

UM NOTÁVEL DÉFICIT DE *BIOS*

Sobre a crítica hegeliana ao ideal escultórico grego*

Pedro Pennycook **

Resumo: Demonstro como a crítica hegeliana ao ideal plástico, na escultura grega, fornece um modelo negativo para a agência corporificada. Antes de apontar uma rejeição à corporeidade, sugiro que Hegel condene a escultura grega por sua incapacidade para expressar o corpo humano em sua efetividade – sua capacidade para agir. Assim, situo a posição hegeliana acerca da “bela harmonia” grega, na qual a escultura incorporaria as limitações e contradições daquela forma de vida. Isso me permitirá ler a maneira distinta como a plasticidade será incorporada nas individualidades humanas e divinas enquanto diagnóstico de época. Finalizo mostrando como Hegel nem renega a natureza humana, nem abandona a condição corporificada do espírito, e sim encontra a verdade da corporeidade na atividade orgânica de agentes singulares.

Palavras-chave: agência corporificada, plasticidade, teleologia interna, ideal escultórico.

A REMARKABLE BIOS DÉFICIT

On Hegel's critique of Greek sculpture

Abstract: I argue that Hegel's critique of the plastic ideal in Greek sculpture provides a negative model for embodied agency. Rather than rejecting embodiment, Hegel condemns Greek sculpture for its inability to express the human body in its effectiveness, i.e., its capacity to act. Thus, I situate Hegel's position on the "beautiful harmony" of the Greeks, in which sculpture embodies the limitations and contradictions of that way of life. This will allow me to read the distinct way in which plasticity will be incorporated into human and divine individualities as a diagnosis of a form of life. I conclude by stating how Hegel neither denies human nature nor abandons the embodied condition of Spirit, but finds the truth of corporeality in the organic activity of individual agents.

Keywords: embodied agency, plasticity, internal teleology, sculptural ideal.

* Artigo recebido em 01/12/2024 . Aprovado em 26/05/2025.

** Doutorando em Filosofia na Universidade do Kentucky, com bolsa CAPES-Fulbright de doutorado pleno. ORCID: 0000-0001-9810-6054. E-mail: pennycook@uky.edu. Sou grato aos comentários que recebi a versões anteriores desse ensaio. Em especial, agradeço às sugestões de Luís Felipe de Souza, Filipe Campello, Federico Sanguinetti, Marcos Silva e Vladimir Safatle.

*Once out of nature I shall never take
my bodily form from any natural thing.
— W. B. Yeats, Sailing to Byzantium.*

INTRODUÇÃO

Viso demonstrar a presença dum déficit de *bios* na eticidade grega, a partir da análise do ideal plástico da forma-escultura. Por “*bios*”, entenderei vida como atividade de auto-organização que comporta em si mesma sua contradição. Porque naquele ideal a preocupação com o corpo encerrar-se-ia na imagem do corpo, defendo haver uma incapacidade de enxergar na ação individuada sua verdadeira força propulsora. Por “déficit de *bios*”, entenderei, portanto, a inexistência de um repertório social de agenciamentos no qual sua atuação singular lhes é constitutivamente significativa. Tal déficit apontaria a limitação “grega” para dar vazão social à negatividade própria à agência singular, articulada entre autoconsciência e infinitude da vida. Em resposta ao déficit grego de *bios*, a tese que defenderei, a partir do diagnóstico hegeliano, busca apresentar a negatividade da agência como nossa maneira de multidiversificar nosso corpo. Organismos humanos são organismos para os quais atuar normas de maneira singular lhes é universalmente constitutivo.

Daí que a atenção de Hegel se volte, quando da crítica àquela eticidade, à estética da forma-escultura. Forma cujo diagnóstico, antes de assumir ares ascéticos e denunciar uma suposta preocupação excessiva dos gregos com o corpo, nela encontraria, antes, certa falta de sensibilidade por parte daquele ideal estético para apurar a verdade do corpo. Irei, portanto, partir (1) da intimidade conceitual entre crítica estética e crítica a formações sociais, apontando a beleza como conceito regente tanto para a habituação de sujeitos concretos quanto para o ideal artístico gregos. Como veremos adiante (2), naquela eticidade, essa verdade localizava-se ainda de maneira latente e no movimento não-reconhecido das individualidades plásticas de suas personalidades. Então não será ao acaso que estas desempenhariam papéis ambivalentes no interior daquele tecido social. Ao mesmo tempo que incitavam admiração, causavam espanto; assim como foram exortadas por sua acuidade para tocar a verdade, foram execradas pelos excessos de negatividade que para tal se serviam.

O que uma análise atenta ao diagnóstico de Hegel mostrará (3) é que, ao enfocar a harmonia absoluta que os corpos divinos encarnavam, os gregos teriam se tornado míopes à efetividade da ação humana. Em suas representações, os deuses jamais são mostrados em plena atividade; não como resultado de falta de gênio por parte do artista, mas por uma exigência

mesma daquele gênero artístico. Por sua vez, o artista será tanto mais consagrado quanto for capaz de forocluir de sua obra os vestígios de sua ação sobre ela. O pouco caso para com a ação criativa, que mescla ao universal da imagem a contingencialidade singular que efetivamente a expressa, será um dos sintomas presentes, segundo Hegel, na limitada visão grega (4). Através de seu diagnóstico da forma grega de vida, Hegel nos mostra como a verdadeira liberdade se encontra na ação (5): o agente se efetiva por meio da “infinitude de exteriorizações” sua corporeidade o propicia (*E* §411, A)¹. O interesse filosófico pela figura grega de desenvolvimento da liberdade deve-se, então, mais à análise das contradições relacionais sobre as quais jazia sua estrutura que exatamente sua importação e aplicação literais ao contexto histórico que era o seu. A preocupação encontra-se não no passado, mas na reinvenção do presente.²

1. PODE A BELEZA SERVIR DE MODELO A UM ORGANISMO POLÍTICO?

Não se deve jamais passar desapercebido como as páginas nas quais Hegel mais dedicara atenção ao corpo encontrem-se numa seção de seus cursos sobre *Estética*. Ao lançar mão da interface entre arte e política para compreender os processos de contradição através dos quais um tecido social realiza suas normas, Hegel inaugura uma estratégia que desde então se tornou familiar à tradição crítica que nele encontra referência. E, embora à primeira vista possa causar certa estranheza que nos informemos acerca de processos de organização ética a partir de reflexões sobre arte, qualquer investigação sobre a função da corporeidade na constituição social da agência, que almeje ser bem-sucedida, deve partir dessa intersecção.

Valeriam para Hegel, então, as palavras com que Honneth (2009, p. 54-5) concebe o gesto crítico de Adorno. Porque autores dessa linhagem defendem que a racionalidade de uma sociedade se expressa num sentido amplo de instituições, não podemos nos restringir em

¹ Referências à obra de Hegel serão doravante feitas através das seguintes siglas: *Encyclopédia* = *E*, seguida do parágrafo indicado; *Fenomenologia do Espírito* = *PhG*, seguida do parágrafo; *Cursos de Estética* = *Ä*, seguida do volume e paginação respectivos à tradução de Werle; *Filosofia da História* = *VWG*, com paginação seguindo a edição da Felix Meiner. Referências à *Crítica do Juízo*, de Kant, são feitas através da sigla ‘*KU*’ seguido do parágrafo relevante. Traduções livres, ou modificações às versões estabelecidas, são de minha responsabilidade.

² Deve-se levar em conta, então, como a Grécia da qual Hegel trata se refere à produção imaginária de um passado para a modernidade que estava em jogo. Um passado para ele, mas também para nós. Seu interesse é mais gramatical que historiográfico. Daí que a discussão sobre a eticidade grega, na *PhG*, ocorra entre a crítica à Razão observadora e a teoria pragmática do espírito por ele proposta. A Grécia aparece como um artifício crítico para construir nossa própria gramática, a partir de uma imagem conceitual contrária; ela é mais o experimento mental de um filósofo que a análise histórica de um cientista social, o que em nada atesta contra sua importância. Ao longo deste ensaio, refiro-me ao “ideal grego” ou à “forma de vida grega” exclusivamente neste sentido peculiar, não sendo de interesse imediato ao meu argumento, assim, a checagem de facticidade da imagética hegeliana.

compreender as esferas que objetivamente a compõem (relações familiares, circulação de bens na sociedade civil, positivação de leis pelo Estado) sem levar em conta o sistema de relações subjetivas que as permeiam. Essa intuição, que no que se segue gostaria de mostrar valer também para Hegel, está resumida de forma elegante numa afirmação de Adorno (2013, p. 234): “A arte, como algo destacado da empiria, necessita constitutivamente de algo indissolúvel, não idêntico; ela somente se torna arte ao relacionar-se a algo que não é ela mesma”. Eis por que a melhor maneira para abordar a teoria social seria através dum exame conjunto das constelações que surgem quando essas esferas (subjetiva e objetiva) são sobrepostas. Ao aderir àquilo que a nega, a seu material “não idêntico”, a arte seria objeto privilegiado para diagnosticar pela via negativa as condições sociais de possibilidade que a precipitara enquanto tal. Tal como ocorre com a religião, a arte adquire assim caráter expressivo da gramática em jogo numa específica forma de vida.

Mas o que teria levado nosso autor a encontrar-se com tal preocupação artística no seio da forma de vida grega? Uma resposta inicial pode nos servir de guia caso lembremos como a função fundamental da arte será de cunho religioso, para aquele povo. Isso indicaria ao menos dois pontos norteadores para a investigação que aqui proponho. Primeiro, há de se levar em conta como a arte teria outrora desempenhado um papel maior de adesão social, identificando os setores moral-religiosos e político-jurídicos através de certa homogeneização estética (*PhG* §§439-40). Se se é permitido falar numa função “religiosa” para a arte, ela deve ser localizada em sua capacidade de mobilizar sensivelmente a substância universal das leis daquele povo, numa forma de vida particular. O que explicaria por que, para Hegel, “a história das religiões coincide com a história do mundo” (*E* §562). Disso não se resulta necessariamente numa análise teológica, porque a religiosidade será analisada em seu papel de adesão social na constituição de um povo, ou seja, de uma forma de vida coesa. Pensa-se a religião aqui como o dispositivo irrefletido pelo qual um povo se unifica e adquire coesão, afigurando um *Volksgeist*.

Em segundo lugar, trata-se de percebermos como a localização deste comentário acerca do corpo humano não se dá ao acaso: se, para tal, Hegel privilegia a arte – e mais especificamente, a escultura –, e não a *Filosofia da Natureza*, por exemplo, será porque ele não o coloca em continuidade imediata com as discussões sobre os organismos não-humanos. Já vimos, no entanto, que essa não-immediatez não esconde um senso de exclusividade substancial. Ela deve ser tomada ao pé da letra, ou seja: como indicativo da presença de uma mediação. Acredito que encontremos tal mediação justamente nas discussões sobre a habituação da alma, na *Antropologia*, já no início do volume da *Encyclopédia* dedicado ao espírito.

Com isso quero dizer que Hegel reserva seu comentário à corporeidade humana, na *Estética*, a um estágio da narrativa do espírito em que ele já se encontra em seu entretecimento por normas socialmente partilhadas. Quando seguimos o desenvolvimento lógico da *Encyclopédia*, vemos como as referências àquela seção na crítica da arte como figura do absoluto prenuncia seu caráter mediador entre o fundamento orgânico do espírito e a absolutização reflexiva pela qual este necessariamente precisa atravessar para assim se constituir (Pennycook, 2024). Nada há de transmutação normativa entre estes dois momentos reflexivos de reconhecimento da processualidade imanente em jogo na vida.

Enquanto expressividade híbrida, entremeada pela vitalidade natural e a historicidade de suas formas sociais, o corpo humano seria objeto dum percurso de progressiva individuação psíquica (*seelig*) em vistas da conquista espiritual da liberdade. Acompanhamos o início de tal percurso na *Antropologia*, cuja conquista subjetiva desembocará na necessidade de sociabilidade da razão, a partir da seção dedicada ao espírito objetivo. Quando a narrativa do espírito alcança seu estágio absoluto, e são retomadas às menções à arte, encontra-se, portanto, preservada (*aufgehoben*) a constituição teleológica de sua natureza orgânica. Esse tema será recuperado também na discussão sobre hábito, que deixa mais claro como espíritos subjetivo e objetivo se enodam através da atualização dos fins (*Zwecke*) que organizam nosso repertório de agenciamentos³.

