

Espécies, Classificação e Evolução em Hegel

Diogo Ferrer*

Resumo: Este artigo estuda os conceitos de espécie, classificação e evolução segundo Hegel, tanto no seu uso natural quanto lógico. Hegel critica uma concepção essencialista da espécie e do universal, substituindo-a pelo denominado “conceito”. Este tem uma manifestação privilegiada na ideia de vida, tanto ao nível da lógica quanto da natureza. A vida exemplifica do modo mais claro o “universal concreto” hegeliano e permite, por isso, caracterizar também o sistema da filosofia de Hegel em geral. Observa-se também como o conceito hegeliano de espécie pode apresentar-se, em alguns aspectos importantes, como uma versão filosófica do denominado “conceito biológico de espécie” proposto principalmente por E. Mayr. Como resultado deste estudo, conclui-se que a recusa explícita por Hegel da evolução das espécies deve ser entendida não como expressão de uma incompatibilidade da filosofia da natureza hegeliana com a teoria da evolução por seleção natural de Darwin, mas como a recusa de concepções quer metafísicas quer filosoficamente reducionistas dos processos naturais e históricos de desenvolvimento.

Palavras-chave: Hegel, espécie, classificação, evolução

Abstract: This paper studies Hegel's concepts of species, classification and evolution, both in its natural and logical use. Hegel criticizes an essentialist understanding of the species and the universal, and substitutes it by his so-called “concept” (“Begriff”). The “concept” expresses itself as the idea of life, both at the logical and at the natural level. Life exemplifies in nature most clearly Hegel's “concrete universal”. As a “concrete universal”, the idea of life allows to understand Hegel's system of philosophy as a whole. It is also shown how the hegelian concept of species can be seen, in some important respects, as a philosophical version of the “biological concept of species” proposed mainly by E. Mayr. As a result, it can be concluded that Hegel's explicit refusal of the evolution of species should not be understood as an incompatibility between Hegel's philosophy of nature and Darwin's theory of evolution by natural selection, but as a dismissal of metaphysical and philosophically reductionist conceptions of natural and historical development processes.

Keywords: Hegel, Species, Classification, Evolution

* Professor Associado da Universidade de Coimbra, Portugal. E-mail: ferrer.diogo@gmail.com

1. O movimento do conceito e o desenvolvimento do real.

O tema das espécies, classificação e evolução não é ocasional ou secundário no pensamento de Hegel mas é, pelo contrário, um conjunto de conceitos que permite reconstruir toda a sistematicidade própria do pensamento hegeliano. A ideia de vida, de que os três conceitos temáticos fazem parte do modo mais próprio, não é no sistema hegeliano um tema filosófico entre outros, mas um ponto privilegiado de reunião e exposição, numa totalidade real e concreta, de diferentes esferas do sistema. A análise de alguns dos conceitos relacionados com a vida permite desenvolver tópicos centrais para a compreensão do pensamento hegeliano como pensamento sistemático e concreto e da sua capacidade de mediação de dicotomias conceptuais aporéticas. Os três termos sob análise têm um significado dentro do sistema que faz com que sejam mais do que um mero problema da história dos conceitos ou das ciências da vida. Falar em espécie ou género, em seres vivos ou em vida, em classificação ou em evolução remete de imediato para um contexto filosófico e reflexivo a partir dos quais esses conceitos podem ser filosoficamente pensados. Os conceitos são utilizados na Filosofia da Natureza, mas não podem deixar de ser esclarecidos ao nível fundamental, ou seja, da Ciência da Lógica.

Antes de esclarecer o modo como os conceitos de espécie, vida, classificação e evolução recebem sentido no contexto lógico e da filosofia da natureza, poderemos relembrar dois pontos centrais acerca do tema, já detectados e desenvolvidos pela investigação sobre a Física Orgânica de Hegel. É conhecido o facto de que Hegel recusa a evolução das espécies naturais, reservando a transformação dos viventes para o nível do indivíduo singular, e algo de semelhante à transformação das espécies somente para os níveis conceptual e lógico. Ou seja, a transformação dos viventes reais é exclusivamente um desenvolvimento individual, e algo de semelhante à transformação das espécies somente ocorre ao nível das espécies ou conceitos lógicos e de realidades históricas. Por outro lado, Hegel considera a classificação das espécies como tarefa em parte empírica, e filosoficamente desinteressante; mas considera-a também, em parte, como revelando aspectos da maior importância para o nível conceptual onde se pode pensar a filosofia da natureza.

A rejeição da evolução das espécies ao nível real tem motivos que se podem considerar contingentes e outros que radicam essencialmente na concepção da natureza e da vida por Hegel. Como motivos contingentes podem referir-se a inexistência de uma teoria da evolução formulada com suporte empírico e conceptual válido, sobre princípios naturais empiricamente fundados. A função da filosofia da natureza segundo Hegel não é, de modo nenhum, a da descoberta e enunciado de factos ou leis naturais mas, poderá dizer-se, a de uma constituir algo como uma metafísica das ciências da natureza¹ (embora também seja mais do que isto). A posição hegeliana – dados os conhecimentos científicos disponíveis, – não poderia, por isso, ser outra. Nesta medida, o erro de Hegel é historicamente partilhado pela ciência do seu tempo.² Mas caberá então perguntar-se, e assim tem sido feito por mais do que uma vez, em que medida o hegelianismo é incompatível ou compatível com a teoria da evolução a partir de Darwin, e com os seus mecanismos conceptuais. Não pressupõe Hegel uma ideia anterior a todo o processo natural, que o orienta a partir de uma posição anterior e exterior, sendo por isso incompatível com a teoria da evolução por selecção natural? Qualquer proposta de solução para este problema requer, obviamente, uma interpretação do pensamento de Hegel em certa medida autónoma em relação à letra do texto, embora por ela legitimada, que busque determinar as principais linhas de força do pensamento hegeliano e que daí retire consequências e novas aplicações.³

Se se considerar o carácter “fluido” do conceito segundo Hegel, a ênfase posta no “movimento” conceptual e, mais especificamente, no que denomina “desenvolvimento” (“*Entwicklung*”), é claro que este pensamento, na sua matriz mais fundamental, não recusa a evolução. Pelo contrário, considera-a uma determinação central de toda a inteligibilidade filosófica. No entanto, conforme é geralmente reconhecido, o “desenvolvimento” parece estar reservado à esfera lógica, conceptual e, também, espiritual. Assim, por exemplo, que o conceito do espaço possa dialecticamente implicar e, assim, conduzir ao conceito do tempo, não significa que o espaço se transforme realmente em tempo, tomados como objectos reais. O exemplo mostra que é necessária uma concepção geral das relações entre a natureza, como

¹Cf. Falkenburg, 1987, 120-121.

²Cf. Hertler & Weingarten, 2002.

³V. Wandschneider, 2002, com a distinção entre “Evolution” e “Entwicklung”. Tb. Harris, 1998.

objecto real e a filosofia da natureza, como objecto conceptual para que se possa compreender de que modo é legítimo falar-se, em termos hegelianos, de evolução, quer de conceitos quer de espécies vivas reais. Em contraste com a filosofia do espírito, a evolução, ou desenvolvimento está, na filosofia da natureza, reservado ao processo epistemológico, estando pelo contrário ausente do seu objecto, a própria natureza.

