

# O verdadeiro para além do fundamento. O realismo racional de K.L. Reinhold\*

The truth beyond the ground. K.L. Reinhold's rational realism

Federico Ferraguto

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

**Resumo:** O artigo busca destacar a especificidade do Realismo racional que K.L. Reinhold propõe na obra *Contribuições* de 1801-1803 e visa comparar esta posição com a ideia de fundamento apresentada no escrito *Sobre o fundamento do saber filosófico* (1791). O artigo discute as críticas reinholdianas à filosofia crítica de Kant (§ 1), a (auto)crítica de Reinhold ao conceito de fundamento da filosofia como princípio de consciência (§ 2) à luz de um novo conceito de verdadeiro, anunciado pelo princípio de identidade (§ 3-5), e a originalidade da posição de Reinhold no que diz respeito aos possíveis desdobramentos da posição transcendental (§ 6).

**Abstract:** The paper aims to highlight the specificity of the rational Realism proposed by K.L. Reinhold in the *Contributions* from 1801-1803 and aims to compare this position with the idea of Ground presented in the writing *On the Ground of philosophical knowledge* (1791). The paper discusses Reinhold's criticisms to Kant's critical philosophy (§ 1), Reinholdian (self)criticism of the concept of foundation of philosophy as the principle of conscience (§ 2) in the light of a new concept of truth, announced by the principle of identity (§ 3-5), and investigates the relationship between thought and truth that characterizes rational realism, with the aim of highlighting the originality of Reinhold's position with regard to the possible consequences of the transcendental position (§ 6).

**Palavras-chave:** Reinhold, K.L.; Realismo; Filosofia transcendental; Pensamento; Verdade.

**Keywords:** Reinhold, K.L.; Realism; Transcendentalism; Thought; Truth.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p41-58>

## 1. Reinhold e o realismo

Na pesquisa sobre Reinhold, a adesão ao realismo lógico que ocorre a partir do ano 1800, tornada pública através da obra em seis tomos *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des XIX Jahrhunderts* (de agora em diante BLU), é vista como um momento de quebra radical e recusa

\* Agradeço Antônio Salomão Neto (PUC-PR) pelas preciosas sugestões e pela revisão do texto.

substancial da inicial paixão transcendental.<sup>1</sup> Costuma-se reconduzir esta recusa a dois motivos. O primeiro é psicológico: Reinhold seria um junco ao vento, um filósofo inconstante e voluptuoso, exposto às paixões filosóficas cegas, fugazes e mutáveis.<sup>2</sup> A segunda é histórica: insatisfeito com as implicações práticas do idealismo de Fichte e, mais em geral, com o transcendentalismo pós-kantiano, abalado pelo *Atheismusstreit*, Reinhold resolveria abraçar o realismo de Bardili, entendido como uma versão filosoficamente aceitável da crítica jacobiana à filosofia transcendental.<sup>3</sup> Filosoficamente aceitável, na medida em que, sem recusar à filosofia a dimensão argumentativa que a caracteriza, Bardili conseguiria repensar os termos da filosofia kantiana e desenvolver uma investigação sobre a essência do fundamento do conhecimento no seu ser-princípio, chegando a um resultado que poderia ser sintetizado com as palavras de Carabellese, conforme: “apenas o ontologismo é verdadeiro idealismo: pois ele admite o ser, a ideia, enquanto o idealismo fichteano é monismo, pois admite o ser apenas como objeto de representação”.<sup>4</sup> Aqui, não podemos compreender o ser como um elemento externo, ou uma negação da consciência, e sim como a exigência primordial da própria consciência.<sup>5</sup> Mas, como entender esta exigência sem recusar a dimensão discursiva que caracteriza o filosofar enquanto perguntar da filosofia acerca das suas condições de possibilidade?<sup>6</sup> Como o ontologismo, que Reinhold parece estar desenvolvendo e aprofundando à beira do século XIX, pode se desdobrar de forma crítica e racional?

A perspectiva aberta por estas perguntas permitiria valorizar - para além de uma divisão do pensamento de Reinhold, em duas fases, uma transcendental e

---

1 Cf. por ex. Zahn, 1965, p. 206-207.

2 Responsável por este juízo seria o próprio Fichte no *Antwortschreiben* de 1801. Cf. por ex. Fichte, 1962-2013, I, 7, p. 209 e 217.

3 Cf. neste sentido o que o próprio Reinhold escreve em BLU, V, p. 71-72. As interpretações de Schrader, 1999, p. 87 e Tarli, 2016, Valenza, 2003, p. 149 buscam aprofundar as indicações fornecidas por Reinhold neste direção.

4 Carabellese, 1940, *Avvertenza*. Sobre o perfil filosófico de Pantaleo Carabellese e sobre o ontologismo crítico, cf. Semerari, 1982; Finocchiaro, 1979. Sobre a função de Carabellese na recepção da filosofia clássica alemã no século XX, cf. Cesa, 2001. Além desta interpretação específica que ocorre no âmbito da discussão filosófica italiana do século XX, vale a pena destacar que a discussão sobre a relação entre idealismo e realismo no desenvolvimento da filosofia clássica alemã ainda está aberta. Uma interpretação do desenvolvimento da filosofia clássica alemã como “luta” para alcançar o fundamento real envolvido em todo compreender que parte de uma análise das condições de possibilidade da relação entre sujeito e mundo encontra-se, por exemplo, em Beiser, 2008, p. 2-3 e em Gabriel, 2011, assim como foi discutida a função crítica de uma abordagem realista diante das consequências extremas do realismo em Ferraris, 2004, 2012, 2015. A importância de uma compreensão do desenvolvimento do chamado de “idealismo alemão” no sentido de um realismo não-empírico foi destacada também por Beiser, 2008 e Förster, 2012; Pluder, 2013. Estudos sobre a gênese histórica desta forma de realismo não empírico no debate entre Fichte, Jacobi, Bardili e Reinhold que ocorre entre 1798 e 1801 foram desenvolvidos por Ferraguto, 2020.

5 Carabellese, 1940, p. 25, que parece muito próximo da posição de Köppen no ensaio publicado do segundo tomo das *Contribuições*. Cf. em especial BLU, II, p. 171-172 e BLU, II, p. 175.