Tal será o modo como o encontramos na *Estética*. Acompanhamos ali um olhar sobre o corpo cuja preocupação volta-se à espiritualização de seu organismo. Por meio da arte escultórica, o corpo se torna objeto de preocupação e intervenção do social; torna-se meio de realização privilegiado do modelo de liberdade que estava em jogo na época que a contextualiza, sendo seu mármores⁴ mesmo a matéria plástica pelo qual não só a arte, mas o homem grego em si mesmo moldou-se para si.

Analiso o diagnóstico hegeliano da época grega através da produção escultórica, assim, pois essa nos forneceria algo sobre a maneira como sujeitos concretos seriam socializados. No

³ A distinção entre espíritos subjetivo e objetivo não deve ser entendida de modo unicamente desenvolvimentista. Melhor seria conceituá-los como intensificações sincrônicas, cujo estágio absoluto pode ser visto como processo mais bem-acabado de sincronização. A necessidade de seccioná-los, na *Encyclopédia*, parece vir muito mais de um esforço pedagógico – não devemos esquecer que a obra fora pensada como manual de apoio para as aulas de Hegel – do que de uma exigência conceitual, já que “se poderia dizer igualmente que o espírito é primeiro objetivo e deve tornar-se subjetivo, como vice-versa, que é primeiro subjetivo e tem de fazer-se objetivo” (E §387, A).

⁴ Escrevo “mármores” para ressaltar o caráter alegórico da escultura na maneira como os hábitos se davam concretamente na Grécia. Mármores, nesse sentido, determina uma modalidade de *Verleiblichung*, que se presentifica tanto nas obras quanto no repertório de agenciamentos de sujeitos concretos. Como dispositivo de adesão social, a escultura não deve ser jamais interpretada isoladamente como objeto artístico. Quando escrito apenas “mármores”, refiro-me ao material rochoso no sentido literal.

sentido ampliado que dou ao hábito, como prática de reorganização social através do qual normas se tornam nossas e efetivas, pode-se dizer que há na escultura um modelo lógico da *Verleiblichkeit* grega em geral. Isso fica claro quando vemos a maneira como Hegel fala da liberdade grega nos *VWG*. Ao falar sobre a função religiosa ou de adesão social exercida pela produção escultórica, por exemplo, ele mostra que esta sucede a importância do ideal estético corporal: “O primeiro e subjetivo início da arte entre os gregos consiste em fazer algo de seus próprios corpos, torná-los mais ágeis. Trata-se da formação do corpo, em moldá-lo em uma obra de arte. Essa é a forma mais antiga que sabemos”⁵. Ou seja: embora em nenhum outro setor de sua cultura os ideais éticos daquela forma de vida foram tão idealmente *traduzidos* quanto na escultura, o cultivo da forma estética aparece inicialmente no cultivo dos corpos concretos.

Ideais esses que podem ser sintetizados, grosso modo, num mote: a beleza se trata de uma maneira de se alcançar a plasticidade ordenada do corpo⁶. Havia naquela forma artística a intuição premente de unificação harmoniosa entre a necessidade das leis e a suas instanciações imediatas, reunidas pela simplicidade sem vestígios de uma vida ética total. Como Hegel acrescenta, seria através da capacidade de harmonização universal do corpo que “as pessoas [gregas] apreendem a si mesmas enquanto livres” (*VWG*, p. 338). Tal sentimento de totalidade denotava-se antes de tudo via um sentido estético, sendo a beleza provinda da adequação dos particulares às leis universais seu objetivo último: “Com os gregos, vemos que essa essência se torna algo não exterior e natural, mas interior e humano (*Menschliche*), moldado (*ausgebildet*) antes de tudo como a figura humana (*menschliche Gestalt*) e sua beleza” (*VWG*, p. 338). Se a escultura serve de principal meio para dar vazão ao ideal grego de harmonia, o corpo humano será, por sua vez, a forma por excelência no qual este se efetiva. Pois nele a escultura encontraria sua mais bem-acabada imagem, seu mais belo estágio, extraindo de sua disposição natural uma ordenação análoga para o social. Pelo qual, entenda-se: uma forma humana absolutamente purificada de suas contingências.

⁵ “Der erste, subjektive Anfang dafür ist der, daß der Griechen den eigenen Körper zu etwas macht, zu freier Beweglichkeit. [Er] bestand in der Ausbildung des Körpers, in dem Bilden des Körpers zu einem Kunstwerk. Dies sehen wir als das Älteste” (*VWG*, p. 336).

⁶ Cf.: “O ideal clássico reposa sobre a individualidade certamente substancial, mas igualmente também particularizada em si mesma, de modo que a escultura não toma o ideal da forma humana *em geral* como conteúdo, mas o ideal determinado, e desse modo se dispersa em diferentes modos de exposição. Estas diferenças concernem, em parte, à apreensão e à exposição como tal, em parte ao material em que as mesmas se tornam efetivas e que conduz para dentro da arte novas particularizações segundo sua constituição diversa [...] em terceiro lugar, a escultura se abre para espécies particulares da exposição e do material e se desdobra em um mundo de obras, nas quais se fazem valer segundo este e aquele lado também as Formas de arte simbólica e romântica, enquanto a clássica forma o centro plástico autêntico” (Ä, III, p. 110).

A organicidade harmônica que compunha a vida grega não se nutria de um ideal reflexivo para seu fundamento ético. Num nível exclusivamente sensível, o espírito expressaria somente de modo intuitivo naquela forma de vida. Ou, como clarifica Hegel, ser “livre era de fato um aspecto para os gregos, mas o lugar em que essa liberdade aparecia era uma espiritualidade ainda imanente, *submersa* na materialidade (*Materielle versenkte*)” (VWG, p. 340, itálicos meus). Ao falar de uma liberdade “intuitiva” como “submersa na materialidade”, Hegel opõe o sentido estético da liberdade grega ao que ele coloca aqui – em termos dúvidaos – de “pensamento”. Mas não devemos ler essa oposição apressadamente. Nesse contexto, devemos entender por “pensamento” certa capacidade para se desengajar de imediaticidades naturais e conseguir apreender o universal em si mesmo, enquanto Conceito:

Que o espírito seja somente aquilo que faz é apenas um lado; o outro lado é que o espírito é essencialmente livre. Esse é o conceito de espírito, que os gregos ainda não tinham apreendido (*fassen*), pois ainda não eram pensadores (*weil sie noch nicht Denkende waren*) (...) senão apenas em como se dava em sua individualidade (VWG, p. 342).

Quando isoladas, afirmações como essa podem gerar toda uma série de mal-entendidos. Se levamos a sério a desconfiança de Hegel para com a “pureza do pensamento”, devemos desconsiderar, já de início, algo como uma recusa intransigente dessa “individualidade” na qual o espírito se engendra. Mais preciso do que sua negação seria falar que “pensamento” seria já uma forma de atualizar o modo como agimos. Ou seja: a negação das imediaticidades naturais não se refere exatamente à existência constitutivamente sensitiva e pulsional de cada sujeito, já que “se deve declarar como completamente vazia a representação dos que acreditam que o homem não deveria ter corpo orgânico algum” (E §410, A). Ela se referiria antes ao estatuto enrijecido daqueles agenciamentos, pelo qual devemos entender: um repertório *imediatamente* natural seria aquele instintual, ou seja, aquele cuja singularidade que os atua é indiferente aos fins universais que atua. Isso significa que o pensamento mais efetivo, a Ideia ou o Conceito, seria capaz de “ter concluído ambos os aspectos, o pensamento de um lado e o sensível (*das Sinnliche*) de outro, para que possa se ramificar em singularização” (VWG, p. 343).

Quando Hegel fala da negação das imediaticidades naturais, portanto, não devemos entender algo como a recusa *tout court* da sensibilidade ou da corporeidade. Devemos entender a recusa a algo como um funcionamento estático destas ou, no vocabulário que propus, um repertório “enrijecido” de agenciamentos. A aproximação entre as imediaticidades naturais e tal enrijecimento parece confirmado quando avaliamos interpretações como as de Pinkard (1994, p. 136), para quem o apelo grego à “natureza” seria uma forma de imutabilizar a “maneira como fazemos/praticamos”. Porque a religião grega encontra conciliações pela via

estética, e não pelo sentido peculiar de “pensamento” aqui empregado, ela estaria comprometida com uma ordenação previamente definida e tipificada do que poderá valer como ideal: trata-se de pensar os “elementos centrais de um dado mundo cultural e social como incorporando uma espécie de necessidade eterna” (Pinkard, 1994, p. 136). E ainda que suas normas pudessem preservar espaços imediatos para a liberdade, elas não podem provir autonomamente da consciência subjetiva de cada indivíduo que as exercem e, portanto, não podem conciliá-lo ao universal sem com isso aniquilar sua singularidade. Não haveria exigência subjetiva para que as normas a expressem porque, a rigor, “os fins últimos da vida (...) parecerão dados e imutáveis, existindo desde tempos imemoriais” (Pinkard, 1994, p. 137. Cf. *E* §559).

Essa seria apenas outra forma de dizer que o critério de minhidade, cuja tentativa até então mais “bem-sucedida” de realizar seria via reflexividade, não possuiria grande relevância para que uma norma conste como *justa*. Frente à exigência da reflexividade de que uma norma me seja subjetivamente significativa, de minha vontade singular ser significativa para o universal que atuo, a eticidade grega pensará a ordenação política segundo a identificação plena e estética a papéis sociais. Uma sociedade na qual as disposições naturais de cada sujeito particular estivessem em total concordância com os papéis sociais por ele exercido. Em seus impulsos, seus afetos, sua vontade, o homem grego miraria na beleza como sua maneira de tornar-se um consigo mesmo através da sintonia prática com sua comunidade⁷.

Assim como as leis que configuraram o corpo político das cidades-estados, a perfeição esculpida no corpo humano refletiria tão-somente a ordem natural, para a qual a arte serviria de cifra conjugacional da unidade irrefletida do absoluto. Seria bem devido a isso que o espírito, mesmo encontrando-se imediatamente livre na vida grega, ainda seria incapaz de reconhecer-se ali como pondo-se para si mesmo, e “a liberdade do sujeito [seria] somente costume, sem a interioridade subjetiva da consciência”⁸. Fica mais claro aqui como a imediatez do costume, o ideal estético e a unificação harmônica com o todo representam formas de necessitarismo e cronificação do estado atual de coisas. Este não precisaria ter justificativa subjetiva – ser significativo para *mim* – pois diria respeito a uma ordem essencial e eterna da qual sou mera instância; minha participação nele em nada o acrescenta ou modifica.

⁷ “Uma comunidade dessa ordem seria, por sua definição mesma, ‘orgânica’ em dois sentidos: primeiro, se cada pessoa (cada ‘órgão’) ocupando sua posição específica na ordem social fizesse seu trabalho adequadamente, então o todo poderia espontaneamente harmonizar-se consigo mesmo; segundo, essa estrutura orgânica não seria resultante do artífice de ninguém. Simplesmente seria aquilo que é, e esses ‘órgãos’ (as várias funções) são adaptadas por natureza para assegurá-los” (Pinkard, 2012, p. 122).

⁸ “Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit, ist die Freiheit des Subjekts nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in sich, ohne die subjektive Innerlichkeit des Gewissens” (*E* §557).

Assim, uma liberdade como costume possui, por um lado, a vantagem de ser imediatamente disponível àqueles que o praticam (Pinkard, 1994, p. 138). Ela satisfaz seu critério de efetivação, já que permeia os afetos e desejos de seus agentes. Por outro, que a liberdade grega seja sentida como mero costume, significa que suas normas não alcançaram um nível de negatividade para tensioná-las em vistas de universalmente expressarem a singularidade dos agentes que as atuam. Como normas eternas e imutáveis, a indiferença para com a singularidade se mostra como excesso de positividade ou, no vocabulário em que escrevo, enrijecimento das contradições imanentes à forma subjetiva da vida. Isso deixa mais evidente por que falar em déficit de *bios*: chamemos de livre uma forma de vida na qual a conteúdo universal de fins atuados não seja exaustivo da atuação singular que efetiva tais fins, pois torná-la exaustiva mortificaria a negatividade pela qual a vida vive.