O desenvolvimento real é próprio da realidade espiritual, mas não da realidade natural. Porque o espírito é a manifestação real adequada do conceito, a historicidade define o espírito a diversos níveis, mas está ausente da natureza.⁴ A natureza é apresentada por Hegel como essencialmente não-histórica. A transformação histórica contém um momento de singularidade, ou seja, daquilo que somente pode ser ou acontecer uma vez. A historicidade envolve singularidade e, por isso, a transformação de tipo histórico somente acontece na natureza ao nível do indivíduo vivente.⁵ Este desenvolve-se teleologicamente em direcção à forma da sua espécie, mas o telos do movimento é não mais do que a reprodução e morte do vivente, recaindo a natureza num círculo de má infinidade em que cada geração repete a anterior. Que a natureza seja também dotada de uma historicidade com características em larga medida semelhantes à historicidade do espírito é algo que não está no horizonte de Hegel.⁶ Esta não-historicidade da natureza prende-se com a sua condição não-conceptual, ou insuficientemente conceptual. As determinações lógicas do pensar conhecem, pelo contrário, diversas formas de movimento, que Hegel caracteriza em três grandes grupos, o movimento de *devenir*, de *aparecer no outro* e de *desenvolvimento*. No *devenir*, o ponto de partida do movimento perde-se no seu outro, no *aparecer*, mostra-se no seu outro, no *desenvolvimento* transforma-se sem perder a sua identidade. No espírito, por outro lado, encontra-se o desenvolvimento do em si em direcção ao para si, aparecendo explicitamente modos de auto-referência e de reflexão que a vida já anuncia ao nível da realidade natural. Pela sua concepção móvel do conceito, o pensamento hegeliano inverte o platonismo no sentido em que, ao contrário de uma tradição milenar, o

⁴Para uma problematização deste ponto v. Marmasse, 2008, 265-270.

⁵Hoje justamente o entendimento da biologia evolucionista é que “*it deals, to a large extent with unique phenomena, such as [e.g., ...] the origin of evolutionary novelties*” (E. Mayr, 2004, 32). Nestas condições, a biologia evolucionista é uma ciência histórica, uma “*historical biology [...] that involve[s] the dimension of historical time*” (ib. 24). A ordem biológica é resultado de uma temporalidade histórica dotada de um qualidade própria e irreduzível. Cf. J. Dupré, 2010, 44. A biologia faz por isso uma “*ponte importante*” entre as “*Geisteswissenschaften*” e as ciências da natureza (Mayr 2004, 33, 35).

⁶V. no entanto as passagens citadas por Wandschneider, 2002, 227-8.

inteligível é entendido como aquilo que se move, e como o próprio movimento, e não como o imóvel. A imobilidade é propriedade das determinações do entendimento, ou de uma concepção unilateral e limitada das categorias lógicas. Esta imobilidade deve ser entendida como um momento necessário, mas de todo insuficiente, para a conceptualização e inteligibilidade sistemática do real e das suas categorias. Isto significa que o movimento da natureza apenas é inteligível na medida em que é expressão do movimento do conceito, e que unicamente este é compreensível em si mesmo. ‘Compreender’ é essencialmente o próprio movimento do conceito.

2. Espécie, contingência e a priori.

O conceito é inteligível, em si mesmo e por si mesmo, no seu movimento objectivo, sendo toda a paralisação deste movimento uma perda da sua inteligibilidade. Poderá dizer-se que a inteligibilidade das espécies só seria possível, em termos hegelianos, a partir do momento em que se pudesse compreender o seu movimento e transformação. Por tal razão, a defesa de Hegel da imobilidade das espécies não se deve a um essencialismo ou a uma concepção estática do universal. A imobilidade das espécies naturais reflecte, pelo contrário, a sua contingência e o seu carácter não-conceptual. Hegel não parece atribuir às espécies empíricas uma dignidade conceptual. “Os múltiplos géneros ou espécies da natureza não devem ser considerados como algo de mais elevado do que os acidentes arbitrários do espírito nas suas representações.”⁷ O estatuto conceptual da espécie, por outro lado, é entendido como um “processo do género”, com vários momentos da maior importância, que iremos ainda referir. Na espécie, enquanto existente determinado real, deverão distinguir-se, então, diferentes níveis de análise, cada um deles com o seu estatuto próprio. Em primeiro lugar, o número de espécies, conforme se viu, ou a determinação concreta das espécies parece estar entregue a uma variabilidade indefinida de um “tipo do animal”⁸ ou do ser vivo. Esta variabilidade é não-conceptual, remetida para o plano meramente empírico. Nenhuma lei conceptual determina o número e o modo preciso das espécies realmente existentes – e, neste ponto, Hegel partilha com o darwinismo uma concepção não-

⁷“Die vielfachen Naturgattungen oder Arten müssen für nichts Höheres geachtet werden als die willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen.” (Hegel, 1816, 41)

essencialista das espécies. As espécies são, neste sentido, largamente contingentes,⁹ e somente porque a contingência é uma categoria lógica, esta determinação das espécies como contingente não escapa por inteiro à dimensão conceptual. Mas a contingência refere justamente a tomada de consciência lógica da limitação do conceito.

Mas, em segundo lugar, a espécie, tomada não mais como a espécie empírica em concreto, mas na sua definição geral de espécie viva, possui também um momento plenamente conceptual. A espécie tem determinações gerais cujo significado e lugar no sistema da filosofia da natureza está, por assim dizer, previsto a priori. Em termos gerais, a existência é a particularização e, por conseguinte, o “tipo do animal” só pode existir de modo particular, ou seja, em espécies. A divisão da vida em diferentes espécies é, conseqüentemente, uma condição da sua determinação. Por outro lado, a existência da espécie é, do mesmo modo, uma determinação necessária do vivente individual, cuja singularidade remete para outros viventes semelhantes. Assim como uma concepção universal da vida não pode dispensar a sua particularização em espécies, tão-pouco a vida individual dispensa a espécie. O universal existe particularizando-se, o indivíduo, do mesmo modo, existe somente perante um outro indivíduo semelhante. A espécie ocorre, segundo Hegel como um *a priori* da vida, ou do vivente.

Este *a priori* do vivente deriva do próprio cerne metodológico do pensamento hegeliano, cerne metodológico que pode ser expresso em termos abstractos, nas três grandes relações, consigo mesmo, com o seu outro e consigo mesmo como com o seu outro. Estes três modos mais gerais da relação são condições básicas do pensar e estão, simultaneamente, impressos na vida, tanto lógica quanto natural ou espiritual. Este carácter generalizado dos principais momentos metodológicos do pensar mostra que caracterizar o pensamento, e o próprio sistema lógico como vivo não é somente uma metáfora. Mas retomaremos ainda este tema. Esta ligação entre relação real e relação lógica, que a vida realiza, torna a vida eminentemente um processo gerador de valor significativo, subjectividade e, finalmente, de pensamento. A vida natural apresenta estas relações de fundo, metodológicas e lógicas, como os momentos naturais, conhecidos de todo o leitor da Filosofia da Natureza, da *figura*, *assimilação* e *processo do género*. A figura é a auto-relação, a organização auto-relativa das partes com o todo;

⁸“Typus des Tiers” (Hegel, 1830, § 368.)

⁹1830, § 368 Z, (p. 503).

a assimilação reúne todo o tipo de trocas, reais e ideais, que o vivente estabelece com o meio; o processo do género é a relação que o vivente estabelece “com o seu outro como consigo mesmo”. Este processo assume duas formas gerais. Como é característico de tudo o que pertence à vida, este é um processo simultaneamente real e ideal. A especiação da vida gera tanto processos reais, nos quais as espécies se definem, quanto processos de tipo ideal, de reconhecimento e, finalmente, conhecimento. Ao nível dos processos reais da espécie Hegel pretende então englobar num momento conceptual único, noções como as de competição, agressão, reconhecimento, reprodução sexuada e classificação. Esta concepção unificada de todo um grupo de processos vitais, e uma concepção científica e gnoseológica daí resultante, parece antecipadora de concepções biológicas mais actuais, que poderemos aproximar de algum pensamento evolucionista. A concepção hegeliana apresenta o vivente como em relação negativa com o seu outro. A sua auto-afirmação e reprodução está então dependente das “suas armas”, “posto que estas são aquilo por que o próprio animal se põe e conserva, i.e., se diferencia perante os outros como um ente-para-si.”¹⁰ Agressão e competição são assim não só tomadas como dados de facto da vida natural, mas são também entendidos como realizando, na natureza, de maneira objectiva, o conhecido princípio metodológico segundo o qual “omnis determinatio negatio”.

