

Gêneros objetivos e teleologia em Hegel: da natureza à sociedade*

Franz Knappik

Universitetet i Bergen

ABSTRACT: In this article, I explore the metaphysical foundations of Hegel's social philosophy. Basing myself on an exegetical approach to Hegel's general metaphysical framework for finite reality which has been popular in the recent literature on Hegel, and which assigns crucial roles to objective kinds ("concepts") and teleological structures, I examine to what extent Hegel can be seen as applying this framework also to social entities. After summarizing the general exegetical approach in the first three sections, I argue that Hegel sees social reality as ordered by objective, teleologically structured kinds, and use Hegel's analogy between organism and state to get clearer about the relevant understanding of teleology (or social functions). I argue that Hegel fails to resolve an important problem for his approach, namely the absence of a proper social analogue to biological reproduction and inheritance, and propose a form of social teleological explanation that is apt to fill the resulting gap in Hegel's theory. I also indicate ideas in Hegel's approach to social ontology that are of interest independently of Hegel's normative views on society and politics.

KEYWORDS: social ontology; teleology; social kinds; organism; state.

Nos últimos 30 anos, aproximadamente, tem emergido um corpo de literatura significativo que investiga as visões metafísicas de Hegel acerca da realidade finita (diferentemente das visões de Hegel acerca da realidade como um todo e seu princípio absoluto). Esta literatura pretende tornar a metafísica hegeliana da realidade finita inteligível, bem como defender sua relevância para a filosofia contemporânea, trazendo-a para o diálogo com a metafísica e a filosofia da ciência contemporâneas de tradição analítica.

Estudos importantes como *Hegel, Kant and the Structure of the Object* de Robert Stern e *Reason in the World* de James Kreines, bem como vários outros livros, artigos e capítulos de livro,¹ têm contribuído muito para uma melhor compreensão da imagem global, dos detalhes e das motivações da visão de Hegel acerca da estrutura básica da realidade finita. Todavia, esta melhor compreensão não cobre ainda todas as dimensões da visão hegeliana acerca da realidade

* Artigo convidado.

¹ Por exemplo, WESTPHAL, K. **Hegel's Epistemological Realism. A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit**. Dordrecht: Kluwer, 1989, p. 140-149; DEVRIES, W. **Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit**. Ithaca/London: Cornell University Press, 1988, p. 1-52; DEVRIES, W. The Dialectic of Teleology. **Philosophical Topics**, n. 19, p. 51-70; HORSTMANN, R.-P., **Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel**. Frankfurt am Main: Hain, 1990, p. 41-74.



finita; pelo contrário, as interpretações em questão têm focado tendencialmente na visão de Hegel acerca da metafísica da natureza. Na medida em que estas interpretações têm lidado de alguma forma com o espírito, elas têm abordado questões como o contraste e a relação entre natureza e espírito² e a metafísica da vontade livre e da ação.³

Um aspecto importante da concepção metafísica de Hegel que ainda não tem recebido muita atenção – seja na literatura que segue esta linha interpretativa, seja em outros contextos –, é sua *ontologia social*, suas visões acerca da natureza metafísica das entidades sociais (tais como famílias e estados) que ele discute na sua teoria do Espírito Objetivo.⁴

Neste artigo, examinarei em que medida uma abordagem sobre a metafísica de Hegel assentada nesta linha interpretativa pode servir como base para a compreensão e para o engajamento filosófico concernentes à ontologia social de Hegel. Nas primeiras três seções, resumirei minha interpretação acerca da visão metafísica de Hegel sobre a realidade finita – que tenho desenvolvido mais extensamente em outros textos⁵ – e discutirei brevemente a análise hegeliana da vida e do organismo na *Ciência da Lógica*. Com base nesta operação, o resto do artigo aborda a ontologia social de Hegel e se pergunta em que medida as categorias básicas como as de gênero objetivo e teleologia podem ser aplicadas a fenômenos sociais. Minha discussão da ontologia social de Hegel é estritamente exploratória. Não pretendo apresentar uma interpretação definitiva desta parte do pensamento de Hegel, nem penso que Hegel possua respostas elaboradas, coerentes e defensáveis a todas as questões importantes neste contexto. Pelo contrário, minha preocupação principal será identificar possibilidades filosóficas e dificuldades que emergem quando a visão metafísica geral de Hegel é aplicado ao caso das entidades sociais, assim como discutir como estas possibilidades e dificuldades dizem respeito

² Por exemplo, KREINES, J. **Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal**. Oxford: Oxford University Press, 2015; QUANTE, M. **Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel**. Frankfurt: Suhrkamp, 2011, p. 116-156; DEVRIES, W. **Hegel's Theory of Mental Activity**, p. 33-52.

³ Por exemplo, QUANTE, M. **Hegels Begriff der Handlung**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993; YEOMANS, C. **Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

⁴ Duas exceções importantes são NEUHOUSER, F. Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology. In: Testa, I.; Ruggiu, L. (Org.) **"I that is We, We that is I." Perspectives on Contemporary Hegel: Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of Kantian Constructivism**. Leiden/Boston: Brill, 2016, p. 31-48, e JAMES, D. Social Organisms. Hegel's Organisational View of Social Functions. In: Hufendiek, R. et al. **Social Functions in Philosophy: Metaphysical, Normative, and Methodological Perspectives**. (No prelo). Destacarei algumas diferenças entre minha interpretação e a deles em notas de rodapé abaixo.

⁵ KNAPPIK, F. **Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2013; Hegel's Essentialism. Natural Kinds and the Metaphysics of Explanation in Hegel's Theory of the 'Concept'. **European Journal of Philosophy**, n. 24, 2016, p. 760-787; Hegel and Arguments for Natural Kind Essentialism, **Hegel Bulletin**, online first, 2018, p. 1-27.

aos escritos de Hegel no âmbito da teoria social. Com base nisso, proporei uma reconstrução duma parte central da ontologia social de Hegel – sua compreensão de estruturas teleológicas na esfera social –, mas também apontarei para a incompatibilidade entre teses da metafísica geral de Hegel e de sua ontologia social, e mostrarei como elementos desta ontologia podem ser frutíferos para uma alternativa mais crítica à teoria social de Hegel.

1. *A visão de Hegel sobre gêneros objetivos*

Apenas algumas semanas antes da sua morte, Hegel escreveu o prefácio à segunda edição da *Ciência da Lógica*. Neste texto, Hegel resume numa forma razoavelmente acessível alguns dos seus princípios filosóficos centrais. Entre outras coisas, ele oferece também alguns comentários esclarecedores acerca de teses básicas da sua metafísica da realidade finita. Estes comentários se inserem no contexto de uma discussão que antecipa um grande debate que ocorrerá no final do século XIX e no século XX e que será orientado pelas seguintes questões: a realidade possui uma ordem básica, que pode ser capturada por um conjunto ideal de conceitos e classificações? Ou a realidade é desprovida de ordem e a nossa escolha dos conceitos e das classificações é apenas uma questão que diz respeito àquilo que serve melhor aos nossos interesses?

Contra a segunda visão, uma visão pragmatista, Hegel argumenta que os interesses e as outras atitudes similares de um sujeito não fornecem um ponto de vista que seja independente de conceitos, e a partir do qual o sujeito poderia deliberar acerca de quais conceitos ele deveria usar. Aliás, a situação é inversa. Como sujeitos de pensamento, somos definidos por nossa habilidade em empregar conceitos básicos, e tais conceitos nos tornam capazes de refletir e decidir sobre quais interesses conflitantes deveríamos dar a prioridade (W5, p. 25).⁶

No mesmo contexto, Hegel começa também a resumir a sua própria alternativa:

se nós queremos falar das *coisas*, então nós denominamos a *natureza* ou a *essência* das mesmas seu *conceito*, e este é apenas para o pensar; dos conceitos das coisas,

⁶ As referências às obras de Hegel são por volume e página de HEGEL, G.W.F. **Werke**. 20 vols. Orgs. E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, ⁴1999. Uso as seguintes abreviações: W8-10 = *Enciclopédia das ciências filosóficas*; W7 = *Linhas fundamentais da filosofia do direito*; W12 = *Lições sobre a filosofia da história*; W3 = *Fenomenologia do espírito*; W5-6 = *Ciência da Lógica*.

[Nota do tradutor: Para as citações da *Ciência da Lógica*, usei seguinte tradução [abreviada: CL I-III]: HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**. 3 vol. Trad. C. Iber, M. Miranda, F. Orsini. Petropolis: Vozes, 2016-2018. Para as citações da *Filosofia do Direito*, usei a seguinte tradução [abreviada: FD]: HEGEL, G.W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Trad. P. Meneses. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010. Para as citações da *Enciclopédia*, usei a tradução portuguesa dos três livros [abreviados: EL, EN, EE]: HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. 3 vol. Trad. J. Nogueira Machado e P. Meneses. São Paulo: Loyola. As citações da *Filosofia da história* tem sido traduzidas por mim.]

contudo, diremos ainda bem menos que nós dominamos ou que as determinações do pensar, das quais eles são o complexo, estão a nosso serviço; ao contrário, nosso pensar tem que restringir-se em conformidade a eles, e nosso arbítrio ou nossa liberdade não deve querer regulá-los em conformidade consigo. (W5, p. 25 / CL I, p. 36)

Segundo a concepção que Hegel começa a esboçar aqui, as coisas possuem naturezas ou essências. Hegel afirma que, na linguagem ordinária, nós nos referimos a estas naturezas ou essências como “conceitos”. Alguém pode duvidar se este é realmente um dos usos ordinários de “conceito” ou “Begriff”, tanto hoje quanto na época de Hegel. Mas o que é mais importante para os nossos propósitos é que Hegel adota “conceito” como um termo *técnico* para entidades objetivas que constituem a natureza das coisas, e servem como padrão de adequação para o nosso pensamento. Dado que Hegel, além disso, usa “conceito” *também* para se referir a unidades do pensamento subjetivo, me referirei aos conceitos no sentido de entidades objetivas como “conceitos *objetivos*”.

Logo depois, Hegel continua desenvolvendo ulteriormente sua visão realista dos conceitos objetivos:

se naquilo que há pouco foi indicado e o que, de resto, é admitido em geral, que a *natureza*, a *essência* peculiar, o que verdadeiramente *permanece* e é *substancial* na multiplicidade e na contingência do aparecer e da externalização transitória é o *conceito* da Coisa, o *universal nela mesma*, assim como cada indivíduo humano, embora tenha em si um infinitamente peculiar, tem o *elemento primeiro [Prius]* de toda a sua peculiaridade no fato de ser *humano*, assim como cada animal singular tem o *elemento primeiro [Prius]* ser *animal*, então não poderia se dizer o que deveria ainda ser um indivíduo – se essa base fosse retirada daquilo que é equipado com tantos outros vários predicados, se é ela [a base] pode ser denominada um predicado do mesmo modo que os outros. (W5, p. 26 / CL I, p. 37)

Hegel acrescenta aqui alguns detalhes importantes:

Em primeiro lugar, ele agora esclarece que conceitos objetivos são universais, tais como SER HUMANO⁷ ou ANIMAL; o mesmo conceito objetivo pode ser instanciado por indivíduos numericamente diferentes.

Em segundo lugar, Hegel afirma que as ulteriores propriedades de um indivíduo estão numa relação de dependência ontológica para com o conceito objetivo que constitui a natureza do indivíduo: este conceito objetivo é o “fundamento” e o “elemento primeiro [Prius]” dos indivíduos, ele é mais básico e tem prioridade sobre eles. Como veremos mais à frente, isto terá

⁷ Uso letras maiúsculas para denotar conceitos objetivos.

como consequência a possibilidade de que as propriedades ulteriores do indivíduo possam ser *explicadas* com base no conceito objetivo que é instanciado pelo indivíduo.

Considerados juntos, estes dois pontos sugerem que os conceitos objetivos hegelianos são uma versão daquilo que tem se discutido sob o rótulo de “*gêneros naturais*” (*natural kinds*) a partir da segunda metade do século XIX:⁸ aproximadamente, agrupamentos de entidades que não são meramente impostos por nós, mas que estão lá, a serem descobertos na realidade, e que desempenham um papel importante na indução, na explanação e nas leis da natureza. (Hegel vê os conceitos objetivos também como bases para a indução,⁹ e pensa que pelo menos alguns deles são envolvidos nas leis da natureza – veja-se a seção 2 abaixo.) Candidatos típicos para gêneros naturais são *taxa* científicos básicos, por exemplo, espécies biológicas, substâncias químicas ou tipos de partículas elementares.¹⁰

Entretanto, o termo “gênero natural” é destinado a criar confusão quando se trata de ontologia *social*. Os gêneros naturais no sentido tradicional são *naturais* na medida em que eles não são impostos artificialmente, e isto permite a existência de gêneros naturais de fenômenos sociais. Mas às vezes o termo “natural” na expressão “gêneros naturais” é também entendido como referindo-se à *natureza*, o que implica que não pode haver “gêneros sociais naturais”. Evitarei, portanto, a terminologia dos gêneros naturais neste artigo e usarei a expressão “gêneros objetivos”.¹¹

⁸ HACKING, I. A Tradition of Natural Kinds. *Philosophical Studies*, n. 61, 1991, p. 109-126.

