Do pensar ao tender: perspectivas fenomenológicas sobre o realismo racional

From thinking to tending: phenomenological perspectives on rational realism

Federico Ferraguto*

federico.ferraguto@pucpr.br
(Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Paraná, Brasil)

Resumo: O artigo oferece uma problematização do conceito de tender no realismo racional de Reinhold e Bardili e aponta para as perspectivas fenomenológicas desta problematização. O artigo reconstrói a crítica realista ao idealismo de Kant e Fichte e identifica os seus pressupostos na discussão pós-kantiana (§ 2), desenvolve uma análise da concepção bardiliana do impulso (§ 3) e uma visão geral da concepção reinholdiana da antitipia da matéria (§ 4), para concluir com algumas considerações sobre a relação entre tendência e teleologia em Husserl (§ 5).

Palavras-chave: Tender; realismo; matéria; antitipia; fenomenologia.

Abstract: The paper offers a problematization of the concept of tendency in the rational realism of Reinhold and Bardili and points to the phenomenological perspectives of this problematization. The paper reconstructs Kant's and Fichte's realist critique of idealism and identifies its presuppositions in the post-Kantian discussion (§2), develops an analysis of Bardili's conception of the drive (§3) and an overview of the Reinholdian conception of the antitype of matter (§4), and concludes with some considerations on the relationship between tendency and teleology in Husserl (§5).

Keywords: Tendency; realism; matter; antitype; phenomenology.

DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v30i2p31-50

1. Passividade, tendência e a constituição do sentido

A discussão contemporânea em torno da consciência valoriza enormemente a dimensão da sua passividade, às vezes criticamente contraposta a um hiperativismo da modernidade (Han, 2012, p. 45). Isso permite evidenciar o fato de que a constituição do sentido não é apenas o resultado de uma intenção clara e transparente, mas pode ser interpretada como o resultado de uma "passagem ao ato" (Bernet, 2004, p. 146) da consciência, implicitamente motivada por

* Esta pesquisa é financiada por uma bolsa concedida pelo CNPq (Bolsa de Produtividade em Pesquisa - 308011/2021-0).

tendências, hábitos ou sínteses passivas.[1] Este aspecto é desenvolvido em toda a sua complexidade no âmbito da fenomenologia transcendental husserliana, onde o tender da consciência, no sentido mais amplo de intencionalidade instintiva (*Triebintentionalität*) (Lee, 1991, p. 87; Husserl, 1950, XV, p. 148), é colocado no centro da explicação desse fenômeno. Através da problematização do tender da consciência, em suas diferentes acepções de impulso, esforço, instinto ou tendência,[2] a fenomenologia transcendental explica o movimento da consciência em direção a um mundo e, ao mesmo tempo, o fato dela estar sempre remetida ao próprio mundo (Husserl, 1939, *EU*, p. 374).[3]

O gesto husserliano é importante porque permite conciliar duas demandas típicas da filosofia alemã que se desenvolve entre o final do século XVIII e o início do século XX, a saber: a formação de uma filosofia como ciência rigorosa e a descrição da concretude do sujeito que dá forma e prática à própria filosofia (Henrich, 1991, p. 10; Henrich, 1997, p. 21).

Husserl concilia a apodicticidade reivindicada por uma filosofia transcendental como ciência rigorosa e a individualidade da consciência, que representa um pré-requisito fundamental para que esse rigor não seja confundido com o de uma ciência objetivista da natureza (Husserl, 1950, *CM*, p. 77). Apodítica, para Husserl, não é a mera não-contradição lógica, mas a maneira pela qual o

---

[1] Ver a respeito Testa-Caruana (2022).

[2] Neste artigo iremos iremos usar a expressão "tender" para identificar o fenômeno geral que está por trás das expressões alemãs *Trieb*, *Instinkt*, *Streben* ou *Tendenz*, especificando cada vez entre parêntese o termo alemão identificado. A flexibilidade que caracteriza o aparecer dessas expressões se deve à estrutural hipertrofia semântica que a palavra *Trieb* assume ao longo da filosofia alemão entre os séculos XVIII e XX, a qual tem que ser reconduzida a um trabalho de condensação que a língua alemã realizou na época iluminista a respeito de palavras, cuja origem era prevalentemente antropológica, tais como *nisus*, *appetitus*, *impetus*, *conatus*, *instinctus*, ou de expressões frequentes na filosofia da natureza do fim do século XIX, tal como *Bewegung*, *Neigung*, *Anstoss*, *Streben* etc. Uma "história conceitual" deste fenômeno, que da conta e justifica essa flexibilidade, já foi realizada (ver Cesa, 1993; Fabbri Bertoletti, 1990; Buchenau, 2002). O que se se destaca como pressuposto historiográfico da pesquisa a respeito é a constatação legítima que a origem da compreensão filosófica do conceito de impulso não deve ser encontrada apenas no desenvolvimento da filosofia da natureza (como alega Drouet, 1972), mas também em um contexto especificamente ético-antropológico. Com "antropologia" tem que ser entendida aquela perspectiva filosófica – que amadurece no iluminismo médio e tardio – referida a investigação da natureza humana, que ainda não chega a uma separação entre corpo e alma, visando manter juntos o âmbito da pesquisa psicológica, relativa as faculdades do espírito humano, a qual toca às implicações morais desta investigação. Esta perspectiva foi desenvolvida por autores relevantes da filosofia pre-kantiana e pós-kantiana, tais como Tomasius, Wolff, Heydenreich, Abicht, Reinhold etc. Neste contexto histórico, a concentração sobre o conceito de impulso permite explicar o ser humano como "ser racional finito", ou seja, como ente que atua num mundo, que tem uma constituição racional e emotiva especifica que motiva o seu agir, o qual, além, se desenvolve concretamente na relação com os outros seres humanos, que formam a comunidade da qual ele faz parte. O objetivo deste artigo é mostrar como esta dimensão antropológica do *Trieb* se desloca em um horizonte especulativo que não identifica apenas as prestações do sujeito concreto, mas sim a estrutura extrasubjetiva da razão que se articula através das prestações subjetivas.

[3] Para todas as abreviações, ver a lista no final do texto.

mundo é formado e provido de significado. Essa formação não está baseada em princípios gerais válidos de uma vez por todas, mas é expressão de uma direção específica e irrepetível, condicionada antropologicamente, historicamente, culturalmente, geograficamente, etc. (Husserl, 1977, *I2*, p. 102; Lafontaine, 2016).

Nessa perspectiva geral, o tender, mais do que corresponder a uma intenção ou proposição inconsciente do sujeito, reflete uma estruturação pré-subjetiva ou extra-subjetiva do dado em conexão com a consciência. Assim, a fenomenologia husserliana visa integrar idealismo e realismo em mostrar como, no fundo da determinação do real, haja tanto uma constituição subjetiva, quanto um fundamento ontológico igualmente original, que confere ao constituído uma realidade objetiva (Schnell, 2015, pp. 80-81). A prestação do sujeito, em outras palavras, traz à luz, embora não completamente, potencialidades que inicialmente não se apresentam em plena clareza e que, justamente por essa razão, são o reflexo de tendências ocultas na correlação entre a consciência e o mundo (Schnell, 2015, p. 78).

