

Filosofia Unisinos

Unisinos Journal of Philosophy

26(1): 1-24, 2025 | e26106

Nome dos editores responsáveis pela avaliação:

Inácio Helfer

Leonardo Marques Kussler

Luís Miguel Rechiki Meirelles

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2025.261.06

Artigo

O problema do monismo nas interpretações contemporâneas da metafísica hegeliana

The problem of monism in contemporary interpretations of Hegelian metaphysics

Federico Orsini

<https://orcid.org/0000-0001-9496-5329>

Universidade Federal de Lavras - UFLA, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Lavras, MG, Brasil. E-mail: f.orsini@ufla.br

RESUMO

O objetivo deste artigo é examinar a questão se a *Lógica* de Hegel seja ou não a fundamentação de um monismo metafísico. O argumento está dividido em três partes: (i) a origem e o contexto do uso da noção de monismo como categoria interpretativa da filosofia de Hegel; (ii) o exame das posições a favor e contra o monismo no debate contemporâneo sobre a metafísica hegeliana; (iii) a crítica ao pluralismo ontológico. A tese que resulta da análise crítica do debate é que a metafísica hegeliana é um tipo de idealismo que neutraliza qualquer dicotomia entre monismo e pluralismo, porque se esforça para compreender tanto a unidade da ideia quanto a pluralidade de suas modalidades de manifestação (lógica, natural, espiritual).

Palavras-chaves: monismo, holismo, pluralismo, substância, ideia.

ABSTRACT

The aim of this article is to examine the question of whether Hegel's *Logic* is the grounding of a metaphysical monism. The argument will be divided into three sections: (i) the origin and the context of the

ongoing use of the notion of monism as interpretive category of Hegel's philosophy; (ii) the discussion of a series of claims in favour or against monism in the contemporary debate over Hegelian metaphysics; (iii) the critique of ontological pluralism. The thesis that follows from the critical analysis of the debate is that Hegel's metaphysics is a peculiar kind of idealism that neutralizes any dichotomy between monism and pluralism, as it tries to grasp comprehensively both the unity of the idea and the plurality of its ways of manifestation (logical natural, spiritual).

Keywords: monism, holism, pluralism, substance, idea.

1 Introdução

A busca pela unidade do real é um dos traços estruturais de todo empreendimento metafísico. 'Unidade do real' pode significar duas coisas distintas: o requisito necessário para que cada ente seja *um* ente, distinto do nada e dos outros entes; a inteligibilidade do real como um *todo*, enquanto o real pode ser explicado por um *princípio* ou por uma ordem de princípios. O objetivo deste artigo é focar no segundo significado, para abordar a questão se a concepção hegeliana admite um só princípio (monismo) ou muitos princípios (pluralismo) de explicação do real¹. Para tal, o argumento estará dividido em três partes: (i) a origem e o contexto do uso da noção de monismo como categoria *interpretativa* da filosofia de Hegel; (ii) o exame das posições a favor e contra o monismo no debate contemporâneo sobre a metafísica hegeliana; (iii) a crítica ao pluralismo ontológico. A questão mais abrangente e longamente debatida sobre que tipo de relação a *Ciência da Lógica* tem com a metafísica – Substituição da metafísica? Consumo da metafísica? Fim da metafísica? – estará presente apenas como pano de fundo para tentar responder ao seguinte problema: A filosofia hegeliana está comprometida com um certo monismo ou se põe além de qualquer dicotomia entre monismo e pluralismo? A hipótese geral do artigo é que a *Lógica* hegeliana é uma refundamentação autocrítica da metafísica – a “ciência das coisas apreendidas em pensamentos” (Hegel, 1995, p. 77, trad. mod., GW 20. 67)² – que faz emergir o seu próprio tema (o sentido do todo) desde dentro de *um* movimento (o automovimento do conceito) que *determina* a si mesmo sem pressuposições externas³. A tese específica é que a metafísica especulativa hegeliana neutraliza qualquer dicotomia entre monismo e pluralismo, porque se esforça para *compreender* tanto a unidade (e unicidade) da ideia quanto a pluralidade de suas próprias modalidades de manifestação (lógica, natural, espiritual). Essa tese não será argumentada por meio de uma reconstrução de alguma seção específica da *Ciência da Lógica*, mas sim, de maneira indireta, através de uma análise crítica de um conjunto de interpretações contemporâneas dessa obra como um todo. Como emergir pela discussão das interpretações, o termo

¹ Cabe notar de passagem que a concepção hegeliana da verdade filosófica estabelece uma vinculação entre os dois significados referidos de “unidade do real”, porque não é possível compreender verdadeiramente a unidade de uma coisa singular sem compreender a sua relação com outras coisas que pertencem a um determinado âmbito, e sem, ainda, compreender a relação desse âmbito com outros âmbitos da realidade e do conhecimento. Podemos, portanto, concordar com a tese de que “com Hegel o essencialismo é conciliável com um holismo: a ‘coisa’ em questão atinge a sua essência apenas se estiver em certas relações com outras coisas e processos, se manifestar uma ‘rede’ de relações” (Siep, 2000, p. 68, tradução minha). Doravante, onde não for especificado, as traduções de contribuições em língua estrangeira são de minha autoria. Sobre a questão do que se entende por ‘real’ no sistema hegeliano, remeto a: (Orsini, 2024b).

² Doravante, nas citações das traduções de Hegel, acrescenta-se a referência à edição crítica padrão, citada segundo o número do volume e da página: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* (abreviado = GW), hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Zusammenarbeit mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner Verlag, Hamburg 1968 ss.

³ Para o enquadramento do problema da metafísica na filosofia contemporânea e uma fundamentação detalhada da hipótese proposta, permito-me remeter ao volume: (Orsini, 2024a).

'monismo' acaba muitas vezes por ser elusivo, ou um instrumento para eludir alguma questão, ou fonte de confusões, a menos que seja especificado a cada vez que tipo de monismo Hegel estaria defendendo ou qual concepção antimonista ele estaria rejeitando.

2 Hegel monista? Origens de uma categoria em disputa

Uma passagem que parece atestar de modo inequívoco o monismo hegeliano pode ser encontrada no início do último capítulo da *Ciência da Lógica*:

[A ideia absoluta] é o único objeto e conteúdo da filosofia. Na medida em que ela [a ideia] contém dentro de si toda determinidade, e sua essência consiste em retornar a si através de sua autodeterminação ou particularização, ela tem diversas configurações, e a ocupação da filosofia consiste em conhecê-la nessas [configurações]. (Hegel, 2018, p. 313, GW 12. 236)

Se a *Lógica*, enquanto filosofia especulativa pura, é o conhecimento de uma estrutura ideal imamente ao real, sendo essa estrutura compartilhada pela natureza e pelo espírito, então o real é uma só totalidade, constituída pela "substancialidade das coisas" (Hegel, 2018, p. 316, GW 12. 238) que, aos olhos do senso comum, são irreduzivelmente múltiplas e pré-existentes às suas relações. O espinosismo hegeliano parece transformar-se num monismo da ideia (concebida por Hegel como união adequada de conceito e realidade), na medida em que o complexo da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) coincide com a manifestação de um princípio unitário e único (a razão ou ideia) que abarca todas as diferenças ou determinações. No entanto, cabe lembrar que 'monismo' não é um termo do vocabulário hegeliano, mas sim um termo *interpretativo* cuja origem remonta a Christian Wolff (1679-1754), que primeiro o introduziu para classificar os filósofos que admitem apenas um tipo de substância, quer sejam espiritualistas (idealistas), quer sejam materialistas⁴. Ora, a crítica hegeliana das categorias subjacentes à psicologia racional de matriz wolffiana, a neutralização do contraste metafísico entre espiritualismo e materialismo através de uma lógica *sistemática* capaz de conectar intrinsecamente ideia, natureza e espírito, a *Aufhebung* (negação integradora)⁵ filosófica da substância rumo ao sujeito (articulado logicamente como conceito, concretamente como espírito), são todos fatores que explicam, do ponto de vista histórico e conceitual, por que o próprio *Hegel* nunca concebeu a sua posição como um monismo.

Nem por isso, contudo, deixou de existir uma história da metafísica posterior a Hegel, uma história feita, por muito tempo, de uma longa fuga de seu pensamento. A noção de monismo é paradigmática da experimentação de mudanças de significado que a tornaram independente da origem wolffiana do termo e delinearam a afirmação histórica de uma visão de mundo materialista-cientificista na segunda metade do século XIX. Na Alemanha, o embate entre o positivismo científico e a ortodoxia arraigada

⁴ No §32 da sua *Psychologia rationalis*, Wolff define os monistas como segue: "Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo genus substantiae genus admittunt [monistas são ditos os filósofos que admitem apenas um gênero de substância]" (Wolff, 1734, p. 24). Os materialistas, exemplificados por Hobbes, são monistas que admitem exclusivamente o gênero dos entes materiais (corpos) (§§33-35), ao passo que os idealistas, exemplificados por G. Berkeley, são monistas que não admitem senão a realidade dos entes imateriais (§§36-37). Precisamente esta alternativa entre espiritualismo e materialismo é o que o conceito hegeliano de espírito pretende evitar, através de uma lógica de integração sistemática entre ideia, natureza e espírito.

⁵ Existe, no Brasil e mundo afora, uma vasta discussão sobre a melhor maneira de traduzir o termo *Aufhebung* no vocabulário da filosofia hegeliana. O maior desafio é encontrar um único termo que consiga exprimir simultaneamente as três nuances do uso hegeliano: negar (ou suprimir), conservar (ou guardar), elevar (ou superar). No Brasil, as opções principais são: suprassunção (P. G. Meneses), superação (M.A. Werle), suspensão (M.L. Müller). Em razão dos problemas que cada uma dessas traduções levanta, optou-se neste artigo pela locução 'negação integradora'. O adjetivo qualifica o sentido preciso da negação: longe de ser uma simples supressão ou aniquilação, a integração significa que "um conteúdo que surge inicialmente de modo independente vem a ser posto como aspecto não-independente de uma unidade abrangente e nisso não permanece igual a si, mas sim é modificado em função daquele conteúdo com o qual entra nessa unidade" (Martin, 2012, p. 225).

nas igrejas e no Estado contribui, no fim desse século, para fazer do monismo uma bandeira propagandista: “o mote de diversos esforços de reforma que motiva um interesse reformista secularizado [...] por parte de associações dotadas de um caráter amplamente substitutivo da religião” (Hillermann e Hügli, 1984, p. 133). Enquanto no continente europeu a fortuna do monismo começa a declinar com a catástrofe da primeira guerra mundial, que põe fim à fé positiva num progresso baseado exclusivamente na potência técnico-científica, as metamorfoses desse conceito tomaram um rumo diferente na Inglaterra, onde o estudo da metafísica nunca foi de fato abalado pelo impacto das críticas de Kant e Hegel, e então nos EUA, onde P. Carus (1852-1919) e E.C. Hegeler (1835-1910) fundam em 1888 uma revista de filosofia, *The Monist*, a fim de promover uma nova religião da ciência: “o Monismo forma não apenas um centro para as várias especialidades da pesquisa científica, [...] mas é também destinado a penetrar a mentalidade pública, [...] e a dirigir todos os esforços de reforma, e a regenerar a nossa inteira vida espiritual em todos seus vários campos” (Carus, 1893, p. 545). Em contraste com a *Weltanschauung* monista defendida pelo zoólogo Ernst Haeckel (1834-1919), baseada no materialismo, no darwinismo e na luta ideológica contra o dualismo metafísico e as igrejas cristãs, nos EUA a mensagem monista de Carus responde à tarefa de reconciliar a ciência com a revelação religiosa, instituindo uma concepção cientificamente defensável do divino⁶.

No entanto, além de uma religião da ciência, o monismo continua a denominar um problema filosófico, “históricamente real e permanente” (Farber, 1943-1944, p. 37), ou seja, o problema da unidade da realidade, cujo interesse é reanimado, ainda na segunda metade do século XIX e no início do século XX, por pensadores como R. H. Lotze (1817-1881)⁷, F. H. Bradley (1846-1924) e J. Royce (1855-1916). Esses dois últimos apresentaram argumentos de tipo idealista em defesa do monismo, entendido como a tese de que a realidade é una e é a totalidade da experiência⁸. Os ataques de W. James (1842-1910) e de B. Russell (1872-1970) ao monismo de Royce e Bradley, respectivamente, lançaram as bases do anti-hegelianismo dos primórdios da filosofia analítica, cujos efeitos começaram a ser questionados na área anglófona somente a partir dos anos cinquenta do século XX, especialmente

⁶ Sobre a religião monista de Haeckel e os pontos de divergência entre Haeckel e Carus, ver: (Holt, 1971, p. 265-266). Sobre a transmigração das ideias da Liga Monista Alemã (*Deutscher Monistenbund*), fundada em 1906 por Haeckel, para os EUA, ver: (Storm, 2021).

⁷ A conexão entre a tradição filosófica alemã e a gênese da primeira filosofia analítica não foi mediada por Hegel, mas sim pela relevância de Lotze, cujo sistema filosófico, traduzido sob a direção de Thomas Green a partir de 1880, é essencial para compreender a formação dos professores de B. Russell na universidade de Cambridge. As pesquisas de Milkov analisaram as ideias de Lotze – especialmente a sua filosofia da lógica e a concepção relacional da realidade – que estão na base do surgimento da primeira filosofia analítica em Cambridge: (Milkov, 2020, p. 67-107). O ‘monismo’ de Lotze não se funda no idealismo hegeliano, mas tem a ver com a sua concepção pansiquista da relação entre microcosmo e macrocosmo. A tradução dos três volumes do *Microcosmus* (1856-1864) de Lotze foi publicada na Inglaterra em 1885.