⁹ Cf. W6, p. 331-334; KNAPPIK, F. *Im Reich der Freiheit*, p. 224-226.

¹⁰ Para maiores detalhes acerca do pano de fundo histórico das visões hegelianas e acerca das conexões com debates contemporâneos sobre gêneros naturais, veja-se KNAPPIK, F. Hegel’s Essentialism, e KNAPPIK, F. Hegel and Arguments for Natural Kind Essentialism. Houve muito interesse nos gêneros naturais na metafísica analítica e na filosofia da ciência ao longo das últimas décadas. Entre as obras influentes menciono QUINE, W. v. O. *Natural Kinds*. In: Quine, W. v. O. (Org.). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969, p. 114-138; PUTNAM, H. The Meaning of 'Meaning'. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, n. 7, 1975, p. 215-271; KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell; BOYD, R. Homeostasis, Species, and Higher Taxa. In: Wilson, R. (Org.). *Species: New Interdisciplinary Essays*. Cambridge (Mass.): MIT Press, p. 141-186; NEEDHAM, P. What is Water? *Analysis*, n. 60, 2000, p. 13-21; ELLIS, B. *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Para uma visão panorâmica, veja-se BIRD, A. e TOBIN, E. *Natural Kinds*. In: Zalta, E. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), 2018; TORRES MELÉNDEZ, J. Essencialismo, especies y géneros naturales. *Revista Pucara*, v. 22, 2010, 9-20; AMILBURU MARTÍNEZ, A. Debate actual sobre los géneros naturales desde una perspectiva lockeana. *Agora: Papeles de filosofía*, v. 35, 2016, p. 133-155.

¹¹ Além disso, a passagem acima sugere também que se um indivíduo instancia um conceito objetivo, o faz necessariamente, isto é, o pertencimento a um gênero é uma propriedade essencial. Mas pelo que sei, Hegel não argumenta em lugar nenhum em favor desta tese e nem faz uso dela, portanto a colocarei entre parênteses. Em alguns textos anteriores, tenho atribuído a Hegel também uma outra forma de essencialismo, a saber, uma compreensão essencialista dos gêneros naturais: de acordo com esta visão, é metafisicamente necessário que se algo é uma instância de um gênero natural, este algo possui um conjunto particular de determinadas propriedades. Neste meio tempo, tenho chegado a pensar que a seguinte interpretação poderia ser mais adequada para a visão hegeliana: cada conceito objetivo é uma propriedade disposicional particular, tipicamente complexa (cf. seção 3

Finalmente, há mais um aspecto importante da visão metafísica de Hegel que ele enfatiza no segundo prefácio da *Ciência da Lógica*: assim como as propriedades ulteriores de um indivíduo têm seu “fundamento” no conceito objetivo que constitui a essência daquele indivíduo, todos os conceitos objetivos determinados – SER HUMANO, ANIMAL, etc. – são eles mesmos ontologicamente dependentes de um fundamento, a saber, o *Conceito*, no singular, a categoria central da Lógica do Conceito, terceira parte da *Ciência da Lógica* (W5, p. 27 e p. 29s.). Assim entendido, o Conceito é o fundamento dos Conceitos objetivos determinados em parte porque a estrutura da universalidade-particularidade-individualidade – na qual consiste o conceito – é exemplificada pela estrutura dos *indivíduos*, que instanciam conceitos objetivos *universais* que constituem sua natureza em virtude das suas propriedades *particulares*. Como Hegel afirma na Lógica da *Enciclopédia*: “*Todas as coisas são um gênero [...] em uma efetividade singular e de uma constituição particular*” (W8, §179, p. 331 / EL, §179, p. 314) – Hegel usa aqui “gênero” (*Gattung*) como termo técnico para gêneros objetivos.¹²

2. O papel explicativo e a estrutura fina modal dos gêneros objetivos

Uma motivação importante para o quadro metafísico que Hegel resume no segundo prefácio à *Ciência da Lógica*, e que ele parece desenvolver em maior detalhe nesta mesma obra,¹³ é conectada à questão da *compreensão* ou *entendimento* (no sentido de “entender por que”, oposto ao entendimento semântico ou empático). Quando o próprio Hegel, num determinado

abaixo). Instanciar o conceito é possuir aquela propriedade. Segundo esta visão, um conceito objetivo constitui a natureza ou essência de um indivíduo que o instancia, na medida em que ela é relativamente básica com relação àquele indivíduo: todas as propriedades categoriais (*categorical*) do indivíduo – ou pelo menos a maior parte delas – dependem metafisicamente de tal disposição (tipicamente, porque a manifestam). Mas, por sua vez, o conceito objetivo não possui uma essência em sentido estrito. As disposições em questão não precisam ser entidades explanatórias obscuras como aquelas que Hegel critica na Lógica da Essência, em parte porque elas podem ser explicadas em termos de disposições mais simples (por exemplo, funções biológicas particulares, como na análise hegeliana dos gêneros biológicos, cf. seção 3); e em parte porque Hegel pensa que elas podem ser em certa medida explicadas com base em gêneros mais fundamentais – para maiores elucidacões acerca deste ponto, veja-se KNAPPIK, F. *Hegel’s Essentialism*, p. 773. (Em contraste, explicações em termos de microestrutura categorial não são uma opção para Hegel, pois ele rejeita microestruturas atômicas e moleculares: cf., por exemplo W9, §298 An., p.168s. Mas observe-se que também há argumentos metafísicos em favor de disposições básicas que não dependem de afirmações empíricas antiquadas: cf. MUMFORD, S. *The Ungrounded Argument*, *Synthese*, n. 149, 2006, 471-489.)

¹² Em KNAPPIK, F. *Im Reich der Freiheit*, cap. 4, argumento que a seção “O Juízo do Conceito”, a qual culmina (na versão da *Enciclopédia*) nesta citação, desempenha um papel central para a teoria hegeliana dos gêneros objetivos. Para mais detalhes acerca da terminologia hegeliana relativa aos gêneros objetivos cf. KNAPPIK, F. *Hegel’s Essentialism*, p. 762s.

¹³ Para mais detalhes sobre este ponto, cf. KNAPPIK, F. *Im Reich der Freiheit*, esp. ch. 4.

momento, caracteriza o tópico da *Ciência da Lógica* como “*pensar que compreende*” (W5, p. 35 / CL I, p. 45 – *tradução modificada*), ele elabora uma visão segundo a qual o conhecimento propriamente dito deve envolver a compreensão (“*Begreifen*”) de por que as coisas são como são. Além do mero conhecimento factual, a ciência deve fornecer explicações (cf. W6, p. 255; W8, §21 Ad., p. 77; W8, §2, p. 42; W7, p. 27), e Hegel até considera a compreensão que é alcançada por tais explicações como o objetivo último em direção ao qual toda atividade cognitiva é orientada (W10, §445 An., p. 242–3¹⁴). A *Ciência da Lógica* pode ser vista como tendo o “*pensar que compreende*” como seu tópico na medida em que ela examina criticamente uma sequência de diferentes visões metafísicas¹⁵ que servem para dar conta da possibilidade da compreensão e da explicação, partindo de um “mosaico humeano” de instâncias de qualidades categoriais (no começo da Lógica do Ser), passando por visões que postulam entidades explanatórias como forças e leis da natureza (na Lógica da Essência), para chegar à alternativa preferida por Hegel, a visão metafísica que ele desenvolve na Lógica do Conceito e que atribui um papel crucial aos gêneros objetivos. Podemos interpretar que Hegel argumenta em favor da tese segundo a qual apenas esta última visão torna a realidade realmente inteligível. Por um lado, todas as visões alternativas que ele aborda nas partes precedentes da *Ciência da Lógica* se mostram de algum modo defectivos, por exemplo porque criam novas questões explicativas (se as regularidades observadas são explicadas com base na lei, por que a lei tem o conteúdo que tem?). Por outro lado, Hegel parece pensar que se segue da própria natureza da compreensão que estas visões alternativas não suportam realmente explicações bem-sucedidas.

A explicação que Hegel oferece sobre a compreensão é uma elaboração da ideia intuitivamente plausível de que compreender um fenômeno é uma questão de apropriar-se dele, ou de assimilá-lo, de superar uma situação em que tal fenômeno é alheio ao sujeito da cognição. Hegel explica esta ideia analisando o ato de apropriação como um ato em que o sujeito traz o fenômeno numa forma que corresponde à estrutura do próprio Si ou Eu do sujeito: “De fato, a *compreensão* de um objeto em nada mais consiste do que no fato de o Eu se *apropriar* do mesmo, penetrá-lo e trazê-lo à *sua forma própria* [...]” (W6, p. 255 / CL III, p. 45).¹⁶ Ao mesmo

¹⁴ Cf. KNAPPIK, F. *Hegel’s Essentialism*, p. 780, n. 50.

¹⁵ Explico este ponto em maior detalhe em KNAPPIK, F. *Hegel’s Essentialism*, p. 766s.

¹⁶ Este ponto repousa sobre as visões de Hegel acerca da apropriação *legal* e do trabalho *físico*. Primeiro, na *Filosofia do Direito*, Hegel endossa a visão lockeana segundo a qual podemos tomar posse de um objeto trabalhando-o e dando-lhe forma (W7, §56, p. 120). Segundo, no capítulo sobre senhoria e servidão, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel interpreta o trabalho físico como um ato em que o sujeito impõe a sua própria forma sobre seu ambiente (W3, p. 153s.). Considerando os dois pontos em conjunto, torna-se natural para Hegel

tempo, Hegel trabalha com uma visão da subjetividade que identifica a estrutura do Eu com a estrutura do Conceito: “o próprio conceito nada mais é do que a natureza da autoconsciência, não tem outros momentos ou outras determinações senão o Eu mesmo.” (W6, p. 255 / CL III, p. 46).

Há dois aspectos importantes aqui. Em primeiro lugar, o Eu, tal como Hegel o entende, é fundamentalmente o sujeito do *pensamento*: o pensamento tem uma estrutura inferencial; e Hegel acredita (seguindo a tradição aristotélica) que toda estrutura inferencial pode ser analisada em termos de três elementos, a saber: a universalidade, a particularidade e a individualidade, que constituem a estrutura do conceito. Em segundo lugar, Hegel atribui a Kant a visão de que “a *unidade* que constitui a *essência do conceito* é conhecida como a *unidade originária sintética da apercepção*, como unidade do ‘*eu penso*’ ou da autoconsciência” (W6, p. 254 / CL III, p. 45). Para Kant, a unidade sintética da apercepção é uma unidade que nós *realizamos* na multiplicidade dada das representações. Portanto, referindo-se à doutrina kantiana da apercepção neste contexto, Hegel implicitamente caracteriza o Eu que serve como modelo para compreender a estrutura do Conceito, como *agente*.¹⁷ O aspecto do Conceito que corresponde à dimensão “ativa” da subjetividade é a “*autodeterminação*” que Hegel frequentemente atribui ao Conceito (cf. por exemplo, W6, 273s. e p. 281). O Conceito não combina *de uma forma qualquer* universalidade, particularidade e individualidade: o Conceito é uma estrutura na qual a universalidade *se determina* para a particularidade e a individualidade. (A seguir veremos em que esta autodeterminação pode concretamente consistir).

Para entender como é possível explicar as características concretas de objetos com base no gênero objetivo que eles instanciam, e como tais gêneros remetem a uma estrutura que se autodetermina segundo os momentos da universalidade-particularidade-individualidade, precisamos esclarecer a estrutura fina dos gêneros objetivos hegelianos. Os gêneros objetivos são frequentemente entendidos como definidos por conjuntos (“essências”) de propriedades *categoriais* individualmente necessárias e conjuntamente suficientes, de modo que os membros do gênero possuem todas as propriedades do conjunto com necessidade metafísica¹⁸. Hegel, pelo contrário, leva a sério as objeções clássicas a esta visão¹⁹, e adota uma compreensão

interpretar o ato de apropriação cognitiva como um ato em que o sujeito torna um objeto o seu próprio, dando a sua própria forma ao objeto.

¹⁷ Cf. KNAPPIK, F. Hegel and Arguments for Natural Kind Essentialism, p. 18.

¹⁸ Cf., por exemplo, ELLIS, B. *Scientific Essentialism*, p. 21s.

¹⁹ Por exemplo, a existência de “monstruosidades” que parecem pertencer a um gênero particular mas que carecem de algumas propriedades definidoras: W6, p. 519; W9, § 368 An., p. 502. Este argumento já foi usado por Buffon

diferente dos gêneros objetivos, uma compreensão que os vincula apenas indiretamente às propriedades categoriais. Em geral, o vínculo indireto consiste numa conexão explanatória que o conceito objetivo estabelece por meio de propriedades disposicionais específicas para o gênero (*kind-specific dispositional properties*) entre características do objeto que não têm outras conexões explanatórias entre si. Deste modo, citando Goethe, Hegel caracteriza o conceito objetivo de um objeto como o “laço espiritual que mantém juntas todas as singularidades” (W10, §449 Ad., p. 255 / EE, §449 Ad., p. 231) e como a “razão *suficiente*” do objeto, porque ele exaure “a Coisa, que constitui sua *conexão* e as [as propriedades particulares do objeto, FK] contém todas” (W6, p. 109 / CL II, p. 119).