Muito embora a dialéctica hegeliana não valorize, na maior parte dos casos, a luta como o motivo da criação do novo, da diversidade e da complexidade, optando por outras expressões do que chama “contradição”, Hegel reconhecer-se-ia na afirmação de Ernst Mayr, acerca da descoberta de Darwin, de que no mundo biológico “a luta pela existência não é um estado estacionário sem esperança à la Malthus, mas os próprios meios pelos quais a harmonia do mundo é alcançada e mantida. A adaptação é o resultado da luta pela existência.”¹¹ Do mesmo modo, para Hegel, a “harmonia”, o que quer dizer na verdade uma maior complexidade, pode resultar das oposições conceptuais e, embora somente ao nível do espírito, das oposições reais. Caso paradigmático disto é a conhecida “luta pelo reconhecimento” da consciência de si. A negatividade própria da dialéctica, assim como da evolução, não é jamais entendida como estática, trata-se de um “diferenciar-se” do conceito, e não de uma “diferença”.

¹⁰ “[...] denn sie sind es, wodurch das Tier selbst sich gegen die anderen als ein Fürsichseiendes setzt und erhält, d.i. sich selbst unterscheidet” (1830, § 368 (p. 501)).

Este movimento da negatividade em direcção à maior complexidade e “concretude” é próprio do processo dialéctico, embora não, para Hegel, da vida no seu estágio natural.

3. Processo do género, classificação e reconhecimento.

No processo do género, a existência das espécies não é somente uma actuação negativa de diferenciação de cada indivíduo e de cada espécie perante as outras. O processo do género, enquanto relação ao outro como a si mesmo, engloba as formas positivas do reconhecimento e da reprodução sexuada, com todos os comportamentos inerentes, que trazem já em crisálida a marca do amor e da apreciação estética.¹² A pertença à espécie é o primeiro momento da subjectividade e da universalidade, que se estenderá por todo o mundo espiritual como processo do reconhecimento. Este processo ocorre não somente na luta pelo reconhecimento, mas nas formas da sociabilidade e no conhecimento. Uma condição primeira do conhecimento, como processo real de um sujeito real, natural e histórico, passa pela noção de reconhecimento, cujo momento mais imediato se encontra na reprodução sexuada.¹³

Observa-se, assim, que com a vida e o processo do género que lhe é inerente, surge um princípio de sociabilidade e de reconhecimento da espécie, como um processo objectivo. A descoberta deste processo objectivo corresponde à definição por Hegel do “universal concreto”.¹⁴ Ou seja, a determinação da espécie não é feita por um observador ou classificador exterior, mas pelo próprio organismo vivo. O vivente classifica-se a si próprio e exhibe o conhecimento da sua espécie como comportamento objectivo de pertença e reconhecimento. A classificação não é, por isso um procedimento exterior de um sujeito classificador, mas corresponde a uma realidade objectiva. Contra os denominados “sistemas artificiais”, Hegel compreende que a determinação da espécie não é uma simples comparação e pesagem de semelhanças e diferenças mas que depende de uma realidade objectiva do vivente.

A espécie tem uma realidade objectiva e, por isso, a classificação não é um

¹¹ Mayr, 1988, 228.

¹² Sobre este último ponto v. Hösl & Illies, 1999, 128. Com uma posição diferente v. tb. O’Hear, 2005.

¹³ Sobre a definição do conceito biológico da espécie a partir da noção de reconhecimento v. M. F. Claridge, 2010, 96.

¹⁴ V. 1816, 36.

procedimento pertencente ao sujeito ou ao sistema de classificação.¹⁵ O sistema classificativo e o conhecimento do universal que ele expressa são objectivos. A contingência das espécies empiricamente existentes está, por conseguinte, subordinada a um esquema racional de conceptualização onde indivíduo singular e espécie universal estão em ligação indissociável e real. Esta é a determinação própria da espécie viva, de ser ao mesmo tempo um universal que permite a classificação dos indivíduos singulares empíricos e, por outro lado, também uma determinação real da natureza. A espécie viva tem um duplo valor, ideal e real, é conhecimento e ser, e, por isso, é especialmente adequada na função de expressão da ideia.

Numa classificação entendida de algum modo como a própria “auto-classificação” do vivente, o universal está concretizado e objectivado, e o sujeito não é um observador exterior, mas está já prefigurado na natureza, como vida e vivente. O sujeito emerge a partir da vida, pela mediação da pertença do sujeito ao mundo vital e comunitário. O sujeito integra, com um corpo, os seus processos e a sua comunidade, o seu mundo vital. O sujeito, na natureza, é subjectividade que apreende, na sua singularidade, a universalidade: apreende, primeiro, por reconhecimento, o universal como espécie concreta; depois, através de um processo de idealização, – que não poderemos abordar aqui mais longamente, mas que parte sem dúvida dos processos de assimilação sensorial e de reprodução que ocorrem nos organismos vivos, – torna-se no sujeito propriamente dito, i.e., o universal e o conceito em geral como consciente de si. Aqui, segundo Hegel, se poderão encontrar bases conceptuais para a definição do espírito e do eu como um domínio de determinação que tanto pressupõe a natureza quanto dela se autonomiza.

A ideia da vida é, por conseguinte, adequada para a caracterização das relações mais gerais dos diferentes domínios categoriais no sistema de Hegel. A vida é apresentada na Lógica como a “ideia imediata”.¹⁶ Ela permite, em consequência, expor a relação entre ideal e real de modo generalizado, e do modo o mais geral possível. O sistema é um todo que se pode denominar de vivo porquanto no sistema, como totalidade, ideal e real estão em tão estreita correlação quanto na espécie viva. Assim

¹⁵ A espécie biológica, na sua ‘objectividade’ distingue-se de “definições morfológicas da espécie”, i.e., definições fundadas em formas ou essências, porquanto “*so-called morphological species definitions are nothing but man-made operational instructions for the demarcation of species taxa*” (Mayr, 2004, 177).

¹⁶ 1816, 212; 1830, § 216.

como na espécie viva, o universal é produto do comportamento objectivo do vivente que produz a sua classificação e o torna integrável num sistema, também no sistema em geral passa-se algo de similar: é o modo de ser objectivo de cada momento considerado que o faz integrar o sistema. Este não é, por conseguinte, jamais um produto de uma reflexão exterior, de um sujeito cognoscitivo que determinasse, a partir de fora classes, leis, experiências, conceitos ou princípios explicativos. Todo o procedimento científico segundo Hegel se tem de basear nesse mesmo “auto-movimento” objectivo dos conceitos. Estas classes, leis ou conceitos explicativos são, antes, o próprio movimento intrínseco e real dos momentos de cada vez considerados. O sistema, como universal mais geral é, por conseguinte, um todo vivo simultaneamente ideal e real, em que o ideal é determinado pelo próprio comportamento e relacionamento objectivo de cada momento real, do mesmo modo como cada momento real recebe um momento próprio dentro do sistema a partir do universal. Por isso, segundo Hegel, “uma divisão filosófica não é em geral uma classificação exterior de uma matéria disponível, feita segundo um qualquer ou diversos fundamentos de divisão, mas o diferenciar imanente do próprio conceito.”¹⁷

