

DETERMINAÇÃO DA INDIVIDUALIDADE EM HEGEL

Adriano Blattner Martinho ¹

RESUMO: A fim de sugerir diretrizes de pesquisa sobre o modo de determinação da individualidade no pensamento hegeliano, o presente artigo reacende as invectivas filosóficas da *Fenomenologia do Espírito* contra a Psicologia, a Frenologia e a Fisiognomia.

Palavras-chave: Hegel; Individualidade; Psicologia; Frenologia; Fisiognomia

ABSTRACT: In order to suggest guidelines for research on the art of individuality determination in Hegel's thought, this paper arouses the philosophical invectives against Psychology, Phrenology and Physiognomy in the *Phenomenology of Spirit*.

Key-words: Hegel, Individuality; Psychology; Phrenology; Physiognomy

Buscar em Hegel a compreensão do modo de efetivação da individualidade pode parecer infrutífero, se o esforço necessário for comedido ao sabor do vendaval que propaga a má reputação do filósofo quanto a este tema. A recepção do legado hegeliano, a despeito de sua miríade de matizes, consolidou um juízo bastante difuso acerca da inépcia de Hegel para responder a essa ordem de exigências: a individualidade seria justamente o calcanhar de Aquiles de uma filosofia mais disposta a perpetrar quaisquer sacrifícios para subjugar os múltiplos aspectos da vida a um princípio unitário. Neste breve artigo se procura lançar uma suspeita sobre esse juízo. No influxo da crítica hegeliana ao conceito transcendental de sujeito, argumenta-se, com base na exegese do autor, que o reconhecimento da realidade dos universais e a postulação do espírito como princípio de individuação não implicam determinação prévia do caráter individual.

Começemos pela seguinte passagem da *Estética*, na qual, em vista da influência que Fichte acabaria por exercer sobre a escola romântica, Hegel desenvolve sua

¹ Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). O presente artigo constitui uma versão abreviada da segunda parte da dissertação de mestrado do autor, intitulada “Os momentos literários da individualidade moderna na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel”. Artigo submetido em 12 de dezembro de 2010.

conhecida crítica do Eu abstrato em direção a uma reflexão sobre a individualidade humana:

Fichte estabelece o Eu e, na verdade, o Eu total e constantemente abstrato e formal, como princípio absoluto de todo saber, de toda razão e conhecimento. Em segundo lugar, esse Eu é por causa disso em si mesmo completamente simples; por um lado, nele são negados toda particularidade, determinação e conteúdo – pois todas as coisas sucumbem nesta liberdade e unidade abstrata –; por outro lado, todo conteúdo que deve valer para o Eu somente é estabelecido e reconhecido pelo Eu. O que é, somente é através de mim, e o que é através de mim posso do mesmo modo aniquilar novamente. Se, porém, ficamos presos a estas formas totalmente vazias que têm sua origem no caráter absoluto do Eu abstrato, nada é considerado *em si e para si* e em si dotado de valor, mas somente enquanto produzido pela subjetividade do Eu. E então o Eu também pode permanecer senhor e mestre de tudo o que existe e nada haverá em nenhuma esfera da eticidade, do direito, do humano e do divino, do profano e do sagrado que não necessite ser primeiramente estabelecido pelo Eu e que, por isso, também não possa igualmente ser destruído pelo Eu. Por causa disso, tudo o que é em-si-e-para-si é apenas uma *aparência* e não é verdadeiro e efetivo devido a si mesmo e por meio de si mesmo, mas um mero *aparecer* por meio do Eu que, com violência e arbitrariedade, dispõe livremente de tudo o que é em-si-e-para-si. Atribuir valor a algo ou superá-lo depende totalmente do bel-prazer do Eu que, enquanto Eu, já é absoluto em si mesmo. **Em terceiro lugar, este Eu é indivíduo vivo, atuante, e sua vida consiste em fazer sua individualidade para si e para os outros, em se manifestar e se tornar fenômeno [sich zu äußern und zur Erscheinung zu bringen]. Pois cada homem, na medida em que vive, busca se realizar e se realiza.**²

O excerto acima deixa clara a impropriedade de se imputar a Hegel certo comprometimento em justificar uma tirania sistemática do sujeito sobre o objeto, do Eu sobre o Outro, ou da razão sobre a vida. E ainda sugere que, na seara das ideias, a tirania medra mais perto da diluição da realidade na subjetividade do que da perseverança em ater a consciência àquilo que é “verdadeiro e efetivo devido a si mesmo e por meio de si mesmo”.