Mais precisamente, a compreensão hegeliana dos gêneros objetivos diferencia gêneros que articulam a natureza inorgânica (por exemplo, gêneros químicos), gêneros que articulam a natureza orgânica (gêneros biológicos) e espírito (isto é, gêneros psicológicos, tais como SENSACÃO ou VONTADE). A diferença metafísica entre natureza inorgânica, por um lado, e natureza orgânica e espírito, por outro, é caracterizada por Hegel do seguinte modo:

No [que é] morto não há mal nem dor, porque o Conceito, na natureza inorgânica, não vem a opor-se a seu ser-aí, e na diferença não permanece ao mesmo tempo o seu sujeito. Essa diferenciação imanente está presente já na vida, e ainda mais no espírito, e por isso surge um *dever-ser*, e essa negatividade, essa subjetividade, o EU, a liberdade são o princípio do mal, e da dor. (W10, §472 An., p. 293 / EE, §472 An., p. 267)

A afirmação de que “o conceito, na natureza inorgânica, não vem a opor-se a seu ser-aí” é mais plausivelmente lida como significando que o conceito objetivo de uma entidade inorgânica e a sua realização atual não podem se separar; não há espaço para uma realização deficiente de conceitos objetivos na natureza inorgânica. Pelo contrário, há esta possibilidade no caso da natureza orgânica e no espírito: plantas e animais podem falhar em exibir as propriedades fenotípicas características do seu gênero, e/ou podem falhar em funcionar bem – o que é sinalizado pela dor no caso da vida animal.

como objeção contra a defesa por parte de Linné de essências claramente definidas de gêneros naturais: por exemplo BUFFON, G.-L. L. De la manière d’étudier et de traiter l’Histoire Naturelle. In: id., **Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy**, vol. 1. Paris: Imprimerie Royale, 1749, p. 1-64, esp. p. 12-3. Para um estudo excelente sobre os debates acerca dos gêneros naturais (*avant la lettre*) na primeira modernidade, cf. B. Barsanti, G. **La scala, la mappa, l’albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento**. Firenze: Sansoni, 1992.

Então, como Hegel entende a estrutura metafísica destes dois tipos de gêneros objetivos? Para responder a esta questão, primeiramente temos que considerar os gêneros que articulam a natureza e o espírito. Nestes casos, Hegel atribui uma estrutura *teleológica* a gêneros objetivos: eles são definidos por uma característica padrão, ou *telos*, isto é, um modo como os membros do gênero “deve ser” (“*sein soll*”) (W6, p. 518 / CL III, p. 287) e que supostamente o seu processo vital (biológico e/ou espiritual) deveria realizar, mas que pode facilmente não ser atualizado (devido a influências externas prejudiciais, falta de recursos, livre escolha, etc.). Portanto, o pertencimento a um gênero é definido aqui não por um conjunto de propriedades individualmente necessárias e conjuntamente suficientes, mas por uma disposição do indivíduo em funcionar de tal modo que, se tudo der certo, teremos como resultado a produção e a manutenção de um organismo ou de uma entidade espiritual com as características próprias que definem o padrão específico do gênero em questão.

A posse desta disposição não envolve a posse de propriedades categoriais que caracterizam o *telos* específico do gênero em questão. Todavia, dado que o *telos* específico do gênero do indivíduo em todo caso guia a atividade biológica e/ou espiritual do indivíduo, o conhecimento daquilo em que este *telos* consiste nos permite tipicamente explicar muitas das propriedades categoriais e grande parte do comportamento efetivo de tal indivíduo – ou como meio para realizar o *telos*, ou como realizações (parciais) dele.

No caso de tais gêneros teleológicos, as instâncias se envolvem em atividades (de crescimento orgânico, comportamento, etc.) que são orientadas para a meta de realizar completamente e manter o padrão específico do gênero. É, portanto, possível dizer sobre tais gêneros (*universais*) que eles se autodeterminam na medida em que dão a si mesmos uma existência concreta e *particular* através da atividade de suas instâncias *individuais*. Portanto, os gêneros teleológicos satisfazem os critérios metafísicos de Hegel para uma estrutura metafísica que suporta uma compreensão genuína.

Em contraste, no caso dos gêneros inorgânicos, tais como os gêneros da matéria²⁰ e os gêneros de substâncias químicas²¹, não há espaço para a discrepância entre ser e dever ser, portanto não há estrutura teleológica. Ainda assim, o pertencimento a um gênero pode também neste caso ser entendido como a posse de uma propriedade disposicional específica do gênero

²⁰ Hegel pensa que a matéria terrestre ou “finita” (veja-se, por exemplo, W9, §262 Ad., p. 63) é diferente da matéria celeste ou “livre” (veja-se, por exemplo, W9, §264 Ad., p. 66).

²¹ “Corpos individuais”, como Hegel os chama: veja-se, por exemplo, W9, §316, p. 221.

– por exemplo, a disposição de corpos mecânicos a comportarem-se de acordo com leis mecânicas particulares²², ou a disposição de substâncias químicas a comportarem-se em determinados modos em reações químicas²³. A determinação das propriedades categoriais em que estas disposições se manifestam depende de fatores ulteriores, a saber, o estado inicial da coisa individual e as influências causais vindas de fora. Todavia, dados estes outros fatores, as propriedades categoriais resultantes da coisa inorgânica podem ser explanadas por meio das leis específicas relevantes próprias do gênero, isto é, podem ser explanadas com base no seu pertencimento ao gênero. Hegel parece pensar que as explicações resultantes correspondem à forma de inteligibilidade descrita acima – uma estrutura que se autodetermina segundo os momentos da universalidade-particularidade-individualidade – de um modo derivativo: dado que as instâncias dos gêneros inorgânicos manifestam sempre as disposições que definem tais gêneros, estes ainda podem – em algum sentido metafórico – ser interpretados como realizando a si mesmos através das características determinadas de suas instâncias.

3. *Vida e teleologia em Hegel*

Como vimos na última seção, a metafísica de Hegel acerca dos gêneros objetivos está intimamente ligada às suas visões sobre a teleologia. Agora temos que examinar em maior detalhe a compreensão da teleologia que Hegel formula neste contexto, pois este aspecto da sua visão metafísica será particularmente importante para a nossa discussão subsequente acerca da ontologia social de Hegel. Seguindo (aproximadamente) Kant, Hegel distingue entre finalidade (*Zweckmäßigkeit*) externa e interna. A primeira se dá quando uma vontade usa e forma objetos externos como meios para os seus escopos. A segunda ocorre quando algo, como um órgão ou um organismo, causa efeitos porque eles são úteis para seus fins, mas carece de qualquer representação destes fins. (Hegel frequentemente parece reservar o termo “teleologia” para a finalidade externa (cf. por exemplo W6, 458), mas seguindo um uso mais recente, falarei de “teleologia” tanto nos casos de finalidade externa quanto nos casos de finalidade interna, e me

²² Por exemplo, a matéria terrestre é necessariamente disposta a comportar-se de acordo com a lei de Galileu acerca da queda dos corpos: Hegel pensa até que seja possível fornecer uma “demonstração da lei da queda [tirada] do conceito da coisa” (W9, §267 An., p. 78 / EN, §267 An., p. 83), isto é, o conceito de matéria terrestre. O mesmo vale para a matéria celeste e as leis do moto planetário de Kepler (W5, p. 406s.).

²³ Na terminologia de Hegel, um lugar particular no “processo químico”: W9, §329.

referirei aos primeiros como casos de teleologia “intencional” e aos segundos como casos de teleologia “não intencional”).

De acordo com a análise de Hegel na *Ciência da Lógica*, a vida é articulada por três diferentes “processos”:

1. *O processo interno da vida.* Através da atividade biológica específica do gênero do organismo, uma diversificação interna é produzida e mantida (que é parte do padrão específico do gênero do organismo em questão). Cada órgão figura ao mesmo tempo como meio e como fim (W6, p. 476): ele existe para tornar possível e sustentar a existência deste organismo deste tipo, o qual, por sua vez, essencialmente inclui a existência deste mesmo órgão. (Do mesmo modo, os órgãos são teleologicamente conectados uns com os outros, reciprocamente: cada órgão tem o fim de suportar a existência do organismo inteiro e, portanto, também dos outros órgãos).

2. *Processo externo da vida.* O organismo se mantém vivo (e mantém seus órgãos) através da interação com seu ambiente: reagindo às necessidades que ele detecta em virtude de desejos ou dores, ele assimila seu ambiente (na nutrição, no metabolismo, no crescimento e na autorregeneração) em prol da autopreservação.

3. *Processo do gênero.* O gênero biológico realiza e preserva a si mesmo através do câmbio geracional de organismos individuais (que envolve a reprodução e a morte dos indivíduos).

Desde a discussão kantiana da teleologia biológica na *Crítica do Juízo*, caracterizações conforme analisado acima pareceram metafisicamente misteriosas para muitos filósofos. Como pode-se dizer que um organismo, seus órgãos ou o gênero inteiro possuem fins, considerando que eles são incapazes de representar tais fins? E mais precisamente, como podem as *consequências* positivas (para o organismo, para órgãos particulares ou para a espécie enquanto tal) de algum fato acerca do organismo (o fato que ele possui uma determinada estrutura interna, ou que come, digere, se acasala com companheiros etc.) contribuir para a explanação causal de tal fato? Quando não há uma representação antecedente dessas consequências positivas, estas parecem não poder desempenhar tal papel causal, porque uma causa não pode ser posterior no tempo ao seu efeito – um problema referente à teleologia não intencional que tem se tornado famoso como o problema da “causação retroativa” (*backwards causation*).

Numa interpretação intrigante, James Kreines tem oferecido uma explicação do tratamento hegeliano da teleologia que resolve este problema, garantindo aos gêneros objetivos um papel

central.²⁴ Como enfatizado por Kreines, Hegel apresenta explicitamente o terceiro aspecto da vida, o Processo do Gênero, como uma peça chave para sua explanação de como seres vivos organizados de modo finalístico podem vir à existência: enquanto as primeiras duas partes da explicação de Hegel baseia-se numa “pressuposição” (*Voraussetzen*) (W6, p. 484) de um organismo individual já existente e organizado de modo finalístico, a sua análise do Processo do Gênero tem a gênese (*Entstehung*) (W6, p. 484) de tal organismo como um de seus tópicos. Mais precisamente, a seção sobre o Processo do Gênero tem a tarefa de mostrar como a “gênese” do organismo individual “torna-se agora sua produção” (*nun seine Produktion wird*) (W6, p. 484 / CL III, p. 257).

Num breve resumo, Kreines entende a explicação de Hegel do seguinte modo²⁵: dado um órgão particular a_1 do tipo A num organismo particular b_1 do tipo B , a_1 existe em virtude das suas consequências benéficas para o inteiro organismo no seguinte sentido: a existência do organismo b_1 , e portanto do órgão a_1 , é tornada possível pelo fato que órgãos do tipo A em geral são benéficos para a sobrevivência e reprodução de organismos do tipo B . Apenas em virtude deste fato geral, organismos ancestrais do tipo B , b_2 , b_3 , b_4 etc., com os órgãos equivalentes a_2 , a_3 , a_4 etc., foram capazes de sobreviver e se reproduzir, e é apenas em virtude disto que o organismo b_1 com o órgão a_1 existe. Assim, segundo Kreines, o problema da causação retroativa desaparece porque a existência do órgão particular não é explicada em termos das consequências benéficas que ele tem enquanto indivíduo, mas sim nos termos das consequências benéficas que órgãos deste tipo possuem em geral para organismos deste tipo.²⁶

Duas características da visão teleológica que resulta desta análise merecem ênfase na medida em que elas se tornarão importantes para nossa discussão subsequente. Em primeiro lugar, a explicação de Hegel da teleologia orgânica, tal como ela é interpretada por Kreines, não avança nenhuma tese acerca de como *se originam* gêneros biológicos com suas características peculiares. Ao invés disso, ela estabelece uma forma de explanação teleológica que explica

²⁴ KREINES, J. **Reason in the World**, p. 93-109.

²⁵ KREINES, J. **Reason in the World**, p. 93-95.

