

PARA UMA LEITURA PRAGMATISTA DE ORGANISMOS EM GERAL*¹

FOR A PRAGMATIST READING OF ORGANISMS AT LARGE

Pedro Pennycook

<https://orcid.org/0000-0001-9810-6054>

pennycook@uky.edu

University of Kentucky, Lexington, United States.

RESUMO *Argumento que o modelo hegeliano de agência seja constitutivamente corporificado. Para isso, desafio interpretações justificacionistas e intencionalistas, como as encontradas em Brandom, Pinkard e Pippin, segundo as quais ações livres seriam definidas exclusivamente pela capacidade para oferecer razões (reasons) para agir de uma determinada maneira. Interpretações dessa ordem se amparam numa excepcionalidade normativa do espírito em oposição à natureza. Ao contrário desses autores, proponho que Hegel pense a maneira como atuamos livremente em continuidade ao modo como animais não humanos agem em seus ambientes. Para isso, recupero sua teoria dos organismos, tal como formulada na Filosofia da natureza. Sugiro que Hegel escreva sobre organismos animais em geral, humanos e não humanos, como normativamente constituídos. Modo de escrita esse que, inspirado na virada pragmatista nos estudos hegelianos, promovida sobretudo por aqueles*

* Artigo submetido em: 04/10/2024. Aprovado em: 17/07/2026.

1 Sou grato pelos comentários às (diversas) versões deste ensaio. Filipe Campello, Marcos Silva e Vladimir Safatle fizeram sugestões valiosas à primeira versão. Igualmente decisivos foram os apontamentos de Brandon Look, Federico Sanguinetti, Felipe Taufer e os pareceristas anônimos desta revista à revisão que fiz para que o argumento chegasse à versão atual. Como sempre, controvérsias interpretativas são de minha responsabilidade.

comentadores, chamarei de pragmatista. Da forma como a defenderei, tal normatividade se atualiza na maneira corporificada como organismos animais em geral são teleologicamente orientados. Em vez de uma excepcionalidade normativa, proponho que organismos humanos sejam mais bem especificados, em Hegel, pela maneira singular como atuam normas universais.

Palavras-chave: *Agência corporificada. Singularidade em Hegel. Naturalismo em Hegel. Normatividade vital. Neopragmatismo.*

ABSTRACT *I argue that the Hegelian model of agency is constitutively embodied. To this end, I challenge justificationist and intentionalist interpretations, such as those found in Brandom, Pinkard and Pippin, according to which free actions are defined exclusively by the capacity to give reasons for acting in a certain way. Such interpretations are based on a normative exceptionality of spirit as opposed to nature. Unlike these authors, I propose that Hegel thinks of the way we act freely in continuity with the way non-human animals act in their environments. To do this, I recover his theory of organisms, as formulated in the Philosophy of Nature. I suggest that Hegel writes about animal organisms in general, human and non-human, as normatively constituted. A way of writing that, inspired by the pragmatist turn in Hegelian studies, promoted above all by those commentators, I will call pragmatist. As I will defend it, this normativity is actualized in the embodied way in which animal organisms in general are teleologically oriented. Rather than a normative exceptionality, I propose that human organisms are better specified, in Hegel, by the singular way in which they enact universal norms.*

Keywords: *Embodied agency. Singularity according to Hegel. Hegel's naturalism. Vital normativity. Neopragmatism.*

Sugeri alhures que o sofrimento diagnosticado na “condição anfíbia” se deve a uma incapacidade sintática da gramática moderna para lidar com singularidades como tais². É próprio à conceituação via entendimento cindir nossa agência em oposições rígidas, cuja consequência seria a homogeneização de singularidades concretas a um universal tipificado. Neste ensaio, parto

daquela sugestão no intuito de argumentar que Hegel encontre na vida a primeira atualização de uma normatividade que comporte em si diferenciações imanentes. Normatividade essa que lhe serve de norte terapêutico às patologias da condição anfíbia.

Embora, para tal, eu irei recorrer ao que ficou conhecido como uma “virada pragmatista” nos estudos sobre Hegel, será preciso qualificar em que medida alguns dos autores associados a essa chave de leitura perdem de vista a radicalidade em jogo na identidade especulativa. Isso lhes faria passar despercebido como há, na *Filosofia da natureza*, um conceito ampliado de subjetividades, o qual estaria em continuidade estrutural com o modelo desenvolvido espiritualmente no terceiro volume da *Enciclopédia*. Vou sugerir que tal modelo ampliado de subjetividades comporta uma leitura pragmatista de organismos *em geral*, segundo a qual corpos — humanos e não humanos — são aquilo que *fazem*.

Contrariamente ao que ocorre com a conceituação via entendimento, uma normatividade dessa ordem deveria dar conta de apreender e preservar a singularidade de cada organismo como momento constitutivo de realização do universal. Quando assumida pela autoconsciência, a capacidade para fluidificar as oposições enrijecidas pelo entendimento será responsável por reconciliar reflexivamente não só a função constitutiva de suas singularidades concretas para a efetivação do universal, mas também as dimensões afetiva e normativa próprias a uma agência livre. Tal reconciliação, em que a autoconsciência “se torna natureza”, comporá o sentido normativo de uma forma de vida livre (*E*, §513)³.

Como uma norma se torna “minha”?

Embora Hegel subscreva à exigência moderna de que toda norma universal seja subjetivamente significativa para mim, o modelo reflexivo por meio do qual a consciência moral buscava realizá-la seria falho em ao menos dois principais pontos. Primeiro, porque só conseguiria seguir normas que põe para si ao asseverar a cisão posta entre dever e impulso. Depois, como consequência dessa inconciliação, pela afirmação antinômica de, ao mesmo tempo, efetivar seu dever e não se satisfazer pulsionalmente com isso. A saída que Hegel oferece

3 As obras de Hegel são referenciadas segundo seus respectivos parágrafos, adotando as seguintes abreviações: *Enciclopédia das ciências filosóficas* = *E*; *Fenomenologia do espírito* = *PhG*; *Filosofia do direito* = *PR*. Em momentos em que modifiquei as traduções, indico também o volume e a paginação da edição de suas *Obras reunidas (Werke)* pela editora Suhrkamp. As obras de Kant seguem a paginação da Akademie e são referenciadas como: *Crítica da razão pura* = *KrV* e *Crítica do juízo* = *KU*.

remete ao sentido formativo que normas sociais desempenhariam no modo como desejamos. Mas como devemos entender o fato de que toda vontade universal se efetiva somente mediante impulsos singulares?

Acredito que sua saída só possa ser levada a cabo caso Hegel encontre outro vocabulário por meio do qual aquele critério de “minheidade” possa ser expresso. Em vez da constante necessidade de deliberação e de arbítrio característicos à reflexão moral, seu recurso à vontade livre como efetivada numa “segunda natureza” precisará nos apresentar um sentido de autodeterminação distinto daquele ofertado pelo exame reflexivo da consciência, pois falar numa liberdade que se apresenta sobre a forma da habituação é também dispensar necessidades de pôr minhas razões em xeque a cada vez que ajo, algo que Hegel aproxima mais da presença anacrônica de um virtuosismo heroico que já perdeu seu conteúdo (*PR*, §150)⁴. Um modelo de minheidade que, ele já nos indica ao falar sobre o hábito, deve propiciar ao agente “uma maneira universal de agir que constitui sua individualidade, posta por ele mesmo e que se lhe tornou *própria*: e justamente por isso aparece como livre” (*E*, §410, A).

Uma alternativa a esse modelo será encontrada em autores ligados à “virada pragmatista”, como Brandom, Pippin e Pinkard. De acordo com Pippin, por exemplo, Hegel escaparia da necessidade de demonstrar a correspondência entre vontade livre e impulsos naturais ao atacar a armadilha sintática da causalidade. Em vez da consciência moral, que buscaria “tornar próprio o seu universal” ao cindir desejo e lei moral em dois regimes de causalidade distintos, responsabilizando-se e identificando-se apenas com este, Hegel viria uma ação como “minha” segundo critérios de justificação normativa. Nesse sentido, Pippin (2008, p. 13) dirá como livres tão somente “actions for which reasons may be demanded”. Seu enfoque na capacidade para oferecer razões permitiria que nos identificássemos com nossas ações sem com isso precisar apelar para alguma forma de causalidade *suis generis*, como a em que se teria enredado o modelo kantiano de moralidade. Fazer de uma ação “minha” significaria atribuir-lhe um certo tipo de *status* ou, nos termos de Brandom, assumir um compromisso normativo para com ela: “what is required to be able to take something to be a self is to be able to attribute attitudes that have distinctively normative significances: to move from a world of desires to a world of commitments, authority, and responsibility” (Brandom, 2019, p. 244).

Porque defendem que ações só se tornam ações propriamente ditas quando as posso justificar mediante razões, autores como Brandom e Pippin

4 Ver também o que se diz acerca do falatório na seção “virtude e curso do mundo”, na *PhG*.

se comprometem com aquilo que Testa (2020) chamou de “intencionalismo”. Entendo por esse termo o fato de que, se uma ação só se torna minha quando me responsabilizo normativamente por ela, parece sugestivo que uma ação só possa valer como legítima quando voluntária e conscientemente a elaboro. Isso fica claro em afirmações como: “The key element in becoming an agent is to be able to respond appropriately to reasons, to the ‘universal’, by responding to them not in a mechanical way, but in a normative way that consists in great measure in making and drawing inferences” (Pinkard, 2002, p. 282). A insistência na capacidade para responder por meio da habilidade para traçar inferências, como exercício do que Brandom chamou de “tornar explícita” as normas que implicitamente orientam nossas práticas, deixa claro como, numa interpretação intencionalista, o critério de minheidade é atendido por algo como uma posse reflexiva — e, no limite, proposicional — por meio do qual me identifico àquela ação.

Essa via interpretativa parece estranha, no entanto, a alguém que dirá que: “É almejavél que as pessoas conheçam os fundamentos das leis — embora isso não seja objetivamente necessário. Confiança, fê, bom-senso, costumes são os modos universalmente objetivos de justificação” (*PR*, §132; *Werke*, VII, p. 250)⁵. Ao recorrer a afetos e costumes como “modo universal objetivo de justificação” (*Begründung*), entendo que Hegel veja o critério de minheidade como irreduzível a uma dimensão puramente intencional e proposicional de justificação. Ainda que ele a mencione mediante o uso do “bom-senso” (*gesunde Vernunft*), este seria apenas um dentre modos igualmente válidos de identificação a uma ação.