O realismo da abordagem fenomenológica, neste sentido, não é identificável com um materialismo.[4] Husserl parece retomar, mesmo que de forma não explícita e através de múltiplas intermediações conceituais, o que Karl Leonhard Reinhold chamava de "realismo racional". Com essa expressão, no limiar do século XIX, Reinhold busca desenvolver a posição de G. Ch. Bardili e define uma perspectiva filosófica que interpreta as reivindicações da consciência ordinária como expressão de uma razão que não é propriedade do sujeito, mas sim "ritmo" implícito da realidade (Reinhold & Bardili, 1804, *BW*, p. 105), que se articula nas prestações da subjetividade concreta, sem poder ser reduzido a essas prestações.

Na sua tentativa de mediar entre idealismo e realismo através da tematização da "passagem ao ato" da consciência, a fenomenologia transcendental se insere em um quadro que reflete uma trajetória unitária e aponta para a exibição do que Guéroult (1939, p. 9) chamou de "dinamismo genético", ou seja, de um movimento que, na esteira de Leibniz, é caracterizado por um "aprofundamento ... da imanência da consciência", visando na reconciliação da filosofia com a unidade de teórico e prático, de sensível e especulativo.

Neste artigo, gostaria de indicar alguns elementos da retomada husserliana de alguns motivos do realismo reinholdiano e bardiliano e mostrar de que forma a fenomenologia transcendental pode ser interpretada como uma ampliação do transcendentalismo no sentido de um "realismo racional". Meu objetivo é duplo. Por um lado, pretendo mostrar como a reflexão da fenomenologia transcendental

[4] O exemplo de uma leitura materialista da abordagem fenomenológico-transcendental encontra-se em De Palma (2022).

sobre o impulso e o tender da consciência está enraizada na complexa interação entre idealismo e realismo que se desenvolve na filosofia pós-kantiana.[5] Por outro lado, gostaria de resgatar algumas temáticas do realismo bardiliano e reinholdiano que ainda podem se revelar significativas na discussão contemporânea sobre a estrutura da consciência.

Para tanto, irei ilustrar alguns traços do realismo de Reinhold e Bardili no contexto da discussão pós-kantiana em torno do tender da consciência (2), desenvolver uma análise da concepção bardiliana do impulso e da reinholdiana da antitipia da matéria (3-4), e concluirei com algumas considerações sobre a relação entre tendência e teleologia em Husserl (5).

2. Autonomia e impulso: a crítica realista do transcendentalismo

O desenvolvimento do realismo no contexto da discussão pós-kantiana está inicialmente ligado à recepção que Reinhold oferece do *Compêndio de logica primeira* (*Grundriss der ersten Logik*, 1799), de Gottfried Bardili,[6] com o intuito de repensar sua adesão à doutrina da ciência de Fichte após o *Atheismusstreit* em uma chave jacobiana.[7] O complexo processo de apropriação da perspectiva bardiliana por Reinhold deu origem às *Contribuições para uma visão geral ágil da condição da filosofia no início do século XIX* (*Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des XIX Jahrhunderts*), publicadas entre 1801 e 1803, e ao extenso *Epistolário sobre a essência da Filosofia* (*Briefwechsel über das Wesen der Philosophie*), publicado em 1804, que nos oferece o embasamento teórico para entender a proposta das *Contribuições*.

Nas *Contribuições* aparecem escritos de Reinhold, mas também do próprio Bardili e de autores tais como Jacobi e Koeppen, nos quais é desenvolvida uma forte polêmica contra as filosofias de Kant, Fichte e Schelling.[8] Ao contrário de uma

[5] Desta forma pretendo ampliar o horizonte histórico-filosófico em que Carr coloca o desenvolvimento da fenomenologia transcendental. De fato, ao alegar que a discussão pós-kantiana confunde as intenções kantianas ao tentar, por meio de sua tendência "fundacionalista", restaurar uma metafísica do sujeito ou uma concepção averroísta do eu (Carr, 1997, pp. 53-54), Carr não reconhece a contribuição fundamental da filosofia pós-kantiana para o desenvolvimento e a ampliação do transcendental, da qual, ao contrario, dão conta já Lauth (1989) e Siemek (1990). Acima de tudo, Carr não reconhece que a dimensão "fundacionalista" que é desenvolvida nesse contexto anda de mãos dadas com um aprofundamento da dimensão "metafilosófica" da filosofia transcendental, que o próprio Carr (1997, p. 100) reconhece como a pedra angular do transcendentalismo entre Kant e Husserl. Além disso, do ponto de vista histórico e historiográfico, consideramos muito importante admitir, de acordo com Carr, a existência de uma tradição transcendental (Carr, 1997, p. 9). Mas, ao contrário de Carr, e como tentaremos mostrar neste artigo, acreditamos que essa tradição seja alimentada por tentativas e filiações temáticas que tornam as questões filosóficas que envolvem tanto Kant quanto Husserl mais complexas e ricas e, ao mesmo tempo, nos permitem entender as distorções que distanciam um do outro.

[6] Um perfil bio e bibliográfico de Bardili encontra-se em Klemme (2016, pp. 37-40).

[7] Ver, a respeito, as análises de Ferraguto (2018).

[8] Sobre a estrutura e os objetivos das *Contribuições* reinholdianas, ver Bondeli (2020).

visão idealista que dissolve a ontologia dos objetos na lógica de um sujeito sempre considerado supraindividual, o realismo de Reinhold e de Bardili evita absorver o objeto na representação e o coloca como resultado de uma exteriorização da razão (que eles chamam de "pensamento", *Denken*), tornada possível pela sua própria materialidade. Essa conclusão, que foi amplamente recepcionada na filosofia do século XIX e início do século XX (Guidetti, 2017), reflete o caminho complexo que a discussão sobre a filosofia kantiana tomou entre o final do século XVIII e o início do século XIX e no qual pelo menos duas dimensões se entrelaçam (Henrich, 1991, p. 10, pp. 234-235). A primeira é a de uma crítica da subjetividade entendida como auto-potenciamento, da qual conceitos tais como impulso (*Trieb*) ou esforço (*Streben*) seriam uma expressão fundamental (Franks, 2006, p. 298). A segunda envolve uma assimilação dos elementos antropológicos que aparecem na investigação acerca da subjetividade em um horizonte especulativo, onde esses elementos não expressam apenas o pano de fundo contra o qual se destacam as prestações práticas do sujeito, mas refletem articulações implícitas da razão, que se manifesta na estruturação histórica, ética e biológica do real como tal (Zöller, 2000, pp. 201-202).[9]

Esse entrelaçamento, no entanto, não se repercute apenas em uma reflexão sobre os limites do sujeito, mas, sim, abre o campo para meditar sobre as maneiras pelas quais a reflexão sobre a realidade ultrapassa um pressuposto subjetivista típico da primeira fase da modernidade (Beiser, 2008, pp. 2-3).