A reflexão hegeliana sobre a individualidade visa a superar o dualismo entre corpo e alma que prevalecia na filosofia pelo menos desde que Descartes preceituara ser a alma “uma substância inteiramente distinta do corpo.”³ Sabemos que Kant e Fichte ainda permaneceram presos a essa rígida estratificação. Mas nenhum passo adiante se teria dado caso a assertiva hegeliana de que a verdade do Eu reside no “indivíduo vivo e

² G. W. F. HEGEL, *Cursos de Estética*, Introdução, p. 81-82. Grifo meu.

³ R. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, § 8.

atuante” evocasse uma reconciliação teórica do dualismo na figura de um corpo animado ou de uma alma encarnada. A mediação que Hegel assinala dar-se no indivíduo reporta, do contrário, à reconciliação prática entre particular e universal que ocorre porque “mediante o Si enquanto alma a substância é plasmada em seus momentos”.⁴ Em vez de deduzir o campo de experiência do indivíduo de um fundamento transcendental, Hegel se propõe a explicitar como o indivíduo mesmo plasma a substância universal que lhe serve de fundamento.

Tomando-se o indivíduo por objeto, seja como for, nem a representação de uma alma encerrada no corpo e nem a de um corpo dotado de alma exprimem o próprio indivíduo como sujeito universal. A origem de sua alma permanece incógnita, e ao dualismo resta explicar a alma como predicado de um sujeito estranho. Mas o dualismo já está suplantado na unidade que a consciência precisa estabelecer com a efetividade para entrar em ação. “Essa unidade negativa do pensar é para si mesma, ou melhor, é o *ser-para-si-mesmo*, o princípio da individualidade; e é, em sua realidade, *consciência operante*”.⁵ Eis que se manifesta a necessidade de considerar a atividade da alma, o seu confronto com o múltiplo, de modo mais abrangente do que a mera apercepção cognoscitiva. Para Kant, a alma era apenas um “objeto do sentido interno”,⁶ e sua única atividade era conhecer. A estratégia hegeliana amplia enormemente o campo de observação dos fenômenos de exteriorização da subjetividade.

A filosofia moderna, até então, consagrara seus maiores esforços à investigação do funcionamento da consciência, das leis racionais do entendimento, da estrutura interna do Eu. Mas Hegel nos adverte que por sobre essas bases não se consegue explicar satisfatoriamente o homem: “pois cada homem, na medida em que vive, busca se realizar e se realiza.” Se a atividade vital dos indivíduos consiste em implementar a consciência no ser, então a ciência precisa se abrir aos processos pelos quais a potência subjetiva se transfunde para a objetividade.

⁴ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, VI, B, 1-a – “A cultura e o seu reino da efetividade”, p. 341 (366). Nas citações da *Fenomenologia do Espírito*, indica-se entre parênteses, após o número de página da tradução brasileira, a página correspondente no oitavo volume da edição alemã das obras completas de Hegel, discriminada na bibliografia.

⁵ Id., *Fenomenologia do Espírito*, V, A, b – “Observação da consciência-de-si em sua pureza e em referência à efetividade exterior: leis lógicas e leis psicológicas”, p. 218 (228-229).

⁶ I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, Capítulo Primeiro do Livro Segundo da Dialética Transcendental, p. 261.

Na *Fenomenologia do Espírito*, reside um capítulo penetrante dessa crítica ao despreparo da ciência existente para conceber o homem como ser ativo. Na terceira seção da obra, Hegel enceta polêmica contra três ramos do conhecimento dedicados à investigação da individualidade humana: a Psicologia, a Frenologia e a Fisiognomonía. À procura de um modo efetivo de determinação da essência absoluta da individualidade, trata-se de expor a deficiência de representações que reduzem o indivíduo a objeto de apercepção. Levantemos alguns elementos notáveis desse esforço hegeliano.

a) Psicologia

Pertence a Christian Wolff (1679-1754) a decantada divisão da Psicologia em Psicologia Empírica e Psicologia Racional, esta dedicada a indagações metafísicas sobre a origem da alma, e aquela ao estudo da subjetividade enquanto fenômeno da experiência humana. Na crítica do paralogismo, Kant reafirma essa divisão ao destituir a Psicologia Racional de objeto real. Parece, pois, que restaria ao outro ramo a possibilidade de angariar algum conhecimento do Eu. Dentre os estudos de Psicologia Empírica se destaca o famoso tratado de Descartes acerca *Das Paixões da Alma*, no qual são descritos, com profusão de detalhes, os variegados estados de ânimo e as influências recíprocas entre corpo e mente.