⁸ Para uma comparação entre o idealismo dilemático de Bradley e o idealismo construtivo de Royce, ver: (Rametta, 2006, p. 90-127). No contexto de uma análise do conceito de relação em Hegel e de uma distinção entre a posição de Hegel e aquela que lhe é atribuída por B. Russell na sua polêmica com F.H. Bradley, Lejeune argumenta que “Hegel e Bradley estão unidos na ideia de que não podemos começar com termos independentes que depois temos de ligar. Termos independentes emanam apenas no pano de fundo de uma realidade global, onde tudo está interligado, mas nada ainda está desligado. Contudo, este universal de-particularizado não significa que se tenha a ver com um monismo. A unidade hegeliana que constitui o seu ponto de partida não se mantém como tal, ela não é exclusiva, não se realiza à custa das diferenças, mas é antes conclusiva. A unidade não é mantida exceto dentro de um movimento de reconstrução que consiste em superar [surmonter] a diferença. A unidade é, portanto, uma tarefa que nem sempre é realizada com sucesso” (Lejeune, 2016, p. 12). O mal-entendido de Russell seria a atribuição a Hegel de um conceito de relação independente do sujeito pensante, mas “o que Hegel defende é a ideia de uma relação interna que não emana [émane] objetivamente a partir das coisas, mas sim as articula subjetivamente. Com a *Beziehung auf sich*, trata-se de reconstruir os conceitos de modo a inscrevê-los num movimento de relação consigo mesmo e não de defender a ideia de que tudo está relacionado com tudo, de modo que não se pode compreender uma coisa se não se compreendem todas. Assim, na multiplicidade de sua semântica, a *Beziehung* possui um lado subjetivo que não é levado em consideração pela filosofia analítica, a qual, em sua atitude quase positivista, não consegue dar conta das relações humanas de outra forma senão reduzindo-as a relações entre entidades distintas” (p. 11). Embora a crítica ao mal-entendido de Russell acerte em grande medida, a associação entre uma concepção objetiva de relação e a noção de ‘emanação’ é, no mínimo, questionável, pois reconduz Hegel ao neoplatonismo. Além disso, contrastar um “lado subjetivo” com um lado objetivo das relações não parece ser uma opção hermenêutica adequada para o pensamento especulativo da unidade sujeito-objeto.

com o trabalho de J.N. Findlay (1903-1987), que contribuiu para iniciar a revisão da imagem de Hegel elaborada pelos idealistas britânicos⁹.

Findlay considera o “monismo” como equivalente a uma forma de “holismo” extremado “em que nenhuma coisa pode ser, ou ser concebida, fora de algum sistema único, total, onicompreensivo, em que está inserida” (Findlay, 1955, p. 5). Contra uma visão quase-mecânica da relação todo-partes, o reexame do sistema hegeliano conduz Findlay a considerar o absoluto como um princípio imanente à experiência e quasi-teleológico, “segundo o qual as coisas precisam ser vistas como se existissem em razão de [on account of], ou como se tendessem para, certas experiências plenas, onde deixará de haver uma barreira entre o sujeito e outras pessoas, ou entre a mente pensante e o mundo que se lhe defronta” (Findlay, 1958, p. 351). A crítica ao monismo coincide com uma concepção da filosofia de Hegel como um sistema que nega radicalmente toda metafísica transcendente:

[É] somente através do medium de espíritos humanos individuais que seu Absoluto pode ser em geral. Além disso, Hegel não acredita em alguma visão de mundo que resume tudo o que os indivíduos finitos sabem e veem, e que é sem ponto de vista específico, seja no espaço ou no tempo. (Findlay 1958, p. 348-349)

No período entre os anos Sessenta e Oitenta, a difusão de leituras assim chamadas “não-metafísicas” de Hegel¹⁰ contribuiu para fazer do monismo metafísico um alvo fortemente polêmico. Pippin ofereceu uma caracterização incisiva desse alvo:

O ponto essencial do Hegel “metafísico” sempre foi que Hegel deve ser entendido como uma espécie de espinosista invertido, isto é, um monista que acreditava que os objetos finitos não existiam “realmente” (existe exclusivamente a Ideia absoluta), que esse Uno não era uma “substância” mas sim um “sujeito”, ou seja, [algo] mental (daí a inversão de Spinoza), e que não era um Uno parmenidiano, eterno, estático, mas se desenvolvia no tempo, um desenvolvimento de alguma maneira responsável pela configuração e direção da história política humana, bem como pela história da arte, da religião e da filosofia (todas essas figuras do espírito exprimem o desdobramento da Ideia absoluta). (Pippin, 1989, p. 4)

Em contraste com essa visão, as leituras não-metafísicas propõem compreender o idealismo hegeliano como uma radicalização secularizada do programa da filosofia transcendental de Kant, a saber, como uma investigação das condições não empíricas de possibilidade do conhecimento das coisas e, ao mesmo tempo, das condições de possibilidade das coisas mesmas (Pippin, 1989, p. 9, p. 40-41;

⁹ Sobre a “renascença” dos estudos hegelianos na área anglófona depois de 1945, limito-me a mencionar o artigo informativo mais recente: (Corti, 2015, com bibliografia ulterior). Sobre o Hegel de Findlay, ver: (Redding, 2017); (Orsini, 2024a, p. 170-177). A história mais detalhada do hegelianismo britânico é: (Mander, 2011). Cabe observar que a renascença contemporânea dos estudos hegelianos na área norte-americana resulta ser impulsionada muito mais pela concepção normativista e inferencial do conceitual defendida por Sellars e seus alunos (McDowell, Brandom) do que pelos trabalhos pioneiros de Findlay.

¹⁰ A expressão “visão não-metafísica” tem sua origem num influente artigo de Klaus Hartmann (1925-1991), que interpretava a *Lógica* de Hegel como uma ontologia transcendental ou teoria das categorias (*category theory*) sem metafísica, a saber, sem afirmações de existência (*existential claims*) a respeito de quaisquer entidades (Hartmann, 1972). Entre 1980 e 1991, aparecem importantes trabalhos de vários autores (Theunissen, Longuenesse, Pinkard, Pippin, Fulda) que tentam, em modos diversos, compreender o sentido da tese hegeliana (e kantiana) de que a metafísica se transformou em lógica. Em rigor, nenhum desses trabalhos defendeu uma visão ‘anti-metafísica’ de Hegel, mas todos têm em comum a questão de como e por que, para Hegel, a verdadeira metafísica deve coincidir com a lógica. Quem fala de Hegel como filósofo “anti-metafísico” é Findlay, o qual, porém, deixa claro que a metafísica contra a qual Hegel se dirige é a especulação sobre entidades que transcendem o mundo da experiência (Findlay, 1958, p. 348). É exclusivamente em relação a um sentido dogmático (wolffiano, naturalista, espiritualista etc.) de metafísica que as interpretações pós-kantianas de Hegel podem ser chamadas de ‘não-metafísicas’. Por essa razão, autores como Pinkard e Pippin renunciaram ao termo ‘não-metafísico’ e passaram a insistir sobre o caráter ‘pós-kantiano’ de suas leituras de Hegel.

McDowell, 2009, p. 80, p. 153; Pippin, 2018, p. 47, p. 94)¹¹. O idealismo hegeliano radicalizaria o idealismo kantiano no sentido de que o caráter autorreflexivo da experiência, entendida como história de formação da relação sujeito-objeto, dispensaria o fantasma da coisa em si (a admissão de um em-si alheio a todo pensar), comprometida com a visão equivocada dos conceitos como imposições meramente subjetivas, e ampliaria a dimensão universal da teoria kantiana dos conceitos puros para uma lógica da autodeterminação *em desenvolvimento* (a assim chamada lógica dialética) que inclui tanto um nível puro – a *Ciência da Lógica* como um sistema de conceitos puros interdefinidos, uma “explicação de todos os modos possíveis de dar explicações [*an account of all possible account giving*]” (Pippin, 1989, p. 40; Pippin, 2018, p. 32) – quanto um nível real, constituído pela *Fenomenologia do espírito*, que abarca a manifestação histórica da lógica da autoconsciência, ou seja “o modo em que qualquer *sujeito* tanto unifica a experiência quanto ‘nega’ essa unidade ao tornar-se consciente (de uma maneira não empírica) de suas falhas internas” (Pippin, 1989, p. 40).

A disputa entre a visão metafísica e a assim chamada visão não-metafísica de Hegel não é isenta de pressupostos questionáveis. O primeiro pressuposto é uma dupla identificação: a identificação entre metafísica e monismo e a identificação do monismo com a afirmação simplista de uma mente divina que se aliena na história e na natureza, mas de tal modo que o Uno existe em detrimento das diferenças. O segundo pressuposto é a crença de que a libertação da metafísica asseguraria uma continuidade entre Kant e Hegel, como se os dois não estivessem ocupados, de modos diversos, com o projeto de refundamentar a metafísica. Por causa disso, não é de se admirar que a tentativa de ler Hegel *sem* metafísica tenha despertado legítimas dúvidas. A situação do problema da metafísica em Hegel no século XXI é caracterizada, antes, por uma renovada fase de discussão da metafísica, que alguém descreveu como a emergência de uma “visão metafísica revisada de Hegel” (Redding, 2020).

Contudo, mais do que de uma visão, trata-se de um conjunto de visões não homogêneas que compartilham três teses fundamentais: (i) qualquer referência a uma ‘metafísica hegeliana’ não pode ser confundida com alguma visão dogmática ou simplória do monismo (a tese de que existe uma única entidade que explica toda a realidade efetiva); (ii) a relação de Hegel com Kant mostra que Hegel levou a sério a crítica kantiana da metafísica dogmática, mas isso não lhe impediu de empreender uma crítica da crítica, para mostrar que o próprio Kant não foi isento de pressuposições metafísicas (não empíricas) infundadas; (iii) a crítica da metafísica não é praticável por meio de uma saída da metafísica, mas sim pertence ao campo da metafísica, entendida de modo geral como investigação sobre as estruturas fundamentais do mundo mesmo, e tudo depende, portanto, de compreender adequadamente a metafísica hegeliana, na sua relação complexa e construtiva tanto com a exigência crítica avançada por Kant quanto com o racionalismo de Aristóteles (Stern, 2009, pp. 1-34; Pippin, 2018, p. 94) ou de Spinoza (Houlgate, 2006, p. 129-137)¹².

¹¹ Estas formulações contrapõem-se à interpretação de Kant defendida por Henry Allison, que vincula o idealismo transcendental à distinção entre “as condições de possibilidade do conhecimento das coisas” (condições epistêmicas) e “as condições de possibilidade das coisas mesmas” (condições ontológicas) (Allison, 1983, p. 13). McDowell argumenta que “Hegel rejeita a distinção de Allison com base no fato de que as condições relevantes são *inseparavelmente* tanto condições no pensamento quanto condições nos objetos, não prioritariamente umas ou as outras” (McDowell, 2009, p. 153, ênfase minha). No mesmo sentido, Pippin defende que “aqueles que afirmam que o conhecer ‘para nós’ está restrito às ‘nossas condições epistêmicas’, deixando aberta para nós a especulação sobre o que poderia ser cognoscível, mas ultrapassa os nossos poderes de conhecimento, *não podem* estar corretos. A posição é internamente incoerente. Não existe nenhum ‘nossas’ que possa ser colocado em frente a ‘condições epistêmicas’” (Pippin, 2018, p. 77).

¹² Segundo uma outra classificação do debate contemporâneo, emprestada de D.W. Zimmermann, o sentido da metafísica hegeliana precisa levar em consideração três correntes contemporâneas de metafísica: a nova onda metafísica (*new wave metaphysics*), a metafísica analítica e a metafísica não-analítica (Tripaldi, 2022, p. 168-170). Contudo, a caracterização dessas correntes resulta feita exclusivamente a partir de uma perspectiva *interna* aos padrões da metafísica analítica ou pós-analítica (chamada de ‘nova onda’) e deixa de lado as correntes fenomenológicas, hermenêuticas e dialéticas do pensamento europeu do século XX, nas quais o nível da discussão não é a prova bem argumentada desta ou daquela tese sobre a realidade, mas concerne aos temas que interessam ou motivam Hegel: a possibilidade efetiva e o sentido (histórico e conceitual) do fim da própria metafísica. Além disso, tanto a classificação de Redding (2020) quanto aquela de Tripaldi (2022) não consideram a contribuição da *Hegelforschung* alemã (Henrich, Theunissen, Fulda, Rohs, Siep, Jaeschke, Bubner, Koch, Martin, para nomear os mais relevantes) sobre o *status* da metafísica no pensamento hegeliano.

3 Qual monismo? Argumentos a favor e contra o monismo hegeliano

Na sequência esquematicamente descrita acima (fase metafísica tradicional – fase pós-kantiana – nova fase metafísica, capaz de integrar os pontos de força das fases anteriores), a elaboração de argumentos a favor ou contra o suposto monismo de Hegel vem a se inserir num contexto marcado por três aspectos gerais: (i) a liberalização do discurso metafísico na filosofia analítica contemporânea e a pluralização de suas abordagens¹³; (ii) o diálogo produtivo entre a filosofia ‘pós-analítica’ – isto é, desprendida de seu anti-hegelianismo originário, do fundacionalismo empirista, e mais consciente do caráter interpretativo e histórico de toda experiência da verdade – e a tradição da *Hegelforschung* europeia, baseada na reconstrução histórica e na leitura interna dos textos (Halbig e Quante e Siep, 2004); (iii) o abandono de uma noção unívoca, fixa ou, por vezes, caricatural de metafísica, operante nas visões ‘não-metafísicas’ de Hegel, e a reorientação do debate contemporâneo ao redor de uma questão mais interessante e mais adequada: *qual é a metafísica que Hegel critica e qual é a “autêntica metafísica [eigentliche Metaphysik]”* (Hegel, 2016, p. 27, trad. mod., GW 21. 7) que precisa ser reconstruída?