Trata-se de pensar um modelo de minheidade que faça jus à dimensão pulsional pela qual se efetivam vontades universais, então. Para isso, no entanto, precisamos dar um passo atrás em relação à recusa *tout court* da causalidade como constitutiva de ações. Isso porque, quando Hegel diz, já da consciência moral, que “esse momento [da convicção individual] no fim (*Zweck*) que se tornou objetivo, no dever cumprido, é a consciência singular que se intui como efetivada” (*PhG*, §602), ele parece chamar nossa atenção à função constitutiva das finalidades (*Zwecke*) na elaboração de uma ação. A objetivação de um fim deve ser critério de avaliação para minha ação ter ou não sido cumprida; o que nos informa algo sobre a estrutura que ações em geral dispõem. Se finalidades

5 Zu wünschen kann es sein, daß die Menschen die Gründe, tiefere Quelle des Rechtes kennen - dies ist objektiv nicht notwendig. Zutrauen, Glauben, gesunde Vernunft, Sitte ist die Allgemeine objektive Weise der Begründung” (cit. encontrada apenas na versão alemã).

são constitutivas de ações, estas não podem ser de todo indiferentes a algum modelo de causalidade.

Hegel chama a esse modelo de teleológico (*zweckmäßig*). A estrutura teleológica da ação nos indica algo sobre a relação entre vontade e impulso, pois, como Hegel afirma, a “sensibilidade [...] é justamente esse meio-termo entre a pura consciência e a efetividade [...] é o instrumento ou o órgão da consciência para sua efetivação” (*PhG*, §622). Ou seja: o impulso (*Trieb*) nada mais seria que a efetivação orientada da vontade de modo a realizar um fim (*Zweck*). Porque leva a sério o fato de sermos seres naturais, Hegel chega mesmo a apresentar a função do impulso na realização de fins universais recorrendo à maneira como demais animais realizam fins particulares: “O impulso (*Trieb*) só é instinto (*Instinkt*) quando se individualiza [num objeto determinado]. Mas enquanto desse modo a necessidade de se satisfazer sempre reincide, o espírito se satisfaz de maneira universal através da cognição (*Erkenntnis*) de verdades universais” (*E*, §362, Z). A satisfação espiritual, como “maneira universal”, parece indicada em afirmações como: “a razão é agir conforme a um fim (*Zweck*)” (*PhG*, §22).” Essa aproximação traz ao menos duas consequências. Primeiro, que impulsos (*Triebe*) humanos sejam satisfeitos por intermédio de universais não os desqualifica como impulsos, como se insistiu em oposição à consciência moral. Segundo que, se o impulso humano é um tipo específico de impulso animal, a maneira como satisfazemos nossos universais deve ser estruturalmente homóloga à maneira como impulsos no geral o são.

Em continuidade ao critério de minheidade, chamemos o fato de que toda ação só se efetiva por meio de sua dimensão pulsional de “critério de efetivação”. Numa passagem que julgo decisiva para compreendê-lo, Hegel mostrará que “se essa lei e consciência (*Gewissen*) não fosse a lei de sua singularidade e arbítrio (*Willkür*), não seria algo de interior, de próprio; mas o que é universalmente reconhecido” (*PhG*, §662; *Werke*, III, p. 486). Esse trecho da “bela alma” mostra toda atuação do universal, porque atuada sempre por um agente concreto, como imanentemente entretecida pela singularidade deste. Como veremos mais tarde, apelar para aquilo que se encontra “universalmente reconhecido” só pode decorrer em hipocrisia, já que toda vontade de fazer valer o instituído jamais poderá deixar de ser exatamente isso — uma vontade singular (*PhG*, §663).

Quando afirma que a estrutura do reconhecimento deve ser extraída da aplicação genérica do que chamou “estrutura orética do desejo”, Brandom (2019, pp. 243-6) chega a perceber a intimidade estrutural que ressalto como segunda consequência. Contudo, porque se compromete com um modelo de

natureza como “sistema de causas”⁶, Brandom (2019, p. 246) seria incapaz de ver que tal aproximação não deve ser interpretada como um “*shift*” ou uma “transição”, de “meras criaturas biológicas particulares absolutamente impelidas por seus impulsos naturais” a “indivíduos autoconscientes genuinamente sociais motivados por relações normativas”. Se, de fato, todo universal só se efetiva mediante singularizações sensitivas, portanto pulsionais, interpretar a relação entre desejo e normatividade como uma transição nos impossibilita a compreensão da maneira como vivenciamos e praticamos normas. Mais decisivamente, como a citação sobre a bela alma nos mostra, sua interpretação purifica e abstrai o modo como normas de fato se tornam “nossas”.

Acredito que o modelo intencionalista de alguém como Brandom atende ao critério de minheidade somente em sua versão moralista/reflexiva, isto é: porque assume uma separação rígida entre natureza e normatividade, busca satisfazer a exigência de “minheidade” por meio de uma pureza autolegislativa com forte acenos à “visão moral de mundo”⁷. Diagnóstico similar ao meu será feito por Bernstein (2015, p. 197). Para o autor, por tratar a vida como dado “meramente natural”, passível de sacrifício em nome de compromissos normativos, Brandom acabaria caindo numa forma de consciência infeliz. Este seria incapaz de “integrar autoconsciência e vida, de modo a tornar a autoconsciência uma formação do vivo”. No limite, porque incapaz de apreender a irreducibilidade normativa de organismos às leis causais da natureza, o modelo brandomiano de normatividade aproxima-se do dualismo kantiano no que se refere à reificação da corporeidade.

Mas isso não significa que Hegel aceite os pressupostos sintáticos da moralidade, pois o modelo de causalidade que está em jogo na ação tampouco deve ser entendido em termos legislativos. Ele antes diz respeito à constituição mesma do agente, portanto não deve ser confundido com aquele proposto por Kant como concernente ao sistema de causalidades fechada da natureza, na qual efeitos e causas apresentam regimes mutualmente externos. Mais adiante em seu argumento, mesmo Pippin (2008, p. 52) admitirá que, já na sua descrição da alma, Hegel apresenta um modelo de existência natural que não seria ulteriormente redutível a ele: “[...] while representing no new ontological object, such relations do introduce a sort of capacity for which the explanatory norms at home in the natural world of immediacy, externality, and particularity

6 Sou grato a Marcos Silva por me apontar que, como toda miopia, a insuficiência de Brandom seria fruto de uma herança genética: ela encontraria sua expressão mais intransigente em alguém como Sellars e, já sob a marca do que ficou conhecido como o embate entre sellarsianismo de esquerda e de direita, em Rorty. Sobre esse embate, ver *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Wilfrid Sellars.

7 Ver, por exemplo, *PhG*, §§663-4.

are now incomplete if also still in some sense possible”. As relações às quais Pippin se refere não só são partilhadas com demais formações anímicas, como as de animais não humanos, como já Kant percebe as dificuldades que elas trazem para seu conceito de natureza. Kant chega mesmo a dizer que elas levam “a razão a uma ordem de coisas inteiramente distinta de um mero mecanismo da natureza” (*KU*, §66:377), cujas leis universais o entendimento conceitua.

Decerto Kant não propriamente as conciliou ao restante de seu sistema, pois foi incapaz de ver na descoberta desse novo modelo de organização algo a mais do que uma analogia útil para juízos reflexivos. Uma utilidade que, por não passar de analógica, não poderia ser alçada a conhecimento propriamente dito. Na *Crítica do juízo*, essa dificuldade é colocada em explícita relação ao problema de uma “nova causalidade” ao qual aqueles juízos nos convidam:

Se submetêssemos a natureza a causas intencionalmente atuantes e, portanto, não baseássemos a teleologia somente em um princípio regulativos [...] mas também constitutivo [...], nesse caso ele já nem sequer pertenceria propriamente à faculdade de julgar [...] mas, como conceito da razão, introduziria na ciência da natureza, uma nova causalidade — *causalidade essa que, na verdade, extraímos de nós mesmos e atribuímos a outros seres sem contudo querer admitir que são da mesma espécie que nós* (*KU*, §61:361, *itálicos meus*).

Porque afirma que Kant e Hegel partilham duma mesma divisão acerca da natureza e do espírito, como respectivamente “reino das causas” e “reino do normativo”, Pippin é incapaz de ver que a limitação sentida por Kant será um dos pontos em que Hegel avança em relação a ele. Embora reconheça que “at a certain level of complexity and organization, natural organisms come to be occupied with themselves and eventually to understand themselves in ways no longer appropriately explicable within the boundaries of nature” (Pippin, 2008, p. 46), Pippin não deixa explícito que tal inadequação a explicações naturalistas só se restringe a um modelo de natureza ao qual Hegel jamais se comprometeu em absoluto — um naturalismo redutível à totalidade de proposições das ciências naturais (*E* §337; §360, A).

Essa redutibilidade encontra-se explícita em Kant e será ao menos um dos motivos pelos quais a teleologia interna seria para ele apenas um conceito regulativo, e não constitutivo. Na *KrV*, Kant explica a incompatibilidade dessa normatividade orgânica à do entendimento, como totalidade dos fenômenos, porque esta desconheceria contingências (B, 873; B 232). Em contrapartida:

[...] quando, por exemplo, mencionamos a estrutura dum pássaro [...] dizemos que tudo isso é contingente no mais alto grau [...] ou seja, dizemos que a natureza, considerada como mero mecanismo, poderia ter-se estruturado de mil outras maneiras sem esbarrar justamente na unidade *segundo tal princípio [da teleologia interna]*, e que, portanto,

é somente fora do conceito da natureza, não nele, que podemos esperar encontrar algum fundamento a priori para essa unidade (KU, §61:360, itálicos meus).