Hegel considera que, ao adotar o procedimento de observação da individualidade, a Psicologia empreende uma primeira tentativa de condicionar as formas da consciência à experiência. O método empírico desloca o foco da disciplina, do exame das faculdades de um sujeito amorfo para a apreensão dos predicados da consciência finita. Deixando de lado o problema do dualismo, a Psicologia chega a reconhecer no indivíduo a unidade da consciência com o seu contrário.

A psicologia observadora enuncia, primeiro, suas percepções dos modos universais que se lhe apresentam na consciência ativa; encontra numerosas faculdades, inclinações e paixões. Ora, na enumeração de tal coleção não se deixa reprimir a lembrança da unidade da consciência de si; por isso a psicologia deve, ao menos, chegar até o ponto de maravilhar-se de que possam estar juntas no espírito, como num saco, tantas coisas tão contingentes e heterogêneas, especialmente porque não se mostram como coisas mortas, mas como movimentos irrequietos. Na enumeração dessas diversas faculdades, a observação está no lado universal: a unidade dessas

múltiplas capacidades é o lado oposto a essa universalidade: a individualidade *efetiva*.⁷

Mas Hegel também adverte que a Psicologia não pode se desembaraçar da metafísica simplesmente delegando a investigação das condições de existência da alma a uma especialidade teórica que se reduziu ao diletantismo, paralisada pela incognoscibilidade da essência absoluta. Ele nos mostra como a insolvência teórica se faz sentir na ciência aplicada, na medida em que mesmo o estudo descritivo do eu fenomênico continua minado pelo conceito transcendental de sujeito. A persistência da unidade sintética originária como princípio operador do entendimento relega a observação psicológica àquele “procedimento raciocinante”⁸ de atribuir inúmeros predicados ao sujeito sem jamais formular o conceito que lhe determine a essência, e que leva, no caso, a um catálogo de sedes anatômicas das múltiplas disposições anímicas.

A Psicologia só reconhece a unidade entre corpo e alma como um objeto empírico sob a mira da razão; isto é, ela representa a individualidade separada de “sua natureza inorgânica universal, ou seja, as circunstâncias, situações, hábitos, costumes, religião etc. que são ‘achados’ e em função dos quais a individualidade determinada tem de ser concebida”.⁹ Se não se leva em conta a influência dessas circunstâncias determinadas sobre a individualidade, aniquilando-se a universalidade na figura abstrata do Eu, então as disposições anímicas parecem ser apenas predicados intrínsecos que não têm nenhuma razão precisa para se manifestarem de certo modo na vida sensível, e “a *necessidade psicológica* se torna uma palavra tão vazia que se dá a possibilidade absoluta de que o indivíduo que teria tido aquela influência pudesse também não ter tido.”¹⁰ O universal não pode ser um elemento indiferente; há de se considerar o papel do mundo na conformação da alma. Assim, a principal objeção de Hegel à Psicologia recai sobre a pretensão de deduzir o caráter do indivíduo de uma análise da interioridade.

⁷ G.W. F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, V, A, b – “Observação da consciência-de-si em sua pureza e em referência à efetividade exterior: leis lógicas e leis psicológicas,” p. 219 (230).

⁸ Id., *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, p. 62 (56).

⁹ Id., *Fenomenologia do Espírito*, V, A, b – “Observação da consciência-de-si em sua pureza e em referência à efetividade exterior: leis lógicas e leis psicológicas,” p. 220 (231).

¹⁰ Ibid., p. 221 (232).

Tem menos interesse do que descrever as espécies de insetos, musgos etc., isso de apreender as diferenças efetivas, de modo a descrever um homem como tendo mais inclinação a isso, e outro, mais inclinação àquilo; que fulano tem mais inteligência que sicrano. De fato, espécies vegetais e animais dão à observação o direito de tomá-las assim, de modo singular e carente-de-conceito, pois pertencem essencialmente ao elemento da singularização contingente. Ao contrário, tomar a individualidade consciente de uma maneira carente-de-espírito, como fenômeno *singular* essente, tem a contradizê-lo o fato de que sua essência é o universal do espírito.¹¹