²⁶ Daniel James tem desenvolvido uma leitura diferente das visões hegelianas acerca do organismo e, por consequência, de sua analogia com o Estado (JAMES, D. *Social Organisms*). Segundo a sua leitura, uma parte do sistema biológico (ou social) pode ter uma função em virtude da organização interna do sistema, isto é, se diferentes processos no sistema exercem vínculos um sobre os outros e desta forma mantêm a existência de um sistema do mesmo gênero. Eu penso que esta seja uma alternativa atrativa à visão de Kreines. Contudo uma dúvida que tenho é que parece difícil para esta abordagem motivar a sua referência a (à manutenção de) *gêneros* de sistemas (como opostos à mera manutenção do sistema individual no seu *status quo*); e sem esta referência a gêneros, esta abordagem não combina bem com a ênfase de Hegel sobre gêneros no seu tratamento da vida na *Ciência da Lógica*.

características determinadas de um dado organismo em termos de quão úteis são as características para os membros do mesmo gênero de organismo, e em particular para gerações anteriores daquele gênero. Portanto, segundo esta interpretação, a análise hegeliana da vida é compatível com uma explanação evolucionista da emergência de gêneros biológicos com determinadas características (sendo o resultado de variação aleatória e de seleção natural).²⁷ É verdade que o próprio Hegel parece preferir uma outra explanação para a existência de determinados gêneros biológicos: uma explanação segundo a qual eles resultam do autodesenvolvimento dialético do Conceito em gêneros objetivos concretos, combinada com uma dimensão de contingência caótica que é característica da natureza (W9, §§249-250 com as relativas anotações, p. 31-35). Consideravelmente, de todo modo, as razões (espúrias) que Hegel fornece para esta visão – por exemplo, a sua afirmação que visões evolucionistas usam modos de explanação temporais e, portanto, “sensíveis” (*sinnliche*), que não são adequados para o ponto de vista do “pensamento” (W9, §249 An., p. 31s.) são logicamente independentes da sua explicação da teleologia.

Em segundo lugar, a interpretação de Kreines nos permite entender o quão intimamente estão interconectados os gêneros objetivos e a teleologia – a saber, os dois elementos que são centrais para a metafísica hegeliana da realidade finita e para suas visões acerca da explanação, como vimos nas seções 1 e 2. Hegel não considera apenas que a forma paradigmática do gênero objetivo é de natureza teleológica, ele analisa também a teleologia num modo que reserva aos gêneros objetivos um papel central, ou pelo menos isto vale no caso da sua explicação da teleologia biológica. Como veremos nas seções seguintes, é menos claro se Hegel pode estabelecer um vínculo igualmente estreito entre teleologia e gêneros objetivos na esfera social.

4. *Gêneros objetivos sociais*

Qual é a relevância, se houver, que a metafísica hegeliana dos gêneros objetivos possui para a sua ontologia social? Hegel considera que os fenômenos sociais também são articulados por gêneros objetivos, ou estas entidades criadas pelos seres humanos são desprovidas de qualquer ordem metafisicamente robusta privilegiada? E como a visão metafísica geral de Hegel se relaciona com a sua conhecida afirmação acerca de uma teleologia não intencional que governa a sociedade e a história?

²⁷ Cf. KREINES, J. *Reason in the World*, p. 107s.

Antes de discutir estas questões nesta e na próxima seção, preciso primeiramente lidar com uma preocupação que se poderia ter com relação à própria ideia de que há gêneros objetivos sociais: a noção de um gênero objetivo social pode facilmente parecer autocontraditória, pois, na maioria das interpretações, “objetividade” implica a independência do mental, mas as entidades sociais *não* são independentes do mental – elas passam a existir por meio da atividade humana que é direcionada pelas mentes humanas. Em resposta a esta preocupação, é importante distinguir diferentes sentidos em que um gênero pode ser dependente do mental. Num primeiro sentido, um gênero pode ser dependente do mental na medida em que objetos que são agrupados juntos ao gênero devem sua existência a mentes, assim como as atividades e as atitudes destas. Num segundo sentido, um gênero pode ser dependente do mental na medida em que é selecionado por mentes, com suas atividades e interesses, entre vários modos igualmente legítimos de agrupar coisas, e preferido a outros porque é mais adequado aos interesses dos sujeitos classificadores – não porque captura o modo (ou, pelo menos, alguns aspectos importantes do modo) como as coisas são realmente ordenadas no domínio relevante.

Os conceitos objetivos hegelianos são *objetivos* na medida em que não são dependentes do mental neste *segundo* sentido – como fica claro, entre outras razões, pela rejeição hegeliana do pragmatismo que temos examinado na primeira seção. Mas um gênero pode ser independente do mental neste segundo sentido, ainda que dependente do mental no primeiro sentido. Considerem-se gêneros sociais como CAPITALISMO ou DEMOCRACIA.

Estes são gêneros que exercem papéis importantes em várias disciplinas científicas; eles suportam inferências indutivas e previsões confiáveis, e possuem potencial explanatório. A classificação de um sistema político como democrático, ou de um sistema econômico como capitalista, tipicamente possui uma grande força explanatória, indutiva e preditiva, enquanto que tal força explanatória não ocorre na classificação de uma sociedade de acordo com o número ou a idade média dos seus membros.²⁸ Exemplos como estes sugerem que pode haver gêneros objetivos sociais que fornecem modos de agrupar as coisas que são mais do que meramente artificiais ou dirigidos por interesse.

Tendo assim dissipado uma preocupação natural, podemos dedicar-nos a considerar evidências positivas que mostram que Hegel assume (pelo menos alguns) gêneros sociais

²⁸ Cf. MASON, R. The Metaphysics of Social Kinds. *Philosophy Compass* n. 11, 2016, p. 841-850, aqui p. 843.

segundo o sentido em questão. Primeiro, Hegel aplica a noção de “gênero” (*Gattung*) – lembre-se, um termo técnico para conceitos objetivos – ao Estado, uma entidade social:

A ideia do Estado tem:

- a) uma efetividade imediata, e é o Estado individual enquanto organismo que está em relação consigo, – constituição ou direito estatal interno;
- b) ela passa à relação do Estado singular com outros Estados, - direito estatal externo;
- c) ela é a ideia universal enquanto gênero e potência absoluta, contra os Estados individuais, o espírito em que se dá sua efetividade no processo da história mundial. (W7, §259, p. 404 / FD, §259, p. 234)

Hegel traça aqui uma analogia entre o Estado e a vida biológica – uma analogia que discutiremos em maior detalhe na seção 5. Como vimos, Hegel analisa a vida dos organismos biológicos em termos de relação recíproca entre organismos individuais e seu gênero biológico: o gênero realiza a si mesmo e se mantém na existência por meio da atividade dos organismos individuais. Nesta passagem, Hegel aplica o mesmo modelo ao Estado: o gênero ESTADO realiza a si mesmo através dos Estados individuais tais como eles existem na história mundial. Esta análise pressupõe que há um gênero objetivo social, ESTADO, que é instanciado nos diferentes Estados “individuais”.

Segundo, Hegel aplica também sua terminologia metafísica de *conceitos* objetivos a entidades sociais, junto com o termo relacionado “Idea”. A “Idea” é definida como a unidade do Conceito e da sua objetividade ou realização (cf. por exemplo W6, p. 464). Esta “objetividade” pode ser entendida como a soma das categorias mais concretas que podem ser derivadas do Conceito, o princípio básico lógico e ontológico. A noção de que a Ideia é a *unidade* do Conceito com a sua objetividade pode significar que ela (a Ideia) consiste em formas de realidade que são articuladas de modo transparente pela estrutura do Conceito (e, portanto, genuinamente inteligíveis: cf. seção 2). Mas juntamente com a Ideia, Hegel postula ideias determinadas que parecem ser momentos da única Ideia, tais como as ideias que são examinadas nas várias seções do capítulo “A Ideia”: a ideia da vida, do conhecer, do bem e a ideia absoluta; mas também a ideia do espírito (W6, p. 493), a ideia do direito (W7, §1, p. 29), a ideia da liberdade (por exemplo, W7, §57 An., p. 124; §142, p. 292) e a ideia do Estado (W6, p. 465). Ademais, Hegel argumenta que a Ideia – diferentemente do Conceito enquanto tal – constitui um processo teleológico que possui como seu próprio fim a realização do Conceito (W6, p. 467s.). Juntando todos estes elementos, é plausível entender as ideias determinadas, como vida

e direito, enquanto gêneros objetivos que possuem uma estrutura teleológica²⁹ e que podem ser derivados do Conceito. (Há uma ideia de vida, mas não há uma ideia de tigre, ou uma ideia de rosa, porque a primeira – mas não as outras duas – é uma manifestação necessária do princípio do Conceito, e pode ser entendida com base nele e derivada dele). Se esta leitura é correta, a referência de Hegel a uma ideia de Estado mostra que ele concebe ESTADO como um gênero objetivo social.

Terceiro, e relacionado com o último ponto, Hegel explica que a Filosofia do Direito tem como seu tópico o *conceito* de Direito junto com a sua realização e, portanto, junto com a *ideia* de Direito (W7, §1, p. 29). A discussão de Hegel torna claro que ele usa “conceito” no sentido objetivo; assim, nas suas anotações ao § 1, Hegel identifica o “conceito da coisa” com a “natureza da coisa” (W7, p. 29 – *tradução minha*).

A Filosofia do Direito tem a tarefa de analisar o “sistema” dos diferentes elementos do direito (W7, §28), no qual consiste a ideia do direito; no § 32, Hegel caracteriza as “determinações” que constituem este sistema do seguinte modo:

As determinações no desenvolvimento do conceito são, de uma parte, elas mesmas conceitos, de outra parte, porque o Conceito é essencialmente enquanto Ideia, elas estão na forma de ser-aí, e a série de conceitos que daí resultam é por isso, ao mesmo tempo, uma série de configurações; é assim que elas são examinadas na ciência. (W7, §32, p. 85 / FD, §32, p. 74)

Dado o contexto que acabo de descrever, os “conceitos” devem ser entendidos aqui, mais uma vez, como conceitos “objetivos” (cf. também W7, §31 An., p. 84s.), ao mesmo tempo que Hegel se utiliza do termo “configurações” (*Gestaltungen*) para se referir às concretas instanciações históricas destes conceitos por meio das quais a ideia de Direito se realiza. Portanto, todas as categorias que Hegel introduz ao longo da Filosofia do Direito – direito abstrato, propriedade, moralidade, vida ética, família, sociedade civil, Estado, etc. – devem ser vistas como a identificação dos conceitos objetivos ou gêneros. Enquanto Hegel tende a apresentar os gêneros relevantes nas duas primeiras partes da Filosofia do Direito – Direito Abstrato e Moralidade – como (em sentido amplo) gêneros *psicológicos* que articulam a vida volitiva dos indivíduos (cf. por exemplo W 7, §34, p. 92; §105, p. 203), a terceira parte, Vida Ética, é claramente dedicada a instituições e práticas sociais; logo, as categorias que são discutidas nela representam gêneros objetivos sociais.

²⁹ Cf. KREINES, J. *Reason in the World*, p. 200.

Portanto, há uma boa razão para pensar que para Hegel pelo menos alguns fenômenos sociais são ordenados por gêneros objetivos. Além disso, vimos antes que Hegel distingue dois diferentes tipos de gêneros objetivos, gêneros não teleológicos e gêneros teleológicos. Dado que Hegel considera que o espírito em geral é caracterizado por uma dimensão normativa (cf. mais uma vez W10, §472 An., p. 392), devemos esperar que os gêneros objetivos sociais sejam gêneros teleológicos. Para o gênero ESTADO, esta expectativa é confirmada por várias passagens textuais em que Hegel menciona os Estados junto com os seres vivos, como plantas e animais, de modo que estes são tomados como exemplos de entidades que podem falhar em realizar seu conceito objetivo: assim como há plantas e animais defectivos ou “ruins”, há também Estados “ruins” – por exemplo, Estados despóticos e tiranias (W6, p. 518) – que não vivem à altura do seu padrão específico do gênero (W6, pp. 464, 465 e 518). Nestas passagens, Hegel pressupõe que os Estados estão metafisicamente no mesmo nível que os organismos na medida em que ambos são membros de gêneros *teleológicos*. De modo similar, Hegel contrasta repetidamente a sua interpretação sobre o que a família e o matrimônio são de acordo com seus conceitos com formas deficientes: “Por isso o casamento entre *consanguíneos* contradiz o conceito, para o qual o casamento é uma ação ética da liberdade [...]” (W7, §168, p. 321s. / FD, §168, p. 180; cf. W7, §175 com a anotação sobre a família romana, p. 327s.). No caso da sociedade civil, Hegel menciona auxílios públicos para os pobres na Grã Bretanha como exemplo de uma reação ao problema do pauperismo de massa que é “contrário ao princípio da sociedade civil-burguesa” (W7, §245, p. 390 / FD, §245, p. 223; cf. W7, §245 An., p. 390).³⁰ Dados estes exemplos, parece plausível concluir que Hegel compreende os gêneros objetivos sociais em geral como gêneros teleológicos. Estes são definidos por um padrão específico que as instâncias do gênero podem falhar em realizar.