Porque partilha dessa definição mecânica de natureza, em que qualquer tipo de unidade auto-organizada está imediatamente fora porque irreduzível a efeito de uma causa que lhe é exterior, Pippin toma Hegel por um antinaturalista. Algo similar ocorre no caso de Brandom (2008, p. 2). Como Bernstein (2015, pp. 196-7) percebe, isso faz com que, mesmo quando Brandom (2019, p. 243) reconhece o fundamento orgânico de práticas espirituais de reconhecimento, ele veja na passagem da vida à autoconsciência um “salto”, de um polo não normativo a um normativo, em vez de uma transformação imanente a uma “mesma” normatividade.

Mas Hegel assume a impossibilidade de encontrar fundamento para a teleologia interna “fora” da natureza como infundada. Ele nos alerta para o fato de que, no que se refere a organismos animais, humanos e não humanos, “fins só podem ser apreendidos como um conceito interno”, o que apontaria a “ineptidão do entendimento” — leia-se: Kant — “para compreender o instinto” (E, §360, A). Que Hegel diga que o entendimento seria incapaz de apreender o instinto, que vimos ser o modo não humano como o impulso se presentifica, é decisivo: Pippin estaria certo acerca da inadequação de um “certo nível de complexidade e organização” a explicações redutíveis ao reino da natureza como sistema de causalidade fechada, mas, que Hegel diga que elas já seriam incapazes de compreender impulsos não humanos, mostra que essa inadequação deve ser muito mais abrangente do que aquele ao qual Pippin reserva como espiritual.

De certo modo, no entanto, que Pippin não veja a abrangência da afirmação de Hegel sobre a irreduzibilidade de instintos a causas, explica algo do porquê ele restringe sua definição de liberdade a “actions for which reasons may be demanded”. Isso se deve ao tipo de dicotomia decorrente de afirmar uma continuidade algo apressada entre Kant e Hegel, que nos faz crer que ou bem temos causas externas, e liberdade é uma variação *suis generis* da causalidade encontrada no conceito kantiano de natureza, ou bem não as temos, e não precisamos nos comprometer com a caixa-preta do noumeno. Em contrapartida, Hegel escreve que toda ação é constituída por fins, e fins são objetivados por meio de impulsos (PhG, §622; E, §362, Z; PhG, §602, respectivamente); impulsos em geral *não* atendem ao regime de causalidade fechada do conceito kantiano de natureza, ou seja, do entendimento (E, §360, A).

Ao afirmar essas posições, Hegel desafia a dicotomia entre causalidade natural e liberdade. Perder a dimensão pulsional da ação significa perder sua capacidade de efetivação; perder sua dimensão causal, a maneira como ela

efetivamente se torna “minha”. Hegel não parece disposto a pagar o preço de perder nenhuma das duas. Sua tarefa passa a ser, portanto, encontrar um modelo de causalidade que nem pressuponha um “além”, como o faz a moralidade, nem seja o circuito fechado da natureza kantiana. Tal modelo nos é apresentado em sua teoria dos organismos animais⁸. Embora frequentar a *Filosofia da natureza* soe a leitores contemporâneos como um gesto temerário, ele se torna necessário porque somente recorrendo à maneira como Hegel concebe a auto-organização dos demais animais podemos fazer jus a um modelo de agência livre que se quer, ao mesmo tempo, subjetivamente assumido (critério de minheidade) e pulsionalmente efetivado (critério de efetivação). Ou seja: se estamos na trilha certa ao ver na vontade livre uma “purificação dos impulsos” (*PR*, §18) que seja mais do que sua mera repressão, e sim transformação imanente destes para que expressem um conteúdo universal, precisamos entender como é possível que animais em geral se orientem segundo fins que visam realizar e que ao mesmo tempo são irredutíveis à causalidade fechada da natureza.

Que função exerce uma *Filosofia da natureza* em um sistema da liberdade?

Parece-me sugestivo começar com essa pergunta, pois assumo que sua resposta não seja de todo evidente. De fato, intérpretes contemporâneos chegarão a dizer que “There is of course a *Philosophy of Nature* in [Hegel’s] *Encyclopedia*, but as anyone who has slogged through it knows, there is a lot there that seems to turn no other wheel elsewhere in what Hegel says, and very little in the *Philosophy of Spirit* seems to depend on it or refer back to it” (Pippin, 2003, p. 60). Para leituras como essa, retornos à natureza em argumentos sobre o espírito seriam contraproducentes, ao menos em parte, pois seriam exatamente isso — retornos. Como tais, eles desconsiderariam a “direção desenvolvimentista” do sistema hegeliano. Mesmo quando Hegel afirma que a “passagem da necessidade para a liberdade não é uma passagem simples, mas uma gradação de muitos momentos, cuja exposição a filosofia da natureza constitui” (*E*, §381), leitores como Pippin veem nessa constituição

8 Faço duas ressalvas terminológicas: (i) Na seção sobre organismos animais, “alma”, “organismo” e “subjetividade” desempenham papéis razoavelmente semelhantes. Para os fins que aqui me proponho, eles serão tomados como sinônimos. (ii) Da maneira como Hegel conceitua organismos, somente organismos animais — e, como apontaram comentadores como Brinkmann (1996), talvez mesmo apenas mamíferos mais complexos — se encaixariam numa aplicação mais rigorosa de seu conceito. Como estou interessado em unidades concretas *efetivas*, todas as vezes que usar aqueles termos, mesmo quando qualificá-los “em geral”, estou me referindo a animais, especificando somente se humanos/espirituais ou não. Para uma boa análise de como Hegel concebe organismos animais, humanos e não humanos, como *sujeitos*, ver Wandschneider (2016).

muito mais uma demonstração da insuficiência de descrições naturais para apreender a constituição do espírito. Já que a *Natureza* cumpriria papel tão somente negativo, melhor seria “deixarmos para trás” qualquer recurso a ela.

Uma forma generosa de interpretar por que leitores contemporâneos costumam atenuar o caráter positivo da *Natureza* no *Espírito* seria afastar as desconfianças para com afirmações empíricas feitas naquela das teses socionormativas desenvolvidas neste. Muito do que Hegel falou na *Filosofia da natureza* encontra-se, hoje, cientificamente refutado. Um exemplo paradigmático, encontrado na mesma seção sobre organismos que a que atribuo maior relevância em minha interpretação, seria aquele em que Hegel rejeita a biogênese em favor de uma defesa calorosa da geração espontânea⁹. Passagens como essa chegam mesmo a soar absurdas para leitores contemporâneos. O interesse em distinguir posições cientificamente inconsistentes de teses filosoficamente relevantes, no contexto da *Filosofia da natureza*, faz com que Pinkard (2002, p. 268) afirme que: “The overall goal of the *Naturphilosophie* is to show that nature ultimately fails to give an account of itself [...] the practices of the natural sciences requires that a non-naturalistic conception of *Geist* be brought into play to make good on the aims and claims of those practices”. Mesmo autoras como Ng (2020, pp. 63–4), que ressalta o papel decisivo desempenhado pelo conceito de vida na estrutura sistemática da filosofia hegeliana, frisam que sua relevância é sobretudo *lógica* — o que descartaria, já de início, acusações de “hilozoísmo” ou outras formas de mistificação da natureza (cf. Pinkard, 2012, pp. 21-3).

Ambas as estratégias visam salvaguardar a estrutura fundamentalmente filosófica da segunda parte da *Enciclopédia*, ao mesmo tempo que blindariam seu compromisso com as ciências naturais de afirmações empíricas defasadas e que ocasionalmente nela encontraríamos. Não obstante precauções dessa ordem sejam parcialmente justificadas, elas parecem desconsiderar a qualificação positiva da gradação à qual Hegel se refere quando fala da transição entre natureza e espírito. Por não lhe dar suficiente atenção, leituras como a de Pippin, que nesse aspecto me parece mais severamente comprometida com “deixar a natureza para trás”, acabam produzindo um *gap* entre os momentos que marcariam o ponto em que a transição entre natureza e espírito se “finaliza”. Isso mesmo quando assertam que, porque uma conquista processual, a autoprodução do espírito só pode ser entendida em termos gradativos e, em momento algum, como realizável por seres supranaturais (Pippin, 2008, pp. 51-4). O *gap* ainda

9 “[...] é falsa a hipótese que ténias surgem nos homens devido à ingestão de ovos desses animais” (E, §371, Z).

assim permanece, pois, mesmo que afirme recorrentemente que a conquista normativa do espírito se dá por uma condição natural por meio da qual “certos organismos” passam a compreender a si mesmos, Pippin (2008, p. 46) não apresenta em que exatamente tal conquista consiste. Ela é apenas afirmada.

Tamanha dificuldade não deve ser tomada, acredito, como uma inconsistência contingencial. Ela antes indica uma espécie de disposição afetiva subjacente, digamos, e que informa boa parte de sua leitura. Ela se torna mais clara quando avaliamos sua tentativa de desviar nossa atenção para o *gap* que esconde. Como mostrei de início, Pippin sugere (mas não se compromete rigorosamente com) a noção de alma para explicar a característica diferencial do espírito à natureza: o fato de ele ser “um produto de si mesmo”. Essa intuição atende a diversos nomes, como “*self-fashioning*” e “*self-realizing*” —, mas corresponde à mesma e “mais paradoxal” maneira de conceituar o espírito, qual seja, como uma força ou atitude autorrelacional capaz de produzir a si mesma¹⁰.

A grande questão é que a capacidade de autoconstituição já está presente na discussão da alma *em geral*; para ficar na outra formação anímica que mais adequadamente expressaria a ideia, Hegel também fala de animais não humanos como autoconstituídos. De fato, Hegel chega mesmo a dizer que, assim ocorre com animais espirituais, a autorrelação de animais não humanos é fruto de uma *conquista prática*:

Porque o animal é um self verdadeiro, que existe para si, que conquistou a individualidade, separa-se da substância universal da terra, a qual exclui como uma existência que lhe é externa. O externo, que não se submeteu à dominação de seu self, é para ele um negativo de si mesmo [...] segue-se imediatamente disso que sua natureza inorgânica se individualizou em relação a ele (*sich ihm vereinzelt hat*) [...] E é essa relação à natureza inorgânica que dá o conceito geral do animal [...] O processo da individualidade é um círculo fechado, a esfera do ser-para-si (*Fürsichseins*) do orgânico em geral; e, porque é seu conceito, é sua essência, sua natureza inorgânica se individualiza para ele (*vereinzelt für es*) (*E*, §351, Z, *Werke*, IX, pp. 434-5, *italicos meus*)¹¹.