Na perspectiva de Reinhold e Bardili, a filosofia de Kant, Fichte, Schelling, assim como a *Elementarphilosophie* que Reinhold desenvolve nos seus anos de atividade em Jena, aparecem como expressões de um modelo de saber baseado na espontaneidade do eu, que não consegue sair de si mesmo e dar conta do fundamento real das suas prestações cognitivas e práticas (Reinhold, 2020, *BLU II*, pp. 171-172). Essas prestações seriam, para Reinhold e Bardili, compreensíveis como uma manifestação da fundamental identidade do pensamento consigo mesmo, refletida no princípio lógico de identidade, a condição de possibilidade de todo o nosso conhecimento objetivo, além do qual não haveria nada além de uma arbitrariedade incontrolável e imprevisível (Reinhold & Bardili, 1804, *BW*, pp. 105-106). O arbítrio, por sua vez, seria o resultado da confusão entre a razão na sua realidade extra-subjetiva e a sua articulação subjetiva, que torna possível tanto sua consciência quanto sua manifestação concreta (Reinhold & Bardili, 1804, *BW*, p. 122).

[9] Ver, a respeito, Buchenau (2002, p. 12) e o amplo tratamento de Gambarotto (2018).

É justamente a partir de uma reflexão sobre a autonomia e a concretização da liberdade que acontece o processo de assimilação especulativa dos elementos antropológicos da compreensão transcendental da subjetividade realizada por Reinhold. O filósofo de Kiel atribui a Kant o mérito de ter encontrado na autonomia da vontade o significado e o fundamento da lei moral e a independência da razão prática (Reinhold, 2020, *BLU II*, p. 164). No entanto, para Reinhold, ao desenvolver esse pensamento de Kant, Fichte teria identificado o conceito de autonomia da razão e o da espontaneidade de um sujeito capaz de olhar para além das coisas, refletir sobre si mesmo e fundamentar em seu agir as suas prestações espirituais. Para Reinhold, essa identificação levaria à compreensão da lei moral como uma autodeterminação da vontade, vista como uma libertação da espontaneidade subjetiva de todas as restrições objetivas e como expressão de um "ímpeto" (*Schwung*) que levaria o eu a se afirmar como o autoconsciente e absolutamente positivo (Reinhold, 2020, *BLU II*, p. 164).

Desse modo, Fichte teria realizado a traição idealista da exigência e da tarefa fundamental (*Aufgabe*) da filosofia: fundamentar a realidade do conhecimento por meio da construção do saber filosófico, sem, com isso, anulá-la nele (Reinhold, 2020, *BLU I*, p. 11). A identificação entre autonomia, espontaneidade e arbítrio realizada por Fichte se torna, na opinião de Reinhold, o pré-requisito para a negação da própria autonomia, em função de um agir condicionado pelo prazer e desprazer e motivado por um impulso (*Trieb*) sensível (Reinhold, 2020, *BLU II*, p. 169).

Para Reinhold, portanto, a formação da filosofia transcendental não corresponde a um desenvolvimento necessário, orgânico e acabado do princípio prático-teórico do saber. Ao contrário, ela seria reconduzível a uma ilusão psicológica, na qual esses motivos empíricos e contingentes do indivíduo filosofante são transformados em estruturas necessárias da razão (Reinhold, 2020, *BLU II*, p. 180; Reinhold, 2020, *BLU II*, p. 170).

Em contraposição aos resultados da filosofia transcendental, para o Reinhold de 1801, o ser humano se torna autônomo ao tomar consciência de seu vínculo indissolúvel com o outro de si, por meio de um entregar-se ao transcendente, elevando-se, assim, "àquele pensamento que surge, na consciência humana, somente a partir do verdadeiro absoluto e somente a ele retorna" (Reinhold, 2020, *BLU II*, p. 191). Autônomo, portanto, não é aquele que pensa em trazer tudo para si mesmo, mas aquele que reconhece sua dependência estrutural do ser que o constitui em sua finitude, representando a raiz autêntica de seu agir e pensar, que se revela nele, mas que não pode ser deduzido dele. Em especial, na perspectiva de Reinhold, a autonomia é expressão clara de uma operacionalidade geral da

razão, cujo primeiro reflexo é um tender, implícito no impulso, ou um mero "ato" de pensar ainda não trazido à consciência, que é pura atividade, mas ao mesmo uma igualmente pura passividade, ou mesmo um mero "ser" da razão (Reinhold & Bardili, 1804, *BW*, p. 83).

Assim, Reinhold e Bardili assimilam e desenvolvem um aspecto que, na verdade, já caracterizava a *Elementarphilosophie* reinholdiana, que reconduzia os correlatos empíricos e antropológicos que caracterizavam o sujeito em sua concretude, entre os quais o próprio impulso, à estrutura interna e geral da racionalidade.[10] O impulso, portanto, e de acordo com o que Hegel argumentaria mais tarde (Hegel, 1968, VI, pp. 551–552),[11] não é uma função subjetiva que desencadeia uma purificação infinita do sujeito finito, mas a expressão de uma dinâmica interna da própria razão entendida como o sentido geral da realidade, que o senso comum percebe e a filosofia revela em sua lógica.

3. Pensamento, matéria e impulso no realismo de Bardili

As críticas de Reinhold à filosofia transcendental de Kant e Fichte encontram o seu pressuposto teórico no realismo lógico de Bardili. No *Grundriss der ersten Logik*, Bardili entende a correlação teórica e prática entre mente e mundo a partir de um único princípio fundamental: o pensamento (*Denken*) (Bardili, 1800, *GEL,* p. 4). A ambição do *Grundriss*, neste sentido, não é deduzir as condições de possibilidade da conceitualização da realidade, mas compreender sua logicidade intrínseca. Bardili, assim, propõe desprender o pensamento de qualquer agente epistemológico para se focar no conceito puro do pensamento, afirmando que o único ente certo é o objeto, independente de juízos e representações (Bardili, 1800, *GEL,* pp. 17-19; Tarli, 2022, p. 54; Karsch, 1925, p. 439). Essa ênfase em uma lógica comum ao real e ao pensamento, que encontra no princípio de identidade o

[10] No § 86 do terceiro livro do *Ensaio sobre uma nova teoria da faculdade humana de representação*, onde expõe os contornos básicos da teoria da faculdade do desejo, Reinhold, de fato, entende o impulso não como uma força do sujeito ou uma propriedade do objeto da natureza, mas como uma função para a compreensão da relação entre o elemento formal ou material que motiva a representação e os limites impostos pela forma representativa (Reinhold, 1789, p. 560). Em outras palavras, o impulso parece ser, em Reinhold, o resultado da tensão entre a totalidade das determinações de um objeto e o fato de que este último só pode ser parcialmente compreendido por meio do filtro representacional. É por meio dessa correlação que o objeto adquire significado e é por meio dessa correlação que o objeto não pode ser reduzido a uma mera coisa, mas ao fruto de uma representação. Dessa forma, a tendência é liberada de um contexto puramente filosófico-natural e indica uma forma de relacionamento ou uma função da consciência, mais do que uma força psicofisicamente ativa. Para aprofundamentos sobre a teoria reinholdiana da representação ver Selling (1938, p. 58 e ss.); para aprofundamentos sobre a dimensão pratica da filosofia elementar renholdiana, ver Lazzari, 2004 e von Schönborn, 2005.