Na polêmica contra a Psicologia, ainda, ao discutir sobre como a universalidade do espírito deveria ser conceitualmente incorporada à determinação da individualidade, Hegel parece defender-se de vindouros detratores, com a advertência de que representar o indivíduo como particularização de um estado do mundo, em contrapartida, também não resolve o problema. “Circunstâncias, situações, costumes etc., que uma vez são indicados como *dados*, e outra vez são indicados *nesta individualidade determinada*, somente exprimem a essência indeterminada da individualidade – da qual não se trata aqui.”¹² De fato, não há grande diferença entre explicar o indivíduo como manifestação de predicados intrínsecos ou como confirmação de predicados extrínsecos, pois, no segundo caso, o pensamento ainda opera segundo a mesma dicotomia. Hegel não aceita conceber a individualidade como fruto da configuração do mundo; isto é, ele também não aceita, em remedeio ao subjetivismo psicológico, que o caráter do indivíduo seja deduzido de uma análise do estado de coisas ou identificado a características gerais da época. “Fosse o exterior constituído, em si e para si, tal como se manifesta na individualidade, essa seria bem compreensível a partir dele. Teríamos então uma dupla galeria de quadros, em que uma seria reflexo da outra; uma, a galeria da determinidade completa e da delimitação das circunstâncias exteriores; outra, a mesma galeria, mas traduzida nessa modalidade segundo a qual as circunstâncias estão dentro da essência consciente.”¹³ O caráter seria decidido por uma conjunção de fatores objetivos, de modo que cada momento do desenvolvimento da individualidade corresponderia a um arranjo estabelecido no plano das constelações, das instituições, da religião, da arte, da ciência, da história, enfim – da substância universal. Todavia, segundo Hegel, não é esse o caso. O indivíduo não está para o mundo como

¹¹ Ibid., p. 221 (232).

¹² Ibid., p. 220 (231).

¹³ Ibid., p. 221 (232).

uma árvore para a paisagem; ele não está para o espírito da época como que amarrado perante um espelho. E por que não?

Eis o argumento fundamental: nada vem a ser para a individualidade senão por meio dela mesma. “Essa individualidade consiste justamente nisto: em ser o *universal* e portanto em confluir de uma maneira tranqüila imediata com esse universal que está *presente* como costumes, hábitos etc.; e, ao mesmo tempo, em comportar-se como oposta a eles, e portanto em subvertê-los; como também comportar-se, em sua singularidade, com total indiferença a seu respeito, não os deixando agir sobre ela, nem sendo ativa contra eles.”¹⁴ Em suma, a concordância originária entre singular e universal pode ser negada em ato. O ser singular é sempre universal em si, mas para si ele pode ser apenas singular, e neste caso será a negação o determinante da universalidade que o ser singular se dá. Assim, do fato de o indivíduo pertencer à substância não se segue que sua conduta esteja predeterminada unilateralmente. Em primeiro lugar, porque as circunstâncias exteriores só ganham influência sobre o indivíduo conforme o modo determinado como ele próprio responde a elas. Em segundo, porque sua resposta admite ao menos duas possibilidades: ou aceitar ou recusar, em diversos graus e de várias maneiras, as influências que recebe do mundo. “Só da própria individualidade depende, pois, *o que* deve ter influência sobre ela, e *qual* influência isso deva ter – o que vem a dar exatamente no mesmo. Portanto, dizer que tal individualidade, *mediante* essa influência, se tornou esta *individualidade determinada* não significa outra coisa senão que *ela já era isso antes*.”¹⁵ Engana-se quem considera o indivíduo uma repercussão do estado do mundo sob alegação de que é de sua essência ser universal. Que a individualidade necessariamente dê vazão ao fluxo do espírito ainda não revela nada de determinado sobre ela. E esta inflexão mobiliza muito mais do que a ênfase na margem de liberdade individual envolvida na definição do destino. Simultaneamente, para Hegel, trata-se de introduzir o negativo no conceito de manifestação fenomênica. O fenômeno não deve ser concebido como repetição desvelada de um mesmo conteúdo originário. Mais do que resguardar a oposição ao universal como possibilidade formal de conduta, Hegel está a defender que a manifestação pela negação constitui a verdadeira via de determinação da essência da individualidade. (Lembremo-nos de Fichte, para quem a negação do eu puro pelo eu empírico era tão-somente uma perda de

¹⁴ Ibid., p. 220 (231).

¹⁵ Ibid., p. 220 (231).

si que nada afirmava além de uma dívida impagável da existência para com a essência.) A peculiaridade do indivíduo decorre dos atos com que ele se diferencia, e não dos atributos que o igualam ao todo. Não há que se falar em determinação enquanto o indivíduo apenas espelha as influências a que se submete. Dizer que “o indivíduo não seria o que é se essas circunstâncias, maneiras de pensar, costumes, estado-do-mundo em geral não tivessem sido”¹⁶ é apenas uma obviedade, válida para todos os casos ocorridos sob as mesmas condições. A determinação da verdadeira essência universal do indivíduo consiste não em evidenciar a universalidade do ser singular, mas em distinguir a singularidade do ser universal.