Ou seja: a conquista da unidade subjetiva de cada animal só realiza a si mesma ao colocar para si um outro. Essa interação com aquilo que o nega, Hegel nos colocará mais tarde, está mediada pela falta (*Mangel*) e se expressa em animais não humanos por meio dos instintos. Interessa-me aqui como, já em níveis genéricos de subjetividade, a outrificação da natureza aparece nem segundo descrições ontológicas distintas, nem pela separação entre normativo

10 “[...] there are a number of elements in Hegel’s account of spirit, but we have already encountered the most paradoxical – that “spirit is a product of itself” (Pippin, 2008, p. 64).

11 Sigo a sugestão de Miller em traduzir “*vereinzelt*”, quando usado de forma reflexa, como “individualar-se para”.

e não normativo. Ela aparece pelo estabelecimento de critérios normativos como constitutivos da atividade vital *em geral*: o “negativo” do animal será tudo aquilo que não se conforma ao seu *self*, tudo aquilo no qual mediante a sensação de si (*Selbstgefühl*) não possa se encontrar. Hegel expressa a conquista de um *self* por intermédio da sensação ao explicitar a relação entre seu termo alemão (*Empfindung*) e “achar a si mesmo em si” (*Sich-selbst-in-sich-Finden*)¹². Sugestivamente, assim como mais tarde acontecerá na diferenciação do espírito diante dela, o outro cuja negação propicia meu encontro comigo mesmo também receberá o nome de natureza. Como se Hegel nos quisesse dizer que “natureza” é o nome que damos ao outro de toda subjetividade.

Há de se ressaltar como estar consigo (*Beisichsein*) por meio da sensação não deve ser visto como uma maneira degradada ou “impura” de conquista da unidade subjetiva. Antes, Hegel nos alerta para o fato de que, porque toda ação se efetiva mediante a mediação por impulsos, o modo como nos encontramos conosco por meio da sensação também diz respeito a como “o agente ou alcança uma intuição de *si mesmo* na objetividade, ou ao sentimento de si mesmo (*Selbstgefühl*) em sua existência, da qual goza” (*PhG*, §665; *Werke*, III, pp. 488-9)¹³. A conquista prática da singularidade, que coloca a natureza como um outro para si, não pode, portanto, assentar uma condição *suis generis* do espírito. Antes, ela deve dizer respeito ao significado geral do que significa ser uma subjetividade, humana e não humana. Mas Pippin suprime essa informação, ou ao menos torna-a suficientemente implícita para que o *gap* normativo que esconde passe despercebido. Que a explicitemos como pretendo agora fazer, no entanto, não me parece inconsistente com algumas das principais intuições que interpretações como as suas conquistaram. Antes, explicitá-la pode vir ao encontro de uma interpretação que leve a sério o fato de a *Filosofia da natureza* já constituir o desenvolvimento imanente do conceito de liberdade, e não somente possibilitá-lo.

12 “Cada membro tem em si a alma inteira (*ganze Seele*), e não subsiste senão articulado ao todo (*Ganzen*). A sensação (*Empfindung*), o encontrar a si em si (*Sich-selbst-in-sich-Finden*), é o ponto mais elevado e ao qual só aqui se alcança; é o ficar consigo em sua determinação, ser livremente consigo em sua determinação. A planta não se encontra em si (*findet sich nicht in sich*, já que não tem *Empfindung*), pois seus membros subsistem individualmente contra ela. O conceito desenvolvido da vida é a natureza animal; nele pela primeira vez a vivacidade (*Lebendigkeit*) se mostra em sua forma verdadeira” (*E*, §337, Z; *Werke*, IX, p. 342).

13 Em consonância à tradução de Pinkard, traduzo “*Dasein*” por “existência”.

Organismos humanos e organismos em geral

Irei então partir da deixa que Pippin nos enseja e avaliar em que medida o conceito de alma pode nos ajudar a fechar aquele *gap*. Esse conceito surge num momento também de aprimoramento na acuidade do método especulativo ao tipo de objeto que será trabalhado a partir dele; pois quando a “alma” aparece como personagem de nossa história, outro nome para o regime subjetivo genérico que é nosso objeto na seção sobre organismos, Hegel estabelece uma demarcação qualitativa em seu modo de lidar com a natureza: se, até a seção dedicada à física, era questão de frisar a incompatibilidade metodológica entre o “mecanismo” e a natureza especulativa da filosofia, mais afeita ao espírito, com o início da seção sobre organismos, Hegel afirma que já ali temos um objeto pela primeira vez *adequado à especulação*:

O ser vivo está sempre exposto ao perigo, alberga em si sempre um outro, mas pode suportar essa contradição, da qual o inorgânico é incapaz. Ao mesmo tempo, a vida é também a dissolução (*Auflösen*) dessa contradição. O especulativo consiste nisso. Somente para o entendimento tal contradição é indissolúvel (*unaufgelöst*). Portanto, a vida só pode ser apreendida [*gefaßt*, e não *begriffen*] especulativamente, pois é na vida que o especulativo existe. A ação contínua da vida é portanto o idealismo absoluto; devém um outro, que no entanto é sempre suprasumido (*E*, §337, Z; *Werke*, IX, p. 338).

Esse trecho é importante por nos fornecer não só uma definição diferencial da natureza orgânica em relação à inorgânica, mas também por explicitar a continuidade metodológica que será doravante assumida. É nesse contexto que a “alma” pela primeira vez vem à cena. Assim como acontecerá mais à frente com o espírito¹⁴, a vida só pode ser efetivamente compreendida por meio da especulação, pois “é nela que a especulação tem existência”. Essa é a maneira como Hegel nos lembra que o espírito não está fora da natureza, mas é natureza que transforma a si mesma; natureza cuja atividade se torna reflexiva de si mesma enquanto ativa. O fato de que, em seu processo reflexivo, o idealismo absoluto devenha outro diante da vida se encontraria sempre “nela suprasumido”, pois, a rigor, esse é precisamente o movimento que a define. A vida não “deixa de ser vida”, tampouco “deixa a natureza para trás” (Pippin, 2003, p. 60), porque, ao “sair” e “retornar” a si como espírito¹⁵, ela estaria tão somente efetivando um movimento o qual já constitui.

14 Pois “[...] a filosofia do espírito desenvolve essa prova da inverdade [das] categorias do entendimento, ao demonstrar como, por meio da idealidade do espírito, todas as determinações fixas são suprasumidas” (*E*, §389, A). Exigência de demonstração que, Hegel afirma na mesma seção, só poderia ser alcançada ao lançarmos mão de uma “*Lógica* especulativa”.

15 “[...] o conceito só é essa identidade [entre sujeito e objeto] enquanto é o retornar da natureza” (*E*, §381).

Tal continuidade de método me parece um bom indicativo para que frequentar a *Filosofia da natureza*, ao menos em sua seção sobre organismos, nos diga algo sobre qualidades constitutivas do espírito. Vale aqui fazer uma restrição. Ao dizer que a vida só pode ser compreendida especulativamente, Hegel alerta que, do ponto de vista de sua totalidade, seres vivos não podem ser conhecidos mediante proposições das ciências naturais. Embora Hegel assepte posições que, muitas vezes, vão de encontro a descobertas empíricas das ciências naturais, a rigor, sua afirmação especulativa não precisa, ao menos de uma perspectiva filosófica, estar em antagonismo a essas proposições.

Uma forma inicial de propor a compatibilidade de proposições especulativas e científicas seria dizer que as gramáticas das perguntas que as regem são de ordem diferente, mesmo quando lidam com os “mesmos” objetos. Essa parece uma concessão importante às posições de Pinkard (2012, p. 21) e Pippin (2008, p. 49): a *Naturphilosophie* não deve ser descartada, pois não busca substituir demonstrações científicas, mas oferecer um regime discursivo complementar que as situe inferencialmente na totalidade de nossas práticas sociais. Sanguinetti (2020) exemplifica essa distinção entre regimes discursivos filosófico e científico com a pergunta: “o que caracteriza seres humanos enquanto organismos animais de um determinado tipo?”, cuja resposta ela mesma será particularmente cara para a investigação que estou aqui pondo em jogo. Seguindo a distinção proposta pelo autor, proposições filosóficas devem oferecer respostas constitutivas; como proposições científicas, respostas causais. Isso significa que, embora seres vivos (incluindo humanos) possam ser cientificamente estudados, as respostas a que chegam tais estudos visam estabelecer nexos empíricos, e não conceituais.

Quando nos voltamos às preocupações de Hegel, vemos que suas perguntas filosóficas são sempre orientadas pelo desenvolvimento não exatamente de um conceito, mas do Conceito — cuja efetiva demonstração resultaria na efetivação da liberdade. Daí que alguém como Pinkard (2002, pp. 275-6) possa falar que a transição da *Natur-* em *Geistesphilosophie*, na *Enciclopédia*, ilumine retrospectivamente a orientação teleológica do sistema como demonstração total do Conceito, ou do conceito de liberdade.

Numa formulação feliz, Brandom (2002, p. 211) aponta o Conceito como: “the holistic inferential system of determinate concepts and commitments articulated by means of those [empirical] concepts”. Chamo de empíricas ou “locais” aquelas perguntas cujas respostas devem demonstrar um conceito, ou seja, demonstrar o espírito somente de modo parcial, como: “o que é um Estado?”, “o que é arte?” ou, a que mais nos interessa nesse momento, “o que é um organismo?”. Tomadas isoladamente, Hegel as desclassifica como

perguntas propriamente filosóficas — pois as respostas que ofereceriam seriam, no máximo, “abstratas”. “Abstratas” são perguntas locais que se desarticulam de uma rede inferencial total para a demonstração do Conceito, ou seja, das condições efetivas da liberdade (numa maneira pouco generosa de ler a deslegitimação que Pippin faz de sua função positiva para a demonstração do Conceito, as questões elaboradas na *Filosofia da natureza* poderiam ser consideradas “abstratas”). Tal organização centralizada, em que respostas constitutivas locais mostram-se sempre como demonstrações parciais para uma resposta constitutiva total, é o que está por detrás de afirmações à primeira vista crípticas, como: “o verdadeiro é o todo” (*PhG*, §20). Afirmações dessa ordem tornam explícita a lógica imanente que orienta demonstrações de conceitos, por intermédio de perguntas locais, em direção à demonstração do Conceito, a pergunta pela realidade efetiva do espírito ou pela realização da liberdade.