Mas esta observação acerca do significado da vida como exemplificativa do funcionamento da totalidade do sistema faz levantar a questão sobre o seu carácter metafórico. Ou seja, em que medida estamos a lidar com a vida como simples metáfora do sistema, ou com as espécies vivas como mera metáfora das categorias lógicas ou do “universal” em geral? Não seria aqui possível investigar mais a fundo a teoria hegeliana da metáfora, ou seja, definir os meios conceptuais pelos quais uma caracterização pode ser entendida como literal e científica em sentido pleno, ou somente metafórica e imagética. O sistema é um todo, dividido em três grandes círculos ou disciplinas principais, a lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito. Estes três momentos repetem-se e, por assim dizer, reflectem-se especulativamente entre si. Assim, cada categoria lógica recebe o seu significado com base em duas ordens de razões. Por um lado, tem um lugar dentro do sistema lógico de determinação, ou seja, existe uma categoria que a ela conduz e uma outra que resulta dela, e o seu lugar no seu sistema classificativo define-se por essa posição de resultado de uma anterior e de pressuposto

¹⁷“Eine philosophische Einteilung ist überhaupt nicht eine äußerliche, nach irgendeinem oder mehreren aufgenommenen Einteilungsgründen gemachte äußere Klassifizierung eines vorhandenen Stoffes, sondern das immanente Unterscheiden des Begriffes selbst” (1995, §33A.).

para uma posterior. Mas, além disso, a categoria lógica está também inserida no sistema como um todo, isto é, que compreende a Lógica (ou antes, nos termos de Hegel, “o Lógico”), a Natureza e o Espírito. Por isso, a categoria lógica só recebe o seu sentido pleno na medida em que serve para categorizar adequadamente – dir-se-ia literal e não metaforicamente – uma dada secção do real. A vida como categoria lógica reflecte, por conseguinte, a vida como categoria natural e espiritual e permite conceber as relações vitais existentes na natureza e no espírito. Ela não é uma metáfora mas exposição conceptual adequada dos fenómenos e das relações referidas entre indivíduo singular e espécie universal e caracteriza por isso, de modo literal, a relação entre o existente singular e o universal, como espécie ideal em que de algum modo se subsume.

4. A ideia da vida e a lógica do sistema.

Mas a questão vai um pouco mais longe. Questionei em que medida as relações vitais e a categorização especificamente vital podem ser legitimamente utilizadas para compreender as relações dialécticas mais gerais entre universal e singular, ou entre real e ideal, entre universalidade lógica e concretude real. A questão só poderá ser respondida no âmbito de uma consideração do estatuto e significado das categorias de tipo lógico, como a ideia de vida, dentro do todo do sistema.

Julgo que a Ciência da Lógica deve ser entendida como um domínio autónomo do puro pensamento, ou seja, de significações. Nos termos de Hegel, “a propósito do pensamento não se pode propriamente perguntar pelo significado: o próprio pensamento é o significado.”¹⁸ Ou seja, as categorias lógicas explicam-se a si mesmas dentro do seu próprio sistema. Por isso o sistema lógico é dito auto-constituído: cada categoria confere significado às outras e o seu sistema, como um todo, funda-se e esclarece-se a si mesmo. Mas a este sistema auto-constituído e aparentemente auto-suficiente acrescentam uma filosofia da natureza e uma filosofia do espírito, ou seja, uma realidade, isto é, um domínio não-lógico de determinação. A *vexata quaestio* de como definir a relação entre a Ciência da Lógica e a denominada Filosofia real, ou seja, Filosofia da Natureza e do Espírito só pode ser respondida, em meu entender, a partir dos recursos postos à disposição do sistema pela própria lógica. Ela pretende ser um catálogo das puras

¹⁸“Beim Gedanken kann eigentlich nicht nach der Bedeutung gefragt werden: der Gedanke ist selbst die Bedeutung” (1993, 222).

significações e o sistema das determinações puras do pensar, cujo ser é a própria significação. Assim como o sentido pleno da lógica só se encontra na sua relação especulativa com o real, o sentido pleno de cada categoria¹⁹ só se pode compreender como um momento co-determinante da relação entre a lógica e a realidade. Assim, não será incorrecto dizer-se que a relação entre a lógica e a realidade só parece misteriosa ou objecto de especial dificuldade de interpretação porque não se recorre àquilo que está mais à mão e que está à mão a cada passo da leitura da Ciência da Lógica, a saber: toda e cada uma das categorias nela tematizadas. As categorias lógicas são não só adequadas para pensar a relação entre a própria lógica como um todo e a realidade, mas também, o seu significado mais pleno consiste justamente em pensar uma tal relação. A lógica, como um todo, é também e simultaneamente aquilo que se tem denominado a “lógica do sistema” e serve para pensar as relações mais gerais do sistema. Nesta linha de pensamento, tomando como exemplo algumas “determinações do pensar” retiradas da lógica, e dito o mais sumariamente possível: a lógica pode ser entendida como a essência do real; ou poderá dizer-se que a lógica é um universal que se particulariza no real; ou que cada parte do sistema é um ser-em-si que se torna ser-para-outro. Tomamos assim como exemplos da relação entre Lógica e realidade três categorias tipicamente lógicas: a essência (Wesen); o universal e o particular (Allgemeines, Besonderes); o ser-em-si e ser-para-outro (In-sich-sein, Sein-für-anderes) Diversos outros modos de pensar a relação entre lógica e realidade seriam possíveis com base nesta concepção.

A vida, ou o denominado processo do género, em particular, não é pois uma metáfora ilustrativa, mas um modelo lógico legítimo para a concepção das relações entre universal e singular no seu significado mais vasto em Hegel. A espécie viva é similar ao “universal verdadeiro, infinito, que é em si imediatamente, do mesmo modo, particularidade como singularidade.”²⁰ Este é um modelo privilegiado para compreender o modo como o indivíduo singular, dotado da sua particularidade, produz o universal, ou seja, produz a sua espécie, do mesmo modo como a espécie produz o indivíduo singular. A vida é a forma imediata da ideia porque esta é “a unidade do conceito e da realidade”,²¹ o que só é realizável como a relação concreta entre a espécie

¹⁹ A expressão é de Puntel (1973, 88).

²⁰ “[...] *wahrhafte, unendliche Allgemeine, welches unmittelbar ebensehr Besonderheit als Einzelheit in sich ist*” (1816, 37).

²¹ “*Die Einheit von Begriff und Realität*” (1816, 208).

e o indivíduo. A pertença e a relação entre as espécies não é, como se viu, função do observador ou da reflexão exterior, mas do comportamento mútuo dos viventes. A pertença à espécie deriva do *reconhecimento*, da reprodução sexuada e da “reprodução dos géneros vivos”.²² O universal é reconhecimento, e o comportamento específico do reconhecimento é o que se pode encontrar na natureza como o comportamento reprodutivo, que opera normalmente no sentido de garantir o que hoje chamaríamos de ‘integridade do genoma’,²³ que permite a coerência e a funcionalidade orgânica do ser vivo.