[11] Sobre as relações entre Hegel, Reinhold e Bardili, ver Zahn, 1965; sobre a assimilação especulativa do impulso em Hegel, ver Nuzzo, 2022, p. 283 ss., Wittmann, 2006, que segue a mesma linha, e Kunio, 1988, que se detém apenas no horizonte antropológico, negligenciando a sua dimensão especulativa.

critério para identificar o pensamento e o ser, implica a ideia de que o saber não deriva de uma produção representativa.[12]

De fato, com o termo "pensamento" (*Denken*), Bardili não entende a propriedade de um sujeito, mas um "sentido" geral comum ao sujeito e à natureza que se repete e permanece constante em cada ato concreto de pensar.[13] A repetibilidade infinita do pensamento implica na possibilidade de que cada repetição se diferencie das demais e, portanto, que o pensamento esteja vinculado a algo que não seja ele próprio, ou seja, a uma matéria postulada junto com o próprio pensar em ato. Em sua vinculação à matéria, o pensamento se "aplica" a si mesmo e se exterioriza nas estruturas especificas do saber humano (Bardili, 1800, *GEL*, pp. 15-17). O pensamento e a matéria seriam, assim, partes de uma disjunção original (Bardili, 1800, *GEL*, pp. 67) por meio da qual esse "sentido" se articula e se concretiza no saber representacional e na própria constituição de um objeto pela consciência individual. O que Bardili chama de matéria, de fato, não é um dado sensível. Trata-se, mais do que isso, de um correlato da articulação da dinâmica do "pensamento *enquanto* pensamento" (Denken *als* Denken) (Bardili, 1800, *GEL*, p. 3), ou seja, do pensamento enquanto aplicação a si mesmo e relação consigo mesmo. O pensamento não pode deixar de ser consciente de si mesmo e essa consciência implica imediatamente na duplicação do próprio pensamento em um aspecto formal (aquilo que pensa e é consciente) e em um aspecto material (o próprio ato de pensar que é conscientemente apreendido).

O objeto do saber é resultado dessa repetição, na medida em que a matéria é assimilada, ou nas palavras de Bardili: anulada, no pensamento. O objeto, porém, é especificado como objeto individual, pois a assimilação da matéria no pensamento é somente parcial. A matéria aparece como mera possibilidade (Bardili fala também de "predicabilidade", 1800, *GEL*, p. 68) do pensamento se vincular ao outro de si. O objeto é a concretização desta possibilidade (ou seja, a predicação realizada). Essa assimilação, ou anulação da matéria pelo pensamento, diz respeito apenas ao que na matéria pode ser transformado em objeto de uma predicação específica. Ao tomar consciência de si mesmo, através da aplicação, o pensamento deixa um resíduo, que Bardili chama de "*plus*" não redutível a si mesmo, que é o mero "ato" de pensar (Bardili, 1800, *GEL*, pp. 68, 69).[14] Esse *plus* é o próprio ato

[12] Uma discussão ampla deste aspecto do realismo bardiliano encontra-se em Hartmann (1972, pp. 33-42).

[13] Sobre a legitimidade do uso da expressão "sentido" (*Sinasn*) para identificar o pensamento, ver Frege (1918-1919, p. 19) e Bondeli (2018), que estabelece uma analogia muito esclarecedora entre a reflexão fregeana sobre o "sentido" a a concepção bardiliana de "pensar".

[14] A natureza e a origem dessa repetibilidade são discutidas no debate sobre o psicologismo no limiar do século XX, em particular por Bolzano, 2014, I, p. 154 e II, p. 55 e II, 36, que retoma Troxler, 1829, I, 230 e II, 115. Bolzano questiona essencialmente a possibilidade de que a identidade

vital da predicação ou determinação concreta do pensamento pela matéria, que reflete uma direção específica e irrepetível dele. Bardili identifica esse *plus* com um impulso (*Impuls*) (Bardili, 1800, *GEL,* p. 104), que o pensamento, incapaz de reconduzi-lo a si mesmo, transfere para a matéria à qual é aplicado.

Novamente, o impulso, assim como todos os demais elementos que aparecem na descrição de Bardili, não é algo dado pela matéria ou nela presente. Ao contrário, é pensado como impulso "através" (*durch*) da matéria a partir do pensamento. O impulso é "do" pensamento (*des Denkens*), na medida em que articula a gênese do pensamento concreto. Mas é "através" (*durch*) da matéria, pois é a especificidade da matéria que proporciona o ato concreto de pensar e constitui sua forma intrínseca. O traço realista da lógica bardiliana reside, portanto, no fato de que a matéria, enquanto matéria, não pode ser conhecida em um sentido absoluto, sendo possível conhecer apenas a forma dela, ou seja, o que dela é determinado pela predicação. O impulso conceituado por Bardili incorpora assim características gerais, que o aproximam da conceitualidade filosófica moderna (Buchenau, 2002): reflete uma limitação imanente do pensamento, leva o pensamento a se materializar em uma determinada direção, é inconcebível, mesmo tornando possíveis as formas conceituais, e é imediato, sendo o pressuposto de toda mediação posterior. Em sua natureza imanente, simples, imediata e não conceitual, o impulso é, portanto, a consciência ainda obscura do viver da consciência. É a consciência do fato (*dass*) de que o pensamento vive, mas ainda não de "como" essa vida se desenvolve e se articula em formas conceituais ou conceituáveis (Bardili, 1800, *GEL,* p. 108).

O desdobramento da vida, por sua vez, é articulado para Bardili em termos teóricos e práticos: o mero ato de viver tem como correlato um sentimento, que é ligado à apreensão de um objeto. A este nível, de fato, há uma consciência imediata do mero ato vital que impulsiona o pensamento. A consciência do impulso tem como correlato uma percepção. Aqui, o impulso é expressão de um determinado momento em que o pensamento se repete e se volta para si mesmo. Finalmente, a consciência do impulso enquanto tal tem como correlato uma representação ou um desejo claro. A este nível, o impulso articula o pensamento nas formas concretas de sucessão, proximidade e exterioridade e torna a matéria um objeto representado. O conjunto dessas determinações práticas e teóricas define, de acordo com Bardili, a individualidade, ou seja, o conjunto de determinações que constitui a matéria do pensamento e pode ser compreendido

bardiliana possa ser pura e, ao mesmo tempo, dinâmica, uma vez que ela implica imediatamente a aplicação a si mesma. Porta, 2004, p. 111, foi muito claro sobre esse ponto, mas não observou a contribuição de Bardili ou Troxler.

como uma limitação pontual e irredutível por meio da qual o pensamento se particulariza.