Em sua forma simples ou direta, a pergunta que guia a seção sobre “organismos” da *Filosofia da natureza* pode ser colocada como: “o que é um organismo?” ou “o que constitui um organismo?”. Mas, se temos em mente que toda pergunta local visa concatenar-se inferencialmente à demonstração ulterior do Conceito, ela poderia ser colocada em sua forma propriamente filosófica da seguinte forma: “para que haja um tipo de organismo cuja constituição seja ser formalmente livre¹⁶, de que modo organismos em geral devem ser constituídos?”. Uma outra maneira de formular essa mesma questão, para seguir o vocabulário contemporâneo proposto por Sanguinetti, seria: “para que haja um tipo de organismo cuja constituição seja ser responsivo a normas como razões, de que modo organismos em geral devem ser constituídos?”.

A resposta que Hegel provisoriamente nos fornece, posta no parágrafo que apresentei anteriormente, é que organismos em geral “sempre albergam em si um outro, mas podem suportar tal contradição” (*E*, §350, *Z*). Formulada dessa maneira, torna-se mais fácil apreciar por que Hegel descreve sua motivação, ao longo da *Filosofia da natureza*, como a de: “fornecer uma imagem da Natureza de modo a conquistar esse Proteus: encontrar nessa externalidade somente um espelho de nós mesmos, ver na natureza um reflexo livre do espírito” (*E*, §376). Aplicar, de maneira consequente, essa resposta à pergunta que a desenvolve exige de nós que sermos um organismo cuja constituição é ser formalmente livre deva ser um modo específico de “suportar” a contradição que albergamos em nós. Desenvolver localmente o conceito de organismos em geral, essa “existência imediata da Ideia” (*E*, §350), deve orientar o

16 “A essência do espírito é ser formalmente livre” (*E*, §382).

movimento inferencial para a realização do Conceito. Quer dizer: compreender em que medida organismos *no geral* a suportam, portanto, deve nos ajudar a compreender algo acerca do modo como nós suportamos contradições.

O que organismos em geral são?

Até o momento, argumentei que, para atender ao critério reflexivo da ação, impulsos em geral precisam apresentar um modelo de causalidade distinto daquele que compartimenta efeito e causa em regimes distintos. Efeitos e causas precisam ser, no vocabulário de Hegel, “momentos” um do outro — o que é outra maneira de dizer que fins e meios precisam ser imanentes: “Como produto de si mesma, com fim em si mesma, a vida animal é ao mesmo tempo fim e meio”¹⁷. Gostaria agora de mostrar que aquele modelo de causalidade distinto do qual dependemos para garantir a vontade livre corresponde à constituição de seres capazes de suportar em si sua contradição. Ou seja, quero mostrar que aquilo que organismos *são* é constitutivamente definido por um regime de causalidade irredutível às proposições do entendimento, pois aquilo que *fazem* segue uma estrutura internamente teleológica que lhes permite que normas se lhes tornem “suas”.

Aponte que Hegel tem um nome sugestivo para seres dessa ordem: subjetividades¹⁸. Subjetividades são outro nome pelo qual Hegel se refere à capacidade de suportar em si a contradição, pois são dotadas de um modelo de organização autorreferencial e autoconstitutivo. Capacidade essa, recorde, que definiria as modalidades sensitivas da alma, como exposto anteriormente, lhes permitindo ser, ao mesmo tempo, “causa e efeito de si mesmo” (Ng, 2020, p. 265). Se uso aspas para me referir a esse modelo, é porque o vocabulário “causa/efeito” não me parece propício ao tipo de explicação que Hegel busca. Esse vocabulário nos induz a conceber algo como um “artífice” e algo como um “artefato”, alguém que intencionalmente elabora fins e os efetiva por intermédio de meios, dificuldade na qual Kant teria esbarrado¹⁹.

Gambarotto diagnostica esse tipo de confusão gramatical por detrás das limitações do conceito kantiano de teleologia interna, cujo conceito hegeliano de subjetividade viria remediar (Gambarotto; Illetterati, 2020; Gambarotto;

17 “Das tierische Leben ist, als sein eigenes Produkt, als Selbstzweck, Zweck und Mittel zugleich” (E, §352, Z; cf. KU, §64:371).

18 Gambarotto e Illetterati (2020) veem no fato de Hegel falar de organismos em geral como subjetividades o caráter diferencial de sua teoria dos organismos ou, como sugerem, de uma “filosofia hegeliana da biologia”.

19 Ver tanto a definição de causalidade (KU, §63:367) quanto a idiossincrasia, ao menos de um ponto de vista aferrado ao entendimento, em conceber um ser auto-organizado (KU, §65:374).

Mossio, 2022). Com a ideia de organização autorreferencial, não devemos ter em mente algo como uma autoprodução intencional de si — como se um organismo em geral pudesse *ex nihilo* criar a si mesmo. Organizar-se autorreferencialmente, auto-organizar-se, é ser em si mesmo um fim (*Selbstzweck*) e ter em si mesmo os critérios de avaliação pelo qual realizar tal fim. O tipo de avaliação que se faz acerca de fins imanentes diverge da que se faz acerca de fins extrínsecos no sentido de que os critérios que determinam sua realização — ela ser bem ou malsucedida — se dão, respectivamente, para o mesmo tipo de objeto ou para um tipo diferente de objeto.

Casos como os de doença e saúde são particularmente ilustrativos para diferenciar fins intrínsecos de fins extrínsecos. Quando afirmamos, por exemplo, que um cachorro está desnutrido ou saudável, o critério para determinar a desnutrição ou saúde do cachorro deve estar como que contidos na constituição mesma do tipo de ser que o cachorro é. Por comparação, se digo que meu computador está lento ou que minha camisa está pequena, o critério segundo o qual a lentidão do computador ou a pequenez da camisa são julgadas não se encontram nem no computador nem na camisa em si, mas em *mim*. Os fins que determinam o critério segundo o qual a velocidade do computador deve ser julgada são nele imputados por mim — eu preciso, digamos, abrir o processador de textos ou o reprodutor de vídeos, munido de uma intenção de escrever minha dissertação ou assistir a um filme, relativas às quais a lentidão ou a rapidez daquele computador será julgada. De modo análogo, a camisa só é julgada pequena em relação ao meu corpo — ela pode caber perfeitamente em alguém alguns centímetros mais baixo, por exemplo. Chamemos casos como esses, em que as finalidades (*Zwecke*) e os critérios de avaliação de um objeto lhes foram imputadas por algo outro à sua constituição, de externamente teleológicos (*äußerlich zweckmäßig*).

Por mais que eu me importe com o bem-estar do cachorro, não posso julgar que esteja ou não desnutrido, ou esteja ou não sadio, tomando como base meu interesse em se bem-estar. É somente tomando como critério o tipo de constituição que define o cachorro que posso avaliar se aqueles fins, estar bem nutrido ou estar sadio, foram atendidos. Embora Hegel não deixe explícito que seja mediante esse tipo de avaliação que diferenciamos máquinas e organismos, ela está presente em Kant: “Um ser organizado [termo de Kant para organismos] não é, portanto, uma mera máquina, já que esta tem apenas força movente, ao passo que ele tem força formativa” (*KU*, §65:374). Ao dizer que a distinção entre eles seja entre forças “mover” e “formativa”, Kant alerta para o fato de autorregulação característico de organismos (especificamente, de animais). Essa parece uma distinção da qual Hegel não discordaria. Na

esteira de Kant, Hegel compreende que esse tipo de avaliação normativa pressupõe uma constituição teleológica interna, e não externa, sem a qual não conseguiríamos fazer sentido de organismos *enquanto* organismos (*E*, §360, R; *KU*, §65). Digo que uma constituição seja internamente teleológica, portanto, quando os fins que a animam e os critérios por meio dos quais avaliação a realização desses fins são imanentes a ela; o que seria uma outra maneira de dizer que fins e meios são momentos internos e recíprocos que se unificam.

Por “fazer sentido de organismos *enquanto* organismos”, devemos entender que ser (auto)constituído teleologicamente (ii) deva valer como resposta filosófica para a pergunta “o que é um organismo (em geral)?”. Mas acima que Hegel fornece de início a resposta: “[organismos] sempre albergam em si um outro, mas podem suportar tal contradição” (i), de modo que ser constituído segundo uma teleologia interna deve ser compatível com essa definição inicial. E porque a resposta pela qual nos interessamos deve ser de ordem conceitual, o modo como Hegel compatibiliza essas afirmações também deve orientar algo acerca de sua ordem Conceitual, ou seja, deve nos informar acerca das condições de efetivação da liberdade.

Por ora, deixemos de lado as consequências desse conceito de organismo para o Conceito. Irei retomar esse tópico quando comentar o processo do gênero. Foquemos agora como Hegel compatibiliza i e ii, para o que ele recorre à noção de subjetividade ou de “*self*”, pois é bem essa a maneira como somos inicialmente apresentados a essa terceira maneira de enunciar a definição de organismos: “A individualidade orgânica existe enquanto subjetividade, na medida em que a externalidade característica da figura se idealiza nos membros, assim como o organismo preserva sua unidade subjetiva (*selbstische Einheit*) em seu processo de externalização (*Prozesse nach außen*)” (iii) (*E*, §350; *Werke*, IX, p. 429). De modo consequente com outros momentos em que usa o vocabulário de “subjetividade”, Hegel descreve com esse termo muito mais um tipo de atividade, relação ou atitude do que propriamente uma “coisa”. Essa distinção entre processos de autorrelação como atividade, e não como coisas, se faz presente também na maneira como Hegel fala do espírito: [...] “o espírito foi considerado como uma coisa, pois [suas] categorias foram vistas, de acordo com a maneira geral do entendimento, como em repouso, fixas: assim são incapazes de exprimir a natureza do espírito. O espírito [...] é antes pura atividade” (*E*, §378).

