual a

¹ JANKE, W. *Johann Gottlieb Fichtes >Wissenschaftslehre 1805<*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1999, p. 163. Excetuando o texto da *Doutrina-da-Ciência de 1801/2*, parcialmente traduzido por Rubens R. Torres Filho, todas outras traduções são minhas.

² Na *Crítica da Razão Pura* várias são as menções negativas à possibilidade, para humanos, de representar uma tal intuição. Ver especialmente o final da *Análítica dos Princípios*, no capítulo *Do Princípio da Distinção de Todos os Objetos em Geral em Fenômenos e Númenos*. Cf. B 308, 311-12, 336, 342.

³ Por exemplo, quando Hegel se refere ao começo do filosofar a partir de um “tiro de pistola”; Cf. HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. Em: *Sämtliche Werke [SW]* 5, p. 65.

expressão máxima de sua orientação teórica⁴. O fundamento último de todo conhecimento humano deve ser explicado por uma doutrina do saber, ou seja, a filosofia precede epistemologicamente toda e qualquer ciência particular; ao mesmo tempo, esta mesma *Doutrina-da-Ciência (WL)*, enquanto sistema argumentativo, deve ter por base uma instância pré-reflexiva de certeza imediata que sustente a veracidade de todo e qualquer procedimento lógico intra-sistêmico. Assim, a intuição intelectual representa este ponto limítrofe da fundamentação do saber, limite interno à própria razão, porque pressuposto por ela; pois tal intuição deve servir como síntese absoluta da inerente duplicidade do discurso racional, mas tem nesta mesma racionalidade dicotômica sua via de acesso.

Eis, portanto, o problema central: como conjugar estes dois modos de apreensão cognitiva, um que determina os objetos possíveis da experiência a partir das estruturas lógicas transcendentais *a priori* (conceito), outro que dá sentido material a esta enformação na medida em que capta imediatamente o conteúdo visado (intuição), sem entretanto adotar as soluções dualistas indicadas por Kant, que referem-se ora à divisão radical da realidade em númeno e fenômeno (dualismo ontológico), ora ao livre jogo das faculdades racionais (dualismo epistemológico). Qual é, pois, a argumentação filosófica possível que permite coadunar termos tão diametralmente antagônicos como *intuitus* e *intellectus*? Em outras palavras: como podemos compreender adequadamente a relação entre imediatez e mediação na constituição mais profunda de nosso próprio compreender?

Hegel é categórico na sua resposta: “(...) não existe nada, nada no céu ou na natureza ou na mente ou em lugar qualquer, que não contenha tanto imediatez quanto mediação, tal que estas duas determinações revelam-se *inseparadas* e *inseparáveis* e a oposição entre elas uma nulidade”.⁵ De acordo com Hegel, a relação entre o imediato (*Unmittelbar*) e a mediação (*Vermittlung*) gera uma oposição lógica que deve, por sua vez, ser conciliada. Eis o motivo porque Hegel

⁴ Sem dúvida deveríamos aqui fazer um longo comentário sobre a posição de Schelling, que nos seus primeiros escritos assumiu o papel de colaborador e legítimo porta-voz do idealismo transcendental de Fichte. Sabemos, contudo, que esta proximidade teórica foi, desde cedo, duramente criticada pelo próprio Fichte, o qual considerava a obra emergente de Schelling (principalmente no que concerne a forma como este compreendia o termo ‘intuição intelectual’) uma grande distorção do verdadeiro espírito da *Doutrina-da-Ciência*.