Bardili oferece, assim, uma demonstração inicial da maneira pela qual a identidade fundamental do pensamento se traduz em pensamento e representação concretos sem admitir uma limitação externa ou algo dado para o próprio pensamento. Obviamente, ele não realiza uma cosmogonia, ou seja, uma descrição da maneira pela qual o real é materialmente criado pelo pensamento, mas, como irá interpretar Reinhold em BLU, IV, uma "fenomenologia", ou seja, uma descrição das formas pelas quais a razão se torna visível e é concretamente realizado pela consciência.

O impulso é, portanto, liberado de seu significado antropológico e biológico e trazido de volta às determinações lógicas do pensamento. Ele não exibe uma força de alguma forma reconhecível na natureza, nem, como quer Kant, uma ferramenta conceitual para compensar os limites de nossa compreensão dos fenômenos naturais. Em vez disso, reflete o dinamismo da racionalidade em geral, que subjaz tanto às formas de estruturação do ser quanto às de nossa compreensão do ser.

Em Bardili, portanto, observamos um desenvolvimento do que Cesa chamou de função categorial do impulso, mostrando como, na discussão pós-kantiana, a dedução das formas conceituais por meio das quais um objeto é compreendido é substituída por uma dedução das funções dinâmicas da razão pressupostas nessas próprias formas (Cesa, 2002). Só que, enquanto na interpretação de Cesa essa função é encontrada na investigação dos modos de agir do espírito humano, Bardili a entende como expressão de uma operacionalidade extrasubjetiva que o espírito humano compartilha com o outro de si.

4. A antitipia e a concepção pluripotencial da matéria

No contexto do realismo de Bardili e Reinhold, o impulso e a matéria são dois lados de uma única dinâmica por meio da qual o pensamento se articula no pensar concreto e na representação de um objeto específico.[15] O impulso constitui, por assim dizer, seu lado noético. Ele corresponde ao ato específico por meio do qual o pensamento se abre para a formação parcial da matéria. A matéria representa, por assim dizer, seu lado noemático. Formada pelo pensamento, ela corresponde a um objeto dotado de significado que, por sua vez, não a esgota, realizando apenas possibilidades específicas. Não existe uma matéria

[15] É justamente este ponto que torna, para Reinhold, a filosofia de Schelling da identidade incompatível com o desenvolvimento de um filosofar coerente e rigoroso (ver Reinhold, 2020, *BLU IV*, pp. 614-615).

absolutamente dada. Existe uma matéria dada na medida em que ela é relacionada à repetição (ou à aplicação) do pensamento a si mesmo. Assim, a matéria tem uma função claramente "metacategorial". Embora seja a-lógica e a-racional, ela aponta para diferentes possibilidades de pensamento. Nesse sentido, a matéria, "a-lógica, longe de se apresentar como a ausência do lógico, é, ao contrário, a condição indispensável para seu contato com a multiplicidade infinita do ser" (Guidetti, 2008, p. 27).

No desenvolvimento do realismo racional, essa função metacategorial da matéria se reflete na teoria da "antitipia" da própria matéria em relação ao pensamento. O termo "antitipia" não está presente no *Grundriss*, mas aparece no *Briefwechsel* e se torna central na reformulação do realismo racional reinholdiano, sobretudo no IV tomo dos *Beyträge*, que trata dos "Elementos da Fenomenologia ou exposição do realismo racional através da sua aplicação aos fenômenos" (Reinhold, 2020, *BLU IV*, pp. 570-613), ou seja, da manifestação do pensamento nas suas formas concretas. Por meio da antitipia da matéria, Reinhold descreve um processo pelo qual a consciência e o real se relacionam sob as mesmas leis, permitindo que a representação atue como um substituto, como uma imagem ou como um fenômeno do objeto na consciência.[16]

Essa correspondência legalizada entre objeto e representação é fundamental para a reorganização ou reprodução do objeto na imaginação. Por exemplo: as leis que regem a organização de uma planta retornam na imaginação da própria planta e se tornam as condições indispensáveis para a reorganização ou reprodução mental do fenômeno-planta. O fenômeno da planta é, assim, o antítipo da própria planta, é a correspondência entre fenômeno e objeto, dada pela identidade entre as leis que tornam possível o fenômeno e as que tornam possível a sua reprodução. Por meio dessa correspondência se forma, segundo Reinhold, o conjunto de esquemas e categorias que estão na base da realidade e de nossa maneira de compreendê-la. Do mesmo modo, no processo de assimilação da matéria ao pensamento, esta última é compreendida como uma condição para manifestação do próprio pensamento nos fenômenos em termos de causa e fundamento (Reinhold, 2020, *BLU IV*, p. 570). Em outras palavras, aquilo que em relação aos

[16] Reinhold usa o termo "antitipia", para indicar a aparência, a imagem ou o espelhamento do pensamento em função da realização de um impulso individual. Enquanto na tradição estoica e leibniziana o termo 'antitipia' era usado para definir a impenetrabilidade da matéria, e como princípio para definir a individualidade dos corpos, Bardili (Reinhold & Bardili, 1804, *BW*, pp. 104, 166, 208) usa-o para indicar uma *Abbild* ou *Gegenbild*, reprodução ou espelhamento do pensamento. Para Bardili, de fato, a antitipia è uma representação individual do pensamento ou da essência originaria por meio do pensamento humano caraterizado pela sensibilidade e pela imaginação. Baseado nessa interpretação, Bardili também define o conceito platônico de participação (Reinhold & Bardili, 1804, *BW*, p. 207) e da religião também. Para uma apresentação geral do conceito de antitipia na época moderna, ver Perl (1969).

fenômenos chamamos de causa ou fundamento expressa, do ponto de vista da nossa reprodução mental, a dinâmica através da qual o pensamento assimila parcialmente a matéria e realiza suas possibilidades específicas.

Nessa articulação, o pensamento é compreendido como base para a formação de um sistema da natureza e a matéria como "sendo a condição, sendo condicionada e sendo condicionante", dessa manifestação (Reinhold, 2020, *BLU IV*, p. 571). Em seu caráter mutável, dinâmico e múltiplo, a matéria formada é, portanto, o tipo (ou seja, a imagem, a reprodução) do arquétipo (ou seja, a estrutura original da realidade definida pelo pensamento e sua dinâmica interna). Para Reinhold, a doutrina da manifestação, ou fenomenologia, é, assim, uma doutrina da matéria (Reinhold, 2020, *BLU IV*, p. 572) e uma doutrina da experiência, pois ela trata da gênese dos objetos para o conhecimento da forma em que esses objetos estão (são) correlatos à consciência concreta (Reinhold, 2020, *BLU IV*, p. 573).