5. O Estado como organismo em Hegel

Explicações teleológicas de fenômenos sociais podem explicar tais fenômenos ou como resultados intencionais de uma agência (individual ou conjunta), ou em termos de dinâmica que

³⁰ É verdade que Hegel usa também o mecanismo absoluto (tal como ele é exemplificado pelo sistema solar) como modelo para explicar a estrutura da vida ética moderna (veja-se, por exemplo, W6, p. 425). Mas tanto o mecanismo quanto o organismo lhe servem aqui como analogias, e dado que toda analogia tem suas limitações, ele pode usar ambos com o intuito de evidenciar aspectos diferentes do mesmo fenômeno complexo.

vai além da ação intencional. Hegel atribui às explanações teleológicas não intencionais um papel central na sua teoria da sociedade e da história:

[N]a história mundial, algo é realizado pelas ações dos seres humanos que vai além daquilo que eles intendem e alcançam, além do que eles sabem e querem imediatamente: eles realizam seus próprios interesses, mas junto a esta realização é produzido também algo à mais, que está implícito nele, mas que não está presente na consciência e na intenção deles. (W12, p. 42s., cf. W12, p. 39s.)

Como Hegel famosamente sustenta, é sobretudo por meio destes efeitos colaterais não intencionais de ações intencionais que as formas racionais de organização social surgem e a história progride em direção à realização cada vez mais adequada da liberdade (a “astúcia da razão”: W12, p. 49). Mas como isso é possível? Hegel oferece uma explicação, ou pelo menos os elementos para uma explicação das estruturas metafísicas que subjazem à teleologia social não intencional? Se este for o caso, de que modo tal explicação se relaciona com a assunção hegeliana de que há gêneros objetivos sociais e com a visão metafísica da realidade finita, tal como o temos esboçado acima?

Abordando tais questões nesta seção e nas seções seguintes, usarei como ponto de partida a analogia hegeliana do organismo apresentada na sua teoria do Estado. Fazendo isso, não estou querendo afirmar que Hegel considera os modelos biológicos como algo que fornece um tipo de compreensão privilegiado, nem quero subestimar as importantes diferenças que há, para Hegel, entre natureza e espírito. Escolho este foco porque penso que as observações de Hegel acerca da analogia entre organismo e Estado, consideradas junto com sua explicação do organismo na *Ciência da Lógica*, são particularmente esclarecedoras com relação aos alicerces da teoria social de Hegel; mas, obviamente, a analogia também tem limites.

Como vimos, Hegel distingue três dimensões em sua análise lógica sobre a vida: o Processo Interno da Vida (os organismos produzem e mantêm a si mesmos com órgãos que estão numa relação de dependência teleológica mútua); o Processo Externo da Vida (os organismos preservam a si mesmos); e o Processo do Gênero (os organismos mantêm a espécie se reproduzindo). Em W7, §259, que tenho citado por extenso na seção 4, Hegel pode ser interpretado como aplicando esta tríplice distinção ao caso do Estado. Neste parágrafo, ele distingue as seguintes dimensões do Estado:

- (a) Constituição: o Estado individual em relação consigo mesmo, ou na sua estrutura teleológica interna (“A ideia do Estado tem (a) uma efetividade imediata, e é o Estado

individual enquanto organismo que está em relação consigo, – constituição ou direito estatal interno”);

- (b) Direito Internacional: a relação entre estados individuais (“b) ela passa à relação do Estado singular com outros Estados, – direito estatal externo”).
- (c) História Mundial: a relação entre Estados individuais, por um lado, e o gênero ESTADO por outro (“c) ela é a ideia universal enquanto gênero e potência absoluta, contra os Estados individuais, o espírito em que se dá sua efetividade no processo da história mundial.”)

Vamos examinar estas três dimensões em maiores detalhes.

Com relação ao ponto (a): A autorrelação do Estado individual pode ser naturalmente lida como uma analogia com o Processo Interno da Vida: o Estado produz e mantém uma diversificação interna em partes ou instituições funcionais – “poderes internos do Estado” como “momentos orgânicos do todo” (W7, §324 An., p. 493 / W7, §324 An., p. 298) – que juntas formam a constituição, isto é, o Estado como conjunto complexo de instituições (W7, §265, p. 412). Hegel esclarece este mesmo ponto mais explicitamente na seguinte passagem:

Esse *organismo* [do Estado] é o desenvolvimento da ideia até suas diferenças e até a efetividade objetiva delas. Esses diferentes aspectos são assim os *diversos poderes*, e as ocupações e atividades deles, através dos quais o universal se *produz* e, no caso, visto que eles são determinados pela *natureza do conceito*, de maneira *necessária*, e igualmente visto que sua produção é pressuposta, se *conserva*; - esse organismo é a *constituição política*. (W7, §269, p. 414 / FD, §269, p. 240-241; cf. W7, §271, p. 431)

Como na vida biológica, o Estado como um todo e suas partes funcionais estão numa relação de dependência teleológica mútua: as instituições servem aos fins do Estado como um todo, e o Estado como um todo serve aos fins das instituições.

Em outro lugar, Hegel é mais explícito acerca da função da autopreservação do Estado e dos seus órgãos, função que é essencial ao Processo Interno da Vida. Em particular, ele interpreta o “Estado político” ou “governo” (que consiste no monarca, no poder executivo e no poder legislativo) como uma função da preservação orgânica do Estado: “A totalidade viva, a conservação, isto é, a produção constante do Estado em geral e de sua Constituição, é o *Governo*” (W10, §541, 10:336s. / EE, §541, p. 311).

É possível distinguir duas dimensões de tal autopreservação que espelham dois aspectos da autopreservação própria de organismos biológicos. Em primeiro lugar, os órgãos existentes de um organismo biológico mantêm a si mesmos através da renovação (que Hegel chama

Reproduktion [W6, p. 479] e através da autorregulação (pela qual as necessidades são detectadas e satisfeitas, por exemplo, através da nutrição e do metabolismo [W6, pp. 481-483]; no caso biológico, Hegel trata este aspecto como uma parte do Processo Externo da Vida). No nível social, corresponde a este aspecto a preservação de instituições e de normas existentes. Assim, Hegel explica que o poder executivo possui como tarefa “o prosseguimento e a manutenção do que já foi decidido, das leis presentes, das instituições, dos estabelecimentos em vista de fins comunitários e semelhantes” (W7, §287, p. 457 / FD, §287, p. 272). Plausivelmente, isto acontece ao mesmo tempo por meio da autorregulação (por exemplo, sancionando crimes contra leis³¹ e administrando as instituições vigentes) e através da autorrenovação (por exemplo, através da educação de novas gerações de cidadãos (W7, §239, p. 386s.).

Em segundo lugar, organismos biológicos também “produzem a si mesmos” na medida em que geram novos órgãos e partes de órgãos, isto é, quando o organismo cresce, mas também quando deve reagir a novas circunstâncias, por exemplo, em processo de autorreparo. De modo similar, o monarca e o legislativo devem criar novas leis e novas políticas para desenvolver e manter o Estado, com o duplice objetivo de proteger tanto os direitos e a propriedade dos cidadãos, quanto a segurança e o bem estar do Estado como um todo (W10, §541, p. 336s.).

Finalmente, resulta claro em outras passagens que não apenas instituições que são partes funcionais de um todo social, como o Estado, podem exercer o papel de “órgãos” ou “membros” (*Glieder*); seres humanos individuais, também, podem figurar naquele nível de análise, como Hegel indica quando escreve: “visto que ele [o Estado] é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele” (W7, §258, p. 399 / FD, §258, p. 230). Hegel trata aqui os cidadãos como dependentes do Estado – assim como os órgãos são dependentes do organismo – e aplica a eles o termo “membro” (*Glied*), que é o termo concernente aos órgãos na discussão de Hegel sobre os organismos.

É verdade que seres humanos individuais não são literalmente produzidos pelo Estado e pela sua atividade autoorganizadora, mas eles são profundamente moldados pelo Estado; o Estado tem poder sobre a vida e a morte dos seres humanos individuais, a existência material deles é protegida pelo Estado (W10, §537, p. 330s.), e eles podem realizar-se completamente como

³¹ Como Hegel indica no mesmo parágrafo, o sistema judiciário é subordinado ao poder executivo.

seres humanos (isto é, eles podem realizar o padrão específico do gênero) apenas dentro do Estado (W7, §258 An., p. 399). Por estas razões, Hegel chega ao ponto de afirmar que sem um Estado, indivíduos humanos “teriam que ir ao fundo” (*müßten zugrunde gehen*) (W6, p. 465 / CL III, p. 240). Em contrapartida, o Estado é obviamente mantido em existência pela atividade de seus cidadãos. Em particular, os cidadãos mantêm o Estado em existência pagando impostos (W7, §299, p. 466), obedecendo às suas leis, e – o que é o aspecto mais importante na visão de Hegel – estando dispostos a sacrificar sua propriedade e sua vida em ocasião de guerra (W7, §324, p. 491). Assim, há uma interdependência entre Estado e cidadãos, cada um serve aos fins do(s) outro(s).

O fato de os cidadãos serem considerados como partes funcionais do Estado ou não – e, em geral, se os seres humanos que participam numa entidade social são considerados partes funcionais desta entidade ou não – faz uma grande diferença com relação à configuração da teoria resultante³². Se são considerados como partes funcionais, como quer Hegel, então a entidade social inteira, com os seus órgãos institucionais, será funcional apenas se beneficiar e manter os seres humanos participantes (porque num organismo que funciona bem, o organismo inteiro beneficia e mantém seus órgãos, e os órgãos se beneficiam e se mantêm reciprocamente). Assim, quando os cidadãos são considerados como partes funcionais do Estado, um Estado funciona bem e se preserva adequadamente apenas se ele serve seus cidadãos, os protege, respeita seus direitos etc. Portanto, neste caso, a estrutura orgânica é equivalente a uma estrutura social *justa*. Do contrário, quando os participantes *não* são considerados como partes funcionais, não se gera nenhuma destas implicações. Neste caso, o fato de as instituições de uma entidade social serem bem operantes é independente delas terem algum benefício para os participantes daquela entidade, mas depende apenas do fato de que a entidade social enquanto tal tenha êxito em manter-se na existência. Por exemplo, um regime totalitário em que a resistência é oprimida com êxito por meio da doutrinação, da perseguição de dissidentes etc., pode ter muito êxito na autopreservação, e estes dispositivos opressivos podem fazer um ótimo trabalho em manter-se reciprocamente em vida. Conforme seus próprios padrões, portanto, este sistema e suas partes podem estar funcionando bem, embora que apenas uma minoria de participantes se beneficie dele.

³² Cf. ROSENBERG, A. Functionalism. In: McIntyre, L.; Rosenberg, A. (Orgs.) **The Routledge Companion to Philosophy of Social Science**. London/New York: Routledge, 2017, p. 147-158, aqui p. 149.

Além disso, as duas abordagens diferem em termos normativos. Padrões teleológicos específicos de um gênero fundamentam uma forma de normatividade (aristotélica, num sentido amplo) (cf. mais uma vez W10, §472 An., p. 293): há um sentido em que um tigre deve conformar-se ao padrão específico do gênero, e é um bom tigre se faz isso. De modo similar, um Estado que não realiza plenamente o padrão específico do gênero ESTADO é um “estado ruim” (W6, p. 518; cf. W6, p. 464s.), ele não deveria ser assim como ele é. Mas, considerada por si, esta forma de normatividade dá origem apenas a exigências condicionais (imperativos hipotéticos), não a exigências incondicionais (imperativos categóricos). Compare-se o seguinte exemplo: assumindo que times de futebol constituam um gênero social, os times de futebol que estão à altura do seu padrão específico do gênero – *bons* times de futebol – são times que jogam com êxito, vencem muitos jogos, têm bons desempenhos nas competições etc. Neste sentido, qualquer time de futebol *deve* (*ought to*) ganhar e ter êxito. Mas isto não cria uma exigência normativa para que todo mundo jogue futebol, marque gols, ou coisas do tipo – *a não ser que* alguém tenha uma razão independente para jogar num bom time de futebol (por exemplo, a ambição pessoal). Apenas neste último caso há uma exigência normativa (revogável) para que ele se comporte de um modo que torne o seu time bom, para que treine tão duramente e jogue tão bem quanto possível, para que gaste recursos para participar de torneios etc.

De modo similar, compreender um tipo particular de entidade social como um gênero teleológico não possui por si mesmo nenhuma implicação normativa incondicional. Porém a primeira das duas abordagens acima – diferentemente da segunda – identifica estruturas sociais teleológica e organicamente organizadas com estruturas sociais *justas*, e, plausivelmente, segundo esta abordagem é racional ou até obrigatório (como Hegel sustenta: W7, §258, p. 399) que os seres humanos vivam num Estado justo. Por conseguinte, segundo esta abordagem, as exigências normativas condicionais que são fundamentadas no padrão específico do gênero ESTADO acabam sendo válidas para todos os seres humanos; todos têm uma razão, ou até mesmo a obrigação de comportarem-se de um modo que promova a existência e a manutenção de um Estado que esteja à altura do seu padrão específico do gênero. Contrariamente, a segunda abordagem acima não possui implicações normativas semelhantes porque não trata os indivíduos como órgãos de uma entidade social e, portanto, não identifica a estrutura social orgânica com a estrutura social justa.