⁵ HEGEL. *Ciência da Lógica*. SW 5, p. 66.

assume, no desenvolvimento de sua *Lógica*, o devir, unidade entre o ser e o nada, e não o ser pura e simplesmente, como primeira manifestação concreta do absoluto.⁶ O início da *Lógica* hegeliana tem, como pressuposição ainda não explicitada, uma teoria da mediação, que nas palavras do próprio Hegel recebe a célebre formulação da “identidade da identidade e da não-identidade”⁷, isto é, uma prioridade da mediação sobre qualquer elemento imediato constitutivo da relação. Se o começo do sistema, para seguir de perto a letra hegeliana, só pode ser verdadeiramente compreendido através do fim, ou melhor, se toda justificação lógica deve adotar a inevitável circularidade que a mediação das partes finitas exige para estruturar a verdade complexa do sistema da razão, podemos antever o começo do sistema, retrospectivamente, como mera posição instável de uma abstração unilateral, como um puro ser que, por sua pobreza de conteúdo, identifica-se com um puro nada; e desta primeira identificação entre categorias opostas surge sua unificação ou superação (*Aufhebung*) no conceito de devir.

Curiosamente, existe aqui uma convergência entre ambos os autores. Também Fichte afirmará a necessidade de compreender a síntese absoluta do saber sempre como processo em andamento, sempre como um ato constituído de duas contrapartes inseparáveis, reciprocamente determinadas. Conceito e intuição, são elementos de uma contínua construção sintética do saber, efetuada pelo sujeito transcendental. O saber puro, síntese absoluta de toda atividade cognitiva humana, é aqui tomado como unificação entre pensar e intuir. Isto significa uma retomada do projeto epistemológico kantiano, o qual já determinara conceito e intuição como origem dúplice do conhecimento finito humano.

Mas o intuito da *WL* não é simplesmente elucidar o que já foi determinado pelo projeto crítico kantiano. Fichte pretende investigar as próprias raízes do sistema transcendental da razão, e, portanto, precisa ir bem mais além da mera enunciação fática das categorias gerais do entendimento e de suas relações lógicas tal como feita por Kant na sua primeira *Crítica*. Se há de fato uma síntese suprema entre

⁶ HEGEL. *Ibidem*, p. 74. Isto fica claro na seguinte passagem do texto, quando Hegel diz: “O começo contém portanto ambos, ser e nada; é a unidade entre ser e nada (...)”. E, mais adiante, complementa: “Este conceito poderia ser considerado como a primeira, mais pura, i.e. mais abstrata definição do absoluto.”

⁷ HEGEL, *op. cit.*, p. 74.

as faculdades cognitivas humanas, esta síntese deve ele própria tornar-se objeto de estudo da *Doutrina-da-Ciência*; esta identidade perene que subjaz ao múltiplo dado na experiência, seja ela o próprio absoluto ou simplesmente o eu transcendental – verdadeiro ponto cego da filosofia kantiana –, deve agora emergir à análise consciente do filósofo.

Fichte tentará mostrar que a unidade última da razão se dá através da intuição intelectual. Reflexão-limite de nossa consciência, a intuição intelectual transforma todo ato judicativo do entendimento em objeto de sua “visão” imediata, permitindo assim uma compreensão intuitiva da própria lógica, constituindo uma lógica transcendental no sentido mais radical do termo. “A intuição intelectual pode estar suposta ou implícita. Ela é uma condição de possibilidade sobre a qual o pensar se apóia para refletir acerca das condições pragmáticas de realização da apreensão de um determinado pensamento ou intuição.”⁸ Mas qual é o verdadeiro estatuto dessa forma *sui generis* de apreensão mental? Como podemos compreender discursivamente esta “visão” interior de realidades ou objetividades puramente conceituais?

Na análise que se segue, pretendo traçar um primeiro esboço do modo como o conceito de ‘intuição intelectual’ foi empregado por Fichte na fase tardia de sua filosofia (após 1800), para a partir daí tentar esclarecer o que constitui esta enigmática expressão do pensamento pós-kantiano.