Ao vivente, existente no seio da espécie, define-se, assim, para além da relação negativa de agressão e de defesa perante o meio, pela reprodução sexuada. Neste ponto, poderá observar-se que ontologia e filosofia da natureza hegelianas têm um parentesco conceptual com o conceito biológico da espécie e no “pensamento populacional” de Mayr. O problema mais geral da classificação levantado por Mayr deriva de que “de longe a mais séria deficiência na abordagem da maior parte dos filósofos foi a assunção de que a classificação dos animais e das plantas [...] é essencialmente semelhante em princípio à classificação dos objectos inanimados [...]. É impossível chegar a classificações com significado, de itens que são produto de uma história de um desenvolvimento, a menos que sejam devidamente tomados em consideração os processos históricos responsáveis pela sua origem.”²⁴ Todo o pensamento hegeliano, tanto ao nível da lógica, da filosofia da natureza ou do espírito, funda-se nesta ideia de uma classificação a partir do desenvolvimento, e de considerar cada momento do sistema como produto da história de um desenvolvimento, ao passo que o nervo da dificuldade dos sistemas de classificação estava, segundo Mayr, em não se entender a biologia como uma ciência histórica, e procurar proceder à classificação zoológica ou botânica com base na noção lógica de classe e de semelhanças. Não dispondo de uma teoria da evolução válida, Hegel não compreendeu que a historicidade caracteriza também a natureza empírica. No que se refere à classificação em concreto, Hegel considera, conforme já citado acima, que “para a determinação específica [da espécie], um instinto correcto levou a tomar as determinações de diferenciação dos dentes, das garras e similares – das armas, porque estas são aquilo por que o próprio animal se põe

²²“*Fortpflanzung der lebenden Geschlechter*” (1816, 227).

²³Cf. M. Claridge, 2010, 98-99; Mayr 2004, 178-179.

e conserva, i.e., de diferencia perante os outros.”²⁵ Assim, o mesmo princípio da negatividade que comanda o desenvolvimento lógico-conceitual deve também ser utilizado como princípio classificativo, o que não significa, naturalmente, que Hegel chegasse a compreender que a competição e luta real pela sobrevivência, a par da variabilidade, fossem os princípios determinantes para a evolução das espécies.

5. *A essência e a crítica ao essencialismo.*

Uma vez recusado um sistema “artificial” de classificação pelo observador exterior, e a classificação entendida, a todos os níveis do real e do pensar, como assunto objectivo, Hegel procura justamente aquilo que Mayr refere como uma alternativa quer ao essencialismo de tipo platónico, quer ao nominalismo. A espécie é sem dúvida uma realidade objectiva,²⁶ com características de realidade espaço-temporalmente determinada que a fazem assemelhar-se a um indivíduo, embora com outro tipo de coesão.

O essencialismo, que atribui à espécie uma realidade não espaço-temporal e a entende como um princípio de semelhança entre os seus membros, é totalmente inadequado tanto para o pensamento dialéctico quanto para a biologia evolucionista. A noção platónica de essência permite elaborar classes segundo um “conceito tipológico” ou “morfológico” de espécie, segundo o qual “não há relação especial entre os membros de uma espécie além da sua semelhança. A espécie era apenas uma classe de nível inferior ao género.”²⁷ O problema da essência, entendida como o *eidos* platónico, é que “visto que a essência é constante e nitidamente delimitada perante as outras essências, ela não pode, absolutamente, evoluir.”²⁸ E este é um problema que se põe tanto para o

²⁴Mayr 1982, 238-239.

²⁵“Für die spezielle Bestimmung [der Art] ist ein richtiger Instinkt darauf gefallen, die Unterscheidungsbestimmungen auch aus den Zähnen, Klauen und dergleichen, - aus den Waffen zu nehmen, denn sie sind es, wodurch das Tier selbst sich gegen die anderen als ein Fürsichseinendes setzt und erhält, d.i. sich selbst unterscheidet” (1830, § 368A).

²⁶“I have always thought that there is no more devastating refutation of the nominalistic claims than the fact that primitive natives in New Guinea, with a Stone Age culture, recognize as species exactly the same entities of nature as western taxonomists” (Mayr, 1988, 317; cf. tb. 315). De acordo com a sua realidade, embora por razões diferentes estão também Claridge 2010 e Mishler 2010.

²⁷Mayr, 1988. 337. V. tb. 172, 186, 336. Sobre este tópico e os seguintes, retomo, com algumas repetições, o meu estudo Ferrer 2009.

²⁸Mayr, 1988, 176.

pensamento evolucionista quanto para Hegel. Em termos hegelianos, a negatividade que distingue as essências, cada uma delas vincadamente diferente de qualquer outra e incapaz de alteração, constitui-se a partir da negação da alteridade. A essência é uma identidade fixa, que recebe o seu sentido pela negação do outro, da alteridade e da alteração. Mas é justamente esta definição da essência pela negatividade que provoca, segundo Hegel, a necessidade de a criticar e superar por categorias mais concretas.

O conflito teórico entre essência e evolução, ou desenvolvimento corresponde à relação, em Hegel, entre a Doutrina da Essência e a Doutrina do Conceito na *Ciência da Lógica*. Embora não pudesse, em 1830, admitir a evolução das espécies naturais e a historicidade da vida na natureza, Hegel defendeu não só que os universais estão sujeitos a movimento e desenvolvimento, como considerou que o movimento é condição da sua inteligibilidade. Assim, procurou definir a essência, na *Ciência da Lógica*, de tal forma que pudesse ser criticada radicalmente e substituída pelo “conceito”, dotado de uma estrutura universal concreta e de um movimento de desenvolvimento. Não havendo razões para admitir a evolução das espécies naturais como facto real, admitiu, como se disse, a evolução ou, mais exactamente, o “desenvolvimento” como princípio de relação lógica entre as categorias – recusando, também aqui, ao nível ontológico fundamental, qualquer forma de essencialismo. A ideia da Lógica de Hegel integra num sistema dialéctico noções, na sua maior parte já conhecidas da história da filosofia, como por exemplo a de essência, e concede-lhe o seu lugar próprio. Uma essência, entendida como imóvel, eterna, separada do real existente, asperamente diferente e incomunicável com outras, pode ser útil para determinados fins categoriais. Não pode, porém, ser entendida como verdadeira em qualquer sentido absoluto. Assim, Hegel integra na Lógica uma tal essência imóvel, própria do essencialismo, mas define-a de tal modo que a imobilidade não é mais do que um aspecto limitado da sua definição, embora legítimo dentro dos seus limites. A essência aparece então definida como um modo de ser ideal, como plenamente idêntica a si própria, eterna porque incapaz de alteração ou devir de qualquer tipo, para além de manifestar-se no seu outro. Nesta definição encontramos facilmente as principais propriedades do *eidos* em sentido platónico, a saber, imutabilidade, idealidade, identidade e separação e capacidade de produzir aparência no mundo sensível. Alguns aspectos centrais da inteligibilidade do real, como o princípio da identidade, da não-

contradição ou as leis da natureza em geral, entre outros, são por Hegel derivadas e classificadas sob a sua definição de essência que prova assim a sua utilidade para certos fins de inteligibilidade.

As espécies vivas que, salvas as devidas exceções, estão separadas estritamente entre si por barreiras fenéticas, reprodutivas, comportamentais e outras, parecem distinguir-se por ostentarem diferentes essências, não havendo por isso transição entre elas. Nestas circunstâncias, levanta-se para qualquer pensamento evolucionista – e também para Hegel – a dificuldade de encontrar uma terceira alternativa entre uma recusa nominalista da realidade e objectividade da espécie, por um lado e, por outro, o essencialismo, que admite a espécie como conjunto de seres que obedecem a uma mesma essência ideal imóvel, e que ostentam por isso uma similaridade entre si. Como solução para a dificuldade, o conceito de população, localizada espaço-temporalmente e susceptível de alteração substitui hoje a essência, classicamente entendida como *eidos* imóvel e fora do espaço e do tempo.²⁹