A linguagem de inadequação às categorias do entendimento, já presente na vida como “existência imediata da Ideia” (*E*, §337), ressalta como subjetiva a atividade ou processo de unificação de partes por meio da preservação de suas diferenças funcionais. Hegel dá um exemplo útil do que tem em mente

quando fala sobre os dedos da mão: “O animal é a ideia existente, na medida em que seus membros propriamente ditos só podem ser enquanto momentos da forma (*Form*), sendo sua independência sempre negada e resumida à unidade, cuja realidade é do conceito e para o conceito. Se se corta um dedo, então ele já não é mais um dedo, senão um processo químico de dissolução” (*E*, §350, Z; *Werke*, IX, p. 431).

Quando Hegel fala que um dedo decepado deixa de ser um dedo, devemos entender que a definição (o conceito) do que um dedo *é* se dá por aquilo que ele *faz* em relação às demais partes ou “conceitos” que compõem aquela unidade. Embora um dedo decepado possa ser observado cientificamente, só seríamos capazes de apreendê-lo como “processo químico”, que no vocabulário protocientífico de sua época significaria inorgânico. Se a pergunta pelo que um organismo *é* deve ser filosoficamente respondida, o fato de a química moderna ser capaz de estudar processos orgânicos não deve nos impedir de extrair dessa passagem consequências conceituais profícuas, pois seu ponto remete aqui ao fato de que, retirado da totalidade concreta de auto-organização em que exerce uma função, um órgão perde também sua definição. Ele deixa de ser um “momento” por intermédio do qual uma subjetividade se efetiva.

Isso porque, ao mesmo tempo em que a subjetividade se constitui na interdependência de suas partes, estas só se tornam propriamente partes ao se disporem em relação ao todo que constituem. Falo em “unificação” para ressaltar como o primeiro tipo de imagem do qual devemos nos afastar, para compreender o conceito de subjetividade que está aqui em jogo, é um que recorra a repartições entre interior e exterior, ou entre o “universal” e sua “figura” (*PhG*, §§276-8), pois como Hegel deixa claro: “Lá onde interior e exterior, causa e efeito, fim e meio, subjetividade e objetividade, etc., são um e o mesmo, há vida” (*E*, §337, Z). Melhor seria, como mostrarei adiante, falar de tal unidade como “processo” (*E*, §350, Z), ressaltando o caráter pragmático e ativo mediante o qual uma subjetividade se unifica consigo mesma.

Não precisamos ser proficientes em hegelianês para entender o que Hegel está dizendo. Precisamos somente ter um animal de estimação ou, ao menos, ter convivido tempo suficiente com um. Digamos que esse animal de estimação seja um gato. Agora imagine, como tão frequentemente pessoas que convivem com gatos experienciam, que você está trabalhando em seu computador e o gato se deite em cima do seu teclado. Não parece haver nenhum tipo de necessidade no fato de ele deitar exatamente naquele local, afinal seria fácil imaginar situações nas quais ele simplesmente deite próximo ao teclado. Como explicamos o fato de o gato ora deitar sobre o teclado, ora não?

Uma estratégia mecânica parece estancar logo no início do problema, já que não há aparentes leis universais que expliquem nem por que o gato deita ou não no teclado em primeiro lugar, nem quando ele o faz. Enquanto a física concerne ao problema, diz Hegel, “o animal não escapa ao fato de ser genericamente determinado a estar num lugar específico”, ou seja, porque o gato ainda é material, é uma condição de possibilidade para que ele exista que ele ocupe um ponto determinado no tempo e no espaço. Mas, completa Hegel, “*este* lugar é posto (*posited*) pelo animal ele mesmo” (E, §351, Z). Quer dizer: leis universais da natureza determinam que o gato deva ocupar uma posição no espaço-tempo em geral, mas elas não vão muito mais longe para explicar por que ele deita ou não sobre o teclado do que ao explicar, digamos, por que em alguns momentos cruza as pernas, noutros não. Para lembramos o vocabulário que introduzi no início da seção, uma explicação mecânica colocaria os fins daquele gato como externos a ele — caso, por exemplo, um ser humano o levantasse e colocasse sobre o teclado. Isso não explica, contudo, por que o gato por si mesmo o faz.

A possibilidade, que agora se mostra tentadora, seria apelar para algum tipo de deliberação interior. De algum modo, o gato “decidiria” deitar ou não sobre o teclado. Estratégias deliberativas ou intencionais costumam ser formuladas em dois tempos, isto é:

- (i) *deve haver* “algo” no gato que organiza intencionalmente uma ação;
- (ii) *deve haver* outro “algo” no gato que, ao ser ativado pelo algo (i), exterioriza a intenção ao executar a ação.

Em certa medida, esse teor deliberativo está presente na formulação kantiana da teleologia interna, e um dos momentos pelos quais Hegel crê tal posição infundada. Decerto, não é difícil ouvir o eco do “deve haver”, no contexto da teleologia interna kantiana, daquela desconfiança diagnosticada na condição anfíbia acerca das “verdadeiras causas” por detrás de nossas ações morais. Ambas escondem a mesma cisão entre interior e exterior, assim como se pautam numa separação rígida entre regimes natural e racional.

Porque Kant compreende a natureza como um sistema de causalidades fechadas, o qual não dá conta de explicar por que o gato ocupa *esta* posição *neste* momento, para fazer sentido do gato como um ser vivo, ele precisa projetar em sua constituição um modelo humano de intencionalidade. Isso porque Kant não consegue se desvencilhar da noção de que todo *Zweck* precise decorrer de um conceito, e que todo conceito precisa ser representacionalmente elaborado por um sujeito cognoscente. Esse seria o motivo pelo qual essa causalidade seria para Kant mera “analogia”, pois, na verdade, a “extraímos de nós mesmos e atribuímos a outros seres, sem contudo, querer admitir que

são da mesma espécie que nós” (KU, §61:361). Se somente seria legítimo falar em conceitos como produtos cognitivos, então a teleologia interna²⁰ ao se comprometer com a ideia de que só há *Zweck* caso haja alguém que o elabore (um artífice), contudo, a explicação de Kant se torna insatisfatória por oferecer tão somente um juízo regulativo, e não efetivamente constitutivo. Para lançar mão de uma típica distinção kantiana, a teleologia interna, ao menos nessa abordagem, serve para pensar animais como auto-organizados, embora não sirva para assim os conhecer, pois “há aí uma causalidade que não pode ser ligada ao mero conceito de uma natureza, sem que seja atribuído um fim a esta, mas que pode ainda assim, e mesmo sem contradição, ser *pensada* — ainda que não *compreendida*” (KU, §64:370-1).

A consequência disso é que permanece uma “caixa-preta” acerca do organismo em si — o temeroso “deve haver” algo “por detrás”, “interno” à coisa e que assombrava Kant. Hegel vê esta como uma mistificação despropositada. Sua tarefa é mostrar que não precisamos recorrer a modelos deliberativos ou intencionais para ter um regime imanentemente constitutivo de causalidade; não precisamos apelar para um “interior” que organiza e move um “exterior”.

Mas qual alternativa Hegel irá oferecer para nós?

Pragmatismo somático

O primeiro passo seria não hipostasiar alguma condição misteriosa para explicar o que organismos em geral são, como espero deixar mais claro a seguir. Para isso, gostaria de apresentar outra tese metodológica que assumirei para enfrentar esse problema. Porque a pergunta sobre o que são organismos em geral deve viabilizar a pergunta sobre o que são organismos responsivos a normas como razões, em específico, o que Hegel considera como uma resposta adequada para esta deve dizer respeito ao que poderia ser uma resposta adequada para aquela. Vista a ênfase na ideia de autoprodução, acertadamente destacada por Pippin, acredito que Hegel esteja chamando nossa atenção para o fato de o espírito *ser* aquilo que ele *faz*. Somente aquilo que o espírito faz pode servir como definição adequada para aquilo que ele é. Essa equivalência

20 “Hegel’s great challenge is precisely that of thinking about the teleological structure of organisms without being trapped in Kantian ‘projectivism’, in which teleology is simply a ‘regulative principle’. In this sense we can speak of Hegel as advocating a ‘naturalization of teleology’. For Kant, teleology can only be understood through the metaphor of intention and, when applied to nature, is to be understood merely as a projection of human cognition. Rediscovering the Aristotelian understanding of purposiveness, by contrast, Hegel separates the notion of purposiveness from the idea of ‘conscious intention’, considering it rather as an intrinsic property inherent to biological organization itself” (Gambiarro; Illetterati, 2020).

entre essência e autoprodução define o espírito na totalidade de suas dimensões, ou seja, está presente tanto em descrições mais imediatamente identificáveis como subjetivas ou objetivas, e aparecem recorrentemente ao longo dos textos de Hegel. Para ficarmos em alguns exemplos que reforçam a importância de que, subjetiva (i e ii) e objetivamente (iii e iv), o espírito não seja senão aquilo que faz:

- (i) O que o sujeito é, é a série de suas ações (PR, §124);
- (ii) O ato é isto, e o homem individual é o que o ato é (PhG, §322);
- (iii) A razão está presente como fluida substância universal [...] que igualmente se refrata em múltiplas essências completamente independentes [...] Em seu absoluto ser-para-si, tais essências não só em si se dissolvem na substância independente simples, mas ainda são para si mesmas [...] Do mesmo modo, *esse universal é, por sua vez, o agir dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzida* (PhG, §350, *itálicos meus*);
- (iv) Porque a substância é a unidade absoluta da singularidade e da universalidade da liberdade, é assim a efetividade e a atividade de todo o Singular, que consiste em ser e cuidar para si, o que está condicionado tanto pelo Todo pressuposto em cuja conexão, somente, existe, quanto também por uma passagem para o produto universal (E, §515).

