



Revista Brasileira de Educação

ISSN: 1413-2478

ISSN: 1809-449X

ANPEd - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação

HERMANN, NADJA

O enlace entre corpo, ética e estética\*

Revista Brasileira de Educação, vol. 23, 2018

ANPEd - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação

DOI: 10.1590/S1413-24782018230051

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27554785037>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

UAEM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal  
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa acesso aberto

# O enlace entre corpo, ética e estética\*

*Nadja Hermann<sup>1</sup>*

## RESUMO

O ensaio investiga a relação entre o corpóreo e os afetos na ética, situando, num primeiro momento, o abandono do corpo e a desconsideração das emoções e dos sentimentos decorrentes do dualismo substancial (corpo-alma) presente na tradição platônica e cartesiana. Num segundo momento, apresenta a posição de Spinoza, que provoca uma reviravolta ao interpretar corpo e alma (ou mente) como uma unidade, projetando uma ética da afetividade, que leva em consideração as afecções do corpo. Por fim, a estética é introduzida numa relação de complementaridade à ética, enquanto uma dimensão capaz de atender às demandas geradas pela valorização do corpóreo e dos afetos no processo formativo. O estético tem condições de acionar os sentidos e a imaginação, de modo a promover um autoconhecimento, capaz de sensibilizar para novos princípios éticos.

## PALAVRAS-CHAVE

corpo; afetos; ética; estética.

---

\*Este texto faz parte da pesquisa “Ética e educação: a questão do outro III”, desenvolvida com o apoio da Bolsa de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Foi apresentado na 38ª Reunião Nacional da ANPEd e recebeu recomendação do Comitê Científico para publicação neste periódico.

<sup>1</sup>Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Brasília, DF, Brasil.

## *THE BOND BETWEEN BODY, ETHIC AND AESTHETICS*

### ABSTRACT

The essay investigates the relationship between the corporeal and the affections in the ethics, situating, at first, the abandonment of the body and the disregard of the emotions and feelings resulting from the substantial dualism (body-soul) present in the Platonic and Cartesian tradition. In a second moment, it presents the position of Spinoza who turns a twist in interpreting body and soul (or mind) as a unit, projecting an ethic of affectivity, which takes into account the affections of the body. Finally, aesthetics is introduced in a relationship of complementarity to ethic, as a dimension able to serve the demands generated by the appreciation of the corporeal and affections in the formative process. The aesthetic is able to activate the senses and the imagination, in order to promote a self-knowledge, capable of sensitizing to new ethical principles.

### KEYWORDS

body; affections; ethic; aesthetics.

## *EL ENLACE ENTRE CUERPO, ÉTICA Y ESTÉTICA*

### RESUMEN

El ensayo investiga la relación entre lo corpóreo y los afectos en la ética, situando, en un primer momento, el abandono del cuerpo y la desconsideración de las emociones y sentimientos derivados del dualismo sustancial (cuerpo-alma) presente en la tradición platónica y cartesiana. En un segundo momento, presenta la posición de Spinoza que hace un giro al interpretar cuerpo y alma (o mente) como una unidad, proyectando una ética de la afectividad, que toma en consideración las afecciones del cuerpo. Por último, la estética se introduce en una relación de complementariedad a la ética, mientras que una dimensión capaz de atender las demandas generadas por la valorización de lo corpóreo y de los afectos en el proceso formativo. Lo estético tiene condiciones de accionar los sentidos y la imaginación, para promover un autoconocimiento, capaz de sensibilizar hacia nuevos principios éticos.

### PALABRAS CLAVE

cuerpo; afectos; ética; estética.

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da idéia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta — e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo. Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*

Esta manhã, pela primeira vez, ocorreu-me a idéia de que meu corpo, este fiel companheiro, este amigo mais fiel, e mais meu conhecido do que minha própria alma, não é senão um monstro sorrateiro que acabará por devorar seu próprio dono. Marguerite Yourcenar, *Memórias de Adriano*