O tema do monismo fornece um teste decisivo da referida reorientação e revisão das tradições, especialmente na área do hegelianismo anglófono e alemão¹⁴. No hegelianismo anglófono, o monismo metafísico costuma ser visto pelas interpretações pós-kantianas dominantes como uma interpretação ‘tradicional’, no sentido de que faria recair a posição de Hegel para aquela de uma teologia pré-crítica ou de um espinosismo invertido (espiritualismo)¹⁵. Ao contrário, o hegelianismo da tradição alemã tem menos

¹³ Um efeito da pluralização de abordagens em metafísica é o surgimento de uma exigência reflexiva que leva à meta-metafísica e à meta-ontologia, as quais se preocupam com as possíveis respostas às questões sobre o tema, a finalidade e o método da metafísica e da ontologia. Dentre os defensores do monismo no campo analítico, destaca-se: (Schaffer, 2010). Schaffer argumenta que “o debate diz respeito à questão da mereologia fundamental, que é a questão de quais objetos concretos são fundamentais. *Monismo e pluralismo* [...] emergem como possíveis respostas exclusivas e exaustivas. Para o monista, existe um e apenas um objeto, e esse é o cosmo inteiro. Para o pluralista, existem muitos objetos básicos, e todos eles são partes próprias do cosmo” (Schaffer, 2010, p. 45-46). O debate contemporâneo entre monistas e pluralistas não está principalmente interessado na relação entre espírito e matéria ou entre alma e corpo, como na filosofia moderna, mas sim na questão ‘mereológica’ de saber se o todo (o *todo*) tem prioridade em relação às partes ou se as partes são primárias em relação ao todo (pluralismo), e na aplicação *cosmológica* desta questão, tanto que Schaffer concordaria em intitular sua posição como “*cosmismo*” (p. 45). Em virtude da crítica à cosmologia racional já elaborada por Kant, não é negligenciável considerar razões para duvidar que a filosofia de Hegel e seu eventual monismo sejam motivados por preocupações cosmológicas: “a coerência [*Kohärenz*] à qual chegam estas duas filosofias [*scil.* a filosofia da natureza e a filosofia do espírito] em Hegel não se encontra na representação de uma *criação* divina que concerne à natureza e ao espírito; e, portanto, tampouco no *compositum* de natureza e espírito que o mundo deve ser [...] ambas, a filosofia da natureza e a filosofia da história, encontram a sua coerência unicamente num conceito ‘supremo’ a ser formado através da lógica especulativa, conceito que não é um conceito de mundo e, logo, *a fortiori*, não é de algum modo o conceito de um cosmo [*Kosmos*]” (Fulda, 1991, p. 17). Percebe-se uma distância e até uma potencial divergência de fundo sobre a noção de cosmo usada por interlocutores de várias tradições. A metafísica analítica contemporânea assume um quadro de referência naturalista que não coincide com a mesma representação teológico-racional do cosmo presente na metafísica criticada por Kant e Hegel, isto é, a visão de “um mundo criado por Deus e no qual tudo tem seu lugar desde a eternidade” (Fulda, 1991, p. 22).

¹⁴ Outras áreas do hegelianismo europeu, notavelmente aquela francesa e italiana, têm sido, historicamente, menos interessadas na reatualização teórica do problema da metafísica na *Lógica* de Hegel e, por conseguinte, costumam considerar com suspeita ou indiferença a questão do monismo. No entanto, é significativo que o filósofo marxista italiano Antonio Labriola (1843-1904), mesmo rejeitando qualquer monismo (idealista ou evolucionista) que reduza o real a um único princípio subjacente, não deixasse de propor uma visão histórico-tendencial do monismo: “Não seria fora do lugar dizer que a filosofia implícita ao materialismo histórico é a *tendência ao monismo*; - e uso a palavra ‘tendência’ de modo acentuado. Digo ‘tendência’, e acrescento *tendência crítico-formal*. Em suma, não se trata de voltar à *intuição* teosófica ou metafísica da totalidade do mundo, como se nós, por ato de cognição transcendente, chegássemos com isso à visão da substância subjacente a todos os fenômenos e processos. A palavra ‘tendência’ exprime precisamente o repousar da mente na persuasão de que tudo é pensável como gênese [...] e que a gênese tem os caracteres aproximativos da continuidade. Aquilo que distingue esse sentido da gênese das vagas intuições transcendentais [...] é o discernimento crítico, logo a necessidade de especificar a pesquisa: ou seja, a reaproximação do empirismo naquilo que concerne ao conteúdo do processo, e a renúncia à pretensão de trazer na mão o esquema universal de todas as coisas” (Labriola, 2014, p. 1449).

¹⁵ Na verdade, no debate anglo-americano a interpretação rotulada depreciativamente como ‘tradicional’ pelos intérpretes pós-kantianos não é necessariamente espiritualista e tampouco é uniforme. A interpretação dos programas sistêmicos do idealismo alemão como sistemas monistas de tipo holístico foi defendida por: (Franks, 2005, p. 84-145). No entanto, a ideia de Franks de um monismo da derivação (*Derivation Monism*) (Franks, 2005, p. 79) que tenta derivar as propriedades das realidades finitas por limi-

preconceitos contra o monismo e tende, antes, a elaborar versões nuançadas do possível monismo hegeliano¹⁶, o qual, portanto, não coincide necessariamente com uma metafísica onto-teológica e, ao mesmo tempo, pode ser visto como uma resposta aos problemas do idealismo transcendental de Kant, entendido como explicação das categorias que tornam possível o nosso conhecimento da realidade finita. No que segue, discutirei um conjunto de posições sobre o monismo, destinadas a ilustrar, respectivamente, a visão metafísica tradicional (2.1), a visão pós-kantiana (2.2) e a visão metafísica revisada (2.3).

3.1 O monismo ontológico da subjetividade

Pode-se tomar como ponto de referência¹⁷ de um monismo pertencente à interpretação metafísica

tação de um *ens realissimum* não encontra alguma evidência nos textos fundamentais do idealismo hegeliano (*Fenomenologia e Lógica*). A interpretação do idealismo absoluto de Hegel como um monismo metafísico encontra em Beiser uma das suas formulações mais eficazes: “Hegel devolve ao monismo de Spinoza a ideia de uma grande cadeia do ser, uma hierarquia de formas naturais, que começa com a matéria, desenvolve-se progressivamente através de minerais, plantas e animais, e finalmente culmina na própria humanidade” (Beiser, 2005, p. 70). Beiser distancia-se do monismo ontológico da subjetividade, que caracteriza como “subjetivismo cósmico” ou “macrosubjetivismo” (p. 70), argumentando que “a subjetividade do absoluto é apenas o seu estágio final de organização e desenvolvimento; é apenas o resultado, não o começo” (p. 71). Beiser discute a tentativa de Hegel de reconciliar o naturalismo de Spinoza com o idealismo de Fichte, mas, ao contrário de Horstmann, não examina o papel fundamental que a *Lógica* desempenha para realizar a operação mais importante desta tentativa, a saber, a reinterpretação do próprio conceito de liberdade (p. 74). Ao contrário, na esteira dos estudos de Horstmann e Henrich sobre a *Lógica*, o trabalho de Bowman visa reconstruir a superação hegeliana do monismo da substância através do monismo especulativo do conceito, que faz da negatividade determinada ou relação com outro, que caracteriza o conhecimento finito, um momento da ideia: (Bowman, 2013, p. 20-61). A interpretação monista anglófona contemporânea que mais parece se aproximar do espiritualismo é aquela de C. Taylor, que interpreta o *Geist* hegeliano como um sujeito cósmico (Taylor, 1975, p. 74). Ao criticar essa visão, Findlay salienta a posição mais platônica de Hegel: “porque o Espírito Absoluto é plenamente real somente no homem, aquilo que está por trás [*lies behind*] da Natureza, do Homem e da História não pode realmente ser senão a Ideia pura, a categoria lógica da auto-consciência espiritual” (Findlay, 1978, p. 234). A posição de Findlay é preferível àquela de Taylor, exceto pelo fundacionalismo – evidente na tese de que a Ideia estaria por trás de tudo – e pela hipostatização dos conceitos sugerida pelo uso das letras maiúsculas.

¹⁶ Dentre os estudiosos alemães que sustentam um monismo hegeliano, cabe mencionar Horstmann, Fulda, Siep e Jaeschke. Sobre Horstmann, remeto à seção (2.1). Fulda defende um “monismo da ideia” (Fulda, 2006, p. 26), entendido como a tese segundo a qual a ideia é o único conteúdo da filosofia especulativa, tese que deve ser distinta tanto de um monismo do espírito quanto de um monismo ontológico, porque, segundo Fulda, a *Lógica* não é uma ontologia, isto é, uma doutrina do ente enquanto ente. Por isso, Fulda distancia-se do monismo da ontologia da subjetividade defendido por Horstmann, que considera falso e fatal: falso, porque contrasta com a definição especulativa da ideia como concordância entre subjetividade e objetividade, “fatal”, porque “torna incompreensíveis as respostas de Hegel às objeções críticas e céticas dirigidas contra a sua filosofia primeira” (Fulda, 2004, p. 83). Além disso, Fulda entende que o monismo da Ideia é compatível com o pluralismo epistemológico (Fulda, 2004, p. 80). Partindo de uma concepção de ontologia como indagações sistemáticas da unidade dos muitos significados do ser, Siep atribui a Hegel um “monismo ontológico” que “admite níveis incompletos de realidade e cognoscibilidade” (Siep, 2018, p. 788, nota 152). Para Siep, o monismo hegeliano é capaz de tornar compreensível a relação reflexiva assimétrica entre natureza e espírito e de admitir a contingência na natureza e na história. A doutrina hegeliana da ideia “fala a favor de uma gradação (neoplatônica) da ontologia monística, ao invés que a favor do pluralismo ontológico” (p. 788). Mesmo que a perplexidade sobre o pluralismo ontológico seja compreensível, pode-se duvidar que a crescente complexidade dos níveis de manifestação da ideia possa ser identificada com um modelo de derivação do Uno neoplatônico. Se, como observa o próprio Siep, o monismo hegeliano não é um “monismo do Uno desprovido de diferenças” (p. 787), então ele não pode assumir a distinção neoplatônica entre a primeira e a segunda hipóstase. Pelo contrário, o automovimento do conceito acarreta a crítica ao Uno que é anterior a qualquer diferença, substituído por uma versão dialética do Um que nega a si mesmo, ou seja, um processo de diferenciação que explica o real desde dentro de uma organização de conceitos determinados (tanto objetivos como subjetivos). Por fim, Jaeschke fala de um “monismo diferenciado dentro de si [*in sich differenzierter Monismus*]” (Jaeschke, 2020, p. 133-134) para caracterizar a conexão ideal entre o natural e o espiritual, sem incorrer nas desvantagens do monismo materialista ou do monismo espiritualista. Jaeschke vê esta posição sobretudo como um mérito da Antropologia de Hegel, mas não se detém sobre o fato de que a solução oferecida por essa ciência particular pressupõe a determinação sistemática da conexão entre lógico, natural e espiritual. A prefiguração disso é oferecida pela *Lógica* na transição da ideia da vida (*Leben*) para a ideia do conhecer (*Erkennen*).

¹⁷ Note-se que um ponto de referência não é necessariamente um ponto de origem. O estudioso alemão do pós-guerra que deu o impulso inicial tanto à reanimação da questão do monismo como *All-Einheits Lehre* (doutrina da uni-totalidade) quanto à interlocução entre filosofia analítica e filosofia clássica alemã é, sem dúvida, Dieter Henrich (1927-2022), que desde os anos Sessenta atuou, especialmente na Universidade de Heidelberg, como *Doktorvater* de gerações de pesquisadores (notavelmente, H.F. Fulda e R.P. Horstmann) capazes de conjugar a rigorosa atenção à gênese histórica dos textos filosóficos com o interesse teórico pelo problema da relação entre metafísica e subjetividade. Desde o ciclo de preleções sobre a filosofia entre Kant e Hegel lecionadas na Universidade de Harvard em 1973, Henrich destacava a origem histórico-filosófica imediata (a controvérsia sobre Spinoza desencadeada por Jacobi) da relevância do monismo para os pensadores pós-kantianos e também a origem mais distante: “A doutrina monista – de que há somente um só mundo e o Uno é o princípio organizador e não pode ser senão interno a esse mundo – deriva do estoicismo, não do platonismo. De fato, é dos ensinamentos da Stoa que se originaram alguns dos conceitos neoplatônicos mais importantes. Os conceitos estoicos de união como unificação (*henosis*) e auto-apropriação (*oikeiosis*), ou do

tradicional um ensaio seminal de R.P. Horstmann, consagrado ao estudo comparativo entre a ontologia hegeliana e a crítica de Russell à teoria das relações internas de F.H. Bradley (Horstmann, 1984), com a finalidade de reavaliar as razões da ruptura entre a filosofia dialética e a filosofia analítica. A originalidade teórica desse ensaio consiste na interpretação global da filosofia de Hegel como um monismo ontológico-relacional (Horstmann, 1984, p. 37). Em primeiro lugar, Horstmann distingue entre dois sentidos de ontologia, derivantes da notória ambiguidade da *Metafísica* aristotelica: o sentido categorial, que trata das determinações mais universais do ente, e o sentido ôntico-veritativo – por falta de uma caracterização do autor, a expressão é nossa –, que se pergunta sobre o que há efetivamente, na busca daquilo que existe de modo mais verdadeiro (*ontos on*) (Horstmann, 1984, p. 22-26). Em segundo lugar, Horstmann distingue três variedades de ontologia do tipo ôntico: o monismo numérico, que admite como efetivamente real uma única entidade (por exemplo, Spinoza), o monismo qualitativo, que reconhece um único tipo de entidade (por exemplo, Leibniz), e o pluralismo, que afirma uma pluralidade numérica e qualitativa de entes (por exemplo, Russell e James) (Horstmann, 1984, p. 27). Segundo o autor, a concepção formal da subjetividade como conceito e a concepção da subjetividade abrangente (*übergreifende Subjektivität*) como “relações entre relações de tipo determinado” faz da ontologia de Hegel um “monismo da ontologia da subjetividade [*subjektivitätsontologischer Monismus*]” (Horstmann, 1984, p. 97), que toma o lugar de um “monismo da ontologia da substância [*substanzontologische Monismus*]” (Horstmann, 1984, p. 36), ancorado na estrutura gramatical (sujeito-predicado) da predicação.