1. Ser e Saber do Ser

Depois de 1800, passada a crise do assim chamado *Atheismusstreit*, a *Doutrina-da-Ciência* recebe uma reformulação radical, modifica por assim dizer seu eixo de sustentação teórica, pois Fichte almeja responder às dificuldades apresentadas tanto pela acusação pública de ateísmo como pela contraposição de Schelling e Hegel frente ao seu “idealismo subjetivo”. Estas dificuldades podem ser resumidas em um problema fundamental: como pode a teoria de Fichte explicar o absoluto? Como um idealismo denominado por Hegel de meramente ‘subjetivo’ pode ascender ao uno, e conseqüentemente estabelecer a

⁸ FERRER, D. *Imagem e Saber nas Versões de 1805 e 1807 da Doutrina da Ciência*. Em: *Fichte: Crença, Imaginação e Temporalidade*. Porto: Campo das Letras, 2002; p. 206.

síntese suprema do conhecimento filosófico, tão visada pelo desenvolvimento da filosofia pós-kantiana? Assim, a *WL*, assumindo seu papel de teoria de todo conhecimento, ciência de todas as ciências, precisa expor a via de acesso que possibilita a transição do eu transcendental ao incondicionado⁹, isto é, a *WL* deve explicar qual é a relação entre o ser e o saber do ser, de modo a revelar com isto sua completude sistemática.

A resposta de Fichte, ainda que para muitos intérpretes pareça o contrário, se mantém fiel ao espírito da filosofia transcendental. A partir de 1801, a *Doutrina-da-Ciência* pretende estabelecer uma prova negativa do absoluto, na medida em que investiga os próprios limites do saber discursivo humano, e quer com isto demonstrar a inevitável presença do absoluto enquanto imagem no próprio saber. Nesse sentido, Fichte desenvolve simultaneamente uma teoria do saber puro e uma doutrina negativa da religião, pois, ao mesmo tempo em que pretende fundamentar nosso conhecimento finito em um ser que jamais pode ser conhecido como tal, dita fundamentação absoluta do saber não pode ultrapassar os limites da razão discursiva, ou melhor, o absoluto não pode servir como axioma já pressuposto na prova em questão. Como observa Fichte no texto de 1801/2:

O absoluto não é ser, nem saber, nem identidade, nem indiferença dos dois, mas é mera e exclusivamente o absoluto. (...) A *WL* não pode, então, partir do absoluto, mas tem de partir do saber absoluto. (...) Talvez o absoluto só entre em nossa consciência justamente na vinculação em que foi estabelecido, como *forma* do saber, mas não puro, em si e para si.¹⁰

Em outras palavras, o absoluto, tal como ele é em si mesmo, permanece completamente inacessível à consciência; não há de forma alguma um contato cognitivo direto com este ser incondicionado, senão simplesmente uma determinação relativa do mesmo através do saber. Deus não pode ser pensado!¹¹ Por isso Fichte enfatiza que a

⁹ “No coração da adesão fichteana ao projeto da razão, se descobre uma idéia difícil de exprimir, mas muito profunda: a ultrapassagem dos primeiros movimentos da filosofia não é uma operação que visa subir uma escada, mas sobretudo procurar sempre mais precisamente a transcendência no coração da imanência.” PHILONENKO, A. *L’Oeuvre de Fichte*. Paris: Vrin, 1984; p. 62.

¹⁰ *WL 1801/2, SW II*, p.13.

¹¹ Nas palavras do próprio Fichte: “Deus mesmo não é para o pensamento. (...) Nele o pensamento é aniquilado.” *Thatsachen des Bewußtseins. SW IX*, p. 563.

WL deve partir do **saber absoluto**, este considerado justamente a forma de manifestação do absoluto.¹² Mas o que significa dizer do próprio saber que ele é absoluto? Como mostrar está vinculação negativa do saber finito com sua fonte imutável, e ao mesmo tempo postular um caráter absoluto para este mesmo saber? Aparentemente, estamos diante da mais explícita contradição.