*Tranquillo quilibet gubernator est.** Se o indivíduo apenas confluísse com o leito da vida, sem nenhuma revolta – se ele jamais se chocasse contra imposições superiores, se jamais divergisse dos preceitos vigentes, se jamais ofendesse esperanças alheias – então mesmo assim essa aparente passividade perante o estado do mundo ainda seria, na verdade, ativa: pois neste caso ele próprio “teria feito entrar em si o mundo tal como é, comportando-se a seu respeito como consciência formal.”¹⁷ Mas a dinâmica da experiência individual não se resume a singrar serenamente a substância universal, como um timoneiro qualquer. A influência da efetividade sobre o indivíduo também “recebe, através desse indivíduo, o sentido inteiramente oposto: o indivíduo ou *deixa correr* imperturbado o fluxo da efetividade que o influencia, ou então o interrompe e o inverte.”¹⁸ E o conceito de individualidade não deveria ignorar sobretudo a segunda alternativa, porque só pela conduta negativa a identidade imediata da essência se quebra e a consciência formal vem a adquirir conteúdo próprio – a singularidade surge. Assim, o modo necessário de manifestação da efetividade na singularidade não está determinado em potência. Tomar o espírito por senhor absoluto do destino leva à mera representação de uma existência formal, como se o mundo transferisse para a individualidade o caráter que ele engendrou primeiro. “Como, pois, a efetividade é susceptível de uma dupla significação em virtude dessa liberdade, então o mundo do indivíduo tem de ser concebido a partir do indivíduo mesmo.”¹⁹

¹⁶ Ibid., p. 220 (231).

¹⁷ Ibid., p. 220 (231).

¹⁸ Ibid., p. 220 (231).

* Na calma, qualquer um é timoneiro. – Sêneca, *Epistulae Morales* 85.34

¹⁹ Ibid., p. 220 (231).

β) Frenologia e Fisiognomonia

Se a Psicologia se consagra à análise da alma, a Frenologia e a Fisiognomonia, por sua vez, procedem à observação do objeto oposto, tentando descobrir o caráter do homem pela investigação de traços corporais: feições e proporções de um indivíduo dariam a conhecer sua exata propensão para determinada conduta. A veemência com que Hegel repudia esses estudos salta aos olhos do leitor versado na habitual sobriedade estilística do filósofo. Pois se, por um lado, a Psicologia falha em determinar a influência da objetividade, nenhum ganho de objetividade se obtém, por outro, com a associação do caráter a predicados objetivos. A Frenologia e a Fisiognomonia pretendem corrigir o subjetivismo da Psicologia com a hipótese de que as disposições anímicas provenham de respectivos lineamentos físicos. Mas supor que a essência espiritual do indivíduo possa ser identificada pela figura do corpo é um erro ainda maior, porque cassa a autonomia moral do homem na própria singularidade.

Socorramo-nos de Ronaldo Mourão para enriquecer a exposição deste tema. O erudito astrônomo situa a Frenologia e a Fisiognomonia na história da ciência, em avaliação bastante convergente com a precursora crítica hegeliana:

A frenologia (do grego: *phrén*, mente; e *logos*, estudo) é a teoria do neurologista alemão Franz Joseph Gall (1758-1828) relativa à localização das funções cerebrais, primeira das tentativas científicas de medir o formato do crânio e tentar estabelecer uma relação com o caráter e a personalidade do indivíduo. Além de ser considerado o fundador e pai da frenologia, Gall foi um dos primeiros a sugerir cientificamente o cérebro como sede de todas as atividades mentais. Em Paris, na obra *Sur les fonctions du cerveau* (1825), escreveu sobre “a anatomia e fisiologia do sistema nervoso em geral e do cérebro em particular, com as observações sobre a possibilidade de reconhecer várias disposições intelectuais e morais do homem e dos animais pela configuração de seu crânio.” Muito popular no século XIX, a frenologia está desacreditada e classificada como uma pseudo-ciência. No entanto, recebeu crédito como uma proto-ciência por ter contribuído para a ciência médica com as ideias de que o cérebro é o órgão da mente com áreas específicas relacionadas a determinadas funções. (...) (...) Enquanto o anatomista e fisiologista alemão Gall acreditava na frenologia, o teólogo, filósofo e poeta suíço Johann Kaspar Lavater (1741-1801) concebeu a fisiognomonia. (...) A fisiognomonia (do grego *physis*, natureza, e *gnômon*, que conhece) pretendia associar a aparência física – em especial o rosto humano – com um determinado comportamento e, embora atualmente não possua autoridade científica, sendo considerada uma pseudo-ciência, conheceu o seu esplendor no século XIX. A fisiognomonia tem suas raízes num fato psicológico: temos uma tendência a atribuir, de modo irrefletido, uma personalidade, um caráter ou qualidades morais a um indivíduo a partir da observação de seu aspecto físico (pessoas gordas, redondas, por exemplo, evocam doçura moral etc.). A fisiognomonia tentou fundamentar-se