Interessa-me nessas passagens o modo como elas equivalem essência e ação. A insistência na equivalência do universal se efetivar somente mediante atos singulares, e singularidades serem elas mesmas somente na atividade pulsional em que atuam o universal, parece confirmar que Hegel queira, novamente, nos convidar a escrever filosofia desde outra gramática. Ressaltar a dimensão prática do espírito como a totalidade daquilo que ele é significa também afastar as desconfianças de um mundo transcendente; de procurar por detrás das cortinas do ato uma interioridade que o condicione ou uma essência que verdadeiramente lhe revele. Essa é a inquietação da consciência moral. Com a equivalência entre ser e fazer, essência e ação, Hegel está mais uma vez nos lembrando que “por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver” (PhG, §165).

Autores como Brandom falam desse convite hegeliano para jogar as cortinas fora como a reunião entre idealismo e pragmatismo²¹. De fato, se, como Brandom (2002 p. 210), por idealismo entendemos que “a estrutura e unidade do conceito é a mesma estrutura e unidade do self”, e por pragmatismo que “o uso de conceitos determina seus conteúdos”, essa reunião parece fazer

21 “Spirit as a whole should be understood as a self. I understand the geistig as the realm of conceptually articulated norms, of authority and responsibility, commitment and entitlement. Spirit as a whole is the recognitive community of all those who have such normative statuses, and all their normatively significant activities. It is, in other words, the topic of the pragmatist’s enquiry: the whole system of social practices of the most inclusive possible community. Claiming that Spirit has the structure and unity of the self is another idealist thesis, and it, too, should be understood in terms of Hegel’s pragmatism” (Brandom, 2002, p. 227).

jus ao que Hegel tem em mente ao identificar essência e ação. Ela parece confirmada também quando avaliamos sua ubiquidade na literatura recente sobre a filosofia hegeliana do espírito, como nos já mencionados Pippin e Pinkard. Da maneira posta anteriormente, porém, a literatura costuma tratá-la como critério diferencial, e não contínuo, para com demais seres subjetivos.

Eu gostaria de partir dessa equivalência para oferecer outra hipótese de leitura: se um organismo responsivo a normas como razões *é* aquilo que ele *faz*, aquilo que organismos em geral *são* também precisa ser determinado por aquilo que eles *fazem*. Isso porque, como mostrei no início da discussão sobre organismos, aquilo que animais em geral *são* também são conquistas práticas. Acredito que essa seja uma hipótese metodologicamente consequente com o caráter constitutivo da seção sobre organismos, tal como apresentada na *Filosofia da natureza*. Que ela seja profícua parece reforçado por uma nota breve — porém metodologicamente decisiva — daquela seção:

No mais bem-acabado (*vollkommenen*) animal, no organismo humano, tal processo se desenvolve de maneira mais completa e evidente; este organismo mais elevado (*höchsten*) apresenta em geral um tipo universal, e é tomando-o como referência que podemos visualizar e significar organismos subdesenvolvidos (*unentwickelten*) (E, §352, Z; *Werke*, IX, p. 436).

A primeira impressão que uma passagem como essa causa em leitores contemporâneos seria um mínimo desconforto com o antropocentrismo de Hegel. Termos como “*vollkommenen*”, “*höchsten*”, “*unentwickelten*” dificilmente seriam usados caso o autor não tivesse uma estrutura hierárquica em mente. Embora essa tendência esteja às claras ao longo de boa parte do sistema, e certamente devemos nos manter atentos para dissolvê-la ou ao menos mitigá-la, eu gostaria de explorar o que acredito ser um caminho mais generoso de interpretar sua sugestão metodológica. Digamos que nós expliquemos o “significado de organismos não desenvolvidos” por meio desse “tipo universal” (iv) que Hegel toma o organismo humano por ser (v). Apliquemos agora a definição de organismo ao qual esse tipo fornece como guia para a análise, a saber: “um organismo essencialmente livre” (i). Coloquemo-la em equivalência à definição de sujeito fornecida anteriormente por Hegel, “o espírito é aquilo que ele faz” (ii) e veremos que ser “um organismo formalmente livre” deve dizer respeito a um certo modo de agir (iii).

Em que medida isso nos ajuda a entender uma definição do que é um organismo em geral, agora? Recordemos a formulação que ofereci anteriormente para essa pergunta: “para que haja um tipo de organismo cuja constituição seja ser formalmente livre, de que modo organismos em geral devem ser constituídos?” Para que um organismo em específico possa ser definido por

um modo (livre) de agir, organismos em geral precisam ser definidos pelo modo como agem (vi):

- (i) O espírito é essencialmente livre (*E*, §382);
- (ii) O espírito é aquilo que ele faz (*PR*, §124; *PhG*, §322; *PhG*, §350; *E*, §515);
- (iii) Se i e ii são verdadeiras, e assumimos que ambas as predicções são exaustivas²², ser “essencialmente livre” deve ser equivalente a “aquilo que ele faz”, a agir de uma determinada forma (i ↔ ii). Isto é: ser “essencialmente livre” é “aquilo que o espírito faz”. Ser essencialmente livre é uma forma de agir.
- (iv) O espírito é o tipo ideal de organismo (*E*, §352, *Z*);
- (v) Organismos não espirituais²³ devem ser conceituados segundo o modo que o organismo espiritual o é (*E*, §352, *Z*).
- (vi) Se iii–v são verdadeiras, organismos não espirituais também devem ser conceituados segundo aquilo que fazem. Organismos não espirituais são aquilo que *fazem*.

Chegamos assim a um resumo da teoria geral da agência corporificada de acordo com Hegel: um corpo *é* aquilo que *faz*, e aquilo que um corpo *faz* é normativamente informado pelo conjunto de regras imanentes que estrutura sua (auto)unidade somática. De fato, essa hipótese de leitura parece reafirmada pela ideia de que ações sejam constituídas por fins e estes sejam efetivados por meio de impulsos, o que anteriormente coloquei como estrutura teleológica da ação. Se organismos humanos *são* aquilo que *fazem*, e aquilo que fazem diz respeito a impulsos por intermédio dos quais exteriorizam fins universais²⁴, compreender a natureza de nossos impulsos deve iluminar constitutivamente o que o organismo que somos nós *é*.

O mesmo, eu diria, precisa valer para organismos em geral, já que impulsos humanos e não humanos apresentam suas especificidades definidas pelo objeto que visam, e não pela estrutura com que se orientam para efetivá-los. Retomemos o exemplo do gato: dizer que um gato “é um osso” (ou um rabo etc.) soa tão absurdo quanto dizer que “o espírito é um osso”. Ao dizer que animais em geral são sujeitos, um cato também *é* aquilo que *faz* — tal qual o espírito. Isso não nos compromete com dizer que: a) um cato seja de

22 “Que o espírito seja somente aquilo que faz é apenas um lado; o outro lado é que o espírito é essencialmente livre” (*VWP*, p. 342).

23 Eu escrevo “não espirituais” como equivalente a “organismos em geral”, e “espiritual” como equivalente a “especificamente humano”.

24 “Porque um impulso só pode ser satisfeito através de determinadas ações, ele aparece como instinto, no sentido de parecer uma escolha orientada em direção a um fim determinado” (*E*, §360, *A*).

alguma forma espiritual; b) um gato (ou um humano) seja algo para além de um corpo, isto é, *tenha* um corpo, em vez de sê-lo, mas nos compromete em dizer que c) todos os organismos animais são subjetividades e d) todos os organismos animais devem ser filosoficamente conceituados conforme sua específica pragmática somática.

Ademais, como animais são sempre membros de uma determinada espécie, o conjunto de regras segundo o qual se estruturam é compartilhado com demais; no nosso caso, compondo uma comunidade social. Nenhuma parte anatômica (*a*), nem mesmo a soma total de *as* de um organismo ($a(x)$), pode esgotar sua atualidade pragmática, pois a isolaria de sua unidade viva corporificada, perdendo de vista sua pragmática (*b*). Embora universalmente determinada pelos fins que atuam, a equivalência entre essência e ação, em organismos em geral, se atualizaria na maneira como cada corpo está concretamente organizado: “O animal é a ideia existente, na medida em que seus membros propriamente ditos só podem ser como momentos da forma, sendo sua independência sempre negada e resumida à unidade [...] Se se corta um dedo, então ele já não é mais um dedo, senão um processo químico de dissolução” (*E*, §350, *Z*). Essa maneira de falar, que alguns intérpretes associaram a certo funcionalismo biológico (Brinkmann, 1996; Gambarotto; Illetterati, 2020), apresenta outra imagem filosófica do que é um corpo. Imagem na qual este passa a ser interpretado como “processo de idealização” (*E*, §350, *Z*) ou, num hegelianês mais apurado, processo de atualização da unidade subjetiva concreta mediante a suprassunção daquilo que lhe nega.

Quer dizer: defina “*x*” como o número de partes anatômicas que compõem o corpo anatômico de um organismo animal, de modo que, para um gato, $a_{\text{gato}}(x)$ = (rabo, ossos, sangue, pelo, bigodes), defina “*o*” como um organismo animal *enquanto* organismo animal e teremos que:

$$\text{um gato enquanto gato (ou qualquer animal enquanto o)} \neq a_{\text{gato}}(x), \\ \text{já que } b_{\text{gato}} \neq a_{\text{gato}}(x).$$

O mesmo deve valer para organismos espirituais, pois quando Hegel escreve que “o espírito [não] é um osso” (*PhG*, §393), por exemplo, devemos lê-lo da seguinte maneira:

- (i) Só podemos escrever sobre *o* nos referindo ao seu respectivo *b*, i.e., o modo como atuam um conjunto compartilhado de normas imanente à sua espécie e, em última instância, ao *Gattung*²⁵ como um todo.

25 Escritos futuros irão apresentar uma maneira de conciliar a *Sittlichkeit* como uma espécie de *Gattung*. Tal desdobramento é influenciado principalmente pelas leituras de Ng (2020) e Khurana (2023), que já apresentam um vocabulário naturalista para entendê-las.

- (ii) Um osso (ou qualquer a , e mesmo a soma de todas as) não pode dar conta de o , pois esgotar o a $a(x)$ perde de vista a (auto)unidade viva de o .
- (iii) Já que subjetividades humanas (s) são corporificadas, como organismos animais que o são, relatos sobre s devem atender às exigências de escrita de Hegel para os no geral.
- (iv) o_s só podem ser atualizados pela atuação de normas reflexivamente universais, pois somente estas (b_s) podem expressar a singularidade de s .
- (v) Nenhum relato de nenhuma a pode conceituar a singularidade corporificada do espírito ($a_s(x) \neq b_s$).