Antes de qualquer coisa, precisamos delimitar mais precisamente o que se entende por saber. Aqui surge a grande inovação de Fichte: “(...) o saber do saber, na medida em que ele mesmo é um saber, é intuição e, na medida em que é um saber do saber, é intuição de toda intuição: absoluto coligir de toda intuição possível em uma só.”¹³ Neste simples esclarecimento reside uma idéia notável a respeito de nossa forma de conhecer: todo saber, em última instância, é intuição. Dito de outro modo, a captação direta daquilo que se apresenta como dado imediato para a consciência, esta apreensão de um objeto na forma da representação, vivência interna daquilo que aparece para nós, é tomado por Fichte como verdadeiro paradigma da cognição racional. “Intuição significa consciência, é a consciência efetiva de si frente a todo pensar, a única coisa sobre a qual temos certeza: intuído vem a dizer, portanto, pura e simplesmente vindo à consciência.”¹⁴ Isto que poderia muito bem ser descrito como uma fenomenologia dos fatos da consciência permite à *Doutrina-da-Ciência* afirmar o caráter absoluto do saber, como tarefa a ser cumprida: “(...) a explicação real do saber absoluto nada mais pode ser do que a comprovação desse saber na intuição imediata.”¹⁵

Só agora podemos compreender o papel da intuição intelectual na teoria do conhecimento de Fichte. Todo saber é intuição. Se, entretanto, devemos distinguir, com Kant, duas origens desse saber, uma empírica e outra a *priori*, então, de acordo com a teoria epistemológica de Fichte, necessariamente afirmamos a duplicidade da própria intuição,

¹² “O ato pelo qual, através da intuição intelectual, o eu se põe absolutamente, ou, o que vem a ser o mesmo, a luz se engendra absolutamente no seu retorno a si, não é senão a forma exterior da existência de Deus que, em si mesmo, originária e absolutamente, permanece o que é a partir de si, para si e em si. Não há qualquer captação pelo eu humano do caráter próprio do ser divino.” GODDARD, J.-Ch. *La Philosophie Fichtéenne de la Vie*. Paris: Vrin, 1999; p. 39.

¹³ WL 1801/2, SW II, p. 9.

¹⁴ TILLIETTE, X. *Recherches sur l'Intuition Intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: J. Vrin, 1995; p. 46.

¹⁵ FICHTE, WL 1801/2, SW II, p. 16.

uma sensível e outra intelectual. É importante notar que, para Fichte, não existe uma verdadeira separação entre estes dois modos de intuição. Em outras palavras, isto significa dizer também que não há real separação entre o saber e o fazer, pois a própria consciência imediata da corporeidade já representa a unidade destes dois modos de ação do espírito humano. Como diz o célebre exemplo de Fichte, só posso mover minha mão ou pé pressupondo uma vontade pura de agir assim e um corpo organicamente articulado.¹⁶

Mas se a ação corporal pressupõe uma vontade pura que a motiva, isto é, um pensar teleológico, mais ainda é o próprio pensar compreendido enquanto ação, ou melhor ainda, enquanto um **ver**. Saber e fazer são aqui fundidos em um processo único de captação de si, que descreve a atividade reflexiva pura de nossa consciência. E assim temos uma definição um pouco mais detalhada da intuição intelectual: ela é um ato cognitivo de autocaptação imediata e, portanto, uma expressão intra-epistêmica da liberdade de autodeterminação do eu. Como bem esclarece Diogo Ferrer:

À maneira platônica, o objeto da intuição, neste caso o ato livre, imprime a sua marca na própria qualidade da intuição. Também esta intuição é um ato livre. O ato, se é livre, não pode ser entificado como coisa estranha à intuição que o apreende e, conseqüentemente, a intuição deve ser uma intuição intelectual, cuja atividade é, em geral, uma auto-apreensão.¹⁷