cientificamente com base nessa observação e na experiência empírica de julgar as pessoas pela sua fisionomia, estabelecendo de início algumas regras e, a partir daí, tentando enunciar leis. Ao procurar objetivamente as causas de um fato (tentando constituir uma ciência) para não ficar limitada a um julgamento subjetivo (psicologia intuitiva), a fisiognomonia coordenou numerosas proposições de um ponto de vista pseudo-científico, o que impossibilitou a elaboração daquelas leis. A principal meta da fisiognomonia era, através das medidas de diferentes ângulos (por exemplo, a saliência do queixo), de formas (uma cabeça quadrada ou mais oval), das imperfeições etc., deduzir a personalidade de um indivíduo. As medidas permitiriam a matematização dos dados – o que, por sua vez, permitiria a pretensão de uma certa objetividade na nova “ciência”. Mas essa teoria se baseava em critérios totalmente subjetivos; assim, por exemplo, um ângulo de mais de 45° entre o eixo da mandíbula e o eixo do nariz – ou seja, uma relação quantitativa – determinaria um comportamento agressivo. Neste ponto mostrou seu interesse em constituir-se em ciência, segundo as normas adotadas no século XIX para definir uma disciplina como ciência: a partir da observação de um fato ou fenômeno que poderia ser matematizado e, em seguida, por indução de leis universais, procedendo de maneira análoga à astronomia, numa imitação grosseria para obter o sucesso de Isaac Newton.²⁰

Sabemos que a plataforma filosófica de Hegel acusa a mecânica clássica de inépcia para servir de modelo ao conhecimento científico. Eis aí o momento em que essa inépcia se manifesta com máxima severidade. A razão se propõe a conceber o homem, mas continua presa aos procedimentos de investigação da natureza. Segundo Théophile Thoré (1807-1869), autor de um dicionário de Frenologia e Fisiognomonia, as pesquisas empíricas da antropologia moderna acorriam à necessidade teórica de “absorver a dualidade na unidade.”²¹ Para Hegel, entretanto, tudo o que elas conseguiram foi executar a pura negação da verdadeira síntese de extremos. Hegel mostra como as tentativas de superar o dualismo no interior da velha ciência resultam em empulhações grotescas.

Ao explicar por que a cognição do organismo humano não pode fornecer conhecimento do modo necessário de manifestação do caráter, Hegel paulatinamente apresenta elementos da filosofia da ação em cujo âmbito a individualidade deve ser compreendida. Assim, se a Frenologia e a Fisiognomonia acham que a figura de um homem já basta para “expressar o que ele ‘visa’ por seus atos, ou o que se acredita ser ele capaz de fazer”,²² a filosofia deve, em contrapartida, “afirmar só o ato como o *ser*

²⁰ R. MOURÃO, *O animal filosófico*, p. 80-83.

²¹ T. THORÉ, *De la phrénologie dans ses rapport avec l'art* apud R. MOURÃO, *O animal filosófico*, p. 82.

²² Id., *Fenomenologia do Espírito*, V, A, c – “Observação da consciência-de-si com sua efetividade imediata: Fisiognomonia e Frenologia”, p. 231 (243).

autêntico do homem; e não sua figura”.²³ Pois só o ato torna efetivamente perceptíveis os movimentos de alma que antes dele se escondiam dentro do corpo. Embora o ato, tal qual o corpo, ainda seja objeto de apercepção – e, portanto, algo cuja representação isolada não suporta integralmente a essência do caráter – ocorre que nele a essência interior se dá a conhecer justamente porque ela saiu da interioridade.