Pinkard (2012, p. 120-1) mostra a ambivalência interna ao ideal grego através do recurso à adequação ou não a fins imediatos: “O uso que Hegel faz da pólis grega enquanto um exemplo do ‘verdadeiro’ espírito ilustra o que ele acredita ser uma concepção que se encontra no cerne do que significa ser um animal autoconsciente (...) Pois para o animal autoconsciente, (...) a questão de entreter atividades enquanto possibilidades está sempre em aberto”. Segundo essa leitura, o organismo de animais não-humanos, por mais dotado que seja do aprendizado via hábito, se configuraria segundo a realização de desejos pré-definidos pela natureza. Ele “não ultrapassa a mera expressão de vitalidade natural animada em relação constante com necessidades naturais e a estrutura conforme a fins do organismo animal para a satisfação do mesmo” (A, III, p. 123). Porém essa será a motivação também, como vemos, por detrás do alerta de Hegel acerca da limitação da produção escultórica para expressar a vivacidade singular do agente.

Quer dizer: haveria um déficit de *bios* no interior da eticidade grega porque, mesmo que haja liberdade entre seus cidadãos, porque esta não se efetiva colocando suas “atividades enquanto possibilidades”, não reconhece que a contingência com que cada singularidade as atua lhes seria constitutiva. De um ponto de vista pragmático, por um lado, o repertório de agenciamentos grego estaria ainda próximo demais do necessitarismo “implícito” do *Gattung*. Assim como no caso de animais não-humanos, para a comunidade política grega, seria possível dizer que todos os indivíduos *enquanto* indivíduos já estão mortos. Não à toa Hegel mostra a função do luto como a única maneira de preservar espiritualmente a figura daquelas singularidades.

Por outro lado, no entanto, como culto à perfeição moral e estética, a cultura grega depende das mesmas personalidades excepcionais que renega: “(...) ao se fazer sustentável através de guerras, da contradição entre encorajamento e desencorajamento da individualidade, a vida grega faz de si mesma dependente duma pura contingência, da valentia, força, sorte, e habilidade militar contingente de seus jovens homens” (Pinkard, 1994, p. 146). Vejamos agora como essa contradição se expressa no seu modelo de habituação.

2. PODE O CORPO DE DEUS AGIR?

Ao contrário do que se passa com organismos não-humanos, o animal humano, enquanto “auto-interpretante” (Pinkard, 2012)⁹, encontraria no ideal grego sua emancipação da natureza não exatamente como uma negação desta, mas como sua habituação livre:

O perfil grego não pode ser visto como uma Forma apenas exterior e arbitrária, mas convém ao ideal da beleza em si e para si, pois ele é, em primeiro lugar, aquela configuração do rosto em que a expressão do espiritual coloca o meramente natural inteiramente no plano secundário, em segundo lugar, se subtrai na maioria das vezes da casualidade da Forma, sem todavia mostrar uma mera conformidade a fins e sem excluir toda a individualidade (Ä, III, p. 129-30).

A figura do corpo humano serve, para os gregos, como *locus* onde a conciliação harmônica entre social e natural se dá. Caberia ao artista, por sua vez, purificar a matéria naturalmente dada para expressar somente sua substancialidade absoluta, eliminando da expressão concreta dos corpos aquilo que possuiriam de contingencial. Como Hegel aponta mais adiante, tal gesto acaba por se confundir com uma homogeneização ideal dos particulares.

Ao retirar do corpo aquilo que determina sua existência, também a expressividade que dota ao universal torna-se opaca; lá onde o artista (e, como vimos, a primeira obra de arte é o corpo concreto de cada cidadão grego) deveria ser capaz de abrir espaço para a pura espiritualidade, ele acaba por turvar a verdadeira constituição do universal, a saber, sua contingencialidade concreta¹⁰. A forma humana dos deuses elimina assim a contingência dos corpos singulares do cidadão “comum”, de carne e osso. Ela faz isso, contudo, em nome de ascender àquela imagem pretensamente natural. É nesse sentido de purificação da matéria que o trabalho artístico pode ser definido como um “entendimento técnico e com exterioridades

⁹ Cf. a maneira como Testa (2020) desenvolve essa intuição de maneira corporificada.

¹⁰ Trisokkos (2021) aponta como a atividade do artista seria de apenas ‘purificar’ a particularidade material para expressar a verdadeira universalidade (a dos deuses, já que esse é o grande tema grego).

mecânicas” (*E* §560). A escultura não será capaz, pela condição formal de sua produção, de trazer à Forma a vida que lhe anima (Cf. *Ä*, III, p. 132). Tão logo fixe-se a Imagem do corpo escultórico, o caráter prático da corporeidade esvai-se junto com sua contingência.

Enganar-nos-íamos se víssemos na purificação das contingências apenas uma prática artística. Se a adesão social grega encontra circulação através da produção desses objetos, e de fato “o ponto principal é que, antes que construíssem (*bildeten*) figuras (*Gestalten*) e belas formas (*Bilder*), os gregos formaram (*ausbildeten*) a si mesmos, a seus próprios corpos enquanto belas figuras, obras de arte”, então ela deve dizer respeito ao modo como normas se tornam “minhas”, naquele contexto (VWG, p. 336). Há um sentido ampliado de *Verleiblichung* que a escultura esquematiza idealmente, mas que pode ser traduzido em termos de habituação ética concreta se recorremos à distinção entre *ownership* e *overcoming*. Proposta por Dryden (2021), ela pode ser resumida da seguinte maneira: enquanto uma leitura do hábito como prática que busca “overcome” nossas particularidades almeja eliminá-las, uma leitura que as torna “our own” busca expressá-las como constitutivas da minha agência ao serem assumidas em primeira pessoa, atualizando o repertório de agenciamentos que organiza aquilo que *faço*.

A autora aponta como critério de avaliação para a primeira leitura o estabelecimento de hierarquias, entre agentes cujos corpos estariam “mais próximos” ou “mais distantes” da natureza. Essa hierarquização parece em consonância ao que classifiquei como uma oposição simples entre pensamento e imediaticidade natural. Para leituras como essa, tornar-se um sujeito livre significaria silenciar ou tornar-se indiferente, tanto quanto possível, àquilo que nos “submerge na materialidade” (VWG, p. 340). Ela parece confirmada em trechos como esse, da *Antropologia*:

A singularidade ou individualidade da alma só é tomada em consideração aqui como determinação natural (...) na alma individual começa a esfera do contingente, pois só o universal é o necessário. As almas singulares se distinguem umas das outras por uma multidão infinita de modificações contingentes. *Mas essa infinitude pertence à má espécie de infinito* (*E* §395, A).

Uma leitura apressada chegará à conclusão de que, se a singularidade da alma corresponde a uma “má-espécie de infinito”, então toda atividade de libertação se confundiria com mera supressão ou negação absoluta desta. Essa não me parece uma leitura producente se lembramos a maneira como Hegel trata a “má-infinitude” nos seus comentários sobre o ciclo da vida. Fica claro como a “boa-infinitude” não pode ser apenas afirmação daquilo que no “universal é o necessário”. Tampouco, contudo, significa um apego obstinado às convicções individualistas da subjetividade.

Como ser consequente com o tipo de formação universal da vontade subjetiva, através da qual singularidades adquiririam expressividade ética em seus agenciamentos? Quando Hegel fala que “[a] transformação da alma, isso e só isso se chama educação. Quanto mais cultivado é um homem, tanto menos ressalta em seu proceder algo que lhe seja peculiar e, portanto, contingente” (*E* §395, A), a chave aqui me parece ser a noção de “proceder”. Ela remete à dimensão prática, ao “modo de agir” universal que o hábito ético busca instaurar na fabricação da alma (*E* §411, A). O decisivo, então, seria compreender a equivalência entre essência e ação, universal e singular, que marcam a maneira como Hegel escreve sobre organismos em geral.

Pois Hegel percebe com isso que o que há de espiritual na corporeidade humana, tornando-a semelhante mais afeito à Ideia, o “sistema inferencial” de nossos compromissos normativos, não se encontraria em sua disposição anatômica, mas em sua dimensão prática (Brandom, 2002, p. 211). Ou ele não reiteraria que devamos “afirmar só o ato como o ser autêntico do homem; e não sua figura” (*PhG* §322). Interessa na formação da alma humana pelo hábito não a *negação simples* das particularidades, mas a expressividade pragmática de um repertório de agenciamentos, cuja “individualidade efetiva” seria capaz de suprassumir tanto sua dimensão anatômica quanto sua vontade pura ou formal num universal singularizado¹¹. E que, porque sua efetivação só pode ser atendida por impulsos singulares, deve ser *atualizada* por aquelas particularidades.

Mas a sutileza hegeliana está em perceber que tal atualização jamais pode ser mera “supressão”. Ao falar em purificação dos impulsos pela vontade livre, Hegel parece lidar antes com o fato de que, livres são agentes capazes de “dar corpo à síntese do particular ao genus. Esses indivíduos são livres tão-somente enquanto são cultivados independente de sua própria personalidade inerentemente substancial: expressam o genus somente ao, por sua vez, formar o que este é” (Malabou, 1996, p. 72). Isso significa que as particularidades do corpo não são apenas pré-condições a serem conciliadas ao universal. Dizer que elas “formam o que ele é” significa que passam a ser *constitutivas do universal ele mesmo*.

Constituição singular essa que se expressa não por disposições anatômicas ou “immediaticidades naturais”, mas pelo modo como aquele repertório de agenciamentos que efetivamente determina o que cada organismo é será atuado. Somente ao ressaltar o caráter

¹¹ Já que: “O verdadeiro ser do homem é, antes, seu ato; nele, a individualidade é efetiva e é ela que suprassume o visado em seus *dois lados*. Primeiro, suprassume o visado como ser corporal em repouso, pois a individualidade, antes, se apresenta na *ação como essência negativa* que apenas é enquanto suprassume o ser. Em seguida, o ato suprassume a inexpressibilidade do visar, igualmente no que se refere à individualidade autoconsciente, que no visar é uma individualidade infinitamente determinada e determinável. No ato consumado, essa falsa infinitude é aniquilada” (*PhG* §322).

pragmático da maneira como Hegel escreve sobre organismos podemos perceber que nos tornamos livres por nossas singularidades não por que elas sejam algo “imediatamente dado”, eternamente estático. Tornamo-nos livres através delas porque singularidade é algo que *fazemos*. Algo que se mostra na maneira como atuamos o repertório de agenciamentos que constitui o que o organismo que somos nós é.

Quando Hegel compara a corporeidade humana à dos demais animais, sua preocupação se volta não para a busca de diferenças anatômicas, e sim intensivas e pragmáticas: a boca, por exemplo, “possui, por um lado, a determinação de ser um instrumento para a satisfação da fome e da sede”, restringindo-se a realização de fins imediatos. Por outro lado, na humanidade ela serviria também para “falar, sorrir, suspirar etc., donde os traços da boca mesma já têm uma relação característica com estados espirituais de comunicação convincente ou de alegria, de dor etc.” (Ä, III, p. 129. Cf. E §355, Z).

Algo similar aparece no porquê “falta à forma escultórica – já que ela leva à intuição o espírito imerso na corporeidade, o qual deve se mostrar visivelmente em toda a forma – o ponto que aparece da *subjetividade*, da expressão concentrada da alma como alma, da mirada dos olhos” (Ä, I, p. 107). As colocações são claras: o que diferencia a boca ou os olhos humanos seria sua capacidade para multidiversificar seu funcionamento, e não o fato deles, via um ou outro modo, “ultrapassar” seu estado natural. Em todo momento, trata-se de rechaçar uma maneira de escrever sobre a corporeidade que seja indiferente àquilo que nela “aparece como da subjetividade”, indiferente àquilo que nela diz respeito ao modo como atua.

Daí que, no momento em que “recordamos a alma do homem, diferentemente da animal [não-humana], que fica submersa na singularidade (...) pôs o mesmo como ideal; *fez* dele, particularmente no hábito, algo universal” (E §412). Falar que através do hábito o homem se “faz” é já uma maneira de insistir na dimensão pragmática da conquista de uma agência singular, mas o decisivo aqui é como tal conquista se torna “algo universal”. Pois será através dela que a “má-infinitude” das determinações naturais, entendida aqui como um repertório enrijecido de agenciamentos, se liberta na “infinita multidão” da vontade livre. Trata-se de ver como, pelo reconhecimento reflexivo da negatividade em jogo em seus processos vitais, a boca humana seria capaz de expressar “também estados, disposições e paixões espirituais” (Ä, I, p. 107). Falar em disposições e estados, num contexto praxial, significa ver na autoconsciência

um modo peculiar de atuação orgânica, a saber: o modo como nós, enquanto um organismo, revemos, atualizamos, multidiversificamos nosso repertório de agenciamentos¹².