Levanta-se então a questão a respeito do princípio de unidade da espécie, posto que não mais se trata de uma unidade ideal que se manifesta em diferentes exemplos singulares. Como unidade ideal, a espécie como essência não levantava o problema da unidade, posto que era uma unidade ideal fora do espaço e do tempo, e por isso insusceptível de perda da sua unidade pela disseminação. Ela limitava-se a mostrar-se nos seus exemplos, e conseqüentemente neles somente *aparecia*. Daí a considerar os exemplos como simples *aparência* sem realidade foi um passo. Ao deixar de tomar o singular como aparência, a espécie como conceito biológico e populacional levanta a questão da sua própria unidade, posto que é uma realidade física e empírica, disseminada e dividida então pelos seus diferentes membros. Não se limita a aparecer nestes, mas é de facto constituída por eles. Tendo a população existência objectiva e exclusivamente física e real, a questão pelo estatuto de uma tal entidade se torna urgente. Um princípio de resposta é já antigo: “em finais do século XVII, John Ray propôs uma solução inteiramente nova. Independentemente dos graus de variação, deveriam ser considerados da mesma espécie todas aquelas variantes que se tivessem originado 'da semente de uma e da mesma planta' ou, para o caso dos animais, que tivessem sido gerados pelos mesmos pais. A reprodução era aqui, pela primeira vez,

²⁹Cf. Mayr, 1988, 204, 351.

introduzida na definição da espécie.”³⁰ Em termos mais modernos, a espécie biológica – embora não exclusiva e invariavelmente – é definida por uma comunidade reprodutiva. Como vimos, a concepção hegeliana da espécie como universal que se produz como singular e inversamente, apresenta um fundamento lógico-dialéctico para uma tal concepção.

O elo de ligação da espécie deixa de ser uma propriedade inteligível de uma essência intemporal idêntica, capaz de estar presente, sem interrupção, em muitos tempos e espaços separados. Este elo de ligação reside então na própria capacidade de reconhecimento, na pulsão auto-reprodutiva e na sexualidade. O conceito biológico da espécie e o pensamento populacional a ele ligado permitem entender a classificação como facto objectivo, histórico e comportamental, à maneira hegeliana. Por um lado, ao nível das categorias mais elevadas, a classificação é feita, desde Darwin, a partir da comunidade de ascendência, eliminando a necessidade de uma observação e pesagem de caracteres que permitisse definir, de modo sempre mais ou menos arbitrário e artificial, uma maior ou menor similaridade entre dois seres vivos. Por outro lado, se se considerar o indivíduo, a classificação é feita objectivamente pelo comportamento reprodutivo do próprio vivente, conforme se referiu. Conceptualmente, passa-se assim de uma versão intelectualista da essência para uma versão intersubjectiva, com base no reconhecimento.

O conceito biológico da espécie como ascendência comum e comunidade reprodutiva traz a reprodução sexuada para o centro da questão biológica e filosófica, do reconhecimento, subjectivo e objectivo, da espécie. E esta admissão da sexualidade tem como consequência a alteração do estatuto não só da espécie, que se torna um processo objectivo, e do indivíduo, porquanto “organismos que pertencem a uma espécie são partes da espécie, não membros.”³¹ Ou seja, o indivíduo não é subsumido a um conceito abstracto, como exemplar, mas participante concreto numa comunidade reprodutiva real. O universal é, por isso, concreto.

Na medida em que a reprodução sexuada só tem sentido dada a unicidade singular de cada indivíduo,³² a biologia vem ajudar a esclarecer a singularidade como categoria filosófica inseparável da espécie universal. O universal concreto verifica-se

³⁰ Ib. 340. Sobre Darwin, v. ib. 318. V. tb. Mayr 2004, 177ss.

³¹ Mayr, 1988, 344.

precisamente como espécie biológica, em que o universal não é nem uma essência ideal abstracta, nem uma mera classe produzida por um nome, nem uma categoria classificativa pertencente ao classificador, mas um comportamento concreto de reconhecimento e pertença, o que se manifesta, e.g., no comportamento matrimonial de muitas espécies animais. Algumas expressões hegelianas, sobre a transição e produção mútua entre singular e universal podem receber sentido mais claro justamente por meio desta consideração de conceitos só muito posteriormente elaborados pela biologia. Exemplo disto, como se disse, é a noção de que singular e universal como que transitam entre si, um remetendo ao outro: “o progredir consiste antes em que o universal se determina e é *para si* o universal, i.e., do mesmo modo singular e sujeito.”³³ O modelo biológico do conceito torna certamente mais compreensível a referência de Hegel, a propósito do conceito, ao amor e ao reconhecimento: “o universal poderia ser também chamado o *livre amor e bem-aventurança sem limites*, posto que é um relacionar-se com o *diferente somente como consigo mesmo*; nesse, ele retornou a si mesmo.”³⁴ O como um modo de continuação do indivíduo singular no seu outro, como pulsão viva e espécie real.

Hegel submete a uma crítica radical a concepção essencialista da essência – passe a expressão, – mostrando que a essência pressupõe a caconceito hegeliano não é um universal abstracto, mas poderá compreender-se tegoria do “conceito” e deve ser substituída por esta categoria. O conceito é mais “verdadeiro”, mais concreto, mais inteligível e capaz de apreender realidades mais complexas do que a essência. As principais características do “conceito” – que é a categoria que sucede à essência na ordem lógica – são a capacidade de se desenvolver e de constituir uma relação organizativa e sistêmica entre singulares e particulares diversos. Enquanto a essência se exprime como necessidade, o conceito exprime-se como liberdade, no sentido de pleno reconhecimento do indivíduo num todo, a par do desenvolvimento autónomo do singular. É o conceito hegeliano em sentido pleno, onde o singular se reconhece e desenvolve no universal, e não a essência, como identidade necessária do fenómeno,

³² Mayr, 2004, 76.

³³ “[D]as Fortgehen besteht vielmehr darin, daß das Allgemeine sich selbst bestimmt und für sich das Allgemeine, d.i. ebenso sehr Einzelnes und Subjekt ist” (1816, 290).

³⁴ Das Allgemeine [...] könnte [...] auch die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterscheidenen nur als zu sich selbst; in demselben ist es zu sich

que permite acomodar os aspectos referidos do pensamento biológico.

Na lógica hegeliana, a *essência* e o *conceito*, no significado técnico dos termos em Hegel, repartem entre si as funções tradicionalmente atribuídas ao universal. Uma das inovações conceptuais mais surpreendentes e originais do pensamento de Hegel resulta da compreensão de que o universal não é a essência mas o conceito, dotado de desenvolvimento. O ser em geral, uma vez compreendido como implicando também a sua negação, é entendido como submetido a um devir ou alteração sem reflexão ou retorno. A essência, por sua vez, distingue-se do ser ao receber as características seguintes: é pura identidade e reflexão em si mesma; e é negação do outro, ou posição do outro como nulo, i.e., degrada-o a simples aparência. O essencialismo corresponde, nestes termos, à recusa do devir e à degradação do singular real a simples aparência, entregue à total contingência. O seu significado próprio está no universal ideal, fora dele mesmo. O conceito, por fim, distingue-se da essência porque reúne a imutabilidade desta com o simples devir do ser num “movimento do pensar” cuja designação técnica é “desenvolvimento” (“Entwicklung”). No desenvolvimento, a alteração é limitada pela reflexão, e a reflexão não se limita a reconduzir o outro a si. A identidade não se perde então na simples alteração. O conceito, como esta simultânea posição do outro e da própria reflexão serve, assim, tanto para pensar fenómenos de tipo histórico, em que um mesmo sujeito recebe formas diferentes, quanto organizações e organismos complexos, onde cada parte se reencontra reflectida nas outras, participando todas de uma mesma totalidade.