A fenomenologia reinholdiana tem a função de descrever a experiência por meio da combinação e da dialética entre as diversas formas de assimilação da matéria no pensamento (exterioridade, sucessão, extensão), que tornam compreensíveis as estruturas gerais de um corpo, da natureza inorgânica, da orgânica e, finalmente, das diferentes atuações dos seres vivos. No nível destes últimos, encontramos, não apenas a gênese das formas da objetividade do mundo externo, mas também o tornar-se visível desse mesmo processo independentemente da estruturação real da matéria. A apresentação do processo de constituição do objeto no próprio ato de constituí-lo é a base da representação (Reinhold, 2020, *BLU IV,* p. 601) e, em particular, define o indivíduo representativo (Reinhold, 2020, *BLU IV*, p. 602). Para Reinhold, então, a representação não coincide com a produção de um objeto, mas com a replicação de estruturas ou conexões que, em diferentes níveis, identificam a objetividade. Fazem parte dessas conexões as diversas prestações cognitivas e conativas da consciência animal e humana, incluindo o impulso, que, a esse nível, é declinado como a tendência geral da vida, mas também como um impulso (*Trieb*) específico de um indivíduo. O impulso é visto por Reinhold como uma síntese da receptividade e da espontaneidade e interpretado como a primeira forma do fazer humano, da qual todas as outras derivariam (Reinhold, 2020, *BLU IV*, p. 606). Não foi possível seguir a interpretação de Reinhold detalhadamente, mas, neste contexto, foi interessante indicar como este último desenvolve a intuição bardiliana ao colocar o impulso na base das diversas prestações da consciência, tanto das cognitivas quanto das conativas, sem reduzi-lo a um movimento puramente subjetivo, como, na opinião dele, fazia a filosofia transcendental.

A abordagem realista de Reinhold e Bardili reflete, portanto, uma concepção receptiva e, ao mesmo tempo, formativa do pensamento. Receptiva, porque o pensamento está sempre ligado, mesmo que não perceptivamente, ao outro de si. Formativa, porque, por meio de sua receptividade, o pensamento forma os padrões que constituem o objeto ao qual o pensamento se volta. Da mesma forma, o realismo é caracterizado por uma concepção "pluripotencial" da matéria,[17] que é compreensível como um horizonte de determinações conceituais possíveis e infinitas (o que Bardili chama também de predicabilidade). Na problematização do impulso Bardili e Reinhold conseguem conectar essas diferentes dimensões. O impulso reflete a receptividade do pensamento, na medida em que o caracteriza como uma atividade detida que não pode ser atribuída à produção causal. E reflete sua dimensão formativa, na medida em que, como atividade detida, o pensamento se abre para a virtualidade das formações conceituais que, embora formem a matéria, não esgotam as possibilidades que estão envolvidas nela.

5. A convergência entre tender e razão

Embora tenha sido particularmente negligenciada na segunda metade do século XX, a figura de Bardili e sua abordagem realista tiveram considerável ressonância na retomada de Kant e da definição das temáticas da discussão pós-kantiana nas primeiras duas décadas do século passado, preparando uma virada objetivista que, através da reflexão de Emil Lask, aborda a estrutura do categorial e "une... Kant, Bolzano e Husserl" (Guidetti, 2017, p. 626).[18]

Mesmo se afastando tanto de Lask quanto de Bolzano (Poggi, 2016, p. 72 ss.), Husserl segue uma linha muito semelhante, dedicando-se precisamente à reconstrução da dimensão passiva que forma o pano de fundo das prestações do juízo como expressão de uma dinâmica que precede a atuação do sujeito e que a estrutura previamente (por ex. Husserl, 1977, *I*2, pp. 6-7, 35, 136).

---

[17] Ver Lauth (1984, p. 164), que entende a estruturação a matéria como expressão de "forças concorrenciais" e como o que *pode* ser "sem contradição".

[18] Não são insignificantes a esse respeito também as aproximações entre Fichte e Bardili estabelecidas por Cassirer (1957, pp. 189 e 236n). Ver, a respeito, Ferrari (2016, p. 320) e Bradeson (2020). Ao refletir sobre a natureza da "forma categorial", de fato, Lask fala de uma autoaplicação da reflexão transcendental a si mesma, permitindo-lhe isolar o nível de uma pura validade lógica, com referência particular à relação entre conteúdo e objeto, bem como entre matéria e forma (Lask, 1923, p. 279). Em uma proximidade considerável com a reflexão bardiliana, Lask também atribui um papel metacategorial fundamental ao elemento material, colocando-o como o princípio para a diferenciação da forma, ou seja, como aquele elemento que permite que formas categoriais específicas surjam enquanto tais (Lask, 1923, p. 376). Assim, nem Bardili, nem Lask absolutizam as condições formais da constituição objetiva em detrimento das condições materiais. Em vez disso, Lask, na esteira de Bardili, aprofunda um motivo que já estava presente em Bolzano: a integração da lógica formal e transcendental, ou a integração de intuição e pensamento, operações necessárias para a descoberta da verdade e da própria verdade (Bolzano, 1929, I, pp. 32-33).

Em *Experiência e juízo*, por exemplo, a descrição da correlação entre sujeito e objeto que subjaz à gênese das prestações do juízo sempre implica "uma intenção que tende para além do dado e de seu modo momentâneo de datidade, a fim de se direcionar para um ulterior *plus ultra*". Essa tendência (*Tendenz*), entretanto, não corresponde diretamente a uma deliberação do eu, mas é, por assim dizer, ditada pelo próprio objeto ou pela matéria. A tendência está associada ao modo como as coisas são dadas em função do nexo motivacional que elas identificam, ou seja, ao processo pelo qual, em correspondência com uma certa atitude e em função de uma certa mediação física e ambiental, é privilegiada uma das possíveis manifestações da coisa (Spinicci, 1985, p. 28).

A datidade "assume assim o caráter de uma datidade compreendida de uma maneira particular, um interesse predominante vai para ela, a tendência da experiência termina nela e é preenchida por ela" (Husserl, 1977, *I2*, p. 60). Esse interesse muda a relação com a coisa, da relação entre sujeito e objeto para a relação entre pessoa e coisa e, nesse nível, a coisa "é o ponto de partida de tendências mais ou menos fortes" (Husserl, 1977, *I2*, p. 189). Sobre esse fundo "obscuro" da constituição objetiva, Husserl reconstrói a vida do juízo atravessada pela "tendência à consequencialidade do juízo no sentido mais amplo, ou seja, à manutenção da concordância no juízo" (Husserl, 1939, *EU*, p. 374).

O texto *Experiência e juízo* mostra também que a visão da essência associada a esse processo não seja expressão de uma propriedade atribuível a um sujeito abstrato ou uma "função da consciência". Ao contrário, ela é o resultado de uma variação na qual o objeto percebido ou recepcionado é estruturado de acordo com uma sequência de aspectos específicos que gradativamente vêm a coincidir, formando "de uma maneira puramente passiva", isto é, antes de qualquer decisão por parte do sujeito que julga ou reflete. Husserl define o *eidos* como "uma unidade sintética" na qual todos eles aparecem como variações os uns dos outros e na qual "o mesmo universal é identificado como eidos". Essa coincidência ou congruência progressiva forma um idêntico "que agora pode ser considerado puramente por si mesmo", mas que não reflete um objeto ou um aspecto pontual dele.