Finalmente podemos ver como a transição da filosofia de Fichte para o período tardio ainda resguarda seu fundamento egológico principal. O saber se dá como intuição imediata porque revela na aparição de qualquer objeto a necessária presença da consciência, isto é, de nossa consciência pura. Consciência e objeto só existem reciprocamente, mas a *Doutrina-da-Ciência*, em todas as suas mutações terminológicas, reafirma sempre a mesma verdade transcendental: o objecto é somente aquilo que está posto para o ver, é simples estar contra (*Gegenstand*) de um saber dele. Por isso, Fichte pode, de certo modo, manter o ‘eu’ como fundamento também do saber absoluto. É o que diz brevemente a WL de 1810: “(...) eu sou originariamente puro ver, intuição intelectual.”¹⁸

¹⁶ Cf. FICHTE, *Privatschreiben, SW V*, p. 389.

¹⁷ FERRER, *op. cit.*, p. 205.

¹⁸ FICHTE, *WL 1810*. Em: *Die Späten Wissenschaftlichen Vorlesungen I (1809–1811)*; p. 106.

2. Ser do Saber

A clausura epistemológica que Fichte designa pelo caráter absoluto do próprio saber é talvez a mais perfeita aproximação imagética da autonomia absoluta do ser, deste permanecer em si, por si e para si do absoluto; a egologia desenvolvida na *WL* não é senão uma captação parcial desta forma necessária do ser-em-si, pois o eu auto-ponente, dentro de sua inerente finitude, reproduz internamente a cisão entre vida e imagem da vida, ou entre ser e ser-aí, mesma cisão que aparece como intransponível na relação entre o absoluto mesmo e sua manifestação finita no saber. Como afirma Jean-Christophe Goddard:

A intuição intelectual é a experiência deste movimento duplo, desta reciprocidade entre a unidade e a cisão, que exclui toda a síntese (...) e a filosofia, que estabelece a intuição intelectual como seu primeiro princípio, se encontra precisamente neste vazio situado entre a unidade do ato puro, onde pensamento e ser se confundem, e a diversidade na qual eles se cindem.¹⁹

A ideia de uma unidade dinâmica de contrários na intuição intelectual, já presente sob outra terminologia na síntese da imaginação transcendental exposta por Fichte em 1794, revela uma duplicidade inevitável da experiência humana, justamente da experiência que é sempre mediada pelas distinções categoriais da razão discursiva. O pensamento cinde a experiência intuitiva originária da ação consciente em múltiplas dicotomias: ser e liberdade, intuição e pensamento, necessidade e possibilidade, conteúdo e forma, etc. Esta bipartição conceitual reiterada é produzida pelo caráter imagético de nossa razão representacional. Mas o que perpetua esta primeira alienação da unidade do saber originário é precisamente também aquilo que determinou o modo de compreender a filosofia até Kant: a razão imersa na objetividade, o pensar científico cego para o sujeito que pensa, em outras palavras, o mito do ponto de indiferença absoluto; “(...) por isso é muito errôneo descrever o absoluto como indiferença entre subjetivo e objetivo, e no fundamento desta descrição está o velho pecado hereditário do dogmatismo: acreditar que o absolutamente objetivo deve introduzir-se no subjetivo.”²⁰

¹⁹ GODDARD, *op. cit.*, p. 68-69.

²⁰ FICHTE, *WL 1801/2*, p. 66.

Como se dá então a síntese da multiplicidade do pensar na própria intuição intelectual, multiplicidade agora não mais correspondente ao variegado dos dados sensíveis que devem ser unificados pelo conceito, mas sim referente a própria divisão interna das faculdades da razão? Não estaríamos nós, entendimentos finitos, eternamente condenados à ilusão cognitiva, presos como estamos nas malhas do discurso, e por isso mesmo continuamente enredados na iteração infinita do *Entzweiung*?