6 Sobre essa dimensão intrinsecamente aporética do filosofar cf. Sasso, 1987, em especial, p. 11-22.

uma realista - aquilo que o próprio Reinhold afirma repetidamente nos *Beyträge*: a superação da abordagem transcendental seria o resultado de uma meditação precisa e aprofundada acerca das exigências implícitas na própria filosofia de Kant. Para Reinhold isso não implicaria uma alternativa entre o transcendentalismo e a sua negação realista, e sim uma continuidade e um aprofundamento intensivo, que visa emendar através de uma complexa jornada especulativa, baseada no conceito de um verdadeiro originário (*Urwahr*), a exigência de uma fundamentação da filosofia como ciência típica da *Elementarphilosophie*.<sup>7</sup>

Nas considerações a seguir, buscarei mostrar em que sentido e em que medida essa complementaridade torna o realismo de Reinhold “racional” e o impede de abandonar completamente a perspectiva da fundamentação filosófica que caracteriza tanto a fase da filosofia elementar, como a da adesão à doutrina da ciência de Fichte.<sup>8</sup> Antes de mais nada, irei discutir as críticas reinholdianas à suposta revolução da filosofia crítica de Kant (§ 1). Depois irei investigar as razões da (auto)crítica reinholdiana ao conceito de fundamento da filosofia entendido como princípio de consciência (§ 2) à luz de um novo conceito de verdadeiro, anunciado pelo princípio de identidade (§ 3-4) de que Leibniz (contra Espinosa) seria o intérprete mais creditado (§ 5). Por fim, irei investigar a relação entre pensamento e verdadeiro que caracteriza o realismo racional, com o objetivo de destacar a originalidade da posição de Reinhold no que diz respeito aos possíveis desdobramentos da posição transcendental (§ 6).

## 2. O círculo e a linha reta

Os *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des XIX Jahrhunderts* se abrem com o amargo reconhecimento de que a esperada revolução da filosofia alemã prometida, anunciada e promovida pelo próprio Reinhold teve um destino completamente diferente do esperado (BLU, I, p. IV). A descrição das condições transcendentais da experiência, realizada por Kant, Fichte e Schelling, bem como pelo próprio Reinhold, teria acabado em uma “sublimação do idealismo” transcendental kantiano (BLU, I, p. V), ou seja em um contínuo recuar em si mesma da filosofia, baseado na identificação entre subjetividade, fundamento

---

<sup>7</sup> Muito relevante é, neste sentido, a visão geral do *Systemwechsel* oferecida por Reinhold no ensaio *Rechenschaft über meinen Systemwechsel*, publicado em BLU, V, p. 26-27. A respeito cf. também BLU, I, p. 118 sg.

<sup>8</sup> De fato, a expressão realismo racional, que caracteriza a versão reinholdiana do realismo de Bardili, não aparece no *Grundriss der ersten logik* de Bardili. O uso desta expressão de parte de Reinhold parece condicionado pela exigência de sintetizar o realismo racional e a posição da filosofia transcendental, antes de mais nada, em um “idealismo racional”, ou seja, em um idealismo consciente dos seus limites, que respeite a pretensão de realidade típica do realismo da consciência natural e, ao mesmo tempo, permita visualizar esta pretensão por meio das faculdades de variação fantástica, isto é, da abertura de um horizonte infinito e desvencilhado de toda vinculação sensível, próprio da filosofia (BW, 83). Cf. a reconstrução dada desta citação em Ferraguto, 2018.

da filosofia e verdade, em que cada passo dado em direção à realização da filosofia como ciência não passaria do “ponto de partida de uma nova curva” nesse mesmo círculo e não representaria um progresso efetivo. A *Revolution* se tornaria uma *Umwälzung*: um giro em torno de um ponto fixo definido de modo vazio e arbitrário.<sup>9</sup> Este discurso sobre o fim da revolução kantiana parece muito diferente daquele desenvolvido por Reinhold ao longo da última década do século XVIII. Tanto na fase da *Elementarphilosophie*, como nos anos da sua aproximação a Fichte, a perspectiva transcendental era considerada como um instrumento para a abertura de uma via completamente nova na busca filosófica, capaz de garantir uma reforma gradativa da metafísica.<sup>10</sup> Nesta dinâmica, apenas a subversão inicial seria circular. A apresentação do fundamento da filosofia elementar inverte a ordem das representações da ciência filosófica atual. Ela torna “primeiro o que na descoberta dos princípios das ciências subordinadas é o último, o que é sumo no plano da abstração, o mais baixo na ciência, e o que é o mais significativo entre os filósofos, o mais importante na filosofia”.<sup>11</sup>

Em 1801, a revolução iniciada pela filosofia kantiana acabou. Suas premissas teriam sido efetivadas. Mas esta efetivação teria sido insatisfatória. Não houve uma reforma da metafísica, e sim uma reconstrução desta última baseada em pressupostos consolidados e não suficientemente esclarecidos. Esses pressupostos não pertencem à própria metafísica, mas à lógica que a funda.<sup>12</sup> O gesto kantiano nesse sentido é crucial: Kant separa a metafísica e a lógica formal, considera esta última como uma representação abstrata das leis do pensamento, mas não se dá conta de ter tornada equívoca a natureza do próprio pensamento assim como ele resulta desta separação (BLU, I, p. VI). Reduzido à expressão da espontaneidade do sujeito, o pensamento excede os limites apresentados pela lógica formal e se define a partir da sua função sintética.<sup>13</sup> Entretanto, para Reinhold, o pensamento não tem que ser entendido como a expressão de uma faculdade do sujeito, e sim como a racionalidade imanente à realidade, que se evidencia na repetição de um sentido fundamental (ou de uma identidade fundamental do pensar consigo mesmo) em todas as prestações teóricas e práticas do sujeito. Esta identidade não acompanha nossa compreensão da realidade, e sim, como veremos melhor mais adiante, ela é a própria realidade na sua estrutura

---

9 Para uma diferenciação dos termos *Revolution* e *Umwälzung*, cf. Grimm, 1961, *ad vocem*.

10 Reinhold esclarece este ponto no ensaio de 1797, *Über den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transscendentalen Philosophie überhaupt*, publicado no segundo tomo da *Auswahl vermischter Schriften* (cf. Reinhold, 2017, p. 132 sg.), onde o aprofunda. Para um tratamento amplo da concepção reinholdiana do caráter revolucionário da crítica e a “reforma” do criticismo a ser realizado no âmbito da filosofia elementar, cf. Schuhmann, 1968. No entanto, Schuhmann investiga apenas a interpretação dada no *Versuch* de 1789, sem levar em consideração outras expressões da fase jenense do pensamento reinholdiano.

11 Cf. o que Reinhold apresenta no prefácio da *Fundamentschrift*, FS, p. 10.

12 Cf. a respeito a posição de Reinhold em FS, p. 69.

13 Kant, *Crítica da razão pura* (Kant, 1998), B, 406; cf. a respeito: Emundts, 2006; Henning, 2010.

e no seu sentido mais profundo.

Essa seria a grande descoberta de Bardili.<sup>14</sup> Através da afirmação do pensamento como a estrutura basal, ou como o *Prius*, do conhecimento e da realidade ele teria conseguido evitar a sublimação fichteano-schellinguiana do idealismo kantiano, unificar a verdade lógica e a verdade metafísica e, finalmente, revitalizar a revolução kantiana (BLU, I, p. VI).