3. DER AUGENBLICK

Algo similar pode ser dito daqueles dois outros órgãos, a boca e os olhos, *quando analisados de sua perspectiva pragmática*. O que o riso e o choro nos mostram são situações limítrofes nas quais cada corpo se tensiona ao seu limite expressivo: em consonância ao que diz Jay Bernstein (2015, p. 202-3), ambas são situações em que nosso corpo nos despossui de nós mesmos, onde quaisquer pretensões de funcionamento “normal” ou universalmente padronizado são implodidas pela emergência responsiva a um encontro inesperado. Rimos ou choramos quando outros meios de engajamento normativo não dão conta da radicalidade daquele encontro.

Expressões limítrofes como essas estremecem o repertório universalizado de nossos agenciamentos, dando um sentido renovado à espiritualização da qual Hegel fala. A boca que ri ou os olhos que choram são sempre concretos e singulares, são expressões por meio das quais nos confrontamos com nossa vulnerabilidade. De modo irônico, são nesses instantes de falência proposicional onde mais nos valemos de nossa expressividade singular para encontrarmo-nos com aquele que compartilha conosco uma cena de reconhecimento. Nossa repertório de agenciamentos está sempre entretecido por compromissos sociais através do qual somos reconhecidos como significativamente singulares *para* o universal que atuamos. Seria crucial, então, ver como “tal desordem involuntária se apresenta como a mais adequadamente possível resposta à situação” (Bernstein, 2015, p. 203). Pois rir e chorar são sobretudo maneiras de nos expor diante do outro e de nos encontrar com ele, singularizando nossa agência a partir da mediação normativa que nos entretece. Essas são situações em que nossa reação marca nossa habilidade para incorporar uma norma não de modo passivo, abstraindo nossa contingência. Trata-se do oposto. Se a fala titubeia, nossos órgãos expandem nossa maneira de responder à situação para que nos engajemos com aquele que está conosco¹³.

¹² “O homem é animal, mas mesmo em suas funções animais não permanece preso a um em-si como o animal, pois toma consciência delas, as reconhece e as eleva à ciência autoconsciente, tal como o faz, por exemplo, com o processo da digestão. Por meio disso, o homem soluciona o limite de sua imediatez de existente em-si, de tal modo que, pelo fato de saber que é animal, deixa de sê-lo e se dá o saber de si como espírito” (Ä, I, p. 94).

¹³ De fato, Hegel parece assumir apressadamente que a fala seja, se não a resposta “padrão” para uma ação, ao menos a mais adequada. Porque a fala seria por onde a linguagem se exterioriza, e a linguagem seria a figura de

Quando rimos ou choramos, respondemos ao outro lembrando-lhe que somos antes de mais um organismo vivo capaz de inventividade. Parece legítimo falar em invenção ou estilização aqui pois seria uma maneira de reconhecer a contingencialidade imanente a cada ação. Ao atuar uma norma, porque a efetivo sempre de maneira singular, eu também a reinvento de maneira nunca antes experienciada. Elas se tornam ao mesmo tempo desorganizações – pois tensionam o repertório de agenciamentos previamente definido daquele organismo – e reorganizações – pois expõem ao outro nossa maneira singular de reagir à sua presença. Uma boca que ri e um olho que lacrimeja são sempre órgãos de um corpo singular que age em reação a um encontro concreto e único; eles nos lembram que somos organismos capazes de expressões que multidiversificam nosso modo de atuar dentro duma esfera normativa. A espiritualidade desses órgãos emerge na multiplicidade de modos com as quais propiciam encontros, modos de singularizar nossa re-ação para que assim sejamos re-conhecidos. E disso as corporeidades substanciais dos deuses não são capazes.

Não se trata de ver naquela desorganização um recrudescimento da natureza pré-reflexiva da alma. Ao contrário – será através daquele estremecimento de nosso sistema orgânico que nos tornamos um com a situação que confrontamos. Seria antes naquela capacidade para agir que nossa autoconsciência mais está presente. Como interpretar essa capacidade para agir através do vocabulário que proponho, segundo o qual um corpo se define por aquilo que ele é capaz de fazer e um organismo, pelo sistema de relações que propiciam um desejo? (KU §65; cf. Gambarotto, 2018).

Um caminho pode ser encontrado em Jay Bernstein (2015, p. 179). O autor aponta para o fato de que, para fazer jus à negatividade descoberta pela autoconsciência, não precisamos desnaturalizá-la ou mesmo pô-la em oposição à normatividade vital. A autoconsciência pode ser pragmaticamente pensada como a maneira que este organismo que é o nosso funciona, isto é, como um organismo que atua fins universais de maneira única. Decerto ela inaugura um modo peculiar de compreender o que está em jogo na normatividade orgânica, mas jamais há aqui a intenção de retirá-la de seu regime vital. O que percebemos ao assumir a autoconsciência como pragmática orgânica do animal humano seria, paradoxalmente, sua propensão à desorganização seletiva (Noë, 2016). Ou, posto no vocabulário que estou propondo, pela multidiversificação de seu repertório de agenciamentos. Pois se um organismo alcança sua

expressão mais bem-acabada do conteúdo espiritual, Hegel parece aceitar aqui certa primazia proposicional. Não vejo saídas “puramente hegelianas” para essa questão, pois Hegel me parece comprometido com aquela primazia. No entanto, talvez seja o caso de exercitar a imagem conceitual aqui ofertada para desafiá-la. Isso precisaria ser levado a cabo em outra oportunidade.

determinada configuração tendo em vistas realizar um desejo (*KU* §10; Ng, 2020, p. 54), a melhor imagem para a autoconsciência seria aquela tanto mais próxima duma organicidade para a qual seus fins não estão imediatamente dados, para as quais seu destino não surge de maneira óbvia e cujos meios de atuação estão em contínua diversificação.

Trata-se de compreender como a “multiplicidade e riqueza da expressão” da qual são capazes os órgãos, quando vistos desde “seu ponto de vista espiritual”, reflete nossa capacidade para permeá-los com práticas sociais de reconhecimento em vistas de singularizar nosso modo de atuar socialmente. A isso os gregos não lograram grande papel em sua forma de vida, donde a limitação conflituosa da escultura para dar conta da singularidade que não obstante tornava-se objeto de admiração através das personagens que representavam.

Assim como o interesse na acuidade dos olhos não se encontra em sua beleza imagética, e sim na expressividade pulsional de efetivação de fins da qual são dotados, também a boca não interessa a Hegel por sua disposição “em-si” ou como “coisa”, isolada do todo funcional através do qual adquire significação¹⁴. Enquanto órgão “espiritual”, a boca instancia uma relação social ao nível somático do agente singular; ela incorpora, talvez mais do que qualquer outra parte do corpo, a socialidade inerente à nossa natureza. Daí que ela se aproxime do ideal ao capturar – ou tentar fazê-lo –, na corporeidade do indivíduo, um modo institucional de se relacionar com o outro: ela presentifica o discurso, sendo este “órgão para a comunicação livre do interior consciente” (Ä, III, p. 134, itálicos meus).

Não precisamos nos restringir à dimensão consciente da fala para ver a espiritualização do corpo, no entanto. Basta vermos como não há previsibilidade na insurgência expressiva do riso ou do choro – para retomar os exemplos acima privilegiados – para percebermos como tal comunicabilidade se dá em meio a um alto nível de normatividade. Isso se deve à não-previsibilidade de nossas expressões corporais, sendo impossível enquadrá-las nalgum universal prévio.

Esse tema será amplamente trabalhado por Hegel em passagens, na *PhG*, dedicadas à frenologia e fisiognomia. Ali o autor aponta para como:

(...) o ser do espírito não pode ser tomado como algo simplesmente inabalado
(...) E isso porque a liberdade do indivíduo e as circunstâncias favoráveis ao desenvolvimento quanto ao ser em geral ou como interior originário, ou como exterior ossificado. E também porque o indivíduo pode ser ainda algo diverso

¹⁴ “É somente na vida que chegamos à subjetividade e à defrontação (*Gegenteil*) à externalidade. O coração, o fígado, os olhos, não são para si individualidades subsistentes (*selbständigen*), e a mão que se desintegra do corpo apodrece. O corpo orgânico é um todo, cujas partes são externas umas às outras (*das Mannigfaltige, Außereinanderserende*); mas cada singular existe apenas no sujeito, e o conceito existe como poder (*Macht*) sobre cada membro” (*E* §248, Z).

do que é originariamente no interior, e, ainda mais, do que é como um osso (*PhG* §337).

Retirada de seu contexto, essa passagem poderia indicar que o “ser do espírito” deveria estar em oposição simples à sua corporeidade porque jamais resumido ao “que é como um osso”. Lê-la dessa forma não nos afastaria muito da defesa de que o mais alto que o modelo hegeliano de eticidade poderia almejar seria a conciliação entre esses “dois lados”, entre os “dois mundos” que habitamos enquanto anfíbios. Alhures sugeriu que esse não pode ser o caso de alguém que vê a liberdade como exercício de uma segunda natureza, tampouco o de alguém que exige de gramáticas que se aferram aos dualismos a superação de suas contradições (Pennycook, 2024).

Uma maneira mais producente de interpretar essa não-identificação seria, a meu ver, ressaltar o fato de que o “indivíduo pode ser ainda algo diverso”. Interessa-me falar em diversidade, nesse contexto, pois ela insere na economia da passagem uma menção à “infinita multidão de exteriorizações da vontade” que mencionei de início (*E* §411, A). Através do vocabulário pragmatista com o qual Hegel escreve sobre corpos em geral, entendemos que o espírito não pode ser confundido com um osso pois este nos diz apenas parcialmente sobre o que ele seria capaz de *fazer*. Procurar alguma forma de constância em nossas ações através da padronização imagética do corpo deixa de fora aquilo que haveria de mais decisivo em sua configuração orgânica, a saber: o repertório que emprega para realizar fins.

Alguém como Malabou (1996, p. 68) pode dizer que a “fisiognomia, desenvolvida por Lavater, assume como sua a missão de manifestar algo que não existe: o homem natural” não por que o homem não *seja* algo natural. Mais acertado seria falar que o tipo de regime descritivo daquilo que estamos conceituando como natureza é inadequado para apreender seres que “comportam em si sua contradição” (*bios*). Há de se encontrar um regime de descrição da natureza que seja capaz de apreendê-la para além de um quadro fixo e universalmente definido de significação, pois somente assim seríamos capazes de compreender seres cuja causalidade comporta em si uma singularidade universal.

Posso reagir a uma notícia feliz chorando, assim como meu riso pode ser uma maneira de enfrentar um grande medo, por exemplo. Tipificações que buscam enquadrar as formas de reagir segundo uma tábua universal de expressões humanas estão fadadas à imposição violenta do universal, aniquilando a contingencialidade daquele organismo singular em seu engajamento normativo. O que definirá o sentido adquirido por tal engajamento somático será antes sua transmutação em *ato*, situando minha ação em uma gramática social que a contextualiza e

conjugando semanticamente a intencionalidade subjetiva com a qual originalmente a concebi. Mas que *haja* ato, “depende de uma contingência” (*PhG* §424).

Que “contingência” e “singularidade” não parecem fazer parte do vocabulário ético grego, explica algo do porquê Hegel abre a seção do espírito dedicada à ação ética na *PhG* diagnosticando a inexistência de qualquer ação no interior da comunidade política grega. Se nós levamos em conta que o retorno romântico à Grécia se justificaria como antídoto às cisões oriundas do entendimento kantiano, essa pareceria uma acusação desmedida. Como coloquei anteriormente, o sonho com uma totalidade harmônica busca responder às recusas de conciliação provocadas pela subjetividade radical que se colocava apartada da natureza. Que a “Grécia” intermedie a descoberta da autodeterminação individual kantiana com uma sociabilidade expandida da razão, então, deve ser entendido como logicamente consistente – ainda que historicamente infactível – com o caminho do espírito em direção à atualização da liberdade. Daí o estranhamento que uma afirmação como esta possa gerar:

O ato perturba a calma organização do mundo ético, e seu tranquilo movimento. O que aparece no mundo ético como ordem e harmonia de suas duas essências – uma das quais confirma e completa a outra – torna-se através do ato uma transição de opositos, em que cada qual se mostra mais como anulação de si mesmo e do outro do que como sua confirmação (*PhG* §464).