Em terceiro lugar, a primeira abordagem conduz demasiado naturalmente a conclusões iliberais, enquanto a segunda não. Porque, no caso biológico, há uma certa prioridade dos

organismos sobre seus órgãos: o que mais importa no Processo Interno e no Processo Externo da Vida é que o organismo seja mantido, até mesmo, se necessário, à custa de órgãos particulares. De modo correspondente, Hegel pensa que há uma prioridade do Estado sobre os cidadãos: a autopreservação do Estado tem precedência sobre as suas funções protetivas, e o Estado enquanto “autofim imóvel absoluto” (W7, §258, p. 399 / FD, §258, p. 230) possui “o direito supremo frente aos singulares, cuja obrigação suprema é ser membro do Estado” (W7, §258, p. 399 / FD, §258, p. 230). Em contraste, a segunda abordagem evita tais implicações simplesmente porque não conceitua os indivíduos humanos como partes funcionais de um todo social.

A razão mais evidente pela qual Hegel interpreta a analogia do organismo de acordo com a primeira abordagem e não com a segunda é que ela lhe permite transformar a analogia operativa numa visão normativa da organização social justa, racional. É certamente possível reconstruir ou modificar a visão hegeliana do Estado justo de tal forma que se evitem as implicações iliberais acima; todavia, é uma questão aberta se o uso hegeliano da analogia organicista pode ser de muita utilidade para estas tentativas. Em contraste, se a visão organicista de Hegel do Estado e das instituições é considerada do ponto de vista da segunda abordagem, ela serve como um ponto de referência frutífero para uma teoria mais crítica, que visa a entender a anatomia funcional de sistemas sociais *injustos* para criticá-los e identificar medidas adequadas de melhorias.³³

Com relação ao ponto (b): O segundo elemento, o Direito Internacional, corresponde grosso modo ao Processo Externo da Vida na análise hegeliana sobre a vida, pois ele tem a ver com o modo em que o Estado individual preserva a si mesmo – e, mais precisamente, a sua “individualidade substancial, a independência e a soberania do Estado” (W7, §324, p. 491 / FD, §324, p. 297) – em interação com um ambiente. A analogia entre organismos biológicos e sociais, aqui, não funciona tão bem como no caso dos outros dois processos da vida (por exemplo, Hegel interpreta o ambiente dos organismos biológicos no contexto do Processo Externo da Vida como ambiente inorgânico, enquanto os estados interagem com outros estados); Hegel também não tenta desenvolver a fundo a analogia organicista para este aspecto. Portanto, colocarei este ponto entre parêntese na discussão subsequente.

³³ É verdade que a primeira abordagem pode também colocar a analogia organicista à disposição de um uso crítico, a saber, interpretando ordens sociais deficientes como *patologias*. Cf. NEUHOUSER, F. Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology; HONNETH, A. The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept. **Social Research: An International Quarterly**, n. 81, 2014, p. 683-703.

Com relação ao ponto (c): Em terceiro lugar, descrevendo a relação entre Estados individuais e o gênero ESTADO na História Mundial, Hegel alude ao Processo do Gênero biológico: o gênero ESTADO também realiza a si mesmo e mantém a si mesmo na existência por meio de Estados individuais. Hegel elabora este ponto na sua visão da História Mundial, especialmente tal como a apresenta nas *Licções sobre a filosofia da história*, e explica que os estados individuais são realizados por diferentes “espíritos nacionais” (*Volksgeist*), que também formam “gêneros” (*Gattungen*) (W12, p. 101). A História Mundial é uma sequência de períodos, cada um dos quais tem um espírito nacional “dominante” (W7, §347, p. 506) que realiza uma nova forma de organização social política e cultural. Cada uma destas formas de organização é governada por um “princípio” (W12, p. 87) unificador característico, que é um modo peculiar de entender a liberdade (W12, p. 88). Quando este princípio é completamente realizado, e as pessoas têm alcançado a liberdade tal como a compreenderam até aquele momento, elas se dispõem à reflexão. Isto conduz a dúvidas acerca da presente forma da sociedade e a uma erosão do compromisso para com as normas predominantes (W12, p. 101s.). Como consequência, a presente forma de organização social e cultural “morre” na medida em que ela perde coesão social. Suas instituições têm se tornado disfuncionais e desconectadas (W12, p. 100s.), embora elas possam permanecer formalmente na existência. Contrariamente, algum outro espírito nacional passa a liderar o desenvolvimento cultural, social e político e produz formas mais avançadas de organização baseadas numa compreensão mais profunda da liberdade. Com base nisto, podemos entender a descrição de Hegel do Processo do Gênero social no §259 da *Filosofia do Direito*, de tal forma que o abrangente gênero ESTADO é realizado na História Mundial por uma sequência de estados individuais de “vanguarda”, cada um dos quais sofre uma “morte” social e cultural em algum momento e é, assim, suplantado por um outro Estado que incorpora uma compreensão melhor da liberdade.³⁴

A visão hegeliana do Processo do Gênero social põe vários problemas. Um primeiro problema concerne ao modo que Hegel explica o Processo do Gênero social no caso do Estado. A visão dos “espíritos nacionais” da qual Hegel lança mão aqui é explicitamente racista (cf. especialmente a seção “Fundamentos geográficos da história mundial”, nas *Licções sobre a*

³⁴ A evidência textual do parágrafo 259 de W7, e as *Licções sobre a filosofia da história* vão contra a proposta de Neuhausser segundo a qual Hegel vê a sociedade em analogia com a vida de uma espécie inteira, não de um organismo individual (NEUHOUSER, Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology, p. 37).

filosofia da história [W12, p. 105-133; W10, §393 Ad., p.57-63])³⁵, e a sua concepção da história como progresso triunfante da razão é hoje em dia amplamente descreditada – especialmente pelos críticos pós-coloniais que tem argumentado que interpretações eurocêntricas da história e que concebem a história como progresso – como é a interpretação de Hegel – são fabricações historicamente inadequadas que servem para justificar e racionalizar ordens coloniais e neocoloniais.³⁶ Embora eu concorde com os críticos que estas questões não podem ser claramente separadas do “núcleo racional” da teoria de Hegel,³⁷ acredito que seja possível interrogar-nos se há modos de aplicar a visão metafísica hegeliana dos gêneros objetivos e da teleologia ao mundo social que mantêm-se longe do racismo, do eurocentrismo e do (neo)colonialismo, e, possivelmente, se estes modos de aplicação podem até servir como parte de um diagnóstico filosófico e de uma crítica de tais fenômenos (como indiquei antes nesta seção). Em vista do aprofundando desta questão, será em todo caso relevante ver como o próprio Hegel conceitua os fenômenos sociais com base na sua visão metafísica.

Um segundo problema que concerne ao Processo do Gênero social torna duvidoso aplicar em geral a visão de Hegel acerca da teleologia a fenômenos sociais, pois Hegel fracassa em identificar um análogo social do elemento central da sua visão da teleologia biológica, a *reprodução*. E pode-se argumentar que este não é apenas um lapso da parte de Hegel, mas que é a consequência de uma dessemelhança metafísica crucial entre as entidades biológicas e as entidades sociais, uma vez que entidades sociais não se acasalam e nem produzem prole, e – o que é o aspecto mais importante – os gêneros sociais como ESTADO não envolvem essencialmente mecanismos de heranças que conectam diferentes instâncias de um gênero e que garantem o compartilhamento de suas características específicas do gênero.

É verdade que há formas culturais de herança que podem exercer um papel importante na formação de entidades sociais. Mas, primeiro, é perfeitamente possível que instâncias de um gênero social, com suas características específicas do gênero, venham a existir sem algum

³⁵ Sobre o racismo de Hegel, veja-se, com ulteriores referências, MOELLENDORF, D. Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit. **History of Political Thought**, n. 13, 1992, p. 243-255; BERNASCONI, R. Hegel at the Court of the Ashanti. In: Barnett, S. (Org.), **Hegel after Derrida**. London: Routledge, 1998, p. 41-63; TIBEBU, T. **Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History**. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011.

³⁶ Cf., por exemplo, o clássico SAID, E. **Orientalism**. London: Penguin 1977, e, com relação a Hegel, TIBEBU, T. **Hegel and the Third World**. Cf. também STONE, A. Hegel and Colonialism. **Hegel Bulletin**, first view, 2017, p. 1-24.

³⁷ Cf., para o caso similar de Kant, MILLS, C. Kant's Untermenschen. In: Valls, A. (Org.) **Race and Racism in Modern Philosophy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005, p. 169-193.

impacto determinado pela herança de uma outra instância do mesmo gênero. Por exemplo, estruturas políticas democráticas surgiram independentemente umas das outras na antiga Grécia e na antiga Noruega, e mesmo assim estas formas de sociedade podem ser vistas como instâncias do mesmo gênero social DEMOCRACIA. E, segundo, diferentemente da herança biológica, a herança cultural não implica que o traço herdado tenha consequências benéficas para a autopreservação e para a reprodução. A herança cultural pode acontecer assim que a informação acerca de uma dada característica de uma entidade social é de alguma maneira acessível a outros (por meio de observação, fontes escritas, tradições orais etc.), e este é quase sempre o caso. Pelo contrário, o tipo de explicações teleológicas que Hegel aborda na sua análise da vida é apto a explicar apenas a presença de características que são herdadas de geração em geração, e que apenas podem ser herdadas na medida em que favorecem a sobrevivência e a reprodução dos seus possuidores. Por conseguinte, explicações que se baseiam no tipo de teleologia que Hegel descreve na sua análise sobre a vida nunca – ou, no máximo, em casos excepcionais – são aplicáveis a entidades sociais.³⁸ De fato, o próprio Hegel esclarece que a tarefa chave do entendimento histórico é compreender como uma época histórica (com o seu Estado dominante) se desenvolve numa outra época (com um outro Estado dominante que possui outras características estruturais) (W12, p. 104). Por exemplo, como o “mundo grego” com seus governos democráticos se desenvolve a partir do “mundo oriental” e de seu regime teocrático. Logo, ele sustenta que compreender o Processo do Gênero dos estados requer uma forma de explicação que seja capaz de dar conta da *mudança*, não (ou não apenas) da constância.

³⁸ É interessante comparar estas questões com o trabalho de Althusser sobre a reprodução social (reunido no volume póstumo ALTHUSSER, L. **Sur la reproduction**. Paris: Presses Universitaires de France, 2011, que inclui tanto o influente ensaio de 1970, *Ideologie et appareils ideologiques d'état*, quanto o material precedentemente não publicado). Seguindo Marx, Althusser entende por “reprodução” as funções de uma sociedade que lhe permitem manter o seu *status quo*, e em particular suas condições de produção. Nos termos da análise do organismo de Hegel, a reprodução neste sentido corresponde à função de renovação (que o próprio Hegel chama de “*Reproduktion*”), mais do que à produção de prole. De acordo com Althusser, a sociedade tem várias instituições que possuem uma função reprodutiva (entre outras funções), e, portanto, trabalham como “aparatos ideológicos de Estado”, incluindo instituições religiosas, o sistema escolar, a família, o sistema judiciário, o sistema dos partidos políticos, a mídia etc. (veja-se, por exemplo, ALTHUSSER, L. **Sur la reproduction**, p. 275). Algumas destas instituições (sistema escolar, sistema judiciário) também são identificadas por Hegel como funcionais à autopreservação do Estado, conforme vimos na discussão acima sob a etiqueta “Com relação ao ponto (a)”.

6. *Causação teleológica social*

Embora não haja propriamente nenhum análogo social das explicações teleológicas que fazem referência à reprodução de organismos biológicos e à herança de traços – e, portanto, são prevalentemente baseadas no Processo do Gênero –, é possível que exista alguma outra forma de explicação teleológica que é suportada por outros elementos da análise hegeliana sobre a vida e que pode ser aplicada a fenômenos sociais.

Se considerarmos como *explanandum* a existência, num determinado momento, de uma característica particular de um dado organismo – por exemplo, que a planta sobre a minha mesa tem agora folhas de uma particular forma –, podemos explicar este *explanandum* fazendo referência aos benefícios passados que folhas daquele tipo tiveram para as capacidades de *autopreservação e reprodução de plantas anteriores do mesmo gênero*, como nas explicações teleológicas no estilo Hegel/Kreines. Mas podemos também explicá-la fazendo referência aos benefícios passados que folhas daquele tipo tiveram para a capacidade de *autopreservação desta planta particular*. Esta última forma de explicação também é suportada pela visão hegeliana da vida, pois esta visão trata a autopreservação do organismo como um elemento crucial de uma estrutura orgânica, à qual os órgãos particulares contribuem.