### 3. Um passo atrás

Bardili, de fato, teria dado esse “passo atrás” necessário para reconstituir a filosofia como ciência, unificar a lógica e a filosofia primeira e pôr as bases para responder a essa pergunta. O *Grundriss der ersten Logik* teria finalmente permitido superar a diferença entre o caráter lógico e metafísico do conhecimento e a distinção estabelecida entre a verdade formal e a material (BLU, I, p. VIII). Trata-se de um requisito fundamental para o realista Reinhold. De fato, o gesto bardiliano permite unificar a necessidade fundacional da filosofia com a ideia de que, na base da filosofia, existe um verdadeiro originário que se anuncia na consciência comum, mas que é dever da filosofia demonstrar e explicar claramente. Já na época do *Sendschreiben an Lavater und Fichte* e das *Paradoxien* de 1799, Reinhold pensa que esse verdadeiro originário tenha sido apresentado por Fichte e entendido como uma consciência imediata da existência de um Deus que é ao mesmo tempo ordem moral do mundo (Reinhold, 1799, p. 17-18). Mas, para Fichte, essa consciência não seria aberta e esclarecida através da filosofia, isto é, através de um discurso justificado.<sup>15</sup> Essa consciência seria externa à filosofia e relacionada à mera convicção da consciência comum. O resultado seria uma cisão entre filosofia e senso comum que, para Reinhold, não faz justiça ao escopo ético da fundamentação filosófica.<sup>16</sup>

De fato, desde a *Fundamentschrift*, justificar e argumentar não são para Reinhold expressões de uma atitude puramente teórica, e sim ações que acarretam um valor e uma atitude eticamente qualificada.<sup>17</sup> O ateísmo a nível da filosofia,

---

14 Uma definição geral do pensamento nesta fase da reflexão reinholdiana, junto com uma contextualização histórica, encontra-se Bondeli, 2018.

15 BLU, II, 69-70, com referência a Fichte, 1962, I, 5, p. 149.

16 Uma problematização e apresentação geral da reflexão reinholdiana acerca da relação entre razão filosofante e consciência comum foi apresentada por Imhof, 2018, que individua a necessidade reinholdiana de emendar o senso comum na reflexão filosófica e mostra como, tanto nos *Paradoxien* como no *Sendschreiben*, Reinhold teria tentado conciliar, a partir deste ponto de vista, justamente o não-filosofar jacobiano com a fundamentação de todo saber apresentada pela doutrina da ciência de Fichte.

17 Trata-se da motivação geral que leva à exigência de buscar um fundamento último do saber filosófico, assim como Reinhold destaca já no *Prefácio* da *Fundamentschrift* (FS, p. 6 e p. 11-13). Sobre a dimensão prática do problema da fundação na *Fundamentschrift* reinholdiana cf. Lazzari, 2004 e Ivaldo, 2010.

afirmado por Fichte, indicaria, portanto, uma falha axiológica e lógico-epistemológica ao mesmo tempo. De um outro ponto de vista, a afirmação do verdadeiro originário apenas a nível da consciência comum, ou como correlato de um não-filosofar no sentido jacobiano, significaria negar ao senso comum a abertura estrutural que lhe permite justificar filosoficamente os seus pressupostos e, portanto, transcendê-los em uma verdade universal e comunicável. Isso não apenas levaria Reinhold em direção ao realismo bardiliano.<sup>18</sup> Mas também o arrastaria a conceber uma construção filosófica na qual Kant e Bardili, transcendentalismo e realismo, não se excluem reciprocamente, e sim se unificam em um ponto de vista mais alto. Isso corresponde a uma concepção nova da filosofia, conforme idealismo e realismo não são posturas filosóficas contrapostas: “o idealista enquanto tal”, escreve Reinhold em uma carta para Bardili de março de 1800, “conhece a verdade apenas em abstrato, enquanto o realista a conhece em concreto. Com certeza, portanto, o filósofo, tem que pressupor um sentimento de verdade. Mas, por outro lado, o realista, que se deixa conduzir por este sentimento, tem que apreender a reconhecê-lo” (BW, p. 82).

Trata-se de um co-pertencimento que, para Reinhold, foi implicitamente admitido também por Kant. Este último, escreve Reinhold no V tomo dos *Beyträge*,

estava bem ciente do que os kantianos ordinários não reconheceram, porque não estava no seu *Código*: que filosofar consiste na fundação da realidade do conhecer e do ser e que esse fundamento é possível apenas na medida em que a identidade da essência do conhecimento e do ser é mostrada, isto é, se o conhecimento e o ser são trazidos de volta às mesmas leis e se representam a única e idêntica realidade de ambos (BLU, V, p. 30).

Em outras palavras: se as formas conceituais pelas quais entendemos o mundo não possuem uma constituição puramente psicológica, isto é, não são uma invenção arbitrária do indivíduo, devem ter algo em comum com as mesmas coisas que entendemos (Kant, 1998, B, 266). O problema, porém, é: como entender este “algo”?

O fim da revolução kantiana não deslegitima nem enfraquece esta pergunta. No entanto, muda a maneira de respondê-la. Não se trata mais de definir um *Grundsatz*, ou seja, uma tese fundamental cujas determinações analíticas e sintéticas formam a construção da filosofia e podem ser reconduzidas a uma função subjetiva que unifica as suas partes. Trata-se, ao invés, de efetivar um “esforço para verificar (*bewähren*) e averiguar, através do fundamento, a realidade do conhecimento” (BLU, I, p. 1) ou de definir em uma perspectiva justificada as condições para atribuir ao ser e ao conhecer uma raiz unitária ou, o que é o mesmo, para determinar sua identidade original e real.

---

<sup>18</sup> Imhof (2018, p. 593) só indica este ponto, mas não o desenvolve com referência à questão da adesão de Reinhold ao realismo racional.

#### 4. O fundamento e a tarefa da filosofia

E essa mudança, envolvida na formulação da tarefa fundamental da filosofia, parece clara ao considerarmos como a concepção amadurecida pelo filósofo em 1801 se diferencia da desenvolvida na época da filosofia elementar. De fato, em Jena, Reinhold entende o fundamento da filosofia como a tradução discursiva do fato do representar. A filosofia elementar é “a ciência das funções (das formas, das representações), que são o lugar onde o objeto é constituído com os seus traços a priori” (FS, p. 71). Na (auto)interpretação da filosofia elementar fornecida em BLU, II, contudo, Reinhold aponta como o modelo de filosofia concebido dez anos antes se baseava em uma identificação indevida entre fundamento da filosofia e subjetividade absoluta. Essa identificação devia ter unificado a mera experiência, princípio da filosofia crítica do ponto de vista teórico e a consciência moral, princípio da filosofia crítica do ponto de vista prático, em um único fato fundamental: “a consciência” intrinsecamente ligada ao ato de representar.<sup>19</sup>

De fato,

tanto a consciência moral como a experiência são consciência. E este é o primeiro entre os demais fatos que podem ser objeto de abstração e reflexão de um pensamento autônomo que se encontra mais próximo da reflexão, na medida em que todos os demais, que devem ser constituídos pela reflexão, devem ser contidos na consciência (BLU, II, p. 36-37).