Essa passagem nos indica certa irredutibilidade do ato à harmonia, cujo caráter disruptivo Hegel identificará ao aparecimento mesmo do singular. Notemos, no entanto, como essa perturbação só pode aparecer enquanto tal – ou ao menos só pode aparecer enquanto portadora dum a justificativa legítima – para *nós*: quer dizer, somente a consciência que fez seu percurso em direção à subjetividade pode sentir a ordem e harmonia essenciais como restrição de sua autodeterminação. Para o caráter grego, sua individualidade seria exaustiva à função social desempenhada com convicção (Pinkard, 1994, p. 138). Ao invés de mero elogio à organicidade grega, Hegel nos mostra como nossa procura por um antídoto contra a atomização social poderia nos levar ao seu mal oposto. A transição do mundo ético para a ação ética precisa de ser necessariamente crítica porque aquela totalidade sem restos sufocaria uma das condições que primeiramente nos fizera procurá-la: a possibilidade de ser, ao mesmo tempo, uma “autoconsciência puramente singular” e ainda assim conjugar do pertencimento a uma comunidade que me dê condições institucionais para exercer tal singularidade (*PhG* §464).

Não nos deve passar desapercebido como a singularidade precisa estremecer aquela oposição aparente, revelando seus polos como, em verdade, “uma transição de opositos, em que cada qual se mostra mais como anulação de si mesmo e do outro do que como sua confirmação” (*PhG* §464). A atividade retroativa da consciência exporia a harmonia grega como

fundamentada por contradições, e não pela ordem. Sua aparência orgânica – estetizada pela plasticidade substancial – precisa suprimir justamente seu momento transitório; precisa naturalizar uma distinção cuja verdadeira origem seria histórica.

Para lhe ser possível agir, o sujeito precisaria primeiro desvincilar-se duma gramática rígida que separa a natureza da historicidade que a produziu enquanto tal. Tornar-se agente requer uma peculiar atividade mnemônica: não exatamente saltar da natureza em direção à história, mas a capacidade histórica para “recordar a natureza” (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 191). Que se precise recordar a natureza deve ser entendido como reconhecimento retroativo da infinitude da vida cuja autoconsciência atualiza em sua organicidade para ser livre. Recordar a natureza não como maneira de retroceder a um suposto estado primitivo de harmonia, como Hegel condena os românticos por quererem. Como quem desperta dum *rêverie* – uma fantasia bucólica que, tão logo acordemos, mostra-se transfigurada em sono febril. Recordar a natureza significa reconhecer em nossa condição corporificada a única força constitutiva capaz de singularizar nossa experiência no mundo. Recordar a natureza para não se deixar devorar pelo esquecimento que reduz a consciência a “algo imediato, inabalável e imune à contradição” (*PhG* §465).

Já que o ideal grego não comportaria a negatividade desta vontade livre, a expressividade “dos movimentos mais leves e o jogo mais dinâmico [de afetos]”, presente na corporeidade concreta, dá lugar à boca enrijecida da escultura. É sintomático que Hegel recorra aqui a certa dinamicidade. Como se fosse o caso de nos lembrar que a consequência necessária de pensar a razão como atividade teleológica é que a encontramos com maior pujança em sua capacidade para movimentar-se (*PhG* §22). Movimento o qual permitirá a Hegel criticar a reunião consigo (*Beischsein*) grega por confundir habituação com estaticidade. A beleza da forma divina vem ao preço de perder a expressividade da vida – ela mortifica o corpo naquilo que, contraditoriamente, nele há de mais espiritual. Pois se a vida deve ser pensada como fluidez, como ciclo de negatividade na qual corpos colidem produtivamente, somente à morte deve ser reservada este caráter estático.

Tal mortificação permearia todas as esferas do tecido social grego, em verdade. Essa seria a maneira mais adequada para situar em nosso diagnóstico a função política que uma arte como a escultura pode produzir. Afinal, se a tarefa do ideal plástico grego é dar corpo à unicidade consigo por meio da identidade entre universal e particular, traz-se à luz um modo de pensar o que significa ser um agente corporificado. Uma agência na qual não há espaço para a contingencialidade da ação, cujos modos de atualização estão restritos à mera adequação a fins,

novamente, naturalizados. É assim que devemos ler uma afirmação como: “a imediatez tem a significação contraditória de ser a quietude inconsciente da natureza, e a irrequieta quietude, consciente-de-si, do espírito. Por causa dela, o povo ético em geral é uma individualidade determinada pela natureza – e por isso limitada – e assim encontra sua suprassunção em uma outra” (*PhG* §476). Ao tentar se afastar da conformidade a propósitos naturais (como aos fins imediatos da preservação individual e da reprodução da espécie) por meio da estetização das normas, aquela forma de vida acaba por esbarrar noutra maneira de aprisionamento, fazendo cumprir o papel da natureza a identificação sem restos à imagem divina da bela lei.

Seria pouco dizer, como o faz Pinkard (2012, p. 177), que o que diferenciaria a eticidade grega daquela formulada por Hegel se encerra no acolhimento de nossas “idiossincrasias e tiques de personalidade”. Tal leitura acaba por domesticar a radicalidade propositiva do diagnóstico, o que seria a consequência mais usual de alguém que vê em Hegel a mera síntese do projeto aristotélico de educação cívica com a dignificação kantiana da autonomia.¹⁵ Por mais louváveis que sejam os esforços de Pinkard para recolocar a centralidade do naturalismo no cerne do debate hegeliano, ao vê-lo como nada mais que mero “aristotelismo desencantado”,¹⁶ o autor acaba perdendo de vista como a normatividade vital exige um modelo radicalizado de socialização da negatividade já em jogo na constituição orgânica.

É decisivo, no entanto, que Hegel não pense hábitos apenas como uma maneira de internalizar normas imediatamente encerradas (Testa, 2020). Eles seriam uma forma de incorporar normas sociais já sempre de maneira singular, atualizando o repertório de agenciamentos que partilhamos com nossa comunidade para dar conta da “estrutura da negatividade que é condição crucial para a agência livre”. A crítica à bela e “imaculada”¹⁷ vida grega apoia-se assim na recuperação de uma força criativa imanente à vida ela mesma, cujo modelo estático daquela não teria sido capaz de dar conta. Ao aproximar Hegel por demais ao

¹⁵ “Os próprios compromissos de Hegel o levam a dizer que, uma vez que todos esses padrões são de natureza histórica e social – sempre se raciocina de dentro de um espaço social – os padrões devem, portanto, ser internos à comunidade e, deixados por isso mesmo, também parecem dever ser questionados. A proposta de Hegel é que essa maneira muito familiar de ver as coisas pode ser melhor compreendida se assumirmos tanto a ideia aristotélica de ‘como as pessoas são educadas’ como a última palavra quanto a de Kant sobre a vontade metaforicamente dando a si mesma sua própria lei. Se fizermos isso, ou ao menos crê Hegel, terminaremos com algo nem ortodoxamente aristotélico nem ortodoxamente kantiano, mas algo melhor: hegeliano” (Pinkard, 2012, p. 116).

¹⁶ Quem melhor percebeu as restrições desse lastro aristotélico no argumento de Pinkard foi Redding (2022). No entanto, ele sugere suplementá-lo através de Platão, o que para mim soa incompatível com o Absoluto hegeliano por asseverar a dependência de um forte dualismo.

¹⁷ “(...) o reino ético e, em sua subsistência, um mundo imaculado, que não é manchado por nenhuma cisão. Seu movimento é igualmente um tranquilo devir – de urna potência sua para a outra – de modo que cada urna receba e produza a outra. Nós o vemos, de certo, dividir-se em duas essências, e em sua [respectiva] efetividade; mas sua oposição é, antes, a confirmação de uma pela outra. O ponto onde imediatamente se tocam como efetivas – seu meio-termo e elemento – é sua imediata interpenetração” (*PhG* §463).

Kant da primeira Crítica¹⁸, muitas das vantagens desse modelo de normatividade, como sua conciliação não-redutibilista da singularidade ao universal e do contingente ao necessário, são abandonados em prol de uma agência cuja multiplicidade constrange-se a um nível representacional.

Porém, essa seria uma limitação da qual Hegel tenta afastar-nos a todo custo. Esse esforço é marcante sobretudo em sua crítica à frenologia e à fisiognomia, como sugeriu. Também é por meio dela que leio a virada especulativa presente na importação hegeliana da teleologia interna. Comentadores dessa linhagem (Gambarotto, 2018; Khurana, 2013; Bernstein, 2023; Ng, 2020) têm mostrado como, porque Hegel identifica sujeito e objeto desconsiderando as demarcações rígidas do giro copernicano, seu conceito de razão liberta a teleologia de seu momento meramente negativo, passando a orientar o movimento efetivo do organismo no mundo.

A falência da forma de vida grega leva consigo a impossibilidade, diz Hegel, de promover adesão social sob falsas conciliações. Pode-se falar da promessa do ideal grego como falsa porque:

A maneira como viveram [os gregos], se agruparam (*gegolten haben*), é ainda por meio de hábitos e costumes imediatos. Suas consciências (*Bewußtsein*) ainda careciam do conhecimento tanto do princípio da subjetividade quanto da consciência (*Gewissens*) – a reflexão do pensamento em si mesmo, de modo que o que deve valer como verdadeiro o seja através da minha razão ou exame (*Zeugnis*) do meu espírito, através da minha sensação (*durch meine Gefühl*). Donde o que falta aqui é a infinitude do espírito (VWG, p. 380).

Essa passagem parece sintetizar bem o déficit de *bios* grego. O primeiro ponto que me chama atenção é o modo explícito como Hegel diagnostica a falta de “minhidade”; da qual vale notar, sobretudo, que ela venha não só pela razão, mas também pela sensação. O segundo diz respeito a “infinitude do espírito” que faltaria ao ideal estético. Aqui, novamente, precisamos levar em consideração como os “costumes e práticas imediatos” reproduziriam um repertório viciado de agenciamentos. Repertório no qual o “princípio de subjetividade”, portanto o critério de minhidade da ação, estariam ausentes porque indiferente à singularidade de cada corpo concreto. De fato, Hegel rejeita a crítica aos gregos por um suposto antropocentrismo. Eles antes deveriam ser criticados por “não serem antropomórficos o

¹⁸ Tanto as *Categorias* de Aristóteles quanto a *KrV* apresentam reiteradas dificuldades para lidar com a singularidade de um ponto de vista conceitual. Por causa desse impasse acerca de um tema decisivo para a lógica de Hegel, Ng (2020) está entre as autoras para quem a verdadeira continuação do projeto kantiano encontra-se, sobretudo na *Grande Lógica*, na recepção o da *KU*.

suficiente”, já que “não conheciam deus [outro nome hegeliano para o Conceito] na sua existência imediata” (VWG, p. 343).

Quem diz que conhecer a deus deve passar por conhecê-lo em sua existência imediata dificilmente se comprometeria com um modelo de liberdade que rejeita a corporeidade de seus agentes, ou mesmo que as vê como mera pré-condição à ação. Que seja a infinitude do espírito que colocaria reflexivamente a infinitude já em jogo na vida, acredito que deva ser compreendido como a capacidade para multidiversificar seu repertório. Se a infinitude da vida não encontrou sua efetiva circulação, foi porque se alienou no mármore, frio e imóvel de corpos incapazes de agir.

4. ENTRE O MÁRMORE E A CARNE

Em uma passagem precedida pela exposição do ideal plástico grego, Hegel nos apresenta aquilo que chamou de individualidades plásticas. Embora comprimido em relativas poucas linhas, trata-se de um momento maior no interior da economia do texto hegeliano, e que nos auxiliará na compreensão de como aquele ideal pendula entre os corpos escultóricos e os corpos concretos. Isto é, pensar as individualidades plásticas será a chave para compreendermos em que medida a arte escultórica cumpre seu papel normativo para a eticidade grega, atualizando a maneira como os corpos concretos de seus sujeitos deveriam agir.