Num ensaio sucessivo, Horstmann detém-se de modo mais aprofundado sobre o argumento que justificaria a tese monista de que a realidade efetiva é “uma só entidade racional, auto-desenvolvimental, onicompreensiva, que alcança o conhecimento de si mesma em um processo espaço-temporal de realização de suas determinações conceituais distintas” (Horstmann, 2006, p. 110). O “todo da realidade efetiva” é *racional* na medida em que o todo não é redutível à soma de seus elementos, mas sim é a sua “condição de existência” (Horstmann, 2006, p. 110). O argumento a favor dessa tese deve ser entendido como uma “justificação completa”, isto é, uma estratégia de fundamentação “que não se baseia sobre uma condição injustificada” (Horstmann, 2006, p. 111). Como tal, o argumento buscado distingue-se tanto de uma perspectiva pessoal quanto da simples plausibilidade de uma ideia metafísica “que está na posição de entregar uma visão de mundo total consistente que não parte de assunções indemonstráveis nem conduz, no fim, a consequências reducionistas inaceitáveis” (p. 110). Além disso, Horstmann acredita que o argumento em forma de prova cogente não está na exposição dialética do próprio sistema, mas sim na introdução ao sistema, especificamente na *Fenomenologia do espírito*. Esta última fornece “um argumento transcendental negativo” (p. 112)¹⁸: transcendental, porque “formula uma condição necessária para a possibilidade do conhecimento”, negativo, porque apresenta uma série de critérios não-monísticos de determinação do objeto e do sujeito do conhecimento e termina na restrição da possibilidade do conhecimento “a um e um só par sujeito-objeto, a saber, aquele monista” (p. 113), onde o objeto é o todo da realidade efetiva e o sujeito é uma forma que coincide com o auto-conhecimento dessa mesma realidade.

Contra a interpretação de Horstmann podem ser formuladas objeções que concernem tanto à tese ontológica quanto ao seu argumento epistemológico. A respeito da tese, pode-se questionar,

ser junto de si que é completo ao excluir toda possibilidade de autoalienação (*alotriosis*), são, obviamente, centrais para o pensamento de Hegel. Poderíamos prontamente combinar esses conceitos estoicos de uma maneira que difere dos ensinamentos da Stoa, mas se assemelha muito ao sistema de Hegel” (Henrich, 2003, p. 96).

¹⁸ Horstmann propõe rotular o argumento de Hegel de “transcendentalista [*transcendentalistic*]” ao invés de “transcendental”, para distingui-lo dos argumentos de Kant e dos pós-kantianos, que não são argumentos negativos, enquanto pressupõem o recurso a algum fato, postulado ou alguma alegação não controversa de conhecimento (Horstmann, 2006, p. 111-113). Segundo Horstmann, o processo fenomenológico, além de ser capaz de melhor responder ao desafio cético, que proíbe o recurso a pressuposições infundadas, é superior à teoria kantiana em três aspectos: (i) a referência a uma extensão muito maior de tipos de objetos; (ii) a capacidade de explicar por que “podemos nos referir epistemicamente a um objeto embora não possamos conhecê-lo num sentido estrito”; (iii) a possibilidade de responder à questão de como “as coisas que permanecem e têm de permanecer epistemicamente opacas para nós não precisam permanecer inacessíveis sob toda perspectiva” (Horstmann, 2006, p. 117).

antes de tudo, a ideia de que o problema fundamental da *Lógica* de Hegel seria responder à questão sobre o que há (Fulda, 1999, p. 472-473). Segundo Hegel, “*Há [Es gibt]* não expressa nenhuma outra justificação senão a de que se *encontram [vorfinden]* tais espécies e que elas se mostram segundo a *experiência*” (Hegel, 2018, p. 79, GW 12. 73). O tema da *Lógica* é, antes, o sistema das determinações de pensamento objetivas que são idênticas às *estruturas categoriais* daquilo que se encontra tanto na natureza quanto no espírito. Horstmann poderia replicar que o interesse da ontologia hegeliana não é o inventário de tudo o que há, mas a exposição do *ontos on*, o que há *efetivamente (wirklich)* o *de verdade*, a saber, a ideia absoluta. Contudo, mesmo distinguindo entre o que há (a existência empírica) e a efetividade (a existência em ato como manifestação de uma essência), cabe a dúvida sobre a possibilidade de entender a efetividade como uma “entidade [entity]” (Horstmann, 2006, p. 100) ou *um tipo* de entidade. A *Lógica* de Hegel deixa claro que a efetividade e a ideia (a união adequada de conceito e realidade) não são entidades especiais, mas sim formas *processuais* (Hegel, 2018, p. 242, GW 12. 177), sistemas de determinações em movimento. Nem a categoria de ente (algo determinado), nem aquela de coisa (um portador de propriedades), nem as categorias de uno (*Eins*) e múltiplo (*Vieles*) são formas adequadas para compreender a totalidade. Portanto, mesmo admitindo que a *Lógica* seja a realização de uma ontologia *sui generis* (a determinação do ser como ideia), essa última não se deixa compreender *nem* pelo monismo *nem* pelo pluralismo, porque essas posições mobilizam categorias (ente, uno, múltiplo) que estão aquém do nível de complexidade da ideia. A pergunta sobre se os processos da vida, do conhecer e do agir são propriedades de uma coisa ou ocorrências que decorrem de uma única entidade, não são perguntas esclarecedoras ou categorialmente sensatas (Martin, 2012, p. 452-453).

A respeito do argumento epistemológico, apresentam-se três ordens de questionamento. Em primeiro lugar, aparece questionável a atribuição de um “argumento epistemológico” exclusivamente à *Fenomenologia*, como se a ontologia crítica exposta na *Lógica* não envolvesse inseparavelmente um aspecto epistemológico, na medida em que o problema da determinação do ser não pode ser desenvolvido sem a relação com a pura conceitabilidade conceitual do ser. Em consequência disso, em segundo lugar, não está claro por que a única prova convincente do monismo deve ser procurada *exclusivamente* numa ciência situada além da *Lógica*, e por que o desenvolvimento do “potencial explanatório” (Horstmann, 2006, p. 111) da ideia absoluta estaria fundado desde o início no conteúdo de uma tese (a tese monista). Em terceiro lugar, interpretar o processo fenomenológico como um certo tipo de argumento *transcendental*, isto é, como a prova de que a possibilidade da referência cognitiva a objetos pressupõe uma concepção monista de sujeito e objeto como a única opção não-contraditória, é problemático, porque não parece escapar da objeção cética, formulada pelo mesmo autor, de que uma justificação completa ou “sem condições” é impossível (Horstmann, 2006, p. 111). Ainda que a tese monista fosse o *resultado* de uma prova negativa ou indireta, nem por isso ela deixaria de ser tratada como uma *pressuposição* ou condição de possibilidade (Horstmann, 2006, p. 113). Porém, se a experiência fenomenológica não é inteligível sem uma pressuposição (a tese monista) que se torna plenamente inteligível somente na *Lógica*, então a *Fenomenologia* fracassa, porque ela pressupõe (ainda que no fim) aquilo que ela deveria justificar. A *Fenomenologia* poderia ter sucesso, isto é, conduzir de modo necessário a consciência para o ponto de vista da ciência, somente se a necessidade ou a garantia da completude do percurso estivesse exclusivamente no percurso mesmo, isto é, no ciclo de experiências que a consciência precisa fazer a partir de suas certezas. Em outras palavras, para uma interpretação transcendental da *Fenomenologia* a necessidade consiste na *regressão a condições de possibilidade*, a saber, numa sucessão ordenada em que a figura da consciência subsequente seria a condição de possibilidade daquela anterior, ao passo que a interpretação imanente da *Fenomenologia* concebe a experiência como *progressiva*, a saber, como a explicitação contínua da verdadeira natureza do objeto e da consciência. Essa explicitação não é a revelação de um pressuposto fundamental (digamos, o ponto de vista da ciência) que desde o fim puxa os fios da experiência e explica tacitamente todas as transições de uma figura do saber para outra, mas antes a negação de toda pressuposição – isto

é, de toda certeza acerca do significado do sujeito e do objeto do saber – no curso da transformação (experiência) da consciência e de seu objeto em formas cada vez novas e mais concretas¹⁹.

3.2 O monismo lógico. Com ou sem ontologia?

Como vimos, a posição dos hegelianos que se assumem como pós-kantianos tende a olhar o monismo com suspeita. As razões dessa suspeita deveriam agora estar claras: em primeiro lugar, a dissociação entre Hegel e a tradição do hegelianismo britânico e estadunidense anterior ao Hegel apropriado pela tradição pragmatista; em segundo lugar, a interpretação do idealismo especulativo como uma continuação da crítica kantiana da metafísica e, portanto, como uma teoria normativa da inteligibilidade (ou conceitualidade) dos objetos da experiência possível, inteligibilidade liberta da falha kantiana de querer provar a validade objetiva de conceitos *subjetivos*. No entanto, se tomamos como exemplar a posição mais recente de Pippin sobre a *Ciência da lógica*, a situação é mais nuançada, porque o autor abandona a ênfase numa postura não-metafísica, bem como a noção equivocada de esquema conceitual (Pippin, 2018, p. 132, nota 54)²⁰, e reconhece que a *Lógica* é, de certa maneira (isto é, como lógica ou teoria do pensar *puro*), uma *nova* metafísica (Pippin, 2018, p. 136-137), capaz de combinar a explicação kantiana dos conceitos como produtos da espontaneidade do pensar com a teoria aristotélica da forma substancial enquanto *energeia* e condição de inteligibilidade dos objetos da experiência (Pippin, 2018, p. 35, p. 94). Por um lado, o autor continua a criticar o monismo metafísico, entendido como o conhecimento *a priori* da substância que deduz do Uno a existência do mundo espaço-temporal ordinário e suprime a realidade das diferenças individuais (Pippin, 2018, p. 37, nota 60)²¹. Por outro lado, Pippin está disposto a interpretar Hegel como um “monista lógico”, no sentido de que “não há esferas incomensuráveis de inteligibilidade racional – cognitiva, moral, estética – como há em Kant” (Pippin, 2018, p. 59), mas antes “o esforço para manifestar a unidade do sujeito em toda experiência como um sistema concreto em auto-desenvolvimento” (Pippin, 2018, p. 59, nota 48)²².

O vínculo entre monismo lógico e sistema – o sistema da experiência bem como o sistema das ciências – é caracterizável por contraste com uma série de competidores metafísicos: o monismo (ou pluralismo) ontológico da(s) substância(s) (Pippin, 2018, p. 36-37); o dualismo entre forma e conteúdo (Pippin, 2018, p. 85-91); o empirismo, que admite a possibilidade lógica de um mundo sem conexões necessárias entre eventos e objetos (Pippin, 2018, p. 92). No entanto, o monismo lógico em questão não é, em rigor, uma certa tese substancial ou de conteúdo sobre a natureza da realidade, mas coincide com a tese metodológica de um esclarecimento ilimitado: “não há nada que possa ser conhecido que seja, por princípio, inconhecível” (Pippin, 2018, p. 78). O que pode ser conhecido não é determinado por certas características da espécie humana, mas pela *Wirklichkeit* do pensar que determina por si mesmo a conhecibilidade de tudo (Pippin, 2018, p. 15).

¹⁹ Sobre a crítica à interpretação da *Fenomenologia* como argumento transcendental, ver: (Houlgate, 2015).

²⁰ De acordo com (Trialdi, 2022, 174, nota 40), no livro de 2018 Pippin não abandona, mas sim esclarece o idealismo do esquema conceitual defendido em 1989. No entanto, o passo trazido precisamente para documentar essa continuidade não a confirma: “Atribuir a Hegel um ‘idealismo do esquema conceitual’ sem também explicar por que não há e não pode haver uma distinção esquema-conteúdo é, era, obviamente, errôneo” (Pippin, 2018, p. 255, nota 4).

²¹ As referências polêmicas de Pippin são o neoplatonismo e o espinosismo. Não se trata, evidentemente, de referências histórico-filosóficas a teses precisas de Plotino ou de Spinoza, e nem mesmo de afirmações baseadas numa avaliação rigorosa das modalidades de apropriação hegeliana dessas figuras. No contexto desse artigo, porém, não cabe apurar os manifestos limites histórico-conceituais das simplificações de Pippin, mas entender que tipo de função teórica elas desempenham e, afinal, qual atitude perante o mundo e qual perspectiva global sobre Hegel são denominadas pelo ‘neoplatonismo’ e pelo ‘espinosismo’ no vocabulário desse intérprete.

²² Nesta nota, Pippin cita, sem comentários, uma tese do hegeliano britânico G.R.G. Mure (Mure, 1940, p. 170). Isso sugere que Pippin endossa integralmente a referida formulação do monismo. De passagem, a conexão entre monismo e experiência sugere, por sua vez, uma certa ligação entre Mure e a metafísica de Bradley, que individuava no *feeling* (sentimento) a experiência imediata da reconciliação entre natureza e espírito. Pippin não compartilha dessa ideia da primazia do *feeling* e defende, ao contrário, a tese do caráter mediado, conceitualmente articulado, de toda experiência. A própria ideia de um “esforço [effort]” indica uma proximidade maior com o idealismo prático de Fichte do que com o idealismo de Bradley.

A posição de Pippin está aberta a, no mínimo, dois tipos de questões: (i) qual é e como procede o argumento a favor do monismo lógico, que, na sua formulação positiva, pode ser resumido na tese de que “a realização absoluta do ser é a inteligibilidade da inteligibilidade mesma, o conceito do conceito” (Pippin, 2018, p. 97)? (ii) como se justifica a distinção entre o monismo lógico e o monismo ontológico?. Concentrar-me-ei na segunda questão, porque a primeira, por demandar uma análise pormenorizada de como Pippin interpreta os passos da ‘dedução’ hegeliana da identidade entre as formas do pensamento e as formas do ser, ultrapassa os limites deste ensaio²³.