6. Os princípios evolucionistas e o pensamento de Hegel.

Em qualquer caso, Hegel não aceita a ideia de um desenvolvimento gradual de umas espécies naturais nas outras, embora aceite a noção de um desenvolvimento, que não é gradual ou quantitativo, mas que envolve verdadeira diferença, entre conceitos ou determinações do pensar ao nível do pensamento filosófico. Este desenvolvimento abrange tanto os conceitos lógicos quanto o desenvolvimento histórico. Admite, além disso, o desenvolvimento ao nível do espírito. A natureza não expõe correctamente o conceito, mas desempenha antes o papel de limite do conceito e, por isso, é também a

selbst zurückgekehrt” (1816, 36).

ideia exposta sob uma forma não-conceptual, ou seja, intuível. Contudo, a própria natureza, embora seja pura diferença em relação ao conceito, o “ser-outro” do espírito em sentido absoluto, é marcada pela inteligibilidade que só o conceito lhe pode conferir. Ela exhibe os traços do conceito, desde o seu primeiro momento, onde é a mais pura a-conceptualidade, i.e., a pura intuição. Mesmo a pura exterioridade do espaço, grau zero do conceito, e relação puramente não conceptual, é já uma forma análoga ao conceito. O espaço é, a saber, aquilo que é capaz de abraçar uma multiplicidade, composta de vários pontos ou lugares numa unidade totalmente exterior e não-reflectida. Trata-se de uma diferença totalmente indeterminada, mas análoga à relação de subsunção conceptual. Porque mesmo quando o nega, nunca abandona inteiramente o conceito, a natureza vai exhibir ou antes, reconstituir, as formas do conceito na exterioridade espacial. E, na medida em que alcança o nível do organismo vivo, a natureza é capaz de expor a ideia, ou seja, o conceito em união com realidade.

Em face dos dados conceptuais estudados, não há, aparentemente, nenhum argumento decisivo contra a aceitação do desenvolvimento conceptual ao nível da orgânica. E tão-pouco, por conseguinte, contra a integração da evolução das espécies na filosofia da natureza hegeliana. Na verdade, os principais componentes teóricos mais gerais da teoria da evolução não entram em conflito com as concepções hegelianas.

Em primeiro lugar, Hegel dispõe da noção fundamental de que a vida é um processo essencialmente reprodutivo. Ou, melhor ainda, o vivente é ontologicamente determinado pela reprodução. Segundo Hegel, “só como reproducente, e não como ente, é que o vivente *é e se mantém*.”³⁵ “O organismo animal é reprodutivo; é-o essencialmente, esta é a sua efectividade.”³⁶

Em segundo lugar, reconhece que cada indivíduo é único, no sentido de singular e irrepitível. A espécie, conforme procurei mostrar, não é uma essência, mas um universal real e concreto, que não pode ser pensado fazendo abstracção do singular, que se reflecte do seu outros nas suas particularidades. Verificámos por isso uma aproximação possível entre o pensamento populacional e o universal hegeliano. A singularidade é admitida por Hegel, que não retira, no entanto, as conclusões que dela

³⁵ “[N]ur als dieses sich Reproduzierende, nicht als Seiendes, ist und erhält sich das Lebendige” (1830, § 352).

³⁶ “Der animalische Organismus ist reproduktiv; dies ist er wesentlich, oder dies ist seine Wirklichkeit” (1830, § 353Z).

parecem decorrer, ou seja, tanto a importância fulcral da variabilidade quanto a historicidade da natureza, conforme requeridas pela evolução.

Em terceiro lugar, Hegel conhece que é ontologicamente determinante para o vivente a sua relação com o seu outro e com o seu meio. Na verdade, a figura do vivente, segundo Hegel, não é senão uma forma intuível da relação consigo próprio do organismo e com o seu meio. Aquilo que materialmente se intui na figura do vivente é a pura relação a si e ao seu meio, na verdade, um conceito relacional. Esta relação determina-se como assimilação teórica e prática, passiva e activa, mas é também relação de competição. A relação do vivente com o meio parte da carência essencial ao vivente. “Só um vivente sente *carência*.”³⁷ O vivente não é pensável sem a relação ao meio, orgânico e inorgânico, para onde se dirige e de onde se separa para constituir a sua própria auto-reflexão com sujeito.

Em quarto lugar, concebe a relação com o meio como sujeita ao acaso e à negação. “O ambiente da contingência exterior só contém quase o estranho; ele exerce uma permanente violência e ameaça de perigos [...]”³⁸ A relação com o meio e os competidores é de breve satisfação, carência e morte, embora evidentemente Hegel jamais se tenha aproximado do mecanismo mais importante da evolução e da descoberta maior de Darwin, a selecção natural. No entanto, o acaso, necessário à variabilidade e à abertura de novas possibilidades evolutivas, não é de todo estranho ao pensamento hegeliano. “As formas da natureza não se deixam inserir num sistema absoluto e as espécies dos animais estão, assim, expostas à contingência.”³⁹ Ou seja, Hegel está muito longe de qualquer concepção das espécies vivas como formas necessárias criadas por desígnio, mas entende-as como entregues à contingência. Não há nenhum sistema coerente pré-determinado em que se enquadrem as espécies vivas, mas o seu sistema é, por assim dizer, um sistema negativo, um equilíbrio produzido pela pura contingência. Isto acontece também na medida em que o acaso é uma categoria da maior importância na *Ciência da Lógica*, e deve por isso determinar a priori largos domínios do real. O acaso intervém na natureza viva de modo essencial, tal como requerido pela evolução darwiniana.

³⁷“Nur ein Lebendiges fühlt *Mangel*” (1830, § 359).

³⁸“*Die Umgebung der äußerlichen Zufälligkeit enthält fast nur Fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltigkeit und Drohung von Gefahren [...]*” (1830, § 368).

³⁹“*Die Formen der Natur sind also nicht in ein absolutes System zu bringen und die Arten der Tiere*

Em quinto lugar, não admite a presença na natureza de nenhuma força vital específica dos viventes, nenhuma *vis* formativa que conduzisse os seres vivos em qualquer sentido finalístico, ou que pudesse orientar alguma evolução. Hegel entende o procedimento científico, em todos os domínios, como imanente. Nada intervém, por assim dizer, de fora. O desenvolvimento é, a todos os níveis, seja na lógica ou na natureza, um desenvolvimento puramente imanente. Isto torna o procedimento dialéctico compatível com qualquer explicação da vida que apenas conte com a química, ou da evolução da vida e das espécies que conte com a reprodução, a variabilidade, a morte, o acaso e pouco mais. Não há nenhum interveniente estranho aos meros mecanismos, que se podem dizer cegos, da natureza. Deverá observar-se que o modo como o conceito lógico intervém na natureza e aparentemente condu-la em direcção à complexificação – ou, na terminologia do autor, o modo como a ideia retorna a si mesma, – é sempre um auto-movimento das próprias formas naturais, que se constituem como formas exclusivamente a partir da natureza.⁴⁰ Aliás, esta imanência da explicação natural é parte integrante daquilo que é demonstrado pela Filosofia da Natureza de Hegel.

Isto bastará para indicar que, embora não tenha de modo nenhum antecipado Darwin, o pensamento hegeliano não só não se opõe ao pensamento evolucionista, como fornece algumas das bases ontológicas para a sua compreensão, nomeadamente, nas suas concepções de desenvolvimento, de universal concreto e da vida natural. E, por outro lado, que a sua noção de movimento do conceito é uma recusa fundamental do essencialismo.

7. Conclusão. Sobre a recusa da evolução por Hegel.

Como conclusão, gostaria de retomar a conhecida rejeição explícita por Hegel de qualquer transformação das espécies: “tais representações nebulosas, – que no fundo são representações sensíveis, tal como é uma representação nebulosa, e no fundo sensível, o chamado emergir, por exemplo, das plantas e animais a partir da água e,

damit der Zufälligkeit ausgesetzt” (1830, § 368 Z).