Para Fichte, esta clausura epistemológica não designa um círculo vicioso, mas sim um necessário círculo de autodeterminação do saber, que pode ser melhor descrito como tautologia provocada pelo duplice aspecto do caráter imagético do próprio saber. Esta idéia fundamental retirada do conceito de imagem ou fenômeno, a saber, a idéia de que o fenômeno só é, por definição, na medida em que aparece, a imagem só representa o imaginado porque automaticamente se mostra, e se mostra com isso também enquanto imagem, pode ser melhor compreendida através da metáfora da luz. Assim Fichte reconstrói a noção de saber: “(...) o saber, em parte, ilumina seu ser, em parte determina seu para-si (sua luz): a absoluta identidade de ambos é a intuição intelectual, ou a forma absoluta do saber, a forma pura da eguidade. O para-si só é na luz; mas é ao mesmo tempo um ser-para-si (um ser que se projeta diante da luz)”.²¹

Vejamos em maior detalhe, como conclusão deste esboço, esta idéia central da teoria do saber como imagem do absoluto. Fichte precisa primeiramente mostrar qual a relação entre o absoluto e o saber absoluto. Esta primeira comparação se dá por via negativa, na medida em que o próprio absoluto, tal como é em si, nunca pode ser dado ao saber. Mas ainda assim este saber puro conserva propriedades essenciais que necessariamente pensamos como pertencentes ao próprio absoluto. O saber definitivamente não é o absoluto, mas é a fusão manifesta de seus dois predicados fundamentais: *que* ele é, isto é, o subsistir absoluto (ser) do saber; e *que* ele é *porque* ele é, ou seja, a liberdade absoluta (devir) de sua autodeterminação.²²

Aparentemente, o primeiro predicado, delimitando a existência necessária do saber, indica um sofisma, já identificado por Kant nos paralogismos da razão pura: que não se pode predicar a existência de algo simplesmente pensado sem contradição, que dirá a necessidade

²¹ *Ibidem*, p. 36.

²² Cf. FICHTE, *WL 1801/2*, p. 16.

dessa existência. Contudo, acredito que o significado desta afirmação de Fichte ultrapassa em muito tal restrição lógico-semântica de coerência. Antecipando em larga escala a investigação heideggeriana sobre o conceito de *phainomenon*²³, Fichte pretende elucidar aquilo que compreendemos pela própria noção de existência, mostrando que qualquer instância do existir é sempre, ao menos no que concerne nossa capacidade ou possibilidade de compreensão, um aparecer²⁴, um mostrar-se como imagem, uma luz que contém em si sua própria visibilidade. Existir, no sentido de compreensão que a filosofia transcendental inaugura, é sempre sinônimo de consciência do existir, pois somente através desta consciência algo existe para nós. Mesmo o conceito de ser-em-si só pode ser compreendido negativamente, através da relação negativa (ou melhor, parcial) que este mantém com o saber, com o ver da consciência transcendental. Por isso, como nos diz o texto da primeira série de preleções da WL de 1804, “o ver é princípio não mais do ser em geral, mas de seu ser, e é *enquanto* princípio de seu ser apenas no próprio ver, e através do ver; e este está pura e simplesmente imediatamente fechado em si. A luz não é, sem luzir em si mesma;”²⁵

Isto que Fichte expressa de forma um tanto críptica, e que é sem dúvida o tema central desenvolvido ao longo de sua extensa e difícil obra tardia, pode ser tomado como chave de compreensão para o verdadeiro sentido do termo intuição intelectual. Tal como a luz que imediatamente ilumina a si própria sem jamais determinar um traçado preciso de seu foco, sem fazer-se objeto iluminado, também a intuição intelectual, este olho do espírito que vê a si mesmo enquanto vendo, serve de fundamento para todo o saber porque revela imediatamente sua existência enquanto imagem da vida. Em outras palavras, a intuição intelectual deve ser a fonte de clareza absoluta das determinações de pensamento, mas tem como seu próprio fundamento uma vida absoluta que não se deixa captar, que apenas se revela na sua imagem, no seu esquema, isto é, no próprio saber. Como bem ilustra Wolfgang Janke na sua análise da WL de 1805:

²³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 58.