De modo muito conciso, a distinção entre monismo ontológico e monismo lógico – lógico-especulativo, não lógico-formal – é expressa como segue: “Nunca está dito que a *Lógica* busca a determinação daquilo que é ‘realmente’ real e, de uma maneira parecida com Kant, a *Lógica* concerne à determinação da possibilidade, da possibilidade real, de qualquer coisa [anything] ser o que ela é” (Pippin, 2018, p. 62). Em outras palavras, enquanto o monismo ontológico, tal como aquele defendido por Horstmann, está ocupado com a questão daquilo que existe e concebe todo o real finito como a manifestação transitória do “conhecimento de si de alguma entidade cósmica (o Absoluto)” (Pippin, 2018, p. 58), o monismo lógico concerne às “realidades efetivas [actualities]”, ou seja, aos modos de ser-em-ato das coisas, seus “modos de ser determinadamente e inteligivelmente o que elas são” (Pippin, 2018, p. 93). Especificamente, porque as efetividades são explicadas como conceitos (universais concretos), a *Lógica* é uma explicação sistemática dos conceitos determinados, aquilo que qualquer coisa “tem de ser, de tal modo que uma determinação daquilo que ela é seja possível” (Pippin, 2018, p. 62). Examinemos os problemas dessa distinção. Antes de tudo, parece questionável apresentar a distinção entre efetividade e existência como se equivalesse à distinção entre ser inteligível (ou forma lógica) e um ser empírico não-conceitual, ao passo que em Hegel, como mostra a lógica das modalidades na *Doutrina da Essência* (1813) (Hegel, 2017, p. 205-220), a distinção entre efetividade (*Wirkllichkeit*) e existência (*Existenz*) é, ela mesma, uma distinção interna ao âmbito da inteligibilidade, pois não há nada fora da inteligibilidade, e a existência é um ingrediente categorial da efetividade²⁴. Se a distinção entre questões de efetividade e questões de existência demanda uma distinção categorial, porque a posição que apresenta os conceitos como formas, modos de ser em ato, ao invés de entidades abstratas ou existências mentais, não seria, ela mesma, ontológica? Esses problemas específicos dependem de um problema maior, que é a falta de uma visão coerente do problema ontológico na *Lógica*. Às vezes, Pippin declara-se de acordo com Theunissen (1980, p. 13-19) e Fulda e afirma que a nova metafísica hegeliana se distancia da ontologia, entendida ora como a atitude que se ocupa de classificar o que há (a mobília do mundo) (Pippin, 2018, p. 137), ora como a afirmação de uma “identidade ontológica” (Pippin, 2018, p. 60) de ser e pensar. A identidade ontológica, por sua vez, pode ser entendida ou na versão da apreensão passiva de entidades eidéticas (platonismo) (Pippin, 2018, p. 94-97) ou na versão do autopensamento de Deus que cria as coisas ao pensar seus modelos (metafísica cristã) (Pippin, 2018, p. 6). Contudo, outras vezes, Pippin demonstra uma atitude diversa e mais favorável à noção de ontologia, mas essa atitude permanece indireta, por meio da menção de estudiosos com posições claramente diversas daquela de Theunissen, e quase escondida, por meio de acenos disseminados em algumas notas de rodapé. Assim, Pippin admite que Peter Rohs (1982, p. 5) tem razão em dizer que a *Lógica* pertence à tradição da “ontologia da forma” (Pippin, 2018, p. 59, nota 49), ou

²³ Para uma discussão dos passos da dedução hegeliana na leitura de Pippin, remeto a: (Orsini, 2022).

²⁴ Visto que todo termo filosófico tem muitos sentidos, a noção de ‘existência’ não é uma exceção. A questão da distinção entre existência como categoria lógica e existência como ser-aí espaço-temporal que vai e vem pelo jogo regulado de influências causais demandaria uma análise da relação entre quatro níveis de inteligibilidade: (i) *Lógica*, (ii) ciências (filosóficas) reais, (iii) ciências empíricas e (iv) empiria. Essa análise ultrapassa o problema debatido neste ensaio. Fora da *Doutrina da Essência*, a própria *Lógica* aborda (e reformula) a questão da existência e de tipos de existência também na *Doutrina do Conceito*, na altura da exposição das formas objetivas do conceito (mecanismo, quimismo, teleologia) e das formas da ideia (vida, conhecimento, ideia absoluta), incluindo a controversa questão da progressão sistemática da ideia lógica para a natureza.

ainda exprime uma avaliação totalmente positiva do trabalho de Christian Martin (Pippin, 2018, p. 32, nota 54), que reconstruiu a *Lógica* como uma ontologia crítica (Martin, 2012, p. 1-23). Se a posição de Pippin coincide com aquela expressa nessas notas, então a crítica da ontologia, sobre a qual insiste o texto principal, deveria ser restrita a uma concepção *historicamente determinada* de ontologia, aquela leibniziano-wolffiana, que também é alvo da crítica kantiana. A necessidade de uma distinção entre concepções distintas de ontologia se torna evidente pela convicção de que a concepção aristotélica da filosofia primeira como estudo das condições de inteligibilidade das coisas, isto é, as causas primeiras, sobretudo as causas formais do ser enquanto ser (de todos os entes, enquanto em geral são), coincide com a questão central da *Lógica* de Hegel: “A questão diretriz não é o que é ser isto ou aquilo, mas o que é ser algo em geral – o que é ‘ser algo’ e, logo, o que precisa ser o conhecer, de tal modo que o ser pode ser conhecido?” (Pippin, 2018, p. 77).

Em definitiva, a pergunta que não encontra resposta na obra de Pippin é por que a inteligibilidade do ser (Pippin, 2018, p. 77) e a identidade na diferença entre pensamento e mundo (Pippin, 2018, p. 46-48)²⁵, que constituem o princípio comum à metafísica grega e à lógica especulativa, não deveriam ser tratadas como posições ontológicas, ainda que desenvolvidas dentro de uma onto-lógica, um desdobramento lógico do ser como ideia. A oscilação do autor na interlocução com orientações diversas e até mesmo opostas sobre o significado e o estatuto da ontologia explica seus comentários contrastantes ou elusivos a respeito desse tema e também uma certa falta de clareza sobre o monismo, que fica na tensão entre a afirmação de um monismo lógico-especulativo e a simultânea negação de um monismo ontológico.

3.3 Monismo ou holismo?

No interior da assim chamada ‘visão metafísica revisada’ de Hegel não existe uma única tese e argumentação sobre a questão do monismo, porque a dita visão nomeia, na realidade, um agrupamento de visões ou leituras metafísicas diversas entre si. Contudo, é possível individuar uma estratégia argumentativa de fundo, que consiste na tentativa de integrar as vantagens das interpretações tradicionais (2.1) e aquelas das interpretações não-tradicionais (a saber, pós-kantianas) (2.2) numa nova visão metafísica, capaz de reconstruir “como os argumentos de Hegel devem satisfazer os critérios que *ele mesmo* emprega ao criticar os seus contemporâneos” (Kreines, 2006, p. 475). As interpretações tradicionais costumam levar a sério a pretensão da filosofia hegeliana de ser conhecimento do absoluto, da totalidade, mas tendem a interpretar essa exigência como se Hegel *pressupusesse* a possibilidade do tipo de metafísica racionalista que Kant tinha criticado. A possibilidade de legitimação dessas interpretações depende da capacidade de elas fornecerem explicações convincentes de como funcionam os argumentos da metafísica hegeliana, sem cometer petições de princípio e sem omitir os termos do engajamento de Hegel com o criticismo. O ponto de força das interpretações pós-kantianas é a possibilidade de explicar como a investigação da questão da natureza subjetiva e objetiva das formas do pensamento resolve as questões metafísicas sobre a natureza da realidade e, ao mesmo tempo, permite romper com teses sobre restrições epistêmicas do pensamento, sem cometer petições de princípio contra Kant (Kreines, 2006, p. 470-471).

²⁵ Pippin explica a identidade na diferença de ser e pensar como segue: “é uma identidade na diferença porque a tese especulativa não significa que o mundo, aquilo que parece outro que os atos de pensar [*thinkings*], precisa, contudo, ser ‘atos de pensar’. Não é, assim como os pensamentos verdadeiros (juízos) não são verdadeiros em virtude de o mundo ser *pensamentos* [*thoughts*]” (Pippin, 2018, p. 48). Pode-se concordar que o mundo objetivo é ontologicamente distinto do pensar como atividade psicológica (embora eles sejam formalmente idênticos, por compartilhar a mesma forma lógica), só que essa tese corre o risco de reduzir o pensar enquanto tal a atos discursivos e omite o fato de que a identificação progressiva entre o pensar subjetivo e o pensar objetivo (a razão no mundo) é, para Hegel, o *telos* imanente do conhecimento conceitual. Que o mundo *pareça* outro do pensar reflexivo não significa que o mundo seja, *efetivamente*, outro do pensar, do pensar objetivo.

Um dos aspectos em que Hegel se confronta com Kant e, ao mesmo tempo, se afasta dele é indviduado no holismo. Por um lado, Hegel compartilha com Kant a convicção da sistematicidade da razão e a ideia de que cada conceito puro retira seu significado da função que ele desempenha numa totalidade articulada de conceitos. Por outro lado, a explicação holista das formas do pensamento puro possui, para Hegel, uma dimensão metafísica, no sentido de que implica o conhecimento de que a realidade das coisas (o que é, para qualquer coisa, ser real) depende do lugar que cada coisa ocupa numa ordem mais ampla. Nesta altura emerge, segundo Kreines, a questão da distinção entre holismo e monismo. Como o holismo hegeliano “difere das formas modificadas de espinosismo descritas nas interpretações tradicionais? [...] Em que sentido específico as coisas reais são elas mesmas *dependentes*? Qual é a natureza específica do *todo* ou da rede da qual as coisas dependem?” (Kreines, 2006, p. 471).

Uma tentativa de resposta a essas questões se encontra na interpretação metafísica de R. Stern, que critica o monismo ontológico no contexto de uma discussão do idealismo filosófico, entendido por Hegel como a tese de que “o *finito é ideal*”, a saber, “o finito não é [algo] que é verdadeiramente [*ein wahrhaft Seyendes*]” (Hegel, 2016, p. 160, trad. mod., GW 21. 142), mas sim momento o elemento integrado de “o todo concreto uno [*das Eine concrete Ganze*]” (Hegel, 2016, p. 161, trad. mod., GW 21. 143) que é o infinito racional. Segundo Stern, na leitura monista o idealismo é uma concepção da realidade em que toda coisa finita é apenas uma modificação de uma única substância infinita e exprime, de sua maneira, a essência dessa substância. Na leitura holista, as coisas finitas são ideais (isto é, não têm um ser fundado em si mesmo, auto-explanatório) porque elas dependem de outras coisas para existir “na maneira em que as partes dependem de outras partes dentro de um todo” (Stern, 2009, p. 59). O idealismo consiste em reconhecer que as coisas finitas são “partes de uma totalidade interconectada” (Stern, 2009, p. 60) e fora dela carecem de um ser plenamente inteligível. O problema do monismo – bem entendido, do monismo ontológico que coincide com a interpretação hegeliana de Spinoza – é a negação da individualidade das coisas finitas, que são reduzidas a modos transitórios de uma substância, e a concepção da substância como um fundamento subjacente que é independente da produção de diferenças e se comporta, portanto, como um “abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado” (Hegel, 1995, p. 281-282, GW 23, 3. 924). O impasse do monismo decorre de tratar o infinito como “um indivíduo autossuficiente ou substância, e porque ele não pode ser um indivíduo entre os outros, isso significa que, nele, a individualidade dos existentes finitos é perdida” (Stern, 2009, p. 64). Enquanto o holismo permite considerar as partes como dotadas de condições de identidade que as individualizam, o monismo trata as coisas finitas como modos privados dessas condições, porque o único indivíduo real consiste na substância. Embora nem todo idealismo acarrete o holismo, “o holismo pode acarretar o idealismo para Hegel, enquanto ser uma parte é ser um aspecto limitado de uma totalidade, como quando as partes de um corpo manifestam a vida de um todo” (Stern, 2009, p. 66)²⁶.

Cabe considerar agora alguns problemas dos argumentos de Stern contra o monismo. O problema mais óbvio é de tipo histórico-filosófico. A apresentação da substância una como abismo informe que apaga as individualidades, isto é, as diferenças independentes, é uma visão questionável da substância espinosana, visão que remonta, sabidamente, às *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* (1785) de Jacobi. Na intenção de Spinoza, a substância não anula de algum modo os indivíduos, mas antes é o processo

²⁶ A conexão entre holismo metafísico e vida é destacada também por Kreines: “um ser vivo individual não é o que é por conta daquilo que está contido dentro de uma região local de espaço e tempo, mas em virtude de suas conexões com outros indivíduos do seu gênero. O conceito ou *Begriff* – não a matéria subjacente – é a ‘substância’ da vida” (Kreines, 2015, p. 99). Sobre a valorização hegeliana da distinção aristotélica entre todo orgânico (*holon*) e todo mecânico, como agregado de partes (*pan*), ver: (Ferrarin, 2001, p. 216, p. 244).

de seu desdobramento total e consequente²⁷. Além disso, no plano estritamente teórico, o raciocínio de Stern se depara com quatro problemas. Em primeiro lugar, ainda que o monismo ontológico, por questionar radicalmente a assim chamada ontologia natural (a visão ordinária da realidade como uma pluralidade de entes independentes localizados no espaço e no tempo), apareça implausível ou até mesmo extravagante, seria isso uma razão suficiente para rejeitar o monismo? Por que a filosofia deveria se nortear pela ontologia natural ou pelo *common-sense*? Qual seria, para além da objeção de implausibilidade, um *argumento* cogente e realmente filosófico contra a negação de toda individualidade?²⁸ Em segundo lugar, qual é, se existe, a razão filosófica (histórica e conceitual) específica pela qual a lógica hegeliana não admite a perda de realidade dos indivíduos? Em terceiro lugar, não seria possível ajustar a tese do monismo ontológico por meio de uma teoria dos níveis de realidade de tal maneira que o monismo seja compatível com a afirmação de níveis distintos de realidade da individualidade? Nesse caso, dizer que o indivíduo finito não é *plenamente* real não equivaleria a dizer que não é *de algum modo* real, mas apenas que a inteligibilidade da sua realidade requer a a consideração da teia de relações que se condensam no ser individual. Longe de ser um particular puro, desprovido de todas as propriedades, ou algo inefável, o indivíduo é o ser infinitamente articulável e mais complexo, o mais rico de especificações. Em quarto lugar, poder-se-ia objetar que a interpretação de Stern do idealismo hegeliano como realismo conceitual, isto é, a tese de que a realidade é internamente constituída por universais objetivos que são os conceitos, não é, em princípio, incompatível com o monismo ontológico (Knappik, 2016, p. 777), desde que o único princípio da explanação do real não seja o Uno isento de diferenças, mas o conceito (*singulare tantum*), entendido como o automovimento de todos os conceitos objetivos determinados.