Se as individualidades plásticas teriam escassa – porém importante – presença no texto, as individualidades substanciais são presença ubíqua ao logo de praticamente toda a seção dedicada à escultura. Embora Hegel não apresente uma distinção clara entre elas, eu acredito que tal precisão analítica faz-se necessária. Gostaria de mostrar que, assumindo uma distinção entre individualidades plástica e substancial, as contradições imanentes ao mármore, a versão grega da *Verleiblichung*, são melhor explicitadas. Justifico tal distinção pelo fato delas desempenharem papéis distintos, ainda que com um princípio comum de realização do ideal, mas sobretudo por nos levarem a caminhos diferentes para os destinos da corporeidade na compreensão da agência. Apresentarei agora as contradições latentes na efetivação substancial das individualidades, dedicada às figuras divinas. Só então poderei distingui-las das individualidades plásticas, encaminhando o problema da corporeidade para uma discussão sobre sujeitos singulares concretos na próxima seção.

É bem verdade que, já em seu comentário à Forma geral, Hegel enquadrou a necessidade da escultura em se servir das individualidades concretas. Isso fica claro quando

lemos uma passagem como: “os ideais da escultura, na medida em que eles têm de expor, segundo o seu *conteúdo*, *individualidades substanciais* em si mesmas e, segundo a sua figura (*Gestalt*), a Forma corporal (*Körperform*) humana” (Ä, III, p. 147, itálicos meus). Vemos aqui como a escultura, enquanto técnica de modalização da sensibilidade, deve, por necessidade, servir-se de uma figura concreta. Soa no entanto como um contrassenso, à primeira vista, que haja algo como *individualidades substanciais*. Enquanto nossa maneira usual de pensar a substância refere-se àquilo que haveria para além de quaisquer acidentes ou contingências, as *individualidades* seriam justamente compostas pela soma destas. Conciliá-las, como figuras respectivas da universalidade e da particularidade, seria a tarefa primeira do ideal plástico.

A ideia unificadora entre conteúdo e figura descansa ainda sobre outra divisão, talvez mesmo mais elementar. Na *Encyclopédia*, Hegel aponta como a arte segue um modelo de produção análogo ao hilemorfismo aristotélico (E §558). Com isso quero dizer que o que constituiria a figura do objeto artístico (artificial, *künstlich*) seria a modulação da matéria (*Material*) segundo uma forma (*Naturform*). Porque matéria e forma compõem ambas o dado sensível do objeto artístico, a ser moldado para incorporar a expressividade substancial e cumprir sua função religiosa, podemos assumir que elas se reúnem na figura (*Gestalt*)¹⁹ objetiva da escultura; enquanto o conteúdo – a substancialidade daquelas *individualidades* – seria impresso por meio da intencionalidade espiritual do artista.

Também aqui parece confirmar-se um recurso tácito às ferramentas conceituais de Aristóteles. Ela aparece num gesto análogo às transformações da alma pelo hábito, que Hegel também descreve segundo a lógica da produção artística (E §411). Por detrás destas dicotomias, no entanto, as distinções entre espírito e natureza se arrefecem. Seríamos inicialmente tentados a dizer que, tal qual a forma, a matéria (por exemplo, o mármore ou o bronze) da qual o artista lança mão para imprimi-la são ambas dadas pela natureza. Quanto à matéria exterior, de cunho inorgânico, Hegel deixa poucas dúvidas quanto à sua “pura” naturalidade. Assim também a forma humana, tomada como a mais bem acabada e afeita à exteriorização do *Geist*, encontrasse-ia “como um produto da natureza independente do homem” (Ä, III, p. 114).

¹⁹ Na tradução de Werle, usa-se “forma” para traduzir tanto *Form* quanto *Gestalt* (ver a nota sobre esta escolha de tradução em Ä, I, p. 12). Não reprovo as justificativas semânticas para tal, já que no alemão coloquial ambos são intercambiáveis. Porém, como eu emprego diferenças conceituais entre forma natural e figura humana, decidi-me por traduzir *Gestalt* sempre como “figura”. *Gestalt* também possui sentido conotativo de “caráter” ou “personalidade”, similar à quando falamos “fulano é uma figura”, em português. Isso reforça a identificação entre a figura escultórica e a função ética que ela exerce. Devo essa consideração a Eduardo Nasser. A mudança na tradução busca somente facilitar a distinção conceitual, já que eu uso aqueles termos em momentos muito próximos ao longo dessa seção.

Não obstante, devido à sua espiritualização, a forma humana passaria por uma transformação imanente, diz Hegel. A escultura estaria como que num meio termo entre a subjetividade absoluta do espírito e a objetividade inorgânica da natureza, uma individualidade que “ainda não retornou absolutamente em si mesma em sua universalidade como um apenas espiritual, pois ela ainda advém enquanto este centro do objetivo, da natureza inorgânica” (Ä, III, p. 107). Assim entremeada também se encontraria a própria forma natural humana, como fica claro se levamos em conta que o fato de que “a forma humana não é, como a animal, a corporalidade apenas da alma, porém do *espírito*” (Ä, III, p. 115).

A forma humana já seria em si espiritual porque expressa um organismo vivo em seu modo único de existir *para si*. Organismo esse cuja atualização concretizar-se-ia através do hábito e desenvolvido na *Antropologia* como conquistas de modos particulares de atuar (Novakovic, 2017; 2019). É isso que está em jogo quando Hegel nos diz que, ao permanecer na realização de meus fins não-imediatos, “devo tornar meu corpo capaz de trasladar esse subjetivo para a objetividade externa. Por natureza, meu corpo não é apto para isso [...] as operações meramente orgânicas não são ainda operações exercidas por instigação de meu espírito. É preciso que meu corpo seja primeiro formado para esse serviço” (E §410, Z). Dizer que não se há disposição natural para realizar nossos desejos não implica nalguma bipartição ontológica ou normativa da condição humana. Trata-se tão somente de que a forma adquirida deste organismo se coloca processualmente como um “problema” para si, dependendo de habituações segundo sua atuação singular se torne significativa através e na norma universal que atua.

O que o hábito permite seria “fabricar humanos tal qual a obra de arte da alma, uma transformação que nos levará novamente para a plasticidade” (Malabou, 1996, p. 25). Só a plasticidade do hábito seria a “natureza do espírito *como espírito*”, cuja “existência peculiar é [sua] exteriorização em discursos, feitos, ações” (Ä, III, p. 105, itálicos meus). Da matéria inorgânica à figura espiritual, a negatividade da vida surge como diferencial qualitativo. Daí que a *Naturform* humana já esteja entremeada por normatividade social, e devenha plástica porque em constante aprimoramento e ressincronização para com seu universal. Será nesse sentido que Malabou (1996, p. 57) poderá afirmar que “Para Hegel, natureza sempre já é segunda natureza”. Porque subjetiva, a atividade teleológica do organismo liquidaria distinções rígidas entre corpo e alma como momentos estanques (E §337, Z). Se entendemos que a verdadeira expressão do espírito se dá na sincronia de seus “discursos, feitos, ações” à pragmática por meio da qual efetivamente age, veremos que o ideal escultórico se vê em déficit

com suas próprias exigências – ele seria incapaz de apreender a corporeidade naquilo que haveria de mais espiritual, a saber, a fluidez singular de suas ações.

Que matéria e forma (*Naturform*) reúnam-se então para compor uma figura (*Gestalt*) animada por um conteúdo, não significa que a dicotomia entre figura e conteúdo espelhe uma suposta separação rígida entre natureza e espírito, respectivamente. Esses momentos encontram-se muito mais mesclados entre si do que uma leitura rápida poderia deduzir. Restaria às individualidades substanciais, como seu conteúdo, o papel de pura universalidade. Naquele momento, os artistas deveriam voltar-se sobretudo à figura individual dos deuses: “[...] devem progredir também para a particularidade diferenciável da aparição e, por conseguinte, formar um círculo de indivíduos particulares, tal como o conhecemos já a partir da Forma de arte clássica como o círculo dos *deuses gregos*” (Ä, III, p 147, itálicos meus). Também essa leitura não se confirma, já que:

O ideal clássico repousa sobre a individualidade certamente substancial, mas igualmente também particularizada em si mesma, de modo que a escultura não toma o ideal da forma humana *em geral* como conteúdo, mas o ideal determinado, e desse modo se dispersa em diferentes modos de exposição. Estas diferenças concernem, em parte, à apreensão e à exposição como tal, em parte ao material em que as mesmas se tornam efetivas e que conduz para dentro da arte novas particularizações segundo sua constituição diversa (Ä, III, p. 110).

Essa passagem insiste em como as esculturas divinas, por mais que se arroguem à pura objetividade do universal, pela necessidade mesma de seu meio de exposição, dependem da particularização daquele. Uma particularização que por sua vez decorreria da arbitrariedade com a qual os deuses gregos se individuariam (Cf. *E* §559), fortalecendo as contradições entre um ideal ao mesmo tempo substancial e disperso. Então, quando olhamos a efetivação do ideal na escultura, o que encontramos agora seria, por um lado, a divisão entre matéria e forma, compondo a figura humana, e, por outro, a divisão entre esta figura e seu conteúdo.

Sugeri que já na construção da figura há a presença daquilo que Hegel chamou, na esteira de Aristóteles, “segunda natureza” (Campello, 2015). Por uma exigência do *Volksgeist* que incorpora, o conteúdo da escultura, por sua vez, também já carrega em sua substancialidade a particularização característica das contingências naturais (*E* §559). Com exceção da matéria inorgânica, o que nós encontramos na produção escultural são mesclagens contínuas de intensidades duma mesma substância híbrida²⁰.

²⁰ Gostaria de fazer uma ressalva terminológica sobre o termo “híbridos”, que importo da obra de Latour (2019, p. 72-3). O uso que estou dando a esse termo extrapola as intenções iniciais de Latour, ao menos à primeira vista.

Vejamos por que esse articulador sintático me é útil. Ao invés de uma mera oposição simples entre setores objetivos e subjetivos, ele nos permite ver a circulação das produções escultóricas no interior da vida social grega como pertencente a um mesmo plano de imanência vivo: no hegelianês mais usual, natural-espiritualizado ou espiritual-naturalizado. Faria mais sentido falarmos numa estratificação de momentos, nos quais polos formais aparentes – natureza e espírito – concretizam-se através de hibridizações efetivas. Se as categorias formais são estanques em suas purezas, da efetividade dos corpos seria mais preciso falar como momentos compostos de velocidades híbridas e em contínua ressincronização.

Ver na escultura um processo intensivo de hibridização, todavia, passa por reconhecer as contradições imanentes de sua forma, bem como do ideal que expressa. Um reconhecimento que não chega aos gregos com facilidade, vide a harmonia simples na qual se sustentariam suas leis e que compromete nosso retorno à infinitude da vida, em prol do qual argumentei acima. A harmonia simples só vem ao preço de não assumirmos as contradições imanentes aos tensionamentos de nossas formas de vida. Ela demanda de nós uma indisposição à “existência peculiar [...] que desenvolvem [o espírito] como ele é” (A, III, p. 105). Ela demanda um esquecimento sistemático da negatividade que impulsiona a vida. Não as reconhecer não faz com que sumam, senão lhes garante uma intensificação de suas forças destrutivas e refreia sua potencialidade de autoconhecimento enquanto espírito. Daí que: “Embora a religião grega seja antropomórfica, ela não o seria o suficiente. Isso porque conhece a deus pela bela forma humana, enquanto moldada em mármore ou outro material, mas não é capaz de conceber a deus efetivamente *devindo* humano, aparecendo na e como a subjetividade de um ser humano concreto” (Brown & Hodgson, 2011, p. 45).