Retomarei inicialmente velhos tópicos, bastante conhecidos, para situar minha questão investigativa que pergunta pelas relações entre o corpo e os afetos para a ética e pelas possibilidades de enlace com a estética. Menciono velhos tópicos, porque a contextualização do tema remete para o persistente binômio corpo-alma que adquiriu peso filosófico e se enraizou no pensamento ocidental — desde os pitagóricos, passando pelas teorias platônica e aristotélica, chegando a Descartes na era moderna — numa hierarquização que favorece a alma. Trata-se de uma representação do homem constituída por dupla natureza, em que o corpo é terrestre, ligado à animalidade, e a alma é racional, de origem sobrenatural, e nenhuma dessas naturezas contém a outra. Isso conduz a uma exigência de elevação: o homem deve desprender-se do terrestre e voltar-se para o sobrenatural (Welsch, 2007). Como consequência, durante séculos, o corpo foi esvaziado de valor moral. Com essa negação, também foi suprimido o valor dos sentimentos, das emoções e de qualquer impulso corporal no comportamento ético. Estou ciente da complexidade do tema<sup>1</sup> e pretendo situá-lo dentro de um limite razoável, concentrando-me em torno de dois legados que tematizam o corpo na perspectiva de um dualismo substancial: o platônico e o cartesiano, ambos exemplares dos mundos antigo e moderno. A partir dessa contextualização, contraponho a posição de Spinoza, que provoca uma reviravolta ao interpretar corpo e alma (ou corpo e mente) como uma unidade, antecipando as discussões contemporâneas da área da neurobiologia<sup>2</sup> e projetando uma ética da afetividade, que leva em consideração as afecções do corpo, pois, conforme sua célebre afirmação, o homem, em relação à natureza,

1 No espaço deste texto, não é possível abordar a complexa trajetória da relação entre corpo e alma, que assume contornos diferenciados e de grande amplitude, incluindo as teorias dos gregos, dos estoicos e latinos, dos medievais, dos modernos e dos contemporâneos, com destaque para Nietzsche, Husserl, Merleau-Ponty, Adorno, Foucault, Waldenfels, entre outros.

2 Antônio Damásio, neurocientista, em sua obra *Ao encontro de Espinosa: as emoções sociais e a neurobiologia do sentir* (2012), reconhece que o progresso no estudo científico das emoções e dos sentimentos na área da neurobiologia se coaduna com as propostas de Espinosa, segundo as quais há uma continuidade entre o corpo e as representações mentais.

“não é um império dentro de outro império” (*Ethik* III<sup>3</sup>). Concluo indicando que o reconhecimento da dimensão corpórea na ética implica numa associação entre ética e estética, pois esta, ao acionar os sentidos e a imaginação, pode ampliar nosso horizonte sensível e moral.

I

O duplo corpo-alma, que nos fez andar às voltas com os limites do corpo, tem na concepção platônica um momento inaugural, pois interpreta no plano racional algumas influências de crenças mágico-religiosas existentes no mundo antigo. Conforme Platão apresenta no *Fédon*, corpo e alma se opõem, sendo que o corpo realiza a inserção no mundo sensível e deve ser submetido à atividade racional da alma, numa busca de afastamento das pulsões e dos afetos. A alma é um princípio vital, capaz de conhecimento lógico, e apta a chegar à verdade. Todavia, quando utiliza algum dos sentidos para observar algo “é arrastada pelo corpo para as coisas que nunca se apresentam idênticas e ela se extravia, se perturba” (Platón, 1986, p. 45, 79c). Ao perturbar a alma pela multiplicidade sensível, o corpo cria dificuldades ao conhecimento e à conduta moral, ou seja, aquilo que é próprio da atividade da alma racional. De acordo com os estudos de Dodds, essa concepção é influenciada pela tradição religiosa-pitagórica, que atribui ao corpo mortal as causas do pecado e do sofrimento da alma. Mas Platão transpõe essas ideias do plano da revelação ao plano do argumento racional, em que “o passo crucial reside na identificação do ‘eu’ oculto e separável do corpo que carrega sentimentos de culpa e é potencialmente divino como a *psyche* racional de Sócrates, cuja virtude consiste no conhecimento” (Dodds, 2002, p. 212). O corpo cria dificuldades e desvia a alma (*psyche*) do conhecimento do bem e da verdade. Então, ela só será purificada da “insensatez do corpo” (Platón, 1986, p. 45, 67a) pela morte ou pelo autodomínio racional.

Outro pensamento exemplar do dualismo se encontra em Descartes, que, no século XVII, elabora seu pensamento no contexto de descobrimentos científicos que o provocam a pensar o saber como uma certeza, que necessita de um sujeito autônomo para definir a verdade. Nessa busca de fundamento, introduz uma distinção entre *res extensa* e *res cogitans*, que corresponde à divisão entre corpo e alma. Estes são radicalmente distintos: à alma correspondem o pensamento, a liberdade e a atividade, e ao corpo correspondem a extensão, o determinismo e a passividade, revelando uma concepção mecanicista de corpo e indicando a obscuridade e a confusão geradas pelo sensível. Nas palavras de Descartes:

3 Indicarei a *Ethik* de Espinosa (2008) pela numeração de suas partes em romano, seguida de indicação de Proposição (Prop.) e Escólio (Esc.) e sua respectiva numeração. Quando for o caso, indicarei se tratar de Prefácio (Pref.) e Definições (Def.), que serão igualmente acompanhadas pela numeração em romano.