O ato é algo simplesmente determinado, um universal, algo a ser apreendido em sua abstração: é homicídio, furto ou benefício, ato heróico etc. Pode-se *dizer* do ato que *ele é*. (...) O ato *é* isto, e o homem individual *é* o que o *ato é*. Na simplicidade *desse ser* o homem é para os outros homens uma essência universal essente, e deixa de ser algo apenas “visado”.²⁴

Hegel segue o ensinamento aristotélico de que possuímos fins, mas só deliberamos sobre meios. A consecução do ato exige que a consciência se ajuste à efetividade, sem o que nenhuma intenção chega a ser implementada. Não é possível fazer o que não se quer fazer. O ato acontece quando a intenção teórica se encontra com o objeto da vontade prática. Por conseguinte, a redução da potência ao ato elimina a névoa de indeterminação que impedia a essência da individualidade de ser apreendida no interior da alma ou deduzida de características externas. É a consecução do ato que torna necessária a relação possível entre o interior e o exterior. A potência encerra possibilidades infinitas, mas o ato determina quais dessas possibilidades são realmente essenciais. A cada ato ocorre algo decisivo, pois

(...) o ato suprassume [hebt auf] a inexprimibilidade do “visar”, igualmente no que se refere à individualidade consciente-de-si, que no “visar” é uma individualidade infinitamente determinada e determinável. No ato consumado, essa falsa infinitude é aniquilada.²⁵

Disso decorrem amplas e profundas conseqüências. O ato põe a intenção em prática, isto é, ele ultrapassa o momento de ação formal da consciência, e, portanto, jamais poderia *ser* o interior como interior na exterioridade. O indivíduo precisa suportar a negação da subjetividade se a quiser realmente implementar. E pode até

²³ Ibid., p. 231 (243).

²⁴ Ibid., p. 231 (243).

²⁵ Ibid., p. 231 (243).

mesmo acontecer que o ato consumado entre novamente em conflito com a intenção; que, após o ato, quando a identidade entre meios e fins se desvanece, o indivíduo, confrontado com um mau resultado, venha a se recompor interiormente de modo a negar sua obra. “A obra é a realidade que a consciência se dá.”²⁶ Mas mesmo que o homem se recuse a reconhecer-se na própria obra, “é somente a obra que se deve considerar como sua efetividade verdadeira, ainda que o homem esteja iludido a seu respeito, e ao retornar a si mesmo de sua operação acredite que nesse interior ele é um outro do que [era] no ato.”²⁷ A oposição da consciência formal ao próprio conteúdo não rompe o vínculo determinante do sujeito com o objeto. É preciso aceitar a verdade que destrói uma certeza como a verdade *própria dessa certeza*. Aquilo que se exterioriza é a manifestação da integralidade da verdade.

A incipiente questão de saber em que exata medida um indivíduo deve responder por ato que desencadeie resultado inesperado engrossa o rol de preparativos fenomenológicos para a ulterior Filosofia do Direito: quando as conseqüências contrariam ou extrapolam a intenção, cabe a este perpetrar uma separação que não pertence à essência do ato, imputando ao indivíduo somente o resultado a que ele visava. Assim, sob certas condições, o indivíduo recebe o direito de se eximir da obra. O direito de restituir a perspectiva subjetiva contra a realidade opõe a responsabilidade moderna ao conceito de culpa do mundo antigo, no qual, a exemplo de Édipo, o indivíduo era culpado pelo ato independentemente de sua intenção.

Porém, no que diz respeito à determinação do caráter, não há que se levar em conta o peso morto da potência abstrata. Hegel considera impostura a insistência em viver sob a égide da falsa infinitude. A individualidade estará enganando a si mesma se teimar que a sua essência se perdeu no ato consumado. “A objetividade não altera o ato mesmo; somente mostra *o que* ele é, quer dizer, se é ou *não é nada*.”²⁸ Em suma, não existe conteúdo que subsista à sua forma de manifestação. O exterior exprime a essência sem deixar qualquer resíduo de pureza, pois “o que constitui o caráter do ato é isto: ser ou um Ser efetivo que se conserva; ou apenas uma obra ‘visada’, que some na sua

²⁶ Id., *Fenomenologia do Espírito*, V, C, a – “O reino animal do espírito e a impostura – ou a Coisa mesma”, p. 283 (300).

²⁷ Id., *Fenomenologia do Espírito*, V, A, c – “Observação da consciência-de-si com sua efetividade imediata: Fisiognomia e Frenologia”, p. 231 (243).

²⁸ Ibid., p. 231 (243).

nulidade.”²⁹ A individualidade não tem nenhum fundamento para exigir o reconhecimento de intenções e capacidades não realizadas. A explicitação da potência é condição necessária para o reconhecimento da interioridade.