A visão do *eidos*, portanto, consiste apenas "na apreensão intuitiva ativa do que é assim pré-constituído", da mesma forma que é constituída uma objetividade intelectual ou um objeto universal (Husserl, 1939, *EU*, p. 414). A variação, portanto, não é completamente arbitrária. Na sequência das singularidades variadas, há uma unidade sintética que impele o eu a variar novamente em uma determinada direção e a entender cada variação como relacionada à outra. A unidade sintética subjacente é passiva e motivada pelos sedimentos da

experiência. A apreensão intuitiva ativa do *eidos* só é possível com base nesses sedimentos que permitem uma constituição prévia e passiva do idêntico como tal. Cada um de nossos atos de variação está, portanto, ligado ao mundo "como o fundamento preeminente do ser universal" (Husserl, 1939, *EU*, p. 414). A visão da essência não a anula, mas integra seus aspectos em conexões estáveis e duradouras. Essa unidade é formada em função de um interesse específico que caracteriza nossa vida comum e permanece oculta "precisamente por causa de sua universalidade" (Husserl, 1939, *EU*, p. 414).

Em seu desenvolvimento, a recondução husserliana do tender aos nexos motivacionais e às conexões associativas faz com que sua natureza não totalmente irracional apareça. A racionalidade aparece no manifestar-se do instinto (*Instinkt*) nas ações e na determinação de seu horizonte vazio, ou seja, de seus objetivos ou dos objetivos de suas tendências (*Tendenzen*). Na medida em que um conteúdo aparece na realização do instinto, ligado a esse conteúdo está também um certo valor. O instinto, em certo sentido, está ligado a algo que vale a pena que aconteça. No entanto, ele está sempre ligado a um certo horizonte vazio e, nesta perspectiva, tem a função de abrir estruturalmente um campo de possibilidades, que, justamente por ser definido em termos associativos, não é completamente arbitrário.

Por meio da reflexão, essa dinâmica é fixada em sua forma essencial e em sua essência apodítica, caracterizada pelo devir e por uma constituição intencional estruturada em forma associativa. Essa associação, escreve Husserl, "é a base de toda validade ôntica", ela constitui a forma do devir por unidades de validade, de ser, de valor, por unidades práticas, "na medida em que todas elas são apreendidas pelo eu como unidades de ser" (Husserl, 1939, *EU*, pp. 320-330).

Através dessa rápida incursão na fenomenologia genética husserliana visamos observar como o entrelaçamento dessas dimensões na interpretação da dinâmica geral do tender, em suas variadas articulações, define uma estrutura hermenêutica que nos permite entender as formas específicas de realização do que Reinhold chamava de antitipia da matéria pela consciência e enxergar, assim, a conexão entre tender e razão em termos teleológicos. A construção do objeto não ocorre através da imposição de uma lei subjetiva a uma matéria dada. Pelo contrário, a matéria se apresenta como o centro de irradiação de múltiplas possibilidades que a consciência concretiza ao reproduzir e desenvolver as suas conexões implícitas. Ao corresponder a um interesse, essa reprodução adquire, então, uma estrutura teleológica, na medida em que o impulso não permanece cego, mas sim conduz à construção de uma unidade sintética do objeto no ato de conhecer e no motivo do nosso agir.

Para Husserl, de fato, "a razão é instinto (*Instinkt*) transformado, o afeto e a intenção instintiva atravessam toda a vida racional" (Husserl, 2014, *GP*, p. 134). No entanto, isso não implica, como Montavont (1999, p. 274) argumenta, uma incapacidade de penetrar nas profundezas da passividade da consciência e sua assimilação a um tipo de atividade na qual a razão anula e nega a passividade. Mais do que isso, Husserl afirma que o tender perpassa (*durchgeht*) a razão, no sentido de que, como vimos, a racionalidade é concretamente articulada como tal ao se estruturar como uma função do próprio impulso.

Nesse sentido, Husserl recupera, de maneira original, as reflexões que animaram o debate filosófico alemão e que levaram a compreender o impulso, antes como uma força não teleológica típica dos seres vivos e, depois, por meio de uma complexa assimilação especulativa, como um momento fundamental e não antropológico para a articulação concreta da razão. No entanto, a teleologia da razão, que, segundo Husserl, Fichte enxerga e a fenomenologia transcendental explicita de forma rigorosa (Husserl, 1987, *FMI*, pp. 276-277), não é, como queria Kant, uma função da razão humana em busca da construção de leis para compreender a natureza, mas é implícita na correlação inseparável entre razão e matéria.

Desta forma Husserl, ao desenvolver uma temática recorrente na filosofia alemã, contribui à tematização do que Carr (1997, p. 135) identifica como o "paradoxo da subjetividade", que consiste na polaridade entre a dimensão empírica de um sujeito que não consegue se elevar a um princípio metafísico e a sua dimensão transcendental, conforme a qual nossa "experiência" seria estruturada e descrita de acordo com certas regras ou "funções" racionais que independem da própria experiência. Diante desta abertura, uma oposição entre atividade e passividade, ou entre idealismo e realismo, revela-se insuficiente.

Abreviações

BLU = Reinhold, K. L. (2020). *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Basel: Schwabe.

BW = Reinhold, K., & Bardili, G. (1804). *Briefwechsel über das Wesen der Philosophie*. Hamburg: Perthes.

CM = Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana, Vol. 1). Den Haag: Martinus Nijhoff.

EU = Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil*. Praag: Academia.

FMI = Husserl, E. (1987). Fichtes Menschheitsideal. In T. Nenon & H. R. Sepp (Eds.), *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, pp. 267-293 (Husserliana, Vol. 25) Den Haag: Martinus Nijhoff.

GEL = Bardili, G. (1800). *Grundriss der ersten Logik*. Stuttgart: Höflund.

GP = Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Husserliana, Vol. 42) Den Haag: Martinus Nijhoff.

I2 = Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstituition* (Husserliana, vol. 4). Den Haag: Nijhoff.

Referências

Bardili, G. (1800). *Grundriss der ersten Logik*. Stuttgart: Höflund.

Beiser, F. (2008). *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781–1801*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bernet, R. (2004). *Conscience et existence*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bertoletti, S. F. (1990). *Impulso, formazione e organismo: Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*. Firenze: L.S. Olschki.

Bolzano, B. (2014). *Theory of science*. Oxford: Oxford University Press.

Bondeli, M. (2018). On the concept of thinking in Reinhold's system of Rational Realism. *Revista de Filosofia Aurora, 30*(51). https://doi.org/10.7213/1980-5934.30.051.DS06

Bondeli, M. (2020). Vorwort. In K. L. Reinhold, *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts* (pp. XIII–C). Basel: Schwabe.

Bradeson, G. Z. (2020). Back to Fichte? Natorp's doubts about Husserl's transcendental phenomenology. In I. Apostolescu & C. Serban (Eds.), *Husserl, Kant and transcendental phenomenology* (pp. 411–437). Berlin: De Gruyter.

Buchenau, S. (2002). Trieb, Antrieb, Triebfeder dans la philosophie morale prékantienne. *Revue germanique internationale, 17*, 11–24. https://doi.org/10.4000/rgi.903

Carr, D. (1997). *Interpreting Husserl: Critical and comparative studies*. Dordrecht: Springer.

Cassirer, E. (1955). *Storia della filosofia moderna* (Vol. 3). Torino: Einaudi.