O ideal plástico grego só pode ser alcançado, nos corpos divinos, pela supressão das particularidades. No entanto, esse seria um preço que somente os deuses (e aqueles que os adoram) precisariam pagar. Antes de uma harmonia, como indica de início a presença duma

Pode-se dizer que a maneira como emprego “híbridos” busca expandir nosso vocabulário filosófico (hegeliano) de modo que ele melhor expresse sua intenção de dissolução. Seria o caso de ver que, se de fato “ninguém” seria capaz de superar a oposição entre natureza e espírito, podemos ainda assim expor como esse déficit se encontra no próprio vocabulário de Hegel (ou na falta de vocabulário adequado deste para levar a cabo uma oposição cuja negação não seja apenas a combinatória entre “conservação” e “abolição”, mas a dissolução sintática pela qual escrever filosofia dessa maneira torne-se *démodé*, um anacronismo, como dizia Rorty). Se de fato *Jamais fomos modernos*, há que se ver como, nas tensões internas ao seu vocabulário, Hegel talvez não soube reconhecer os híbridos enquanto híbridos. Mas isso não quer dizer que eles não operassem virtualmente em sua obra. Ou seja, talvez Hegel jamais tenha, de fato, sido moderno. A consequência disso é que nada nos impede de aprimorar seu vocabulário, tornando explícito a “não-modernidade” que lhe seria implícita. Para brincar com Latour, talvez jamais tenhamos sido hegelianos e, ao fim, essa seja a única forma de o ser. Devo a Federico Sanguinetti a explicitação dessa dimensão de meu argumento.

individualidade substancial, o que há seria uma purificação daquilo que haveria de contingencial, portanto, atrapalharia a exposição absoluta do universal. As individualidades substanciais são pura objetividade, pura adequação à Lei. O próprio Hegel fornece uma definição do que entende por tal objetividade no contexto escultórico:

Esta esfera inteira do subjetivo deve ser excluída imediatamente do conteúdo da escultura, o qual pertence apenas à objetividade do espírito. Por objetividade, a saber, deve ser entendido aqui o substancial, o autêntico, o imutável, a natureza essencial do espírito, sem o desfazer-se no acidental e passageiro, ao qual o sujeito se entrega em sua mera relação consigo mesmo (Ä, III, p.112-3).

Ou seja, nesse contexto, por “objetivo” devemos entender sempre a instanciação imediata de um universal divino. Dizer que nelas não há diferença entre interior e exterior adquire um sentido muito diferente daquele tipo de sincronia conquistado nas individualidades concretas através do hábito. Se naquelas as contingências são homogeneizadas via subsunção ao universal, nestas elas lhe servem de expressão estilizada.

Quando Hegel critica a redução da escultura à *Gestalt* humana, ele está a dizer que a verdade do corpo não se encontra naquele nível, porque irredutível à sua apreensão anatômica. Não haveria qualquer imagem formal para a corporeidade (em geral), pois sua normatividade não é esteticamente estática, mas organicamente pragmática. A verdade do corpo encontra-se menos na espessura dos lábios e mais na sua capacidade para rir diante de um encontro alegrador; menos no diâmetro do globo ocular e mais na sua capacidade para chorar diante dum entristecedor. Agir seria a verdadeira constituição espiritual do sujeito corporificado, portanto não pode se efetivar nos deuses. Para tal, a plasticidade precisará ultrapassar a estaticidade do mármore e devir-carne.

5. A CORPOREIDADE EXPLOSIVA DAS INDIVIDUALIDADES PLÁSTICAS

Apresentei acima como a escultura fora o primeiro momento na história das figuras do espírito onde a conjugação do corpo à eticidade teria ganho sentido. Devido à função de adesão social-religiosa que a arte exercia para os gregos, tal conjugação entre particular e universal serviria de modelo não somente para a produção de obras, mas também para a conduta dos cidadãos comuns. Inaugura-se com isso uma harmonia ética pautada por um ideal estético, exemplificada sobremaneira na “individualidade substancial” dos deuses.

Percorrer a genealogia dessas no argumento de Hegel me ensejou, todavia, a oportunidade de distinguir entre a maneira como esse ideal se instancia nos corpos divinos e nos corpos humanos. No primeiro caso, ela fracassaria por ser incapaz de expressar a ação do organismo, o mais decisivo da corporeidade espiritual. No segundo, veremos agora, não se trataria tanto de um fracasso de incorporação, mas de uma incapacidade para dar vazão normativa para os processos vitais em jogo nas individualidades plásticas, escamoteando-os da cena política.

Gostaria de ter demonstrado como essa recusa ao reconhecimento da plasticidade produtiva da corporeidade humana será responsável, ao menos de modo parcial, pela falência da *Lebensform* grega e seu modelo estético de harmonia. Chamei a essa resistência de déficit de *bios*. Meu interesse reside agora especificamente em como essas individualidades serão ao mesmo tempo exortadas e negligenciadas, tensionando os limites de expressão da negatividade da vida naquela sociedade.

Mais do que uma descrição de técnicas artísticas, o que Hegel fornece com seu recurso à plasticidade seria um modelo lógico de transformação imanente do humano. Sem precisar recorrer a um dualismo de substâncias, ferindo com isso um dos princípios maiores da dialética, haveria ali uma resposta para o entretecimento hibridizado entre natureza e espírito. Num esforço de dignificação desta como um conceito maior no inventário hegeliano, Malabou (1996) aponta a plasticidade como um dispositivo dotado de ao menos duas características. Primeiro, ela deve ser capaz de modulação. Esse viés demarcaria sua força sintética, dando consistência aos conteúdos que se incorporam numa forma. A plasticidade como estilização sintética preserva também um dos sentidos importantes da *Aufhebung*, a saber, o vetor da dialética seria a transformação como preservação do presente.

Mas há de se insistir em como a *Aufhebung* nos exige sempre uma força negativa: se o objetivo de todo processo dialético seria a preservação advinda da transformação, seu motor seria a negatividade que implode seu estado atual de coisas. Será precisamente por meio desta dimensão explosiva que será possível à autora aproximar a plasticidade artística da noção de hábito tal como desenvolvida na *Antropologia*²¹. Nela o hábito solidariza dois momentos da autoconsciência, o psíquico e o somático, para produzir um modo específico de agir no mundo.

²¹ “O hábito, processo pelo qual o psíquico e o somático se traduzem um no outro, é uma plasticidade genuína. Ele molda o humano via corporificação (*Verleiblichung*), ou melhor, uma encarnação do espiritual, semelhante a uma *hypotyposis*. A ‘individualidade exemplar’ que é o homem ‘esculpido’ pelo hábito revela, como numa estátua grega, a unidade da essência e do acidente. A ‘individualidade plástica’ permite imaginar a ‘conformidade’ da singularidade com o universal por meio de uma perspectiva totalmente diferente daquela da mera subordinação” (Malabou, 1996, p. 26).

Mais do que um assenhoreamento da alma sobre o corpo, já que nem Hegel nem Aristóteles trabalham com uma ontologia dual, seria mais preciso falarmos numa estilização mútua cujo resultado se assemelha a uma sincronia destes momentos. Ela advém da sincronia conquistada pelo hábito e expressa univocamente pela ação do sujeito singular.

Fica claro como o hábito adquire um sentido prático de aprendizado, similar ao que hoje conhecemos pelo nome de *know-how*. E, como conquista prática, seria partilhado com os demais animais. Daí que comentadores apontem como, não só estes seriam dotados de subjetividade – no vocabulário idiosincrático de Hegel, seriam “idealistas” –, eles também seriam capazes de adquirir conhecimentos práticos (Gambarotto & Mossio, 2022; Pinkard, 2012; Brinkmann, 1996). Poucas pessoas negariam que animais não-humanos são capazes de se orientarem em seus ambientes e encontrar os melhores meios para realizar seus fins. Essas mesmas pessoas concordariam que, para tal, esses animais são capazes de testar e modificar sua atividade no mundo segundo padrões de realização conquistados.

Pinkard (2012, p. 25, 27-8) sugere uma distinção entre os hábitos humanos e não-humanos recorrendo à noção de permanência de estados não-atuais de coisas ou, nos termos que prefere, representações. Essa analogia seria problemática porque depende de noções proceduralistas de hábito e ação. Um hábito não é uma posse representacional. Hegel deixa claro na *Enciclopédia* como o hábito opera num nível puramente pragmático: “na habilidade a corporeidade se torna permeável e instrumento, a ponto de que, como a representação (por exemplo, na série de notas musicais) está em mim, também o corpo a exteriorizou corretamente e com fluidez” (E §410). No momento em que refletimos sobre ele, podemos sim ter uma representação indireta sua, mas não o hábito em si mesmo. Pois “o hábito desenvolvido e exercitado na esfera do espírito como tal”, ou seja, em seu caráter puramente subjetivo, “é a recordação e a memória”, enquanto no hábito concreto a “alma, que não é mais prisioneira de uma representação particular apenas subjetiva e expulsa por ela do centro de sua efetividade concreta, acolheu tão completamente em sua idealidade o conteúdo imediato e singularizado que a ela chegou, e nela tão completamente habitou, que ali se move com liberdade” (E §410 Z, itálicos meus).

Mais do que a capacidade para armazenar representações, o hábito se encontra no nível de efetivação habilidosa (*skilful*), isto é, numa agência orientada segundo aquelas normas de um modo tal a que “nela(s) tão completamente se habitou”. Ainda que a “liberdade” à qual o hábito imediatamente nos endereça ainda não tenha sido alcançada naquele estágio do

desenvolvimento da consciência em que se encontra a *Antropologia*, ainda assim será por meio dele que permeará o *space of reasons* socializadas no espírito (Cf. PR §151; Campello, 2015).

Torna-se claro, assim, como só há hábito no ato, e essa é uma disposição cujo as esculturas²² não são capazes de apreender. Hegel insiste em como suas formas estão sempre na iminência de realizá-las ou no retorno após o fazer, mas nunca na duração do ato (Ä, III, p. 107). A melhor maneira para pensar um hábito, então, seria a partir de uma conquista prática: um hábito seria uma intervenção imanente no repertório como nosso organismo age, atualizando os agenciamentos com a qual empenha seus sistemas internos de relação para encontrar-se com outros corpos. Se o hábito é sincronia, o limite escultórico seria como que uma forma de heterocronismo²³; ele está sempre atrasado ou adiantado demais para expressar a presentidade do agir.

As individualidades plásticas, ao contrário, seriam aquelas capazes de sincronizar-se ao presente da ação: elas estão em um consigo mesmas somente ao agir, e veem no conteúdo universal que nele evocam não um constringir-se, mas a abertura criativa para nele imprimirem sua própria velocidade, seu modo singular de praticá-las. Daí que:

[A] *chave* para a compreensão do conhecimento do ideal da escultura e a partir deste ponto de vista da plástica [Plastik] se considera as formas tanto dos heróis épicos e dramáticos quanto dos homens públicos e dos filósofos. Pois também os caracteres agentes, tal como os poetas e pensadores, têm belos dias na Grécia, estes caracteres plásticos [plastische], universais e, todavia, *individuais*, iguais tanto segundo o interior como o exterior. Eles cresceram grandes e livres, autônomos sobre o solo de sua particularidade em si mesma substancial, *criando a si a partir de si mesmos e configurando-se para o que eram e queriam ser* (Ä, III, p. 119-20, itálicos meus).

Há de se pensar a agência como produção estética de um corpo capaz de agir de modo “universal e, todavia, individual”, aprendemos com essa passagem. Demoremo-nos em como Hegel aproxima a plasticidade à singularidade, reforçando como ela deve ser concebida enquanto uma atividade, uma prática. Falar na agência como um ato de criação é outra maneira de dizer que a singularidade é um modo de atuar o universal, de atualizá-lo, transformá-lo plasticamente. Plasticidade e singularidade andam juntas pois nelas “o divino e o humano são tomados como conteúdo segundo seu caráter objetivo” (Ä, III, p. 114). Exige-se entender assim

²² Escrevo “esculturas” no sentido de mármore, ou seja, estou preocupado com sujeitos concretos.

²³ Uso ‘heterocronismo’ para como a escultura habita um tempo outro ao do ato, na medida em que se descompassa do presente. Quer dizer, se o hábito sincroniza o organismo numa atividade presente, na escultura experienciamos uma alienação do tempo decorrente de sua “desabitualidade”. Ora ela demora-se no passado (iminência de agir), ora demora-se no futuro (repouso pós-agir), mas a rigor jamais seria capaz de sincronizar-se ao presente do acontecimento.

que, se o objetivo são as leis universais, a escultura molda também um cidadão exemplar – ela corporifica as normas num *corpo ideal*, cujo ideal contraditoriamente não abarca o singular.

Seria possível dizer que jamais se chega a esse ideal porque seríamos anatomicamente destinados à imperfeição, à contingência. Como se Hegel almejasse substituir o culto grego à perfeição estética por certa adoração resignada à falta. Mas esse não pode ser o caso para alguém que vê cada “particularidade” desde um ponto de vista “em si mesmo substancial” (A, III, p. 119-20); como se se almejasse expressar na carne aquilo que, em seu repertório de agenciamento, o organismo já houvesse de espiritual (A, III, p. 117). A plasticidade seria, ao invés, o modelo para tornar-se um consigo (*Beisichsein*) ao multidiversificar o universal a partir de uma certa maneira de atuá-lo. Uma atuação cuja forma plástica será pensada por Hegel sobretudo como “obras de arte corpóreas”, dissolvendo qualquer distinção rígida entre “interior e exterior” (A, III, p. 119-20).