γ) Órgãos de manifestação e processo de exteriorização

O indivíduo começa a se exteriorizar pelos órgãos do corpo. “Só depois ele se exprimirá mais amplamente, saindo para o exterior em sua efetividade no mundo.”³⁰ Nos órgãos reside o agir do espírito. “A boca que fala, a mão que trabalha – e também as pernas, se quiserem – são órgãos que efetivam e implementam, que têm neles o agir *como agir* ou o interior como tal.”³¹ A presença do agir no órgão “constitui ao mesmo tempo uma *exterioridade* desse agir, e, sem dúvida, uma exterioridade diversa da que é o ato, já que essa nova exterioridade fica para o indivíduo e no indivíduo.”³² O órgão reúne em si o interior e o exterior e “deve ser tomado como *meio-termo* dos dois”³³ porque sua exterioridade ainda não ganhou independência. Já o ato, por sua vez, assinala ruptura entre a atividade dos órgãos e a obra consumada: “a exterioridade que o exterior ganha mediante os órgãos é o ato, como uma efetividade separada do indivíduo.”³⁴ Isso significa que a obra consumada passa a existir como objeto autônomo – como um ser-para-outro cuja essência é determinada pelo indivíduo, mas que se subtrai do ser-para-si dele.

Dentre todos os órgãos do corpo, a mão e a boca se destacam pela acuidade de intervenção, pois “o movimento que o indivíduo tem no fígado, no coração etc não pode ser considerado como movimento seu, de todo em si refletido (...)”³⁵ Fígado e coração são órgãos que mal conseguem exteriorizar o espírito para além de si próprios e por meio de si próprios – eles se prestam mais à interiorização do que à exteriorização, mais ao sofrimento passivo do que à atitude resolutiva – este propaga os batimentos surdos do amor, aquele dissemina os humores turvos da cólera. Assim, no que diz respeito ao

²⁹ Ibid., p. 231 (243).

³⁰ Ibid., p. 227 (238).

³¹ Ibid., p. 224 (235).

³² Ibid., p. 226 (237).

³³ Ibid., p. 226 (237).

³⁴ Ibid., p. 224 (235).

³⁵ Ibid., p. 233 (246).

modo de implementar a consciência, de obter a realização de um fim, “o indivíduo terá sua manifestação e exterioridade primeiro na boca, na mão, na voz, na escrita à mão”.³⁶ Sem descer a pormenores quanto aos demais órgãos, cumpre apenas indicar que neste capítulo, ainda a propósito da Frenologia, Hegel discorre amplamente sobre a relação do espírito com o sistema nervoso, afastando inclusive o equívoco de se identificar a consciência com o cérebro, e comenta, por fim, sobre o sentido humano da coincidência entre os aparelhos urinário e sexual, onde as funções mais baixas do indivíduo se unem às mais elevadas.

A mão e a boca, os órgãos do trabalho e da linguagem, são os meios de exteriorização que exprimem o conteúdo da interioridade com maior transparência. Porém, por mais hábeis que os meios sejam para configurar a obra, o indivíduo não pode evitar o momento em que ela finalmente escapa ao seu domínio. “Linguagem e trabalho são exteriorizações [*Äusserungen*] nas quais o indivíduo não se conserva nem possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro.”³⁷ A identidade da obra consumada sofre determinações alheias. Eis aí a razão do desespero da consciência – o desespero de tomar a própria essência por objeto e já não reconhecê-la mais.

A experiência da consciência é uma concatenação de atos. Assim, a essência absoluta da individualidade se implementa ao longo de sucessivos confrontos da consciência com a objetividade. “Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente um *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade.”³⁸ O veredicto hegeliano de que o absoluto não se separa de sua atualização deve ser compreendido não no sentido de que o desenvolvimento se limita a corroborar um conteúdo dado em potência, mas no de que a potência mesma só adquire conteúdo por meio do processo de exteriorização. O resultado desse processo como um todo é a completa aniquilação da falsa infinitude para o pensamento. Mas para compreender que o ser-para-si da potência cria a essência e que o ser-para-si da essência exprime o inteiro teor da potência, a individualidade precisa fazer experiência de que tem sua verdade na exterioridade de si.

³⁶ Ibid., p. 227 (238).

³⁷ Ibid., p. 224 (235).

³⁸ Id., *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, p. 36 (24).

Bibliografia

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986

_____. *Cursos de Estética I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Ed. USP, 2001

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rhoden. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999

MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas. “O animal filosófico”, In *Entre Clássicos*, São Paulo, v. 6, p. 74-83, 2006.