A questão é, no entanto, se esse automovimento pode ser categorizado sensatamente por meio do monismo²⁹. Se o automovimento implica uma diferenciação interna que não depende de uma entidade fundadora preexistente, a pressuposição do monismo (a prioridade do uno sobre o múltiplo) já parece, com isso, ultrapassada. O interesse da leitura hegeliana de Stern é dado pelas críticas do fundacionalismo e da ideia da prioridade hierárquica do Uno sobre o múltiplo, críticas que fornecem as respostas do autor ao segundo dos problemas teóricos mencionados acima. O fundacionalismo é criticado não apenas na *Doutrina da Essência* (1813), onde são expostas as falhas da relação fundamen-

²⁷ Note-se que a noção espinozana de indivíduo não se funde com a de identidade pessoal e comparece, primeiramente, como uma noção física, usada muitas vezes de modo aparentemente intercambiável com aquelas de corpo e coisa singular. Como fica claro no segundo livro da *Ética*, os indivíduos são corpos complexos cuja identidade é constituída pelo fato de que determinados corpos simples mantêm entre si uma proporção de movimento e repouso que é constante em relação aos outros corpos. Além disso, Spinoza admite diversos gêneros de indivíduos que se relacionam entre si como partes e inteiros e, por este caminho, chega a dizer que “se continuarmos assim até ao infinito, conceberemos facilmente que a Natureza inteira é um só indivíduo” (*Ética*, Livro 2, Lema VII, escólio) (Spinoza, 1983, p. 147). Sobre o problema das coisas individuais na substância, ver: (Gilead, 2020, p. 23-58). Gilead salienta o caráter paradoxal do monismo de Spinoza: “A multidão infinita real dos seres finitos e a unidade da Realidade como um todo constituem juntamente a Realidade total, que inclui nela cada ser real. Esta combinação única é o “pluralismo monista” de Spinoza, que rejeita explicitamente o monismo eleata” (p. 57). Uma variedade de abordagens que problematizam a questão do suposto monismo de Spinoza é oferecida pelo volume coletivo: (Goff, 2012).

²⁸ Cabe mencionar, de passagem, dois argumentos possíveis. Um argumento é, por assim dizer, dialético, no sentido de defender a insuprimibilidade dos indivíduos na substância com base na relação recíproca entre Uno e muitos. Não é possível conceber o Uno como abismo que anula os muitos, porque nesse caso o Uno nada teria para unificar e acabaria, assim, por suprimir tanto os muitos quanto a si mesmo. Mas alguém poderia objetar que o que está em discussão não são os muitos em geral, mas os muitos como indivíduos, isto é, como unidades simples e independentes. Nesse caso, seria preciso elaborar uma noção de individualidade que dispensasse a simplicidade e a independência ontológica em relação à substância. O segundo argumento, de tipo quase transcendental, consistiria em propor como exemplar a individualidade do sujeito pensante e em apontar a contradição performativa entre o conteúdo do enunciado – “a substância anula os indivíduos” – e o ato enunciativo, no qual opera a reflexão do próprio indivíduo pensante.

²⁹ G. Jarczyk sustenta que não se poderia sequer utilizar um monismo articulado para caracterizar a filosofia de Hegel, mas seria preferível falar de uma totalidade móvel ou de uma totalidade reflexiva, que autoriza o risco a pensar o paradoxo de uma relação aberta e ao mesmo tempo consumada, isto é, de uma unidade consigo mesmo que é simultaneamente distância de si mesmo, porque a mediação silogística exigida pelo procedimento da filosofia tomara a forma de uma divisão original, que é a atividade de diferenciação da ideia absoluta (Jarczyk, 1986, p. 360-361).

to-fundado, mas também na *Doutrina do Conceito* (1816), onde o problema de procurar modalidades de explicação da realidade em estruturas duais (fundamento e fundado) cede o lugar à exposição de uma estrutura de *autodesenvolvimento* (o conceito), na qual cada determinação (universalidade, particularidade, singularidade) compreende as outras e precisa das outras para ser compreendida, sem que nenhuma se comporte com as outras como um fundamento externo (Stern, 2009, p. 66). A crítica da prioridade do Uno é apresentada como um argumento *lógico*:

A existência dessa pluralidade pode ser explicada, [uma vez que está] dada a incoerência do monismo [n.t. Stern entende a fraqueza da posição de Spinoza], mas isso não faz da pluralidade o 'brinquedo' de alguma unidade preexistente [prior unity]. De fato, este é precisamente o ponto de Hegel: dada a lógica de seu argumento, não pode haver essa unidade preexistente, pois sem a pluralidade essa unidade seria um nada vazio, que não pode então ser concebido como pondo qualquer coisa em geral. Muito parecido com Spinoza, Hegel precisa ver o todo como presente nas e através das partes, enquanto seria um erro categorial tratá-lo como aquilo que, de alguma maneira, vem primeiro, dando origem a uma pluralidade, de modo que possa, então, reconduzi-la de novo à unidade, talvez como uma maneira de exercer seu poder (Stern, 2015, p. 107).

Uma análoga linha de argumentação pode ser individuada na crítica de Houlgate à visão monista do Hegel de Peperzak (2001, p. 99). Houlgate questiona a tese de que o pensamento de Hegel é marcado pelo domínio de uma identidade absoluta, porque a lição da *Lógica* é que “o conceito preserva a sua identidade ao determinar, particularizar e, assim, *diferenciar* a si mesmo”. A tese de que a forma do todo é constituída pelo automovimento do conceito não acarreta o monismo, o qual acaba, antes, por “nivelar as *diferenças* entre os níveis do absoluto”. Se o idealismo de Hegel afirma que “todas as coisas finitas são momentos do processo infinito pelo qual a Ideia realiza a si mesma”, então o monismo é uma distorção do idealismo, porque “esses momentos são *diferentes* momentos com *diferentes* estruturas que [...] não estão todos sujeitos à mesma dialética e assim não se desenvolvem [...] na mesma maneira” (Houlgate, 2010, p. 297).

À luz desse conjunto de críticas à imagem monista de Hegel, pode-se perguntar se elas não autorizariam uma transição para a posição oposta do pluralismo ontológico, que algumas leituras recentes defendem, com o objetivo de se afastar de uma leitura metafísica tradicional³⁰. Na última parte, serão examinados os problemas da posição pluralista.

4 Crítica do pluralismo ontológico

O pluralismo ontológico tem sido apresentado como “a posição filosófica que acredita que há diferentes modos de ser – que a existência não pode ser fundamentada numa coisa [*one thing*], digamos, a Razão ou a Idéia, porque as coisas existem de maneiras radicalmente diferentes” (Padui, 2013, p. 129). Esta posição é motivada teoricamente pela oposição ao monismo ontológico, identificado por sua vez com um racionalismo absoluto de tipo fundacionalista, segundo o qual tudo (cada e qualquer ente) existe no Uno substancial, que fornece a razão ou explicação completa para todas as coisas. Portanto, Hegel não seria um monista ontológico, porque estaria “ontologicamente comprometido com a ideia de que na realidade há algumas coisas que existem de tal maneira que resistem à fundação racional

³⁰ Note-se que tanto o monismo quanto o pluralismo aceitam a crítica hegeliana ao dualismo, entendido como uma tentativa inconsistente de pensar a relação entre dois termos anteriormente assumidos como separados (Hegel, 1995, p. 133-34, GW 20. 97-98). O aspecto hermeneuticamente controverso é, contudo, se o sistema de Kant é realmente um sistema dualista, como afirma Hegel na Anotação do § 60 da *Enciclopédia*. Uma discussão crítica da interpretação hegeliana de Kant ultrapassa os limites deste ensaio.

[*rational grounding*] ou inteligibilidade [*intelligibility*], e [com a ideia de] que as entidades resistem a isso de diferentes maneiras e em diferentes graus” (Padui, 2013, p. 130)³¹.

Deixando de lado o aspecto histórico³² dessa opção pluralista, focarei na discussão de cinco aspectos teóricos questionáveis.

Em primeiro lugar, o monismo especulativo é identificado com um monismo da *substância* ou do Uno, entendido, de forma caricata, como um grande substrato (como aliás sugere o uso de letras maiúsculas em “Razão” e “Ideia”) ou até mesmo como “uma coisa”. Em vez de analisar o nexos entre o pensamento especulativo e a instauração de uma nova ontologia crítica, coloca-se dogmaticamente “ontológico” como o rótulo de um pensamento do ente que ignora a unidade *conceptual* de ser e pensar e a complexidade *sistemática* dos significados (categorias, determinações de reflexão, determinações do conceito) do ser enquanto ser que *se compreende*. Além disso, para Hegel a própria categoria de substância é, em rigor, uma determinação de relação (relação de substancialidade) e, portanto, não se confunde com o uno (categoria do ser). A substância não é uma grande coisa subjacente a uma pluralidade de acidentes, mas é a potência que se manifesta absolutamente (isto é, sem condicionamento externo) no devir de todos os acidentes³³.

Em segundo lugar, supõe-se erroneamente que o monismo metafísico vai junto com o fundacionalismo, sem investigar a gênese e os limites da relação fundamento-fundado expostos na *Doutrina da essência* (1813): a tautologia, o regresso dos fundamentos e a dependência do *explanans* de um contexto de reflexão externa ao *explanandum* (Knappik, 2016, p. 767). Precisamente pela conexão da relação de fundamento com outras concepções mais adequadas da essência, resulta inviável a pretensão de apresentar o princípio de razão (*Satz des Grundes*) como pilar de sustentação de qualquer versão do monismo de Hegel. Para evitar o fundacionalismo metafísico, Kreines defendeu, a partir de uma interpretação das formas de Objetividade (mecanismo-quimismo-teleologia) na *Ciência da lógica*, um argumento baseado naquela que ele chama de regra do “realizador requerido [*realizer-required*]”:

A completude da explicação requer a realização em outra coisa, especificamente porque requer a realização em algo não explicativamente completo. Para que algo seja completamente explicável, alguma outra coisa precisa não sê-lo. Portanto, não pode ser o caso que tudo seja completamente explicável. E, logo, não pode ser o caso que tudo seja completamente explicável em termos de um só fundamento (Kreines, 2018, p. 149).

Este argumento levanta os seguintes problemas: (i) confunde o monismo ontológico com um fundacionalismo dogmático; (ii) concebe o relação *lógica* entre os níveis da Objetividade como uma relação natural

³¹ Padui faz própria a interpretação de James Kreines, cuja distinção entre monismo metafísico e monismo epistemológico vem a ser articulada no volume: (Kreines, 2015, p. 219-271). Diversa é a proposta d ‘pluralismo lógico’ defendida por Yeomans, que argumenta a favor de uma relação entre *perspectivas lógicas* – universalidade, particularidade e singularidade, juntamente com suas combinações nas três formas da ideia – e *absolutes* na ideia absoluta: (Yeomans, 2019). No entanto, o deslocamento da noção de perspectiva da esfera visual para a esfera conceitual não é convincente, na medida em que pressupõe que a ideia absoluta seria um sistema de coordenadas da relação *representacional* entre sujeito e objeto: «embora a forma de perspectiva especificamente intuitiva não se encontre na relação da ideia com a natureza espaço-temporal, a forma da ideia absoluta é, no entanto, uma forma *receptiva* de perspectiva, em que algum objeto está simplesmente dado e presente para o sujeito” (Yeomans, 2019, p. 31). Substituir a referência a uma realidade dada ‘de uma vez por todas’ por um sistema dinâmico de alternância entre perspectivas não altera a natureza essencial da distinção entre *Vorstellung* e *Begriff*. A ideia absoluta de Hegel não é um conjunto de representações absolutas. Na melhor das hipóteses, poder-se-ia argumentar que a ideia lógica, a natureza e o espírito são a totalidade (ideia absoluta) a partir de perspectivas diferentes, mas neste caso a noção de perspectiva significa uma certa forma de manifestação objectivamente determinada da própria ideia, não uma certa representação da ideia.

³² Do ponto de vista histórico, a motivação da posição pluralista é interna aos desdobramentos do hegelianismo anglo-americano das últimas cinco décadas. Especificamente, o pluralismo ontológico surge como a tentativa de elaborar uma interpretação da filosofia hegeliana que seja alternativa tanto à interpretação de Charles Taylor, que faz consistir a ontologia de Hegel na tese do espírito como sujeito cósmico, quanto àquela do Hegel secularizado de Pippin e Pinkard, centrado na distinção normativa entre natureza e espírito como realização histórico-social.