Grosso modo, essa é uma maneira muito próxima de como nossa própria forma de agir se dá. Se Hegel acerta ao caracterizar o hábito dessa forma, então seria pouco dizer que a fabricação da agência humana não pode estar de todo apartada da de outros animais. Dizer que somos seres naturais necessariamente nos compromete com ver na atividade espiritual uma continuidade *constitutiva* com o modo como demais animais atuam suas normas, como sugerido a partir da teoria pragmática do organismo. Hegel situa o hábito exatamente neste nível de agenciamento somático.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acima eu propus que algo de novo surge quando passamos dos deuses particulares aos corpos “dos heróis épicos e dramáticos quanto dos homens públicos e dos filósofos”. O que o caráter explosivo do dispositivo plástico nos permite distinguir entre eles, agora, passaria por assumir a capacidade desorganizante do organismo como um de seus movimentos constituintes. Uma teoria pragmática do organismo fornece amparo suficiente para pensarmos tal explosão como normativamente determinada – como se fosse o caso de assumir algo similar ao alcance do *Zweck* através da desorganização. Esse é o tipo peculiar de procedimento normativo que alberga como seu motor a negatividade da contingência que Hegel tem em mente quando fala

da razão como *zweckmäßig*, como atividade teleológica²⁴. Procedimento esse que permite atualizar aquele ideal somente através da estilização única, singular e que veja na contingência a sua necessidade normativa vital.

Se a forma de vida grega não foi capaz de sustentá-lo, seria devido à sua insistência em não reconhecer como a normatividade vital, da qual se arrogam para amparar suas leis, jamais se habilita a entrar moção (Cf. Pinkard, 2012, p. 129-30). Como a organicidade da vida política grega baseia-se na harmonia imediata com a disposição natural dos animais humanos que a compõem, ela não alcança o nível de reflexividade necessário para afirmar socialmente aquilo que, já vimos, vale como critério diferencial de todo organismo: “suportar em si mesmo sua contradição”.

É assim que podemos ler o diagnóstico que Hegel faz da democracia grega, por exemplo, como modelo político que sacrifica ora a singularidade, ora a universalidade pois seria incapaz de fazer desta o conteúdo da vontade subjetiva de seus cidadãos, assim como de reconhecer aquela como um direito universal (VWG, p. 384). O preço a se pagar por não reconhecer a exigência do “pensamento”, que “começa a querer a validade de tudo como justificada por seus próprios olhos” (VWG, p. 382), é que deixamos de “procurar e encontrar a convicção e razão para ações em nós”. Essas justificação e convicção encontradas internamente dizem respeito ao critério de minhidade. Em oposição, a capacidade para suportar “revoluções imanentes”, albergando a contradição como seu motor constitutivo, será o mote decisivo que alguém como Nobre (2018), por exemplo, verá na imaginação hegeliana duma gramática moderna.

Mais decisivamente, interessa-me que a afirmação intransigente do universal acaba caindo num erro similar à afirmação intransigente da reflexão. O que explica por que tanto a beleza quanto o entendimento seriam incapazes “de cumprir” (PhG §32): ambas perdem de vista que, se todo universal se efetiva através de singulares, sua atuação deve ter nas contingências que compõem seus momentos constitutivos. O que explica por que: “evidentemente os atenienses sentiram remorso da condenação de Sócrates, na medida que perceberam que tinham condenado também partes deles mesmos. Eles tinham condenado também a si mesmos” (VWG, p. 383). Tal remorso é a lembrança de que ainda não teríamos alcançado a liberdade efetiva; recordação de que a plasticidade ou negatividade da singularidade deve encontrar afirmação *no interior* das normas sociais. Quando a lei grega

²⁴ “A razão é agir conforme a um fim (*Zweck*)” (PhG §22). Cf. PhG §§257-8, nos quais Hegel apresenta a confrontação com a natureza passiva da razão observadora como produtiva da experiência de reconstituição do movimento da vida para a autoconsciência.

expulsa a problematicidade da vida de sua circulação política, ela não retorna a um estado primevo de harmonia simples absoluta. Ela antes acirra o estatuto tácito de suas contradições, tolhendo a vida daquilo que lhe seria mais importante, a saber, seu movimento infinito de afirmação imanente da contradição.

Insisto em como se encontra na atuação singular irredutível ao universal algo decisivo para conceituar um organismo, isto é, ser capazes de apreendê-lo desde um ponto de vista pragmático. Seria porque reconhece a negatividade em jogo na vida, e não porque lhe negue cidadania normativa, que a autoconsciência pode se engajar responsiva e singularmente com seu meio ambiente. Nada pulsa na bela harmonia grega – seu organismo é estático, portanto, morto. Morto porque cai em contradição entre seu ideal e as práticas concretas que regem a vida de seus “órgãos”, seus sujeitos. A “bela e necessária” liberdade do cidadão grego, como um mero costume, era agir irrefletido e sufocante (*E* §567). Ela não estava preparada para a plasticidade de suas personalidades —não se reconhecia naquilo que nestas havia de vital e explosivo (Malabou, 1996).

Esse seria o preço da plena identificação à lei e à purificação das contingências. Haveria algo de pétreo na substancialidade divina, algo de incompatível com o impulso à ação das individualidades humanas. Seria um erro, todavia, ler na divinização das temáticas escultóricas algo como uma condenação da corporeidade singular humana²⁵. Trata-se, ao invés, de um elogio à errância constitutiva de sua normatividade, uma abertura para a mobilidade orgânica que lhe exigia ganhar corpo por meio da autoconsciência.

Ao expressar o universal “cada um a seu modo”, as individualidades plásticas o transformam pelo atravessamento de suas contingências: contrariando a pura e passiva adequação entre exterior e interior dos deuses, a corporeidade dos agentes singulares assumiria e se produziria desde os tensionamentos imanentes a ela. Pois o que há de exemplar naqueles sujeitos é que antes de tudo eles injetaram negatividade no *ethos* grego. Elas incorporam-no no que possuía de mais decisivo, porém ainda latente. Porque foram capazes de nele se orientarem a partir de um desengajamento produtivo com suas normas, pela conquista da autoconsciência, não se deixaram saturar e enrijecer pelas leis imóveis de seu *ethos*. Há um tensionamento constante, ali. Como se a excepcionalidade grega estivesse justamente na iminência de

²⁵ Isso porque: “Essa tomada (*Bemächtigung*) da corporeidade constitui a condição do libertar-se da alma, de seu aceder à consciência subjetiva. Sem dúvida, em si, a alma individual já está corporalmente fechada: como ser vivo, eu tenho um corpo orgânico, e este não é algo estranho: antes, pertence à minha ideia [...], constitui minha singular vida-natural. Deve pois [...] declarar como completamente vazia a representação dos que creem que, a bem dizer, o homem não deveria ter corpo orgânico algum” (*E* §410 Z).

confrontar-se com a atual configuração de sua forma de vida. Donde ainda não suportar a negatividade dentro de si mesma, e só conseguir ver “na diversidade, sua contradição” (*PhG* §2).

Pois se a vida é infinitude, o organismo político grego falha não por estar próximo demais da natureza, e sim, por se afastar do que nela haveria de vivo. Nesse sentido o remédio que os românticos pensavam importar da Grécia era tão pouco afeito à singularidade concreta de organismos livres quanto a natureza esclarecida da qual queriam se curar. A mesma desconfiança para com a infinitude da vida, representou-se na recusa a reconhecer grega a individualidade plástica em seu caráter explosivo. Em seus procedimentos de exaltação daquelas individualidades, os gregos mortificaram-nas. O mesmo mármore com o qual tais “artistas de si mesmos” foram erigidos em igualdade à objetividade pura dos deuses foi responsável por soterrá-los sob o ideal que alcançaram. Padeceram de seu sucesso. Lá onde a vida almejava multidiversificar-se, “criando a si a partir de si mesmos e configurando-se para o que eram e queriam ser”, foram petrificados pelas leis que ousaram singularizar (Ä, III, p. 119-20). Se não havia espaço para estes “indivíduos únicos”, é porque não havia gramática para expressar a infinitude da vida que lhes era exigida. E não houve gramática para conjugar tal plasticidade singular pois não pode haver liberdade lá onde não há *bios*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BERNSTEIN, J. **Torture and dignity: An essay on moral injury**. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2015.
- BERNSTEIN, R. **The vicissitudes of nature: from Spinoza to Freud**. Hoboken: Polity, 2023.
- BRANDOM, R. **Tales of the mighty dead: historical essays on the metaphysics of intentionality**. Harvard Univ. Press, 2002.
- BRINKMANN, K. *Hegel on the animal organism. Laval théologique et philosophique*, v. 52, p. 135-154, 1996. Disponível em:<https://doi.org/10.7202/400975ar>.
- BROWN, R.; HODGSON, P. (2011). *Editorial Introduction*. In: HEGEL, F. **Lectures on the philosophy of world history**, v. I. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.
- CAMPELLO, Filipe. **Die Natur der Sittlichkeit: Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel**. Bielefeld: Transcript, 2015.

DRYDEN, J. *Hegel's Anthropology: Transforming the Body*. In STEIN, S.; WRETZEL, J. (Ed.). **Hegel's Encyclopedia of the philosophical sciences: a critical guide**. Cambridge University Press, 2021.

GAMBAROTTO, A. *An Unstable Middle Position The Kantian Account of Teleology and its Controversial Legacy*. **Estudos Kantianos [EK]**, Marília, SP, v. 5, n. 2, p. 91-104, 2018. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/7568>.

GAMBAROTTO, A.; MOSSIO, M. *Enactivism and the Hegelian Stance on Intrinsic Purposiveness. Phenomenology and the Cognitive Sciences*. v. 23, n. 1, p. 155-177, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09823-9>.

HEGEL, F. **Cursos de estética I**. São Paulo: Edusp, 2001.

HEGEL, F. **Cursos de estética III**. São Paulo: Edusp, 2001.

HEGEL, F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**. Hamburgo: Felix Meiner, 1991.

HEGEL, F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: RJ, 2014.

HEGEL, F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822-3**. Hamburgo: Felix Meiner, 1996.

HONNETH, A. **Pathologies of reason: on the legacy of Critical Theory**. Nova Iorque: Columbia Univ. Press, 2009.

KANT, I. **Crítica da faculdade de julgar**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

KHURANA, T. *Life and autonomy: forms of self-determination in Kant and Hegel*. In: KHURANA, T. (ed.). **The Freedom of Life: Hegelian Perspectives**. Berlin, Germany: August Verlag, 2013.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Ed. 34, 2019.

MALABOU, C. **The future of Hegel**: Plasticity, temporality and dialectic. Nova Iorque: Routledge, 1996.

Ng, K. **Hegel's concept of life: Self-consciousness, freedom, logic**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2020.

NOBRE, M. **Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Todavia, 2018.

NOË, A. **Strange tools: Art and human nature**. Nova Iorque: Hill and Wang, 2016.

NOVAKOVIC, A. *Hegel's Anthropology*. In: MOYAR, D. **The oxford handbook of Hegel**. Oxford University Press, 2017.

NOVAKOVIC, A. *Hegel's real habits*. **European Journal of Philosophy**. n. 27, v. 4, p. 882–897, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/ejop.12451>.

PENNYCOOK, P. “*Pensar a pura vida*”: dialética como crítica gramatical. **Revista Estudos Hegelianos**. n. 38, p. 110-139, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.70244/reh.v21i38.532>

PINKARD, T. **Hegel's naturalism: mind, nature, and the Final Ends of Life**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.

PINKARD, T. **Hegel's Phenomenology**: the sociality of reason. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.

REDDING, P. *The Significance of Plato for a “Disenchanted Aristotelian” Reading of Hegel’s Philosophy of Right*. In: MOYAR, D.; WALSH, K.; RAND, S. (org.). **Hegel’s Philosophy of Right**. Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003081036-13>.

TESTA, I. *Expressive Embodiment: Hegel, Habitual Agency and the Shortcomings of Normative Expressivism*. **Hegel Bulletin**. n. 42, v.1, p. 114-132, 2020.

TRISOKKOS. *The Stubbornness of Nature in Art: A Reading of §§556, 558 and 560 of Hegel’s Encyclopedia*. In: STEIN, S.; WRETZEL, J. (ed.). **Hegel’s Encyclopedia of the Philosophical Sciences**: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2021.