No entanto, o subjetivismo da filosofia elementar já teria sido minado pelas críticas de Maimon (1965, II, p. 187). É este último quem mostra como a filosofia transcendental, entendida como uma ciência pura, se anula. Para legitimar os seus princípios, deveria pressupor algo empírico. Mas, com isso, renunciaria a demonstrar sua realidade objetiva, que é sua pura determinabilidade a priori. A filosofia transcendental (tanto a de Kant como a de Reinhold) quer ser pura e completa. Mas permanece empírica e estruturalmente aberta ao outro de si.<sup>20</sup>

Para Reinhold, o problema dessa abordagem filosófica não é, mais uma vez, o fato dela ser contraditória. O transcendentalismo embasado na filosofia crítica poderia rejeitar a sua ambição de atuar como filosofia fundamental, reduzindo-se à propedêutica: representação e exposição preliminar da forma pura do pensamento e das suas leis. O problema surge quando essa filosofia preliminar pretende se apresentar

---

19 BLU, II, p. 36; cf. a respeito FS, p. 50. Para um tratamento da relação entre fundamento e sujeito na fase da filosofia elementar reinholdiana, cf. Fabbianelli, 2011, em especial as páginas 110-113.

20 Cf. a respeito Maimon, 1965, IV, p. 35; Maimon, 1965, II, p. 63. As ideias de Maimon oportunizam uma interpretação da filosofia transcendental como uma posição que não consegue dar conta da relação entre o que pode ser chamado de racional e o que excede a razão, que caracteriza o ceticismo de G.E. Schulze e em especial a posição apresentada na obra *Aenesidemus* (1792). Esta interpretação fica evidente em Schulze, 1912, p. 202-206 e p. 295-296.

como uma filosofia primeira.<sup>21</sup> De um ponto de vista epistemológico, de fato, ao assumir um elemento empírico para determinar a objetividade do conhecimento, a filosofia transcendental é reduzida a mero empirismo e psicologismo. Do ponto de vista axiológico, este psicologismo só poderia reduzir a liberdade e autonomia colocadas no centro da filosofia prática kantiana à mera expressão de um impulso à busca do prazer da independência do prazer e do desprazer, causado precisamente por esse objeto (BLU, II, p. 117-118).

Assim,

se o filosofar, já na resolução de sua tarefa primeira, não se eleva além da objetividade e da subjetividade, e não se orienta, como no *Grundriss der ersten Logik* de Bardili, no originário absoluto e verdadeiro, que exclui objetividade e subjetividade, como *prius Kat'exoken* [...] o verdadeiro originário ou o absoluto, que a filosofia não pode evitar, devem ser representados ou pela subjetividade de Fichte ou, com Spinoza, pela objetividade absoluta, que é, portanto, também a extensão infinita.<sup>22</sup>

Nesse panteísmo, a filosofia perderia a sua dinâmica fundamental e seria reduzida à mera posse de um conceito adequado do objeto absoluto, do qual, no entanto, não poderia fornecer nenhuma explicação exhaustiva. Assim, filosofar se tornaria uma arte de viver. E a metafísica se tornaria uma ética (BLU, I, p. 25-26).

## 5. Leibniz, para além de Espinosa

Assim, o pensamento de Espinosa é visto como o exemplo fundamental de uma filosofia que ultrapassa a subjetividade e alcança o ser absoluto ou o verdadeiro originário. Para Reinhold, Espinosa desenvolve a intuição fundamental de Descartes, que qualifica o conhecimento filosófico como conhecimento real, visto platonicamente como percepção no pensamento e através do pensamento.<sup>23</sup> A fundação do conhecimento real em uma verdade original torna possível ir além da consciência finita e defendê-la diante de tomadas de posições arbitrárias, permitindo justificar as suas afirmações, tanto do ponto de vista ontológico quanto do epistemológico. No entanto, Espinosa deixaria coincidir o verdadeiro originário com um objeto absoluto, apenas revirando o cenário da filosofia transcendental. O filósofo holandês entende que o absoluto deve qualificar uma totalidade absolutamente real, da qual o próprio sujeito faz parte. No entanto, ao interpretar esse objeto como infinitamente modificável, ele o teria assimilado a um objeto determinável, como “complexo

---

21 Trata-se de uma crítica já apresentada em FS, p. 68-69.

22 BLU, I, p. 24. Para uma contextualização da recepção de Espinosa na filosofia clássica alemã cf. Walter, 1992; Olivetti, 1978. Mesmo tratando-se de análises aprofundadas, estes estudos não tratam dos rumos da recepção do pensamento espinosiano no contexto do realismo racional.

23 BLU, I, p. 14-15. Sobre a importância de Descartes no pensamento de Reinhold cf. Valenza, 2018 e Valenza, 1994, que destaca a importância do tratamento reinholdiano da história da filosofia para a realização da tarefa fundamental da filosofia.



infinito de meras modificações de um e o mesmo ser infinito” (BLU, I, 23).

O absoluto, como absolutamente determinável, incluiria uma negação e, conseqüentemente, uma limitação. E, portanto, não seria mais absoluto. Do mesmo modo que o sujeito transcendental da chamada escola “fichteano-schellinghiana” é apenas uma aparência (*Schein*) do absoluto e não ele próprio.

Um passo adiante na definição do verdadeiro originário teria sido dado nessa direção por Leibniz. A filosofia leibniziana funda a realidade do conhecimento através da sua recondução à divindade. Leibniz também deduz, como Descartes, o verdadeiro enquanto tal a partir do verdadeiro originário, fonte de toda verdade ulterior e do conhecimento verdadeiro. Ao contrário de Espinosa, ele conseguiria pensar esse verdadeiro originário através de uma monadologia, purificando-o de qualquer característica objetiva ou subjetiva. O verdadeiro não seria sujeito, sendo ele posto como uma substância absoluta e infinita. E não seria objeto porque não tem extensão e forma. A simplicidade da mônada envolve uma qualidade que é entendida como o elemento simples, real e positivo.<sup>24</sup>