Esse mesmo vocabulário está presente na maneira como Hegel fala do corpo humano na *Antropologia*. Nela, o corpo humano se diferencia do de outros primatas não exatamente por meio de recursos à anatomia, já que, “segundo seu lado corporal, o homem não é muito diferente do macaco”. Por meio de um vocabulário à primeira vista misterioso, ele o faz por sua “aparência, penetrada-de-espírito” (*geistdurchdrungene Ansehen*). Falar aqui em “aparência” não ajuda muito, pois nos induz a buscar uma diferenciação imagética²⁶. Ademais, falar em “aparência” resguarda compromissos inferenciais dos quais queremos nos livrar, como a ideia de que para toda aparência “deve haver” uma essência, cuja verdade permaneceria, não obstante, inacessível a nós.

Se esse fosse o caso, não estaríamos muito distantes de filósofos que falam da corporeidade como uma “coisa”, cuja descrição seria mais bem apreendida ou cientificamente ou esteticamente. Mas esse não pode ser o caso de alguém que prefere falar de corporeidades como “processos” (*PhG*, §256) ou “subjetividades”. Embora pouco à frente na *Antropologia* Hegel deixe evidente que, ao falar numa “aparência espiritual”, ele tenha em mente algo como a “compostura” (*Haltung*)²⁷, parece-me mais decisivo que ela seja descrita segundo sua “atividade” corporal tem de “servir a uma *infinita multidão* de exteriorizações da vontade” (*E*, §411, A).

Essa me parece uma maneira mais interessante de escrever sobre corporeidade. Chamo essa forma de escrever sobre organismos em geral de pragmatista, num aceno à interpretação posta em jogo por Brandom.

26 Sobre a crítica de Hegel a um conceito de corporeidade baseado na imagem corporal, ver Pennycook, 2026.

27 “In dem mehr oder weniger der Natürlichkeit als solcher angehörenden und deshalb bei den gesitteten Völkern aus Scham bekleideten übrigen Leibe offenbart sich das Geistige besonders durch die Haltung des Körpers. Diese ist daher, beiläufig gesagt, von den Künstlern der Alten bei ihren Darstellungen ganz besonders beachtet worden, da sie den Geist vorzugsweise in seiner Ergossenheit in die Leiblichkeit zur Anschauung brachten” (*E*, §411, A; *Werke*, X, p. 194, *Itálicos meus*). De fato, falar em *Haltung*, cuja forma verbalizada seria mais bem traduzida como “permanecer” ou “segurar”, já é falar em “atitude”, “modo de se portar”.

Acredito que Hegel nos convide a que, se levamos a sério que subjetividades em geral são aquilo que fazem, corpos em geral devem ser entendidos como processos (pulsionais) de efetivação de fins ou, da maneira como proponho, como constituídos segundo repertório de agenciamentos (*b*). Delineando a continuidade subjetiva entre organismos em geral e organismos espirituais, Hegel marca como específico destes não exatamente o fato de “pensarem” ou “purificarem” a si mesmos abstraindo-se da concretude de seus impulsos. A continuidade normativa entre organismos em geral, propiciada pela normatividade vital presente no critério de efetivação pulsional de ações, nos convida a uma forma de escrever filosofia em que a *especificidade* humana não precise decair em alguma *excepcionalidade* normativa. Corpos espirituais são antes diferenciados pela “infinita multidão” que expressam ao agir. Corpos espirituais são organismos cujos modos de atuação, portanto aquilo que *são*, estão em constante multidiversificação.

Gostaria de apontar ao menos duas vantagens de escrever dessa maneira. Primeiro, ela faz com que oposições simples entre “interior e exterior”, por exemplo, percam relevância. Hegel consegue afastar com isso as desconfianças de que, “por detrás das cortinas” do entendimento, minhas ações ou não se provem verdadeiramente livres, ou não se tornem verdadeiramente éticas. Porque interior e exterior são pensados como momentos um do outro, também não faz mais sentido recorrer a oposições rígidas entre vontade e impulso: uma vontade é livre quando o impulso que a efetiva é capaz de se multidiversificar.

A segunda vantagem remete ao caráter antirrepresentacional do pensamento de Hegel. Em vez de atender ao critério de minheidade mediante reflexão, atualizando o princípio de que “o eu deva acompanhar todas as minhas representações”²⁸, falar em repertório de agenciamentos (*b*) permite que uma ação se torne *minha* ao se incorporar na maneira como atuo no mundo. Mais do que uma posse mental acerca de um conteúdo, um *know-that*, ações livres se tornam minhas como *know-how*. Ressaltar a dimensão prática por meio da qual normas éticas se efetivam parece condizente com o enfoque dado à “segunda natureza” no estabelecimento de uma eticidade.

Para conceituar aquilo que organismos são, devemos conceituar aquilo que eles fazem. Essa certamente é uma outra maneira — mais generosa, menos excepcionalista — de enxergar por que a natureza seria “um espelho de nós mesmos”. Se Hegel faz jus a tal generosidade em todos os momentos de sua obra, não cabe ser avaliado aqui²⁹. Interessava-me antes mostrar que

28 §16 da Dedução Transcendental, *KrV*.

29 Para momentos aos quais seria difícil entender tal generosidade, recomendo o que dizem Andrade (2023) e Campello (2024) sobre as posições racistas e eurocêtricas de Hegel.

— apesar, contra e a favor dele — podemos alcançar uma imagem filosófica para a normatividade social com menos saltos e *gaps*. Uma imagem na qual “a passagem da necessidade à liberdade”³⁰ seja “uma gradação de muitos momentos”, mas também com a qual desviamos da inquietação e desconfiança crônicas que permeiam a consciência moral. Escrever uma gramática filosófica dessa ordem visa, antes de mais nada, nos deixar um pouco menos maldispostos; começar a contar a narrativa pragmatista de Hegel a partir de seu verdadeiro começo é certamente um grande passo em direção a ela.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editor responsável:

Mauro Luiz Engelmann.

Referências

- ANDRADE, É. “Negritude sem identidade”. São Paulo: n-1 edições, 2023.
- BERNSTEIN, J. “Torture and dignity: an essay on moral injury”. The Univ. of Chicago Press, 2015.
- BRANDOM, R. “Tales of the mighty dead: historical essays on the metaphysics of intentionality”. Harvard Univ. Press, 2002.
- _____. “Between saying and doing: towards an analytic pragmatism”. Oxford Univ. Press, 2008.
- _____. “A spirit of trust: a reading of Hegel’s Phenomenology”. Harvard Univ. Press, 2019.
- BRINKMANN, K. “Hegel on the animal organism”. *Laval théologique et philosophique*, 52(1), pp. 135–53, 1996. <https://doi.org/10.7202/400975ar>.
- CAMPELLO, F. “Endless history. Hegel’s flawed account of Amerindians”. *Hegel Bulletin*, 2024. doi:10.1017/hgl.2024.11.
- GAMBAROTTO, A., ILLETTERATI, L. “Hegel’s Philosophy of Biology? A Programmatic Overview”. *Hegel Bulletini*, 2020. doi:10.1017/hgl.2020.21

30 Pois vale notar como Hegel ainda reserva à natureza inorgânica um modelo de causalidade próximo àquele defendido na *KrV*.

- GAMBAROTTO, A., MOSSIO, M. “Enactivism and the Hegelian Stance on Intrinsic Purposiveness”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2022. <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09823-9>.
- HEGEL, F. “Werke in Zwanzig Bände”. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986-90.
- _____. “Hegel’s Philosophy of nature”. Oxford Univ. Press, 2004.
- _____. “Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio”, Vol. III. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. “Fenomenologia do espírito”. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. “Linhas fundamentais da filosofia do direito”. São Paulo: Ed. 34, 2022.
- KANT, I. “Crítica da razão pura”. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. “Crítica da faculdade de julgar”. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KHURANA, T. “Genus-being: On Marx’s dialectical naturalism”. In: CORTE, C., SCHÜLEIN, G. (eds.). *Nature and Naturalism in Classical German Philosophy*. Londres: Routledge, 2023.
- MALABOU, C. “The future of Hegel: Plasticity, temporality and dialectic”. Routledge, 1996.
- NG, K. “Hegel’s concept of life: Self-consciousness, freedom, logic”. Oxford Univ. Press, 2020.
- PENNYCOOK, P. “Pensar a pura vida: dialética como crítica grammatical”. *Revista Estudos Hegelianos*, 21(38), 2024. <https://doi.org/10.70244/reh.v21i38.532>.
- _____. “Um notável déficit de *bios*: sobre a crítica hegeliana ao ideal escultórico grego”. *Artefilosofia*, 39, 2026. <https://doi.org/10.69640/raf.v20i39.7735>.
- PINKARD, T. “German Philosophy (1760-1860): The legacy of idealism”. Cambridge Univ. Press, 2002.
- _____. “Hegel’s naturalism: mind, nature, and the Final Ends of Life”. Oxford Univ. Press, 2012.
- PIPPIN, R. “Leaving nature behind: or two cheers for ‘subjectivism’”. In: SMITH, N. (ed.). *Reading McDowell: on Mind and World*. Londres, Nova Iorque: Routledge, 2003.
- _____. “The ‘Logic of Experience’ as ‘Absolute Knowing’ in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”. In: MOYAR, D., QUANTE, M. (orgs.). *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A critical guide*. Cambridge Univ. Press, 2008.
- SAFATLE, V. “Grande Hotel Abismo”. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- SANGUINETTI, F. “Hegel and the question ‘What Characterizes Human Beings qua Animal Organisms of a Specific Sort?’”. 2020. <https://doi.org/10.1515/9783110604665-006>.
- TESTA, I. “Expressive Embodiment: Hegel, Habitual Agency and the Shortcomings of Normative Expressivism”. *Hegel Bulletin*, 42(1), pp. 114-32, 2020.
- WANDSCHNEIDER, D. Formas elementares do psíquico. Um esboço teórico-sistemático a partir da interpretação hegeliana do organismo. *Revista Estudos Hegelianos*, 7(12), 2016.