As duas formas de explicação não se excluem reciprocamente, mas se complementam. Ambos os tipos de benefícios contribuem causalmente para a existência presente da característica em questão. Podemos nos referir a estas duas formas de explicação teleológica como “explicações teleológicas próximas” e “explicações teleológicas distais”: as explicações teleológicas próximas explicam a existência do órgão num dado momento apontando para as consequências benéficas que órgãos deste tipo (possivelmente, o mesmo órgão numericamente) proporcionaram para este mesmo organismo em tempos precedentes, enquanto as explicações teleológicas distais explicam a existência do órgão num dado momento apontando para as consequências benéficas que órgãos anteriores deste tipo proporcionaram para organismos anteriores deste gênero.

Muito frequentemente, o fato sobre o qual repousam explicações teleológicas próximas – este órgão individual tem sido benéfico para a autopreservação do organismo em momentos temporais anteriores – será apenas uma instância do fato geral que suporta a explicação teleológica distal: órgãos de um determinado tipo beneficiam a autopreservação e reprodução de organismos de um determinado gênero. Contudo consideremos as duas diferenças seguintes

entre explicações teleológicas próximas e explicações teleológicas distais. Primeiro, explicações teleológicas distais essencialmente fazem referência à reprodução, enquanto as explicações teleológicas próximas não fazem. Para a explicação teleológica distal, o único tipo de benefício que importa são os benefícios para a autopreservação do indivíduo. Segundo, explicações teleológicas distais estão essencialmente conectadas à existência de um *gênero* do organismo que é compartilhado pelo organismo que figura no *explanandum*, e seus ancestrais que figuram na explicação. De modo correspondente, os órgãos que são explicados por tais explicações pertencem ao padrão específico do gênero em questão. De modo contrário, explicações teleológicas próximas não dependem essencialmente da existência de tal gênero, e as características explicadas por eles podem pertencer a um padrão específico do gênero, mas podem também ser traços adquiridos.

Dado que não requer reprodução ou outras formas de mudança geracional que preservam a propriedade, a noção de causação teleológica próxima (diferentemente da noção de causação teleológica distal) é uma candidata para ser aplicada a entidades sociais. Portanto, gostaria de formular um esquema geral de explicação em termos de causação teleológica próxima que é apto a ser aplicado a fenômenos sociais, e que é – na sua abordagem geral – suportado pela análise hegeliana sobre a vida (embora os detalhes do esquema, obviamente, vão além daquilo que podemos encontrar nos textos hegelianos). Adotando alguns refinamentos posteriores que logo explicarei, o esquema pode ser formulado da seguinte forma:

Para uma estrutura a que existe estavelmente durante um período $t - t'$ como parte de um sistema b , a existência de a no momento t' pode ser parcialmente explicada pelas consequências benéficas de a para b se (1) a existência de a durante $t - t'$ é uma parte não redundante de um *set* de condições causais conjuntamente suficientes para a autopreservação de b naquele período, e (2) se b não existisse no momento t' , provavelmente a também não existiria no momento t' .

A referência à autopreservação (ao invés da mera existência continuada) é necessária para descartar contraexemplos, tais como arranjos mecânicos que persistem porque suas partes se mantêm reciprocamente em posição. Todavia o esquema não é circular, porque a noção da autopreservação é entendida aqui não-teleologicamente, como existência continuada do sistema que se torna possível porque o sistema é organizado de forma tal que tende a manter sua ordem

contra fatores que, de outro modo, o destruiriam – fatores como entropia, degradação e impactos externos.

Já temos considerado na última seção exemplos de equivalentes sociais da noção de *autopreservação* biológica no tratamento hegeliano do Estado – estruturas sociais que servem a funções como sancionar violações de normas, criar novas normas em resposta a necessidades dadas, e transmitir dadas normas por meio da educação. Plausivelmente, as mesmas funções podem ser identificadas em muitas outras entidades sociais também.

A formulação – um pouco complicada – do antecedente do argumento é necessária porque nem todas as contribuições causais positivas para a autopreservação são suficientes. Por exemplo, o fato de que pessoas praticam e assistem esportes tem presumivelmente um efeito positivo na sociedade, pois cria coesão social e serve como válvula emocional. Contudo, estes efeitos não podem ser considerados como causas da persistência dos esportes, porque a ordem social possuiria uma coesão social e uma estabilidade emocional suficientes mesmo sem esportes (portanto, a contribuição dos esportes é redundante), e as pessoas praticariam e assistiriam esportes mesmo se a ordem social estivesse em colapso. Mas seria demasiado exigir que a estrutura *a* seja necessária para a autopreservação do sistema *b* (pode haver diferentes conjuntos de dispositivos que conseguem realizar a preservação de *b*). Nem é preciso exigir que *a* seja por si só suficiente para a autopreservação de *b*. Observe-se também que o esquema acima não requer que *b* cesse de existir caso *a* seja ausente. O mundo possível mais próximo poderia ser um mundo em que alguma outra estrutura assumisse o papel de *a*; ainda assim, no mundo atual, é *a* que realiza o trabalho relevante, e, portanto, contribui para a sua própria autopreservação e para a autopreservação de *b*.

Ademais, o esquema acima é gradual – ele permite diferentes degraus de relevância explanatória, dependendo da importância de *a* para a autopreservação de *b* e da probabilidade de que *a* possa existir mesmo sem *b*.

Finalmente, observe-se de novo que esta forma de explanação não faz referência a gêneros objetivos. Argumentarei na próxima seção que, no entanto, ela é compatível com as visões de Hegel acerca da explanação e da compreensão.

Consideremos dois exemplos de hipóteses explanatórias que podem ser formuladas com a ajuda desta forma de explanação. O primeiro exemplo pretende indicar como o tratamento hegeliano de instituições sociais particulares podem ser reconstruídas nos termos daquela forma de explanação, enquanto o segundo exemplo ilustra o seu uso possível num contexto crítico

(conforme a segunda das duas abordagens aos organismos sociais que tenho distinguido na última seção).

Primeiro, segundo Hegel, a economia de mercado ou “sistema das necessidades” nas sociedades modernas (pós-feudais) contribuiu para a autopreservação daquelas sociedades porque satisfaz exigências importantes que foram parte da sua mentalidade coletiva, exigências de autorrealização individual e de ação guiada por interesse que deveriam ser acessíveis a todos, não apenas aos aristocratas e aos seus clientes. Sem um sistema das necessidades que tivesse espaço para o livre desenvolvimento, estas sociedades estariam destinadas a desintegrar-se, como aconteceu na França do *ancien régime*. Ao mesmo tempo, o sistema das necessidades provavelmente não existiria sem instituições da sociedade moderna que o suportam e o regulamentam (W7, §235s., p. 384); sem tal regulamentação, o sistema das necessidades corre o risco de naufragar no problema do pauperismo (W7, §244s., p. 389-391). Portanto, para qualquer período $t - t'$ em que o sistema das necessidades existe estavelmente numa dada sociedade moderna, o esquema acima se aplica, e a existência de um sistema das necessidades no momento t' pode ser parcialmente explicado com base nas suas consequências benéficas para a ordem social como um todo.

Segundo, desde a primeira modernidade tem prosperado na Europa uma visão racista contra os que não são brancos. De acordo com uma visão influente, isto se deu, primeiramente, em virtude da sua utilidade para legitimar a conquista brutal das Américas, bem como o comércio de escravos no Atlântico, e depois a existência continuada de uma ordem social e econômica em que os não brancos são dominados por brancos.³⁹ Embora seja obviamente concebível que, para promover e manter o privilégio branco, alguns agentes criaram e propagaram atitudes racistas que eles sabiam serem erradas, tais explanações intencionais dificilmente podem explicar completamente a realidade histórica do racismo como uma estrutura complexa e estavelmente persistente, que envolve tanto atitudes individuais (conscientes e inconscientes) quanto formas institucionais de racismo (inclusive a discriminação racial estrutural que concerne fatores como a distribuição da riqueza, o acesso à educação, moradia, e trabalho, e a posse de direitos políticos e legais). Ao invés disso, funcionalistas tradicionais tem proposto uma explanação teleológica não intencional, argumentando que é o fator responsável para a emergência e persistência do racismo é a utilidade do racismo para o desenvolvimento e a

³⁹ Para uma afirmação poderosa desta tese, cf. MILLS, C. **The Racial Contract**. Ithaca/London: Cornell University Press, 1997.

manutenção de uma ordem social e econômica baseada no privilégio branco⁴⁰. Mas estes funcionalistas não têm sido explícitos acerca de como a teleologia não intencional é possível, e as posições alternativas contemporâneas que abandonam a teleologia têm – como poderia ser mostrado – suas próprias dificuldades metafísicas.⁴¹

Em contraste, a forma de explanação teleológica próxima mencionada acima permite explicar em termos metafisicamente mais transparentes a ideia de que o racismo persiste em parte pela sua utilidade para o sistema de dominação branca. Este tipo de explanação, portanto, clarifica a ideia e facilita tanto a sua avaliação empírica quanto o seu uso como diagnóstico crítico.⁴²

7. *Discussão conclusiva*

Nesta seção, concluirei discutindo o modo em que a proposta esboçada na última seção se relaciona com a visão metafísica e a teoria social de Hegel, e como ela pode lidar com uma crítica influente das explicações teleológicas sociais.

(1) Hegel parece permitir diferentes possibilidades segundo as quais emergem determinadas características de entidades sociais (por exemplo, as instituições de um Estado particular): elas podem ser o resultado de uma deliberação consciente e de um projeto institucional (W12, p. 39: “invenções de instituições finalísticas, acompanhadas por longas batalhas do entendimento, até que chegue à consciência aquilo que corresponde ao fim”), ou o resultado logrado por “indivíduos cosmo-históricos” que possuem uma compreensão instintiva das exigências sociais e políticas de uma dada situação histórica (W12, p. 45), mas também podem ser o mero subproduto da agência egoística (W12, p. 38s.). Nos seus tratamentos explicativos de formações sociais dadas, Hegel não se preocupa em descobrir como, precisamente, elas e suas características têm vindo à existência (cf. W7, §258 An., p. 399s.). Ao invés disso, ele tenta entender (entre outras coisas) sua anatomia funcional, como elas respondem às necessidades de

⁴⁰ Veja-se, por exemplo, NASH, M. 1964. Race and the Ideology of Race. *Current Anthropology*, n. 3, 1964, p. 285-288.

⁴¹ Por exemplo, MILLS, C. *The Racial Contract* postula um contrato social racista entre brancos, que se supõe ser atual (e não meramente hipotético) e que possui um poder explicativo genuíno. Todavia, não resulta claro como exatamente deve ser entendido o papel explicativo do contrato, dado que o racismo tipicamente não é adotado de forma consciente com a finalidade de preservar o privilégio branco.

⁴² Pode-se adotar tal explanação sem aceitar a visão funcionalista de que todo fenômeno social tem uma função. Cf. COHEN, G. *Karl Marx's Theory of History*. Expanded Edition. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, p. 283–285.

um dado período e o que as faz desmoronar. As explicações teleológicas próximas são aptas a exercer um papel importante em tal projeto, dado que elas se aplicam a características sócias de diferentes origens.

(2) Embora explicações teleológicas próximas foquem primeiramente na *persistência* de entidades sociais e de suas características, elas podem também ser parte de uma explicação da *mudança* social. Considere-se, em primeiro lugar, a visão otimista de Hegel acerca da história. O primeiro fator de mudança na história, afirma Hegel, é a compreensão coletiva da liberdade; ao longo da história, nós aprendemos cada vez melhor o que é liberdade. Portanto, em um determinado ponto da história, a compreensão coletiva da liberdade pode ser vista como um fator que estabelece condições e limites para a persistência de entidades sociais. Uma explicação teleológica próxima pode explicar, por exemplo, a constituição democrática de Atenas num determinado ponto em termos de benefícios específicos que tal constituição possuiu para a autopreservação da polis ateniense, *na medida em que* ela permitiu satisfazer a exigência dos cidadãos com relação àquilo que eles entendiam por liberdade (a saber, a liberdade de alguns: W12, p. 134). Sem os seus elementos democráticos, a polis teria desmoronado (assim como aconteceu com a forma de governo aristocrática anterior), ou pelo menos teria tido menos chances de persistir. Mas assim que a compreensão basal da liberdade foi melhorada, a polis também se tornou instável, e foram precisas outras formas de organização social para corresponder à nova compreensão da liberdade.

Enquanto vimos que há razões para ser céticos acerca a visão otimista da história de Hegel, explicações teleológicas próximas podem de forma análoga ser combinadas com outros modos de entender mudanças culturais e sociais de alta escala (não necessariamente no sentido de progresso ou de desenvolvimento). A funcionalidade e a persistência de uma dada entidade social serão sempre submetidas a vínculos de fatores contextuais (por exemplo, crenças religiosas compartilhadas podem exercer um vínculo sobre a estrutura das famílias, dinâmicas de mercado, e relações globais de poder podem exercer um vínculo sobre a funcionalidade dos estados). Em termos evolucionistas, tais fatores podem ser descritos como formando um “ambiente” histórico, ao qual as entidades sociais devem adaptar-se para poderem ser capazes de sobreviver. Mudanças culturais e sociais de alta escala podem, portanto, consistir numa mudança no ambiente, ao qual entidades sociais particulares devem se adaptar (e que pode, por sua vez, ser mudado por estas entidades sociais).