---

24 A importância do pensamento leibniziano para a formação da perspectiva do realismo racional foi destacada por Valenza, 2018, p. 739 e, no que diz respeito à construção da perspectiva do realismo racional, por Bondeli, 1995 (p. 278 e 285), Peimann, 2009 e Tognini, 1987, mais focados em ressaltar o impacto do pensamento leibniziano na formação do realismo de Bardili. A importância do pensamento leibniziano para o desenvolvimento do debate pós-kantiano foi destacada por exemplo por Lauer, 2010, p. 28, que levanta a importância do conceito de mônada para o desenvolvimento de um princípio capaz de ultrapassar a distinção moderna entre sujeito e objeto, assim como acontece, por exemplo, com o primeiro princípio da doutrina da ciência de Fichte. Uma analoga interpretação é a dada por Franks, 2005, que ressalta a complementaridade do ponto de vista espinosiano e do leibniziano na formação da perspectiva monista que caracteriza o desenvolvimento da filosofia clássica alemã (p. 84 e segg.) a partir de um estudo da recepção de Espinosa e Leibniz que há nas *Cartas Jacobianas sobre a doutrina de Espinosa* e em especial nos apêndices V e VI, onde o próprio Jacobi, por um lado, ressalta a importância de Leibniz em ter suprassumido o dualismo entre alma e corpo no conceito de mônada e, por outro lado, valoriza a pergunta leibniziana sobre as condições para a coexistências das substâncias particulares no *continuum da substância* (Jacobi, 1969, p. 198). Em função deste contexto, Franks mostra como a perspectiva do monismo pós-kantiano pode ser entendida como a mediação entre uma exigência holística ligada ao pensamento de Espinosa, conforme as determinações empíricas têm as suas propriedades determinadas apenas dentro do contexto definido por uma totalidade que é, ao mesmo tempo, princípio do sistema filosófico, e uma exigência individualística ligada à monadologia leibniziana, conforme as propriedades de um objeto pressupõem o fato de elas pertencerem a uma individualidade (p. 85-86). A interpretação de Franks, contudo, leva em consideração duas possibilidades exclusivas do desenvolvimento desta problemática. A primeira é a jacobiana, crítica diante da possibilidade de sintetizar monadologia e espinosismo, pois na verdade eles são dois modelos filosóficos especulares. A segunda seria a especificamente pós-kantiana, que pode ser encontrada em Fichte ou em Schelling, em que o kantismo e o espinosismo são sintetizados na construção de um holismo filosófico. Franks, de fato, não leva em conta a possibilidade de uma terceira opção, que é justamente oferecida pelo realismo racional. Conforme a perspectiva bardiliana e reinholdiana, a construção de um sistema filosófico não acontece através da mediação representativa entre a exigência de uma totalidade e as propriedades empíricas e sensíveis, e sim a partir de um esclarecimento do sentido fundamental da realidade que se apresenta de modo imediato na consciência natural e que define uma identidade geral da realidade, além de toda possibilidade de um sujeito doar sentido para ela. Esta verdade universal, que teria sido teorizada na época moderna pelo próprio Leibniz (BW, p. 89), permitiria pensar a substancialidade e a espontaneidade da mônada não do ponto de vista ontológico como um ente particular contraposto

Esta qualidade, ou para falar com Leibniz, este “detalhe” (*istud*), se torna a sua *Wirklichkeit*, mas também o princípio da sua individualidade, além de toda determinação subjetiva e objetiva. Isso significa que a determinação qualitativa torna uma mônada diferente de todas as demais e, ao mesmo tempo, também a torna diferente de um mero objeto. De fato, a individualidade da mônada seria dada pela autodeterminação do seu princípio interno, que é específico, pois a mônada é uma entidade criada. Mas, também é absoluto na medida em que não pode ser influenciado por uma causa externa. A mônada leibniziana é, portanto, expressão de uma espontaneidade, um espelho do universo e, ao mesmo tempo, uma entidade que possui em si um princípio de diferenciação interna que a torna não apenas substância, mas também substância finita (BLU, I, p. 26-27; cf. *Monadologia*, § 62). Como é uma essência finita, a substância também é viva e, portanto, representativa e pensante. Mas, como representativa e pensante, a atividade da mônada tem que se desenvolver em função de dois princípios fundamentais: o princípio de contradição e o da razão suficiente (*Monadologia*, §§ 31-32). Essas duas leis fundamentais levam à admissão necessária de ter um fundamento absoluto, suficiente a si mesmo e completamente fora da série do mecanismo natural. Esse fundamento, incondicionado, imutável, necessário e infinito, seria “a fonte de todas as coisas contingentes e finitas e é o que se chama Deus” (BLU, I, p. 35). Como não existe outra essência fora dessa, Deus pode ser assumido como uma essência ilimitada e absolutamente perfeita, absolutamente positiva.

Essa descoberta leibniziana já havia sido avaliada positivamente na *Fundamentschrift*.<sup>25</sup> Em 1791, Reinhold considera a emergência do princípio da contradição em função da necessidade de encontrar um critério que permita explicar a coexistência de representações inatas. Se em Locke, por exemplo, o critério era a experiência (ou seja, nenhum critério, devido ao fato de que a experiência não explica a origem do conhecimento), em Leibniz esse critério teria sido a priori (FS, p. 20). Sua vantagem seria a de apresentar-se como um *Satz*, ou seja, como um conteúdo essencialmente vinculado a uma formulação argumentativa que para Reinhold coincide com a própria definição de filosofia (FS, p. 28). No entanto, para Reinhold, o princípio de contradição não permite distinguir entre ser pensado e ser real. Portanto, não pode ser válido como um princípio puramente a priori. No que diz respeito à sua incondicionalidade, continua sendo válida a objeção de Crusius segundo a qual toda identidade analítica está subordinada a uma operação sintética,

---

à uma substância geral, mas como portadoras de uma lei lógica e metafísica mais abrangente. Sobre o monismo na filosofia clássica alemã, cf. as recentes apresentações de Lorini, 2015 e Theilke, 2013.

25 Assim como a reconstrução histórica nas BLU é relevante para definir o caminho que leva à realização da tarefa fundamental da filosofia, na fase da *Fundamentschrift* a reconstrução histórica das variadas modalidades de pensar o *Grund* desempenha um importante papel fundacional. Cf. a respeito Ameriks, 2010.

que a filosofia elementar tem justamente a tarefa de alcançar e colocar na base do próprio princípio de contradição.

No entanto, em 1801, Reinhold reavalia a descoberta leibniziana, pois ela permite dar conta de duas intuições fundamentais de Bardili. A primeira: no princípio de contradição, Leibniz teria enxergado uma “lei fundamental”, não do pensamento, e sim do ser em geral. Sua validade não seria apenas formal, mas seria uma condição de possibilidade da existência de uma coisa e da sua distinção de uma representação fantástica. A segunda: o princípio de contradição, não adquirido empiricamente, não seria um princípio primeiro. O *idem non potest simul esse et non esse* pressupõe, de fato, o *quicquid est, illud est*. O princípio de identidade seria, conforme escreve Bardili a Reinhold em fevereiro de 1800, “um princípio superior (...) e certamente uma lei que não é meramente negativa, e sim positiva” (BW, p. 34-35). Por meio dessa unificação de lógica e metafísica, Leibniz certamente abriria o caminho, não apenas para a realização da filosofia como ciência, mas também para a resolução da crise filosófica e espiritual nascida da desintegração da filosofia em suas disciplinas particulares (BW, p. 7) e da conseguinte e ilusória emancipação do gênero humano “naquele *arbitrio servo*, conhecido nos tempos modernos sob o nome de eu, autoatividade, liberdade, razão” (BW, p. 122).