²⁴ Por isso, “todo nosso saber parte unicamente de um fato absoluto, precisamente do fato de que a aparição sabe de si, se manifesta para si.” FICHTE, *WL 1812, SW X*, p. 344.

²⁵ FICHTE, *WL 1804¹, GA II 7*, p. 218.

A fonte da luz é – utilizando a inesgotável metáfora solar – o sol. E o sol torna-se visível apenas na manifestação de sua claridade e sob ela ele próprio permanece oculto. Em analogia à luz interior e claridade da intuição intelectual e da autoconsciência pura, isto significa: a origem destas não se encontra em meio a relações cognitivas autoreferentes, ela é transcendente, injustificável, e, para a consciência dissociativa, inescrutável.²⁶

Nesse sentido, o próprio pensamento deve imergir (*versenken*) na luz. Esta luz permanece sempre como instância auto-justificada do saber, pois não pode ser esclarecida por algo exterior à sua própria clareza. Portanto, o nosso ver da própria luz é somente possível através desta mesma luz.²⁷ E esta luz nada mais é do que a certeza de si, para retomar a *cogitatio* primordial cartesiana, do eu que pensa, ou melhor dizendo, do eu consciente de si. A razão humana conquista sua transparência na medida em que compreende seu próprio limite, na medida em que se vê **enquanto imagem** do absoluto. Mas ao compreender esta limitação, tocamos indiretamente no outro lado do limite, vislumbramos aquilo para o qual nossa intuição aponta mas não consegue verbalizar. Por isso a verdadeira intuição intelectual também é uma nadificação do saber perante o absoluto.²⁸ Por isso também a verdadeira identidade não pode ser pensada, mas somente vivida.²⁹

²⁶ JANKE, *op. cit.*, p. 41.

²⁷ Cf. JANKE, *op. cit.*, p. 30-31.

²⁸ “Isto, esta intuição de seu próprio nada, e [esta] contemplação do absoluto, enquanto absoluto em si mesmo é a única *verdadeira intuição intelectual* e fora dela não há outra.” FICHTE, *WL 1804*³, GA II 7, p. 368.

²⁹ “O ver (reflexivo) vê *a si mesmo* como *absoluto* ver. (...) Primeiramente, ele se vê; o idêntico. O que é o idêntico, o ver? Este é disjuncto. A *vida* é que o é. O eu é *esquema* da vida contínua: em todas suas determinações.” FICHTE, *WL 1810*, *op. cit.*, p. 104.

Bibliografia

- FERRER, Diogo. *Imagem e Saber nas Versões de 1805 e 1807 da Doutrina da Ciência*. Em: *Fichte: Crença, Imaginação e Temporalidade*. Porto: Campo das Letras, 2002.
- FICHTE, Johann G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann, 1964 -. (Ed. Lauth, R./Jacob, H./Gliwitzky, H.).
- _____. *Sämtliche Werke*. Berlim: Walter de Gruyter, 1965. (Ed. Fichte, I. H.).
- _____. *Die Späten Wissenschaftlichen Vorlesungen I (1809 – 1811)*. Stuttgart: Frommann, 2000.
- GODDARD, Jean-Christophe et MAESSCHALCK, Marc (éd.) *Fichte, La Philosophie de la Maturité (1804-1814)*. Paris: Vrin, 2003.
- _____. *La Philosophie Fichtéene de la Vie*. Paris: Vrin, 1999.
- HEGEL, Georg W.F. *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- IVALDO, Marco. *I Principi del Sapere. La Visione Trascendentale di Fichte*. Napoli: Bibliopolis, 1987.
- JANKE, Wolfgang. *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre 1805*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1999.
- KANT, Immanuel. *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002.
- PHILONENKO, Alexis. *L'Oeuvre de Fichte*. Paris: Vrin, 1984.
- TILLIETTE, Xavier. *Recherches sur l'Intuition Intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin, 1995.