Cesa, C. (1993). Der Begriff Trieb in den Frühschriften von J.G. Fichte (1792–1794). In C. Cesa & N. Hinske (Eds.), *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für G. Tonelli* (pp. 165–185). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Cesa, C. (2002). Sensibilité et conscience. Remarques sur la théorie des Triebe chez Fichte. *Revue germanique internationale, 18*, 121–132. https://doi.org/10.4000/rgi.913

De Palma, V. (2022). Realismus und Idealismus bei Husserl. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique, 18*(3), 1–32.

Drouet, P. (1972). L'«Anstoss» fichtéen: Essai d'élucidation d'une métaphore. *Revue philosophique de Louvain, 70*(96), 384–392.

Edel, G. (2013). Zum Fichte-Bild im Marburger Neukantianismus. In *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Fichte-Studien, 37*, 15–31.

Fabbri-Bertoletti, S. (1990). *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di «Bildungstrieb» nella cultura tedesca*. Firenze: Olshki.

Ferraguto, F. (2018). Idealismo racional: A aproximação reinholdiana do realismo lógico. *Revista de Filosofia Aurora, 30*(51), 645–668.

Ferraguto, F. (2024). Dalla Nova Methodo alla Prima Methodo: Tendere e impulso nel tardo Fichte. *Trans/Form/Ação, 47*(3), e0240028, 1–21.

Ferrari, M. (2016). Husserl und der frühe Neukantianismus: Die Auseinandersetzung mit Friedrich Albert Lange. In F. Fabbianelli & S. Luft (Eds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie* (pp. 311–320). Cham: Springer.

Franks, P. (2006). *All or nothing*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Frege, G. (1918–1919). Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, 2*, 58–77.

Gambarotto, A. (2018). *Vital forces, teleology and organization: Philosophy of nature and the rise of biology in Germany*. New York: Springer.

Gonzalez Porta, M. (2004). A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger. *Síntese, 31*(99), 107–131.

Gueroult, M. (1939). *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Guidetti, L. (2008). L'immagine senza rappresentazione: Hans Jonas e Ludwig Klages. *Discipline filosofiche, 17*(2), 7–34.

Guidetti, L. (2017). Il problema delle categorie tra neokantismo e fenomenologia. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 109*(3), 613–642.

Hartmann, N. (1972). *La filosofia dell'idealismo tedesco*. Milano: Mursia.

Hegel, G. W. F. (1968). Differenzschrift. In *Gesammelte Werke* (Vol. 4, *Jenaer Kritische Schriften*). Hamburg: Felix Meiner.

Henrich, D. (1987). Was ist Metaphysik – was ist Moderne? Zwölf Thesen gegen J. Habermas. In D. Henrich, *Konzepte. Essays zur Philosophie der Zeit* (pp. 11–43). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Henrich, D. (1991). *Konstellationen: Probleme und Debatte am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*. Stuttgart: Cotta.

Husserl, E. (1939). *Efahrung und Urteil*. Praag: Academia.

Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1987). Fichtes Menschheitsideal. In T. Nenon & H. R. Sepp (Eds.), *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (pp. 267–293). Berlin: Springer.

Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Husserliana XLII). Berlin: Springer.

Karsch, F. (1925). Christoph Gottfried Bardilis logischer Realismus. *Kant-Studien, 1-2*, 437–452.

Kisner, M., & Noller, J. (Eds.). (2022). *The concept of drive in classical German philosophy: Between biology, anthropology, and metaphysics*. Cham: Springer.

Klemme, H. (2016). *The dictionary of eighteenth-century German philosophers*. London: Bloomsbury.

Kunio, K. (1988). Das Bedürfnis der Philosophie. *Hegel-Studien, Beiheft, 30*.

Lafontaine, S. (2016). Quid de l'habitus? *Revue de l'Institut de Sociologie, 86*, 119–134.

Lask, E. (1923). Die Lehre vom Urteil. In *Gesammelte Schriften* (Bd. 2, pp. 283–463). Tübingen: Mohr.

Lauth, R. (1984). *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.

Lauth, R. (1989). Fichtes revolutionierende neue Konzeption von Philosophie als Wissenschaft. In *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski* (pp. 373–384). Hamburg: Meiner.

Lazzari, A. (2004). *Das Eine, was der Menschheit Noth ist: Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789–1792)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Montavont, A. (1999). *De la passivité chez Husserl*. Paris: PUF.

Nuzzo, A. (2022). The Trieb of dialectic: Systematic and thematic extension of the concept of *Trieb* in Hegel. In M. Kisner & J. Noller (Eds.), *The concept of drive in classical German philosophy: Between biology, anthropology, and metaphysics* (pp. 281–288). Cham: Palgrave Macmillan.

Perl, M. (1969). Physics and metaphysics in Newton, Leibniz, and Clarke. *Journal of the History of Ideas, 30*(4), 507–556.

Poggi, S. (2016). Husserl und die klassische deutsche Philosophie: Eine Leidenschaft im reifen Alter? In F. Fabbianelli & S. Luft (Eds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie* (pp. 65–77). Cham: Springer.

Reinhold, K. L. (1789). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag: Widtmann.

Reinhold, K. L. (1792). *Briefe über die Kantische Philosophie*. Leipzig: Göschen.

Reinhold, K. L. (2020). *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Basel: Schwabe.

Reinhold, K. L., & Bardili, G. (1804). *Briefwechsel über das Wesen der Philosophie*. Hamburg: Perthes.

Schnell, A. (2015). Zur Relevanz der Phänomenologie in der aktuellen Realismus-Debatte. *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes, 2*, 71–83.

Selling, M. (1938). *Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie: Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophiegeschichtlichen Zusammenhang*. Köln: Lund.

Simek, M. (1990). Husserl und das Erbe der Transzendentalphilosophie. *Fichte-Studien, 1*, 145–152.

Spinicci, P. (1985). *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*. Firenze: La Nuova Italia.

Tarli, S. (2022). *Principio e fine del sapere. Fichte e il realismo razionale di Reinhold (1799–1805)* [Tese de doutorado]. Roma.

Testa, I., & Caruana, F. (2022). *Habits: Pragmatist approaches from cognitive science, neuroscience, and social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Troxler, I. P. V. (1829). *Logik: Die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntniss, zum Selbststudium und für Unterricht auf höhern Schulen*. Stuttgart: J. G. Cotta.

von Schönborn, A. (2005). Intelligibler Fatalismus: Reinhold mit und gegen Kant über die Freiheit. *Archivio di Filosofia, 73*(1–3), 223–232.

Wittmann, D. (2006). Le concept de *Trieb*: entre logique et sciences concrètes. In J.-M. Buée, E. Renault & D. Wittmann (Eds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien* (pp. 171–203). Paris: L'Harmattan.

Zahn, M. (1965). Fichte, Schelling und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardilis. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 201–223; 464–471.

Zöller, G. (2000). German realism: The self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer. In K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge companion to German idealism* (pp. 200–218). Cambridge: Cambridge University Press.

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional. https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Recebido em: 30.03.2024
Aceito em: 21.11.2024