## 6. Pensamento, identidade, verdade

A partir da retomada de Leibniz e para além da escassa recepção que teve durante os séculos XIX e XX,<sup>26</sup> o realismo bardiliano e o desenvolvimento dado por Reinhold representam uma alternativa interessante à lógica transcendental kantiana e um desafio filosófico substancial.<sup>27</sup> Mais do que uma tentativa trivial de identificar as condições de possibilidade para a produção de um objeto material a partir de uma razão impessoal,<sup>28</sup> o realismo se desdobra a partir de um problema fundamental:

26 Cf. a respeito Wilson, 1994, que contudo não menciona este episódio, a meu ver muito significativo, da recepção alemã do pensamento leibniziano.

27 Sobre a recepção de Bardili, cf. Garbeis, 1974.

28 Neste sentido vai a interpretação do realismo lógico de Bardili dada por Jäsche, no *Prefácio* da edição da *Lógica* kantiana de 1800 (cf. Jäsche, 1800, p. XXI-XXIII). Neste texto, Jäsche considera a lógica de Bardili justamente como uma tentativa de deduzir do pensamento como “*Prius* da lógica, ou seja, do princípio da possibilidade absoluta do pensamento, segundo o qual não podemos repetir ao infinito o uno como uno e idêntico nos muitos (e não no múltiplo)”, um objeto real. O princípio de Bardili seria, neste sentido, nada mais que o princípio lógico de identidade e, portanto, no âmbito da determinação de um objeto real, apenas um critério formal de verdade. Para poder pensar um objeto real é, entretanto, necessário que haja condições formais e materiais. É necessário, assim, que haja formas das intuições puras, um múltiplo fenomênico e determinadas categorias do entendimento; depois, é preciso mostrar a condição de possibilidade da compenetração entre o que vem pensado como possível e o que é pensado como real. Esta crítica não parece encontrar asilo na proposta filosófica bardiliana, pois a lógica primeira bardiliana não pretende definir as condições de possibilidade para a produção de um objeto a partir do pensamento, e sim definir sob quais condições um objeto real faz sentido no âmbito da racionalidade definida pelo pensamento.

se não admitirmos uma lógica comum à realidade e ao pensamento concreto que a compreende, é impossível definir um critério para que o pensamento e a realidade possam interagir de maneira sensata. A realidade seria absurda. E o sujeito agiria de maneira arbitrária (Bardili, 1800, p. XV-XVII). Afirmar que o princípio da identidade seja também um princípio constituinte das coisas, também no que diz respeito à existência delas, significa reivindicar uma homogeneidade entre a estrutura do mundo e os esquemas que temos para compreendê-lo. Mas também significa que esses esquemas não são produzidos (ou construídos) pelo sujeito ou pelo eu. O eu é o seu instrumento, ou melhor, a função para uma aplicação discursiva e concreta desses esquemas. Mas como é possível expor e justificar essa homogeneidade?

Para responder a essa pergunta, tanto Reinhold como Bardili precisam desenvolver a reflexão filosófica em um sentido que não tem mais a ver com a definição das condições de possibilidade da experiência. Este modelo de filosofia pressupõe, como vimos, uma atividade sintética do próprio sujeito e, portanto, implica que a realidade só adquire seu significado através da síntese. Para Reinhold e Bardili, ao contrário, a filosofia tem que definir as condições de possibilidade pelas quais o ritmo fundamental da realidade (BW, 105-106), que Leibniz formula filosoficamente através do princípio de identidade, se manifeste em estruturas lógicas comuns à mente e ao mundo. Reinhold e Bardili, portanto, elaboram uma análise complexa da estrutura do pensamento que parte da identidade fundamental do pensamento consigo mesmo e atinge a definição das estruturas mais elementares da realidade. Essa dedução, cujos detalhes não vou examinar neste contexto (cf. Ferraguto, 2020b), assume como ponto de partida fundamental que “somente no pensamento, como pensamento há verdade, e apenas na aplicação do pensamento, como pensamento, é a verdade” (BW, p. 79).

Todo conhecimento e toda crença são verdadeiras apenas em função da

---

A proposta filosófica de Bardili foca-se sobre uma concepção da filosofia como *Vernunftlehre*, isto é, como doutrina da razão e do pensamento. Bardili restitui uma noção de pensamento depurada de toda interferência psicológica, representacionalista, empirista e subjetivista. O pensamento é, em verdade, idêntico ao contar, consiste no repetir-se infinito de uma unidade sempre idêntica a si mesma, e a própria repetição de tal unidade em cada pensamento concreto é o critério que permite determinar a validade objetiva dele. Bardili tenta, assim, sobrepor lógica e ontologia: as formas e as determinações do pensamento fazem corresponder todas as formas e todas as determinações do ser. A independência do pensamento da subjetividade concreta tem como sua consequência a impossibilidade de admitir, no interior do pensamento mesmo, uma negação, uma limitação e, como consequência, uma síntese que proceda desde a intuição empírica (Bardili, 1800, p. 25-26; p. 342). Não é possível obter uma “limitação (*Einschränkung*) ou uma expansão [da consciência] mediante uma mudança do pensamento, enquanto pensamento, porque assim seria um não-mais-pensar e, portanto, uma contradição” (Bardili, 1800, p. 25-26; p. 342). Portanto, pensar um objeto não significaria nem produzir o próprio objeto do pensamento, nem sintetizar sujeito e objeto a partir das prestações práticas e teóricas do próprio sujeito, e sim, analisar o pensamento até não chegar a uma matéria como condição de possibilidade para o pensamento se articular em pensamentos específicos e, em especial, na rede de relações que definem o conhecimento objetivo e a interação prática entre mente e mundo. Sobre a crítica de Jäsche a Bardili cf. Bondeli, 1995, p. 306-311 e Capozzi, 2002, p. 132.

aplicação (BLU, III, p. 100). Não reconduzível a uma faculdade subjetiva e sintética, o *Denken* ao qual Reinhold se refere nem sequer é a articulação de uma identidade original pressuposta de pensamento e ser, que lembraria a filosofia de identidade de Schelling (BLU, I, p. 82 e BLU, V, p. 53). O *Denken* tem que ser entendido como o elemento puramente lógico e racionalmente implícito em toda relação cognitiva e prática com o mundo e válido além de qualquer posição subjetiva. Com Frege, pode-se dizer que o pensamento é o “sentido (*Sinn*)” de todo ato cognitivo e prático, independente de qualquer formulação subjetiva e intrinsecamente ligado à verdade do próprio ato.<sup>29</sup> O pensamento, de fato, é um elemento não sensível, sempre idêntico a si mesmo, e sua característica fundamental é a de se repetir em si mesmo, de autocompreender-se e rerepresentar-se como pensamento (Bardili, 1800, p. 4; BLU, I, p. 102-103). A tarefa da filosofia, portanto, não é realizada ao nível do pensamento, que é a racionalidade básica que caracteriza o real, mas ao de sua repetição como tal e de sua aplicação a si mesma (BLU, III, p. 91).