(3) Embora tenhamos visto que, para Hegel, explicações genuínas devem interpretar o *explanandum* em termos de gêneros objetivos e de sua “autodeterminação”, explicações teleológicas próximas – tais como as que tenho descrito na última seção – não fazem referência a gêneros objetivos sociais. Todavia, ainda pode haver alguma conexão metafísica entre causação teleológica próxima e gêneros objetivos. Com efeito, dada uma área particular da vida social (por exemplo, a vida familiar, a economia, a política) e circunstâncias similares – traços psicológicos estáveis da natureza humana,⁴³ o “ambiente histórico” em questão (por exemplo, uma compreensão coletiva dada da liberdade) –, pode-se haver um número limitado de formas de organização social que se revelam funcionais, enquanto outras têm poucas chances de sobreviver. A vida social na área em questão convergirá em formas particulares de organização, formando assim gêneros objetivos sociais. Estes gêneros serão definidos por aquelas características que fazem com que as instâncias possam se preservar, dadas as circunstâncias comuns. Em tais casos, explicações teleológicas próximas podem ser generalizadas em compreensões funcionais dos gêneros relevantes – por exemplo, uma compreensão genérica do sistema das necessidades como uma instituição importante nas sociedades modernas, tal como Hegel a fornece –, e as explicações concretas podem aplicar tais compreensões a determinadas instâncias. A explicação resultante satisfaz então os critérios para uma explicação genuína no sentido de Hegel, pois ela permite a combinação de uma compreensão teleológica de um dado fenômeno com a compreensão da natureza do gênero que é instanciado por tal fenômeno.

(4) Mas explicações teleológicas próximas do tipo esboçado acima podem fornecer uma compreensão genuína também à luz da filosofia da ciência contemporânea? De uma forma bastante geral, explicações teleológicas ou “funcionais” para fenômenos sociais têm perdido muita da sua anterior popularidade ao longo da segunda metade do século XX, tanto em virtude de novos paradigmas surgidos nas ciências sociais, como pelo fato de que críticos de explicações funcionais de fenômenos sociais têm ganhado muita influência, em particular Jon Elster⁴⁴. Elster argumenta que os fenômenos podem ser explicados em termos das suas consequências benéficas apenas se existir um mecanismo de *feedback* que garanta que tais consequências benéficas do *explanandum* possuam um efeito causal sobre a existência do *explanandum*. Mas proponentes de explicações funcionais, argumenta Elster, têm normalmente

⁴³ Por exemplo, um “impulso (*Trieb*) para viver juntos” com o “fim de preservar a sua [isto é, dos seres humanos] vida e propriedade”: W12, p. 39, cf. W6, p. 465: o Estado como “potente impulso” para os seres humanos.

⁴⁴ Para uma exposição recente das críticas, veja-se ELSTER, J. **Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 14s.

eludido a questão acerca de quais seriam tais mecanismos de *feedback*, com o resultado de que as suas explicações não possuem valor explicativo.⁴⁵ A causação teleológica próxima, tal como ela tem sido descrita acima, possui na verdade a estrutura de um circuito de feedback. Claramente deve ter mecanismos causais que realizam tal estrutura, mas isto não põe um problema fundamental a tais explicações. Para argumentar a favor das hipóteses explanatórias, como aquelas que tenho usado como exemplos na última seção, é preciso avaliar as afirmações contrafactuais e causais que elas contêm. Como isto é feito exatamente, depende de como se prefere entender a inferência causal em geral; tomando como exemplo uma visão muito simples, é preciso avaliar se haveria um aumento de chance dum sistema *b* se desintegrar caso a estrutura *a* fosse ausente, e se seria provável que *a* desaparecesse na ausência de *b*. Para encontrar contraevidências em oposição a estes contrafactuais, é suficiente encontrar casos de sistemas sociais estavelmente existentes que sejam parecidos com *b* em aspectos relevantes, mas não incluam nada parecido com *a*; ou, respectivamente, uma estrutura social que seja suficientemente similar a *a* e que exista independentemente de um sistema tipo *b*. Um tratamento dos mecanismos causais relevantes oferecerá suporte ulterior a tal hipótese, mas a hipótese pode tranquilamente se sustentar mesmo se permanecermos ainda ignorantes acerca de tais mecanismos causais.⁴⁶ Mas é preciso também dar ênfase ao fato de que não há nada misterioso acerca dos mecanismos em questão. No exemplo do racismo citado acima, há muitos candidatos para as conexões causais que podem conjuntamente fazer com que o racismo contra os não brancos mantenha um sistema de dominação branca: por exemplo, fatores como o preconceito racista implícito e a desigualdade econômica dificultam os não brancos de terem acesso e êxito na educação superior e nos trabalhos bem remunerados; sem tais trabalhos, é mais difícil que eles adquiram capital para si mesmos e para seus filhos, de modo que, como resultado, a dominação econômica dos brancos passa a ser mantida.

Para resumir: vimos que Hegel aborda a ontologia social com base na sua visão metafísica geral, no qual os gêneros objetivos e a teleologia não intencional são centrais. Embora ele desenvolva esta abordagem com considerável detalhe, especialmente na sua análise organicista

⁴⁵ Além disso, Elster (*Explaining social behavior*, p. 14s., 287-298) sugere que o candidato mais natural para este mecanismo de feedback seria um análogo social da evolução darwiniana. Mas a evolução demora muito tempo, argumenta Elster, e permanece muito duvidoso se a evolução pode dar conta de adaptações de estruturas sociais e de condições que mudam rapidamente. Este ponto é relevante para a proposta acima na medida em que tenho sugerido que explicações teleológicas próximas podem ser combinadas com a ideia evolucionista de que entidades sociais se adaptam a ambientes históricos. Admito que a explicação resultante possa ser apta apenas a explicar mudanças relativamente lentas e de alta escala, mas disso não segue que seja inútil.

⁴⁶ Cf. COHEN, G. *Karl Marx's Theory of History*, p. 271.

do Estado, ele falha em considerar uma lacuna na analogia que torna o seu tratamento acerca da teleologia biológica impróprio para os fenômenos sociais, isto é, o fato de que as sociedades carecem de um análogo próprio da reprodução e herança. Contudo, tenho argumentado que outros aspectos da análise hegeliana da vida podem servir de base para um tratamento sobre a teleologia social que venha a preencher relativamente bem a lacuna. E por último, mas não menos importante, vimos que o modo como Hegel conceitua a sociedade pode oferecer instrumentos – tais como suas ideias acerca da autopreservação social – que também são interessantes para além do projeto específico de Hegel na filosofia social.⁴⁷

*Franz Knappik
Institutt for filosofi og førstesemesterstudier,
Universitetet i Bergen
Sydnesplassen 12-13 – Bergen
Noruega*

franz.knappik@uib.no

REFERÊNCIAS:

ALTHUSSER, Louis. **Sur la reproduction**. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

AMILBURU MARTÍNEZ, Alba. Debate actual sobre los géneros naturales desde una perspectiva lockeana. **Agora: Papeles de filosofía**, v. 35, 2016, p. 133-155.

BARSANTI, Giulio. **La scala, la mappa, l'albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento**. Firenze: Sansoni, 1992.

⁴⁷ Este artigo é baseado em duas palestras ministradas no Terceiro Congresso *Hegel em Diálogo* na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, em 2018. Agradeço muito ao organizador do congresso, Federico Sanguinetti, pelo seu convite, pela hospitalidade e por muitas conversas iluminantes; agradeço aos colegas que participaram das palestras por questões e comentários muito úteis, e pela recepção cordial; agradeço a Jim Kreines e Daniel James por tudo aquilo que aprendi com eles ao longo dos anos acerca das questões que tento abordar neste artigo. Agradeço também Federico Sanguinetti pela tradução e Anderson Barbosa Camilo pela revisão da tradução.

- BERNASCONI, Robert. Hegel at the Court of the Ashanti. In: Barnett, Stuart (Org.), **Hegel after Derrida**. London: Routledge, 1998, p. 41-63.
- BIRD, Alexander; TOBIN, Emma. Natural Kinds. In: Zalta, E. (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2018 Edition), 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/natural-kinds/>.
- BOYD, Richard. Homeostasis, Species, and Higher Taxa. In: Wilson, R. (Org.). **Species: New Interdisciplinary Essays**. Cambridge (Mass.): MIT Press, p. 141-186.
- BUFFON, Georg-Louis Leclerc. De la manière d'étudier et de traiter l'Histoire Naturelle. In: id., **Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy**, vol. 1. Paris: Imprimerie Royale, 1749, p. 1-64.
- COHEN, Gerry. **Karl Marx's Theory of History**. Expanded Edition. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- DEVRIES, Willem. **Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit**. Ithaca/London: Cornell University Press, 1988.
- DEVRIES, Willem. The Dialectic of Teleology. **Philosophical Topics**, n. 19, p. 51–70.
- ELLIS, Brian. **Scientific Essentialism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ELSTER, Jon. **Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HACKING, Ian. A Tradition of Natural Kinds. **Philosophical Studies**, n. 61, 1991, p. 109–126.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke**. 20 vols. E. Moldenhauer and K. M. Michel (Orgs.). Frankfurt: Suhrkamp, ⁴1999.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**. 3 vol. Trad. C. Iber, M. Miranda, F. Orsini. Petropolis: Vozes, 2016-2018.

HEGEL, G.W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Trad. P. Meneses. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. 3 vol. Trad. J. Nogueira Machado e P. Meneses. São Paulo: Loyola.

HONNETH, Axel. The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept. **Social Research: An International Quarterly**, n. 81, 2014, p. 683-703.

HORSTMANN, Rolf-Peter. **Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel**. Frankfurt am Main: Hain, 1990.

JAMES, Daniel. Social Organisms. Hegel's Organisational View of Social Functions. In: Hufendiek, R.; James, D.; Van Riel, R. (Org.) **Social Functions in Philosophy: Metaphysical, Normative, and Methodological Perspectives**. London/New York: Routledge, no prelo.

KNAPPIK, Franz. **Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2013.

KNAPPIK, Franz. Hegel's Essentialism. Natural Kinds and the Metaphysics of Explanation in Hegel's Theory of the 'Concept'. **European Journal of Philosophy**, n. 24, 2016, p. 760-787.

KNAPPIK, Franz. Hegel and Arguments for Natural Kind Essentialism. **Hegel Bulletin**, online first, 2018, p. 1-27.

KREINES, James. **Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal.**

Oxford: Oxford University Press, 2015.

KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity.** Oxford: Blackwell.

MASON, Rebecca. The Metaphysics of Social Kinds. **Philosophy Compass**, n. 11, 2016, p. 841-850.

MILLS, Charles. Kant's Untermenschen. In: Valls, A. (Org.) **Race and Racism in Modern Philosophy.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005, p. 169-193.

MILLS, Charles. **The Racial Contract.** Ithaca/London: Cornell University Press, 1997.

MOELLENDORF, Darrel. Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit. **History of Political Thought**, n. 13, 1992, p. 243-255.

MUMFORD, Stephen. The Ungrounded Argument. **Synthese**, n. 149, 2006, p. 471-489.

NASH, Manning. 1964. Race and the Ideology of Race. **Current Anthropology**, n. 3, 1964, p. 285-288.

NEEDHAM, P. What is Water? **Analysis**, n. 60, 2000, p. 13-21.

NEUHOUSER, Frederick. Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology. In: Testa, I.; Ruggiu, L. (Org.) **"I that is We, We that is I." Perspectives on Contemporary Hegel: Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of Kantian Constructivism.** Leiden/Boston: Brill, 2016, p. 31-48.

PUTNAM, Hilary. The Meaning of 'Meaning'. **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, n. 7, 1975, p. 215-271.

QUANTE, Michael. **Hegels Begriff der Handlung**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

QUANTE, Michael. **Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel**. Frankfurt: Suhrkamp, 2011.

QUINE, Willard van Orman. Natural Kinds. In: Quine, W v. O. (Org.). **Ontological Relativity and Other Essays**. New York: Columbia University Press, 1969, p. 114-138.

ROSENBERG, Alexander. Functionalism. In: McIntyre, L.; Rosenberg, A. (Org.) **The Routledge Companion to Philosophy of Social Science**. London/New York: Routledge, 2017, p. 147-158.

SAID, Edward. **Orientalism**. London: Penguin 1977.

STONE, Alison. Hegel and Colonialism. **Hegel Bulletin**, first view, 2017, p. 1-24.

TORRES MELÉNDEZ, Julio. Essencialismo, especies y géneros naturales. **Revista Pucara**, v. 22, 2010, 9-20.

TIBEBU, Teshale. **Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History**. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011.

WESTPHAL, Kenneth. **Hegel's Epistemological Realism. A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit**. Dordrecht: Kluwer, 1989.

YEOMANS, Christopher. **Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency**. Oxford: Oxford University Press, 2012.