³³ Para uma reconstrução detalhada da relação de substancialidade na *Ciência da Lógica*, remeto a: (Orsini, 2018, com bibliografia ulterior).

entre entidades ou domínios de entidades, e não como uma progressão de níveis de compreensão das formas de totalidade dos objetos; (iii) trata implicitamente a relação entre a teleologia (finalidade externa) e a lógica da necessidade natural (prefigurada pelo mecanismo e quimismo) como modelo para explicar a relação da ideia absoluta com a natureza, como se esta fosse *outra que* a ideia; (iv) a partir da existência de entes ou situações que não são *completamente* explicáveis (contingentes) infere ilegitimamente um *princípio* de pluralismo ontológico, isto é, a negação do monismo especulativo da ideia (*simultaneamente* ontológico e epistemológico), pressupondo assim que a contingência, admitida por Hegel, seja um domínio ou uma figura (o 'realizador') *externa* à ideia; (v) não fornece evidências textuais que possam corroborar a tese de que a ideia no sentido hegeliano precisaria de *algo diferente* que permita a sua realização; (vi) não percebe que a realidade da ideia não *depende* da figura de um realizador, mas é, antes, a dinâmica livre – sem realizador requerido ou pressuposto – de realização de todas as dimensões da forma *absoluta* (lógica, natural, espiritual) da ideia, nenhuma das quais é o 'fundamento' (*Grund*) das outras, porque ideia lógica, natureza e espírito são os três momentos de um só processo, que é inseparavelmente uno (o ciclo da ideia) e múltiplo (os modos de existir da ideia). Diante da possibilidade de um monismo metafísico não-fundacionalista³⁴, Kreines alega que não sabe como Hegel poderia argumentar a favor desse tipo de monismo sem recorrer ao princípio de razão suficiente (Kreines, 2018, p. 152), típico do racionalismo fundacionalista, segundo o qual tudo teria uma explicação completa no Uno. Pode-se objetar que a *Lógica* hegeliana não é uma teoria chamada a explicar tudo (todo e qualquer ente que existe na natureza e na história), mas sim uma ciência formal do princípio do todo, sem pressupor que o princípio seria alguma coisa preexistente aos fatos nem querer antecipar os modos mais concretos em que o princípio opera na realidade natural e histórica. Além disso, a compreensão do princípio (forma absoluta, razão, ideia) não pressupõe o recurso a qualquer procedimento (modo de explicação) ou categoria (o Uno), nem privilegia qualquer princípio fixo e anterior ao processo de compreensão (por exemplo, o princípio de razão suficiente). Por conseguinte, entender o monismo como explicação de tudo no Uno pressupõe uma noção apressada e arbitrária de monismo, e considerar o princípio de razão suficiente como base axiomática do monismo metafísico deixa de lado a crítica radical de todos os princípios da metafísica de outrora na primeira seção da *Doutrina da Essência* (1813) e a maneira hegeliana *sistemática* de dar razão do próprio princípio de razão³⁵. Apesar de querer legitimamente criticar o fundacionalismo metafísico como interpretação adequada da metafísica de Hegel, a interpretação pluralista da completude das razões no mundo proposta por Kreines fica presa ao quadro categorial da metafísica moderna pré-kantiana – a existência de algo que explica a existência de alguma outra coisa –, reduz a 'razão no mundo' a uma multidão ordenada de *Gründe* ou explicações³⁶ e

³⁴ Esta possibilidade resume-se na tese de que "todo real estaria no Uno; e o Uno explicaria completamente algumas coisas, mas nem tudo, deixando [sem explicação] alguns fatos brutos" (Kreines, 2018, p. 152). O monismo metafísico *sem fundacionalismo* é defendido por (Knappik, 2018).

³⁵ Não é correto dizer que Hegel *rejeita* o princípio de razão suficiente (Kreines, 2018, p. 154), pois a *Lógica* de Hegel não rejeita os princípios da metafísica de outrora, mas sim os integra a um contexto de explicação (o sistema da razão pura) mais abrangente. Sobre a interpretação hegeliana da formulação leibniziana do princípio de razão suficiente na respectiva *Anmerkung da Doutrina da Essência* (Hegel, 2017, p. 95-96, GW 11. 293), ver: (Rohs, 1982, p. 103-105); (Iber, 1990, p. 513-518). Sobre a relação desse princípio com o problema da mediação entre necessidade lógica e contingência da existência, ver: (Duque, 2013, p. 112-119).

³⁶ Sobre os significados possíveis de 'explicação' ou 'explanação' na *Ciência da Lógica*, ver: (Pinkard, 1988, p. 11-20); (Giacché, 1990, p. 58-74). Assumindo uma concepção ontológica da verdade em Hegel, Giacché distingue entre a explicação de entes não-verdadeiros (não autoexplicatórios) e aquela dos entes verdadeiros (autoexplicatórios). As explicações de entes não-verdadeiros são de três tipos: a explicação com referência à origem, a explicação com referência ao êxito e a explicação com referência ao contexto. Por sua vez, a explicação dos entes verdadeiros é caracterizada pela prioridade da explicação do 'quê' sobre a do 'porquê'. Daí a centralidade da definição e de seus desdobramentos: "[a definição] precisa conter o processo lógico que a ela conduz" (p. 71) e "precisa, em sua versão desenvolvida, conter a contradição" (p. 72). De modo mais geral, poder-se-ia discutir se a *Lógica* hegeliana desempenha uma função explanatória em relação a coisas e fatos – como querem os defensores da interpretação metafísica tradicional e do realismo conceitual – ou uma função esclarecedora em relação às maneiras de conceber os fatos da natureza e da história (Pinkard, 1988, p. 16). Contudo, essa questão supõe uma certa noção de explanação como resposta à pergunta pelo porquê dos fatos e também uma certa noção de fato. No meu ver, o sentido de explicação mais adequado para a *Ciência da Lógica* tem a ver com a necessidade racional das determinações-de-pensamento, a qual se distingue tanto do caráter consequencial de uma lei de natureza (oposta a uma lei da liberdade) quanto da reformulação tautológica do significado

mantém uma divisão questionável entre o plano ontológico (tido como pluralista) e o plano epistemológico (tido como monista) (Kreines, 2018, p. 151).

Em terceiro lugar, a fusão entre a noção de fundação racional (*rational grounding*) e aquela de inteligibilidade ignora que, para Hegel, a inteligibilidade não existe sempre e unicamente na forma da racionalidade desenvolvida na ciência filosófica. Certamente a “razão essente [*die seyende Vernunft*]” se manifesta numa pluralidade de formas e níveis (subjetivos e objetivos) organizados numa complexidade progressiva orientada para o saber-se (a ideia absoluta e sua realização no espírito absoluto). Mas a concordância tendencial entre a razão que é e “a razão autoconsciente” (Hegel, 1995, p. 44, GW 20. 44), que a filosofia se esforça para alcançar, não implica a eliminação da primeira em favor da segunda. A admissão hegeliana de contingência na natureza e na história não é por si incompatível com um monismo especulativo, nem é um sinal de irracionalidade triunfante ou da irredutibilidade da contingência a qualquer necessidade racional³⁷, porque a afirmação de algo oposto à razão supõe que a razão seja apenas um termo de relação e, portanto, que a razão seja limitada. Uma vez que essa suposição for suspensa, fica claro que o limite que a experiência empírica e a contingência põem àquela peculiar conduta racional que é a produção da ciência filosófica é um limite imanente à “razão que é” e não comporta nem a subjetividade da razão nem a irracionalidade daquilo que não pode ser explicado filosoficamente.

Em quarto lugar, enquanto não se explica a distinção categorial (não substancial) entre essência e existência e não se indaga a relação da *Lógica* com o método das ciências filosóficas da natureza e do espírito (as assim chamadas ciências reais), a atribuição ao pensamento especulativo da pretensão de “fundar” ou deduzir a existência de algo real fica vaga ou cria um falso alvo polêmico, independentemente do fato de querer buscar na *Lógica* uma só ou uma pluralidade de formas de existência tidas como maximamente reais.

Em quinto lugar, para Hegel é perfeitamente possível afirmar a existência de uma pluralidade de coisas e de âmbitos de conhecimento *realmente* diferentes entre si – por exemplo, uma pedra é um ser essencialmente diferente de um animal e uma *polis* antiga é historicamente diferente de uma monarquia constitucional moderna, assim como o conhecimento positivo é qualitativamente diferente do conhecimento especulativo –, mas disso não se segue a validade do pluralismo ontológico, porque este último se baseia na prioridade epistêmica da figura da percepção, examinada na *Fenomenologia*, segundo a qual o mundo é verdadeiramente feito de uma pluralidade de coisas em relação umas com as outras, e numa visão não dialética da relação uno-múltiplo, criticada na lógica qualitativa da *Doutrina*

convencional das palavras. A necessidade racional das categorias exprime a tensão interna a cada categoria, isto é, a insuficiência de sua consideração isolada, e o método de reconstrução das categorias dentro de um sistema que tende à auto-explicação (*Auslegung seiner selbst*): o conceito compreende a si mesmo como realização de seu processo de autodeterminação.

³⁷ Que existam certos aspectos contingentes da realidade, isto é, da natureza e do espírito, não implica, para Hegel, que o ser da natureza e do espírito seja completamente contingente. Beiser argumentou que a admissão da realidade ou até mesmo da necessidade da contingência no sentido objetivo (como uma manifestação finita da ideia absoluta) coloca o idealismo absoluto de Hegel diante de um dilema não resolvido: “O reino da contingência deve necessariamente ser dentro e fora do sistema. Se estiver dentro do sistema, então a contingência tem um estatuto subjetivo, de modo que não há explicação da contingência real. Se, contudo, estiver fora do sistema, tem um estatuto objetivo; mas então limita o absoluto e introduz um dualismo entre forma e conteúdo” (Beiser, 2005, p. 79). Contudo, o pressuposto deste dilema é que em Hegel o contingente é um domínio que se opõe ao necessário, assim como o ser dependente se opõe a um ser independente. Esta abordagem perde de vista a originalidade da concepção hegeliana de contingência, porque, antes de mais nada, configura o contingente e o seu fundamento como duas entidades ou domínios realmente separados; além disso, ela concebe a sua relação como uma causalidade linear ou como uma delimitação espacial, em que o contingente introduziria um limite em relação ao absoluto, como se traçasse uma fronteira entre o finito e o infinito. A natureza dinâmica e não ‘setorial’ da contingência foi sublinhada por Mabilie: “para o pensamento especulativo o contingente é uma estrutura contraditória (*Umschlagen*), a inquietação absoluta do efetivo que se converte em possível e do possível que se converte no efetivo. Esta instabilidade é o próprio estatuto da contingência” (Mabilie, 1999, p. 209). Houlgate também destaca que não há separação entre necessidade absoluta e contingência: “Os caminhos percorridos pela necessidade absoluta e pela contingência não constituem dois conjuntos distintos de eventos no mundo, mas antes formam *um* curso de eventos que, em um aspecto, é inteiramente contingente e dependente daquilo que há efetivamente e, num outro aspecto, é estruturado pela necessidade absoluta da negação [*n.t.* a saber, o deixar de existir de todo contingente]. Necessidade absoluta e contingência não estão em *relação* uma com a outra, tampouco uma subjaz à outra; elas são, antes, um e o mesmo processo” (Houlgate, 1995, p. 47).

do Ser (Hegel, 2016, p. 170-185). Para exemplificar, poder-se-ia dizer que uma pedra e um animal pertencem ambos à mesma esfera universal da natureza, mas pertencem a níveis essencialmente distintos (nível inorgânico e nível orgânico), porque a 'essência' da natureza não é um gênero no sentido aristotélico (algo meramente comum a muitas espécies), mas antes um sistema de diferenciação da ideia exterior (a ideia no seu ser-outro) numa pluralidade de essências ou conceitos determinados (particularização), organizados numa sucessão de níveis e, nela, capazes de uma relativa independência que os torna irreduzíveis um ao outro (singularização)³⁸. De maneira análoga, o carácter unitário do conceito de espírito não implica que a sua realização na história seja um fluxo contínuo e tampouco postula um sujeito cósmico que controle desde cima o curso dos eventos; pelo contrário, a continuidade produzida pela ideia de progresso como *telos* reconstruível filosoficamente é inseparável da descontinuidade de suas distintas fases de realização, nas quais um princípio mais avançado emerge pelo declínio e pela *Aufhebung* (negação integradora) do princípio de uma época anterior. Além disso, no interior de uma mesma época de desenvolvimento do espírito (por exemplo, a modernidade) não vigora uma lógica homogênea que se aplica a todas as suas formações (direito abstrato, moralidade, eticidade, arte etc.), porque a lógica ou o sentido do todo "é imanente a e específico para os conceitos e os fenômenos *particulares* a cada vez em discussão" (Houlgate, 2010, p. 304), como fica claro pela impossibilidade de fazer valer para os Estados individuais a mesma lógica que rege as interações entre indivíduos privados na sociedade civil.

5 Conclusões

A controvérsia sobre o suposto monismo hegeliano permite tirar quatro conclusões. Em primeiro lugar, a categoria interpretativa de monismo corre constitutivamente o risco de valorizar unilateralmente a unidade, tratando de maneira subordinada ou instrumental a pluralidade das diferentes formas de autoexposição da ideia absoluta e negligenciando o fato de que o interesse central da filosofia de Hegel não é o Uno acima de todo ser, mas sim a *totalidade*, a qual confere igual peso à unidade e à pluralidade. Em segundo lugar, o significado inteligível de totalidade em Hegel não é nem unívoco nem aditivo, porque adquire um significado diferente de acordo com sua dimensão de realização (lógica, natural, espiritual) e chega a integrar essas dimensões numa *lógica do sistema* que organiza as ciências numa totalidade de esferas ou totalidades determinadas³⁹. Em terceiro lugar, assim como o monismo é um título por si insuficiente para compreender o patamar do conhecimento conceitual no qual a filosofia de Hegel se põe,

³⁸ Sobre a peculiaridade da racionalidade objetiva da natureza em Hegel, ver: (Illetterati, 2015, p. 31-38). O autor mostra que a atitude de Hegel a respeito da *lex continui in natura* de Leibniz é "por um lado, uma espécie de justificação da ideia de escala de níveis [*Stufenleiter*] como estrutura unitária capaz de expor a natureza em sua complexidade; por outro lado, ela não é inteiramente comparável às ideias clássicas da tradição leibniziana e segue, antes, a virada transcendental de Kant – sem, com isso, poder ser limitado por ela" (p. 36). Distanciando-se da suposta separação kantiana entre o elemento epistemológico e o elemento ontológico dos conceitos da razão, Hegel entende o axioma leibniziano da continuidade "como um princípio que encontra a sua legitimidade na ideia da natureza, em seu elemento *lógico-ideal*, mas o que na natureza, que é determinada pelo seu próprio modo de ser, aparece apenas fragmentado, por estar petrificado, portanto, na sua exterioridade" (p. 37). O ponto que Hegel e Kant teriam em comum é a ideia de que "os níveis da *scala naturae* conduzem decerto um ao outro *de modo necessário*, mas não *de modo natural*, portanto, não segundo a maneira própria à natureza" (p. 37), mas sim de acordo com o *espírito* pensante que reconstrói a legalidade da natureza, sem querer ver nela uma pura continuidade, livre de rupturas, ramificações e formas contingentes de especificação.