⁴⁰ Isto é, naturalmente, ponto assente em qualquer concepção científica actual da vida, independentemente de se subscrever um programa de tipo reducionista ou não. Cf. E. F. Keller, “It Is Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics” in Ayala & Arp (eds), op.cit., 19-

então, o emergir das organizações animais mais desenvolvidas a partir das inferiores, e etc., – tais representações nebulosas têm de ser recusadas pela consideração pensante.⁴¹ Esta rejeição significa principalmente duas coisas: por um lado, a rejeição de uma concepção metafísica; por outro, a recusa de qualquer concepção gradualista e somente quantitativa do desenvolvimento, que entende como reducionista.

Quanto ao primeiro ponto, Hegel considera a evolução como semelhante à emanção, ou seja, modos metafísicos de esbater o significado do processo evolutivo em si mesmo. Tanto o reducionismo gradualista quanto a metafísica espiritualista de tipo emanatista, reconduzem o processo ora ao seu *terminus a quo* ora ao *ad quem*, impedindo a compreensão da realidade efectiva do processo, que é o que sobretudo interessa a Hegel. O processo seria, na verdade, inútil e insignificante, se fosse dado um fundamento positivo, como o seu sentido último, no seu começo ou no seu termo. Quanto ao gradualismo, ou seja, conceber a evolução como gradualmente, “paulatinamente evoluindo no tempo”,⁴² seria, julga Hegel, no máximo um problema empírico sem interesse filosófico. Hegel subestima sem dúvida o interesse filosófico da teoria da evolução pouco a pouco das espécies ao longo do tempo, sobretudo pelo que a sua *realidade* e os seus resultados têm de surpreendente. No entanto, a sua preocupação em evitar um gradualismo corresponde à necessidade de conceber o processo como produtor de real novidade. Hegel recusa o gradualismo porque está interessado no estatuto ontológico, nas propriedades estruturais e na realidade a atribuir às formas complexas que emergem onde antes não estavam. O gradualismo faz esquecer o facto de que as formas complexas possuem e ganham, por direito próprio, uma realidade irreduzível a qualquer explicação que as entenda como “nada mais que” uma determinada disposição física ou química de compostos mais elementares.⁴³ Como vimos, Hegel somente considera inteligível o próprio processo, e não essências imóveis – sejam estas dadas como começo ou como telos do processo. A descrição empírica do processo de evolução das espécies como um acontecimento gradual – obviamente indisponível em 1830 – permite compreender como se formam as realidades mais

31 e J. Dupré, 2010, esp. 33. V. Mayr, 2004, 22-23.

⁴¹“Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen z.B. der Pflanzen und Tieren aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muß sich die denkenden Betrachtung entschlagen” (1830, § 249).

⁴²“[...] nach und nach in der Zeit evolvierend” (1830, § 249Z).

complexas a partir das mais simples. Deixa na sombra, no entanto, o facto de que a realidade das mais complexas não é idêntica à realidade das mais simples, embora, estranhamente, nada mais contenha de real do que estas. O seu estatuto facilmente se torna então duvidoso e leva a uma dualidade entre reducionismo e emergentismo. Por isso, segundo Hegel, é importante compreender que a causa da realidade não é a matéria de que toda a realidade é de facto, em última análise constituída, mas aquilo que denomina o *conceito*.⁴⁴

O conceito é o que confere inteligibilidade. A subjectividade própria ao conceito, por sua vez, quando não é entendida explicitamente, à maneira de Hegel, como função organísmica presente na natureza viva ou inteligente, costuma permanecer somente implícita nas teorias.⁴⁵ Hegel pretende naturalizá-la, e realizá-la. Mas no que se refere ao conceito e às suas condições de sentido, o conhecimento empírico não pode fornecer mais do que as bases de trabalho.

Referências bibliográficas

- CLARIDGE, M. F. “*Species Are Real Biological Entities*”, in Ayala & Arp (eds), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Chichester 2010, 91-109
- DUPRÉ, J. “*It Is not Possible to Reduce Biological Explanations in Chemistry and/or Physics*”, in Ayala & Arp (eds.), op cit., 32-47 [= 2010]
- CUMMINGS & ROTH, “*Traits Have Not Evolved to Function the Way they Do Because of a Past Advantage*”, in Ayala & Arp (eds.), op. cit., 72-85 [= 2010]

⁴³ Cf. J. Dupré, 2010, 34.

⁴⁴ Também segundo Mayr, uma especificidade da biologia é que “most theories in biology are based not on laws, but on concepts” (Mayr, 2004, 28, 30). Entende o conceito que, no seu entender, evolui, como a palavra correcta para designar o chamado “meme” (ib.153-154).

⁴⁵ Conforme pretendem Cummings & Roth (2010) uma vez que “it is dangerous to start thinking that natural objects, processes, structures or traits are *for* something [...because] it inevitably suggests intelligent design” (81). Para evitar tal perigo de recurso a instâncias de tipo sobrenatural e não-científico, como a teleologia, negam a existência objectiva de funções na natureza. Assim, chegam à posição muito improvável, de que o coração, por exemplo, embora bombeie o sangue, entre outras coisas que também faz, não existe para bombear o sangue (75) ou que os olhos, embora possam ver, não são *para* ver (81). As funções, como relações organísmicas “*para*” alguma coisa não são objectivas, mas dependem das finalidades teóricas arbitrariamente adoptadas pelo observador (82-83). Esta é, segundo Hegel, a posição típica da denominada “reflexão exterior”. O sujeito, humano ou animal, como conjunto de funções centralizadas pela meta-função do “eu” está então ausente da natureza objectiva. Mas, não podendo o sujeito, como condição básica de sentido para qualquer empreendimento cognoscitivo, simplesmente desaparecer, tem a sua função entregue exclusivamente ao observador exterior. Para Hegel, pelo contrário, o sujeito é real e está presente já desde a natureza viva.

- FALKENBURG, *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Frankfurt a. M., 1987, 120-121
- FERRER, D. “*Acerca da Ontologia do Singular e do Vivente em Hegel*”, in M. L. Couto Soares, N. Venturinha & G. Santos (dir.), *O Estatuto do Singular: Estratégias e Perspectivas*, Lisboa, 2009, pp. 235-261
- HARRIS, E. “*How Final Is Hegel’s Rejection of Evolution?*” In S. Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany, 1998, 189-208
- HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), Hamburg,, 1994 [=1816]
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, in Werke 9, Frankfurt a.M. 1993 [=1830]
- _____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, 1995
- _____, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung*, ed. Jaeschke, Hamburg, 1993
- HERTLER & WEINGARTEN, “*Evolutionskonzepte vor Darwin*”. In O. Breidbach & D. v. Engelhardt (Hg), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, 2002, 195-224
- Hösle & Illies, *Darwin*, Freiburg, 1999
- MARMASSE, G. *Penser le réel, Hegel, la nature et l’esprit*, Paris, 2008
- MAYR, E. *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance* (Cambridge / London, 1982 [=Mayr 1982])
- _____, *Toward a new Philosophy of Biology. Observations of an Evolutionist*, Cambridge/London, 1988 [= Mayr, 1988]
- _____, *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*, Cambridge, 2004
- MISHLER, B. “*Species are not uniquely real biological entities*”, in Ayala e Arp (eds.), op. cit, 110-122 [= 2010]
- O’HEAR, A. “*Evolution and Aesthetics*”, in A. O’Hear (ed.), *Philosophy, Biology and Life*, Cambridge, 2005, 155-176
- PUNTEL, L.B. *Darstellung, Methode und Struktur*, Bonn, 1973
- WANDSCHNEIDER, D. “*Hegel und die Evolution*”, in O. Breidbach & D. v. Engelhardt (Hg), op. cit, 225-240.

Artigo recebido em maio de 2010
Artigo aceito para publicação em julho de 2010