Na medida em que essa repetição não pode ocorrer após a relação com um objeto externo, o desenvolvimento do pensamento deve ser uma repetição imanente: o pensamento compreende a si mesmo como (*als*) pensamento, aplicando-se a si mesmo (BLU, III, p. 110 e BLU, III, p. 107). Ao se repetir, o pensamento gera uma multiplicidade e, a partir desta, gera a possibilidade de estabelecer relações entre os elementos gerados pela própria aplicação, pondo o pressuposto para o desenvolvimento discursivo dele próprio (Bardili, 1800, p. 3). No entanto, esse desenvolvimento não implica uma correspondência originária entre subjetivo e objetivo. Subjetivo e objetivo são elementos derivados da repetição do pensamento. Não são idênticos ou indiferentes, e sim o mesmo momento visto em segmentos diferentes de uma dinâmica unitária que não é, no entanto, originária, e sim derivada: aplicação do pensamento, razão, verdade, e não-pensamento, identidade original, verdadeiro originário (BLU, III, p. 200). Assim, pode-se dizer que, na visão de Reinhold e Bardili, o filosofar não se desdobra imediatamente a partir de seu pressuposto original, e sim apenas no nível de sua aplicação, a nível do pensamento como (*als*) pensamento, ou seja, no momento em que a identidade absoluta como tal, ou o que é o mesmo, um e o mesmo “como uno e o mesmo” se repete em si mesmo (BLU, IV, p. 128-129).

Ou, por outro lado, podemos dizer que “a realidade do conhecimento consiste e coincide com a verificação do nosso saber”. Mas essa verificação não pode “coincidir nem com o verdadeiro, sem o verdadeiro originário” - isto é, não pode coincidir com a mera coerência formal do pensamento, que fica na base do “sistema” da filosofia - “nem no verdadeiro originário sem o verdadeiro” - isto é, não pode consistir no anunciar-se através do conhecimento de um elemento que o excede e determina sua verdade (BLU, I, p. 72). A realidade do conhecimento existe, mais do que isso,

---

<sup>29</sup> Cf. Frege, 1918-1919, p. 19. Para aprofundamentos neste sentido, cf. Bondeli, 2018.

em “ambos ao mesmo tempo e na relação recíproca de ambos”. Isto significa que a realidade do conhecimento consiste no fato dela ser o verdadeiro originário que, pela sua própria estrutura interna, é a exposição, o autorrelacionamento e a justificação de si mesmo. Se quisermos comparar o conceito reinholdiano de fundamento e a relação estabelecida entre verdadeiro e verdadeiro originário, poderíamos dizer que, apesar do fundamento da filosofia ser um fato absoluto, que a filosofia pode e deve exhibir discursivamente nas suas componentes, a relação entre verdadeiro originário e verdadeiro é uma relação absoluta que expõe a si mesma na sensatez e na sistematicidade das conexões que definem a realidade concreta (o que Bardili chama de ritmo). A racionalidade, portanto, não é o produto de uma elaboração ou de uma tomada de posição subjetiva. Não é algo que o sujeito traz ao mundo através da filosofia. Pelo contrário, a filosofia (o verdadeiro) é a mesma repetição do pensamento (i. e. do verdadeiro originário) em sua estrutura interna (i. e. na aplicação). E essa repetição suscita a necessidade de uma subjetividade que elabore e dê sentido ao mundo através de discursos absolutamente fundados. E é por isso que Reinhold não contrapõe realismo e idealismo, mas argumenta que aqueles que realmente desejam renovar e completar o idealismo devem passar da análise das estruturas do pensamento como faculdade de um sujeito para o pensamento como pensamento, isto é, às estruturas de uma racionalidade extra subjetiva que é formada e exposta através da relação sujeito-objeto.

Reinhold parece não querer recusar *in toto* a abordagem transcendental. Inicialmente, porque o transcendentalismo salva uma ideia geral de sistema, sendo que a aplicação do pensamento implica também imediatamente uma conexão orgânica entre os elementos do próprio pensamento (BW, p. 17). Porém, na medida em que esses elementos são comuns ao pensamento e à realidade, esse sistema não é apenas uma expressão da necessidade de entender sistematicamente um dado, mas é um sistema da natureza e do próprio espírito. A natureza, e em especial a natureza como organismo e vida, torna-se objeto do pensamento aplicado (BLU, II, p. 202-205) e se desenvolve em um caminho gradual que leva, fenomenologicamente, às conexões mais elementares que a definem como mundo mineral até os mais complexos, típicos do mundo vegetal, animal e humano (BLU, III, p. 151-154), dependendo das categorias de movimento, sucessão e coexistência deduzidas justamente da aplicação do pensamento como pensamento. Nesse contexto, também se desenvolve a ideia de que a nova lógica seja uma nova teologia, isto é, uma definição das condições para a manifestação de Deus na natureza.

O que Reinhold não parece recusar, no entanto, é uma concepção vagamente autorreflexiva da aplicação como um horizonte no qual o pensamento retorna a si mesmo. Dessa maneira, ele parece responder afirmativamente à pergunta feita a Bardili em uma carta de 1800 (BW, p. 82), a respeito de uma possível identificação

entre pensamento como pensamento e atividade retornante em si mesma (*in sich zurückgehende Tätigkeit*) de Fichte. É claro que Reinhold não entende essa mudança em si mesma como a aquisição de uma consciência representativa do pensamento a partir da aplicação, mas como a introdução de uma mediação na relação do pensamento consigo mesmo, da qual derivam as determinações concretas da realidade. Essa conclusão não pode ser idealista. Mas certamente implica a necessidade, tipicamente transcendental, de legitimar a maneira pela qual construímos as formas de compreensão da realidade. Talvez seja por essa razão que, na sua aproximação de Bardili, Reinhold busca reconciliar a doutrina da ciência com a perspectiva do *Grundriss*. E talvez seja pela mesma razão que, ao repensar o realismo bardiliano, Reinhold não possa deixar de chegar, além do realismo, ao realismo racional.