³⁹ Segundo Nuzzo, a lógica do sistema não é monista, porque gera simultaneamente uma "*homogeneidade intrasistemática*" entre as várias esferas do sistema e, simultaneamente, uma "*heterogeneidade*" (Nuzzo, 1992, p. 29) na articulação e no funcionamento do sistema. Essa heterogeneidade não equivale a uma constatação da variedade do real, de diferenças fatuais a serem integradas ao sistema, mas possui uma própria necessidade racional: "O sistema desenvolve-se como totalidade de partes com base num princípio lógico (princípio da determinação por diferenciação), enquanto as várias esferas de que se compõe seguem, decerto, uma *mesma* lógica, mas não *uma só* lógica" (p. 30). A negação de uma só lógica pressupõe a tese de Nuzzo sobre a lógica combinatória do sistema (ciência pura e ciências reais), que não coincide com a *Ciência da Lógica*. No entanto, se a lógica do sistema nada mais é do que autodiferenciação em direção ao autoesclarecimento, dizer que a lógica é a *mesma* destaca unilateralmente a identidade em detrimento do processo.

o pluralismo ontológico sofre um destino especular, porque lhe escapa a lógica da relação uno-múltiplo que caracteriza a *processualidade* da ideia e ultrapassa a alternativa entre monismo e pluralismo. Em quarto lugar, dentro do limite deste ensaio, a tese atribuída à metafísica hegeliana – ‘nem monismo, nem pluralismo’ – foi desenvolvida de maneira prevalentemente negativa, por meio da crítica de uma série de interpretações ontológicas (monistas e pluralistas) e de uma hermenêutica dos pressupostos do debate contemporâneo, privilegiando as leituras que se supõem internas ao pensamento hegeliano (‘Hegel segundo Hegel’). O desenvolvimento da *pars construens*, ou seja, a integração do aspecto racional do monismo – a unidade do real – e do aspecto racional do pluralismo – a diferenciação do real –, demanda uma reconstrução racional da *Ciência da lógica*, sobretudo da *Doutrina do conceito* (1816) e, mais precisamente, da lógica da ideia (*Idee*), porque a diferenciação originária da ideia é o nível mais avançado para refutar os pressupostos categoriais do monismo e do pluralismo, por si unilaterais, e para desdobrar, ao mesmo tempo, a estrutura racional da complexidade infinita do real. Pela peculiaridade do caráter demonstrativo do discurso hegeliano, a tarefa da *pars construens* precisa ser deixada para um trabalho ulterior e de outro gênero (cf. Martin, 2012, p. 414-611; Siep, 2018).

Referências

- ALLISON, H. 1983. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven and London, Yale University Press.
- BEISER, F. 2005. *Hegel*. London-New York: Routledge.
- BOWMAN, B. 2013. *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARUS, P. 1893. The Religion of Science, *The Monist*, **3**(3): p. 352-361.
- CORTI, L. 2015. Hegel in America. Momenti di una rinascita, *Il pensiero*, **54**: p. 61-81.
- DUQUE, F. 2013. Come dare ragione del Principio di ragione, *Teoria*, **33**(1): p. 101-128.
- FARBER, M. 1943-44. Types of Unity and the Problem of Monism, *Philosophy and Phenomenological Research*, **4**(1): p. 37-59.
- FERRARIN, A. 2001. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FINDLAY, J. N. 1955. Some Merits of Hegelianism: Presidential Address, *Proceedings of the Aristotelian Society*, **56**: p. 1-24.
- FINDLAY, J. N. 1958. *Hegel: A Re-examination*. London: George Allen and Unwin.
- FINDLAY, J. N. 1978. Charles Taylor, “Hegel” (Book Review), *Journal of the History of Philosophy*, **16**(2): p. 233-236.
- FRANKS, P. 2005. *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press.
- FULDA, H. F. 1991. Spekulative Logik als die eigentliche Metaphysik. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses. In: D. Pätzold, A. Vanderjagt (Hrsgg.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln: Dinter, p. 9-28.
- FULDA, H. F. 1999. Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung Kantischer Gedanken. *Revue Internationale de Philosophie*, **53**: p. 465-484.
- FULDA, H. F. 2004. *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*. In: C. Halbig, M. Quante, L. Siep (Hrsgg.) *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 78-137.
- FULDA, H. F. 2006. *Methode und System bei Hegel. Das Logische, die Natur, der Geist als universale Bestimmungen einer monistischen Philosophie*. In: H.F. Fulda, C. Krijnen (Hrsgg.), *Systemphilosophie als Selbst-*

- sterkenntnis. *Hegel und der Neukantianismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, p. 25-50.
- GIACCHÉ, V. 1990. *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della logica di Hegel*. Genova: Pantograf.
- GILEAD, A. 2020. *A Rose Armed with Thorns: Spinoza's Philosophy Under a Novel Lens*. Cham, Switzerland: Springer.
- GOFF, P. (ed.) 2012. *Spinoza on Monism*. Basingstoke (England): Palgrave MacMillan.
- HALBIG, C.; QUANTE, M.; SIEP, L. 2004. Einleitung. In: C. Halbig, M. Quante, L. Siep (Hrsgg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 7-20.
- HARTMANN, K. 1972. Hegel: A Non-Metaphysical View. In: A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, p. 101-124.
- HEGEL, G.W.F. (abreviado = GW), hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Zusammenarbeit mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner Verlag, Hamburg 1968 ss.
- HEGEL, G.W.F. 1995. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Vol. I. A Ciência da Lógica*, tradução de P. Meneses. São Paulo: Edições Loyola.
- HEGEL, G.W.F. 2016. *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser*, tradução de C. Iber, M.L. Miranda, F. Orsini. Petrópolis: Editora Vozes.
- HEGEL, G.W.F. 2017. *Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência*, tradução de C. Iber e F. Orsini. Petrópolis: Editora Vozes.
- HEGEL, G.W.F. 2018. *Ciência da Lógica. 3. A Doutrina do Conceito*, tradução de C. Iber e F. Orsini. Petrópolis: Editora Vozes.
- HENRICH, D. 2003. *Between Kant and Hegel*, Cambridge: Harvard University Press.
- HILLERMANN, H.; HÜGLI, A. 1984. Monismus. *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band VI (MO-O)*, J. Ritter, K. Gründer (Hrsgg.). Basel: Schwabe Verlagsgruppe AG, p. 132-136.
- HOLT, N. R. 1971. Haeckel's Monistic Religion. *Journal of the History of Ideas*, **32**(2): p. 265-280.
- HORSTMANN, R. P. 1984. *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein/Ts: Hain Verlag.
- HORSTMANN, R. P. 2006. Hegel's Phenomenology of Spirit as an Argument for a Monistic Ontology, *Inquiry*, **49**(1): p. 103-118.
- HOULGATE, S. 1995. Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic, *The Owl of Minerva*, **27**(1): p. 37-49.
- HOULGATE, S. 2006. *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press.
- HOULGATE, S. 2010. Logic, Spirit, and Freedom in the State: Appreciative and Critical Thoughts on Adriaan Peperzak's "Modern Freedom", *Continental Philosophy Review*, **43**: p. 293-305.
- HOULGATE, S. 2015. Is Hegel's Phenomenology of Spirit an Essay in Transcendental Argument? In: S. Gardner, M. Grist (eds.), *The Transcendental Turn*. Oxford-New York: Oxford University Press, p. 173-194.
- IBER, C. 1990. *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin-New York: De Gruyter.
- ILLETTERATI, L. 2015. Der einzige Inhalt der Philosophie. Ontologie und Epistemologie in Hegels Begriff der Wirklichkeit. In: L. Illetterati, F. Menegoni (Hrsgg.), *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 11-42.
- JAESCHKE, W. 2020. Über das doppelte Ende der Metaphysik. In: W. Jaeschke, *Hegels Philosophie*,

- Hamburg: Meiner, p. 119-152.
- JARCZYK, G. 1986. Monisme oui, monisme non. In: P.J. Labarrière, G. Jarczyk (éds.), *Hegeliana*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 347-361.
- KNAPPIK, F. 2016. Hegel's Essentialism. Natural Kinds and the Metaphysics of Explanation in Hegel's Theory of the Concept, *European Journal of Philosophy*, **24**(4): p. 760-787.
- KNAPPIK, F. 2018. And Yet He is a Monist: Comments on James Kreines, "Reason in the World", *Hegel Bulletin*, **39**(1): p. 121-137.
- KREINES, J. 2006. Hegel's Metaphysics: Changing the Debate, *Philosophy Compass*, **1**(5): p. 466-480.
- KREINES, J. 2015. *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- KREINES, J. 2018. Fundamentality Without Metaphysical Monism: Response to Critics of Reason in the World, *Hegel Bulletin*, **39**: p. 138-156.
- LABRIOLA, A. 2014. Discorrendo di socialismo e di filosofia (1902). In: A. Labriola, *Tutti gli scritti filosofici e di teoria dell'educazione*, a cura di L. Basile, L. Steardo. Torino: Bompiani.
- LEJEUNE, G. 2016. Le concept de relation chez Hegel et en regard de sa postérité, *Klesis*, **33**: p. 1-15.
- MABILLE, B. 1999. *Hegel: l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier.
- MANDER, W.J. 2011. *British Idealism: A History*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- MARTIN, C. 2012. *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels Wissenschaft der Logik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- MCDOWELL, J. 2009. Hegel's Idealism as Radicalization of Kant. In: J. McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, p. 69-89.
- MILKOV, N. 2020. *Early Analytic Philosophy and the German Philosophical Tradition*, London-New York: Bloomsbury Academic.
- MURE, G. R. 1940. *An Introduction to Hegel*. Oxford: Clarendon Press.
- NUZZO, A. 1992. *Logica e sistema nell'idea hegeliana di filosofia*. Genova: Pantograf.
- ORSINI, F. 2018. O problema da substância na Doutrina da Essência (1813) de Hegel, *Cadernos de Filosofia Alemã*, **23**(2): p. 81-104.
- ORSINI, F. 2022. La discorsività dell'essere. Pippin e la metafísica hegeliana, *Giornale di metafísica*, Nuova Serie, n. XLIV, (1): p.129-146.
- ORSINI, F. 2024a. *Il problema dell'ontologia nella Scienza della logica di Hegel*. Napoli: Istituto Italiano degli Studi Filosofici Press.
- ORSINI, F. 2024b. On 'the reason of what there is'. Hegel's Logical View of Reality. In: E. Plevrakis (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Realität*. Leiden/Boston: Brill, p. 47-72.
- PADUI, R. 2013. Hegel's Ontological Pluralism: Rethinking the Distinction Between Nature and Geist, *The Review of Metaphysics*, **67**: p. 125-148.
- PEPERZAK, A. 2001. *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- PINKARD, T. 1988. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*. Philadelphia: Temple University Press.
- PIPPIN, R. 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. 2018. *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic*. Chicago: University of Chicago Press.

- RAMETTA, G. 2006. *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*. Padova: CLEUP.
- REDDING, P. 2017. Findlay's Hegel: Idealism as Modal Actualism, *Critical Horizons*, **18**(4): p. 359-377.
- REDDING, P. 2020. Hegel. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL – <<https://plato.stanford.edu/entries/hegel/>>
- ROHS, P. 1982. *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der hegelschen Wissenschaft der Logik, Hegel-Studien, Beiheft 6*. Nachdruck der 3., durgesehenen Auflage. Hamburg: Meiner.
- SCHAFFER, J. 2010. Monism: The Priority of the Whole, *Philosophical Review*, **119**(1): p. 31-76.
- SIEP, L. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SIEP, L. 2018. Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee. In: M. Quante; N. Mooren (Hrsgg.). *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik, Hegel-Studien, Beiheft 67*. Hamburg: Meiner, p. 651-796.
- SPINOZA, B. 1983. *Ética*, traduzida por J. Carvalho, J. Ferreira Gomes, A. Simões. São Paulo: Victor Civita, p. 69-299.
- STERN, R. 2009. *Hegelian Metaphysics*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- STERN, R. 2015. Hegelianism vs. Spinozism? A. W. Moore on Hegel, *Philosophical Topics*, 43 (1/2), p. 97-112.
- STORM, J. A. J. 2021. Monism and the Religion of Science: How a German New Religious Movement Birthed American Academic Philosophy, *Nova Religio*, **25**(2): p. 12-39.
- TAYLOR, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THEUNISSEN, M. 1980. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- TRIPALDI, E. 2022. With or Without Monism? A Roadmap to the Contemporary Appeal of Hegel's Metaphysics, *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, **19**: p. 160-196.
- WOLFF, C. 1734. *Psychologia rationalis*, Leipzig und Frankfurt: Officina Libraria Rengeriana.
- YEOMANS, C. 2019. Perspective and Logical Pluralism in Hegel, *Hegel Bulletin*, **40**: p. 29-50.

Submetido em 25 de junho de 2024.

Aceito em 12 de novembro de 2024.