## Referências

- Ameriks, K. (2010). "Reinhold, History, and the Foundation of Philosophy". In G. Di Giovanni (Ed.). *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (pp. 113-130). Dordrecht: Springer.
- Bardili, C. (1800). *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von de Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund.
- Beiser, F. (2008). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Harvard: Harvard University Press.
- Bondeli, M. (1995). *Das Anfangsproblem bei K.L. Reinhold*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Bondeli, M. (2018). On the concept of thinking in Reinhold's system of Rational Realism. *Aurora*, 30(51), 669-684. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.051.DS06>
- Capozzi, M. (2002). *Kant e la logica*. Napoli: Bibliopolis.
- Carabellese, P. (1940). *Critica del Congreto*. Roma: Laterza.
- Cesa, C. (2001). "Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien". In E. Fuchs, M. Ivaldo, & C. De Pascale (Eds.). *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung* (pp. 533-551). Stuttgart: Fromman Holzboog.
- Emundts, D. (2006). Die Paralogismen und die Widerlegung des Idealismus in Kants „Kritik der reinen Vernunft“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54(2) 295-309. <https://doi.org/10.1524/dzph.2006.54.2.295>
- Fabbianelli, F. (2011). *Coscienza e realtà. Saggio su Reinhold*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Ferraguto, F. (2015). A reflexão sobre a natureza e o problema da aplicação. Entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801). *Dois Pontos*, 12(2), 27-43. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v12i2.39856>

- Ferraguto, F. (2018). Idealismo racional. A aproximação reinholdiana ao realismo lógico. *Aurora*, 30(51), 645-668. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.051.DS05>
- Ferraguto, F. (2020a). "Rythmus and Setzen. Fichte's Answer to rational realism". In M. Bondeli, & S. Imhof (Eds.). *Fichte and Reinhold in confrontation* (pp. 215-232). Berlin-New York: De Gruyter.
- Ferraguto, F. (2020b). „Schellings Idealismus aus der Sicht des rationalen Realismus“. In I. Radrizzani (Ed.). *Das Transzendente und die praktische Philosophie* (pp. 135-155). Hidelshiem: Olms.
- Ferraris, M. (2004). *Goodbye Kant*. Milano: Bompiani.
- Ferraris, M. (2012). "Esistere è resistere". In M. De Caro, & M. Ferraris (Eds.). *Bentornata Realtà* (pp. 139-168). Torino: Einaudi.
- Ferraris, M. (2015). Transcendental Realism. *The Monist*, 98(2), 215-232. DOI: <https://doi.org/10.1093/monist/onv007>
- Finocchiaro, B. (1979). *Pantaleo Carabellese, il «tarlo del filosofare»*. Laterza: Bari.
- Förster, E. (2012). *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Franks, P. (2005). *All or Nothing*. Cambridge: Harvard University Press.
- Frege, G. (1918-1919). Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 58-77.
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology*. New York: Continuum.
- Garbeis, W. (1974). Bibliographie zu Cristoph Gottfried Bardili: Aus den Quellen ermittelt und historisch-kritisch erläutert. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 1-59.
- Grimm, J.; Grimm, W. (1961). *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel.
- Henning, T. (2010). Kant Und Die Logik Des „Ich Denke“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 64(3), 331-356.
- Imhof, S. (2018). Reinhold on the relation between common understanding and philosophising reason. *Aurora*, 30(51), pp. 573-596. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.051.DS02>
- Ivaldo, M. (2010). „Zwei Wege der Kantischen praktischen Vernunft: Reinhold und Fichte“. In G. Di Giovanni (Ed.). *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (pp. 181-193). Dordecht: Springer.
- Jacobi, F. H. (1969). *Sulla dottrina di Spinoza*. Roma: Laterza.
- Jäsche, G. B. (1800). *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Königsberg: Nicolovius.
- Kant, I. (1998). *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Lauer, C. (2010). *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*. New York: Continuum.
- Lazzari, A. (2004). *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.



- Lorini, G. (2015). Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism. *Alvearium*, 8, 89-117.
- Maimon, S. (1965-). *Gesammelte Werke*. Hildesheim: Olms.
- Olivetti, M. M. (1978). Da Leibniz a Bayle. Alle radici degli Spinozabriefe. *Archivio di Filosofia*, 46(1), 147-199.
- Peimann, R. (2009). *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Pluder, V. (2013). *Idealismus und Realismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Reinhold, K., & Bardili, G. (1804). *Briefwechsel ueber das Wesen der Philosophie*. Hamburg: Perthes (= BW).
- Reinhold, K.L. (1799). *Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott*. Hamburg: Perthes.
- Reinhold, K. L. (1801-1803). *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes (= BLU).
- Reinhold, K. L. (2011). *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Basel: Schwabe (= FS).
- Reinhold, K. L. (2017). *Auswahl Vermischter Schriften Bd. II*. Basel: Schwabe.
- Sasso, G. (1987). *Essere e Negazione*. Napoli: Morano.
- Schrader, W. (1999). „Reinholds Systemwechsel von der Wissenschaftslehre zum rationalen Realismus Bardilis in Auseinandersetzung mit Fichte“. In W. Jaeschke (Ed.). *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799 - 1807): Mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Schelling u.a. und Kommentar* (pp. 85-104). Hamburg: Meiner.
- Schuhmann, K. (1968). Reinholds Vorstellungstheorie und die Metaphysik. *Tijdschrift voor Filosofie*, 30(2), 264-324.
- Schulze, G. E. (1912). *Aenesidemus oder über das Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie (1792)*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Semerari, G. (1982). *La sabbia e la Roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*. Bari: Laterza.
- Tarti, S. (2016). *Compiti e Limiti della filosofia. Bardili, Reinhold e Kooppen in dialogo*. Roma: Diss.
- Theilke, P. (2013). Recent Work on Early German Idealism (1781-1801). *Journal of the History of Philosophy*, 51, 149-192.
- Tognini, G. (1987). Tradizione e nuova filosofia nel realismo logico di Bardili. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, pp. 771-826.
- Valenza, P. (1994). *Reinhold e Hegel*. Padova: CEDAM.
- Valenza, P. (2003). *Oltre la soggettività finita*. Padova: CEDAM.

- Valenza, P. (2018). La storia della filosofia secondo Reinhold all'inizio del XIX secolo. *Aurora*, 30(51), 727-750. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.051.DS09>
- Walter, M. (1992). *Spinoza und der Deutsche Idealismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Wilson, C. (1994). "The reception of Leibniz in the eighteenth century". In N. Jolley (Ed.), *The Cambridge companion to Leibniz* (pp. 442-474). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahn, M. (1965). Fichte, Schelling und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardilis. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 201-223; 464-471.

Recebido em: 17.10.2020

Aceito em: 30.11.2020

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