(...) minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa e ou uma substância da qual toda a essência e natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta de corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu é minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser e existir sem ele. (1973, p. 142)

Descartes propõe um composto substancial de corpo e alma (cuja união é operada pela glândula pineal), diferentes entre si e que não podem agir um sobre o outro, portanto, não podem ter relação causal. Essa proposição, como Chauí destaca, tem caráter inovador. Primeiramente, Descartes inova ao mostrar que alma não é princípio da vida e do movimento do corpo, como suposto pelos gregos, uma vez que o corpo explica-se pelas leis mecânicas e não gera pensamentos e sentimentos. E a segunda inovação é que as paixões derivam de um conflito entre alma e corpo, e não de conflitos no interior da alma (Chauí, 2011, p. 74).

As paixões surgem, então, de forças mecânicas que agem sobre o corpo e a alma se fortalece quando sabe vencer as paixões. Na “Meditação sexta”, Descartes explica que as paixões resultam mesmo do corpo e da alma em conjunto, pois, “não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que componho com ele um único todo” (1973, p. 144). Em nota à tradução brasileira das *Meditações*, Bento Prado Jr. destaca que nessa argumentação Descartes corrigiria seu dualismo. Na mesma perspectiva, Jaquet refere à troca de correspondência entre o filósofo e a princesa Elizabeth, da Boêmia, especificamente a carta de 21 de maio de 1643, para reforçar o movimento em direção à ideia que as paixões resultam “da união da alma e do corpo e se explicam a partir desta noção primitiva” (2011, p. 43). A correspondência parece indicar uma mudança de foco no pensamento cartesiano — do dualismo para a união substancial entre corpo e alma — que não estava claro em outras obras (Marques, 2000, p. 396).

Mas é com Spinoza que encontramos uma teoria que rompe com o dualismo, com a tradição metafísica da época e com a moralização da afetividade para relacionar corpo e alma pelos afetos, com profundas consequências éticas. No prefácio da *Ethik III*, Spinoza esclarece seu confronto com Descartes:

(...) ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a força das afecções e, inversamente, o que pode a alma para as orientar. Sei, na verdade, que o celeberrimo Descartes, embora acreditasse que alma tinha, sobre suas ações, um poder absoluto, tentou, todavia, explicar as afecções humanas pelas suas causas primeiras e demonstrar, ao mesmo tempo, o caminho pelo qual a alma pode adquirir um império absoluto sobre as afecções. Mas, na minha opinião, ele nada demonstrou.

Apesar do mérito em problematizar as paixões de forma diferenciada em relação ao seu tempo, Descartes não obteve uma solução satisfatória<sup>4</sup> e o corpo prossegue submetido a uma hierarquização, pois, no que se refere ao conflito entre corpo e alma, esta deve vencer as paixões. O empenho de Spinoza será, então, não desprezar as paixões, tampouco tratá-las como contrárias à natureza, mas demonstrar racionalmente, de modo geométrico — conforme o ideal de matematização da modernidade — a natureza da causa das paixões e a natureza do poder da mente sobre elas. Propõe a tese do paralelismo, em que corpo e alma ou corpo e mente provêm de uma só substância, *Deus sive natura*<sup>5</sup>, que lhe permite considerar o pensamento e a extensão, o corpo e a alma como atributos dessa substância. Não é uma mistura de substâncias independentes (extensa e pensante) independentes como queria Descartes, mas a dupla expressão de uma única realidade. A alma não é um receptáculo, antes disso, designa a maneira como o homem pensa o corpo, como forma uma ideia dele e isso depende das afecções. Se a alma ou mente é uma ideia do corpo humano, este, por sua vez, é um modo finito da extensão infinita, extremamente complexo, autorregulável, capaz de afetar e ser afetado. Como observa Hornäk, a alma não existe sem afecções do corpo e “inversamente, o corpo já não existe sem a ideia que o faz representável na alma” (2010, p. 120). Os afetos são estruturantes da relação corpo e alma. Afirma Spinoza na *Ethik III* (Def. III):

Por afeto (*affectum*) entendo as afecções (*affectiones*) do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções. Quando, por conseguinte, conseguimos ser a causa adequada de uma dessas afecções, por afeto entendo uma ação; nos outros casos, uma paixão.

Com a teoria dos afetos, há valorização do corpo em relação às teorias anteriores, pois a busca da perfeição humana está relacionada com o aumento das capacidades de agir do corpo, e não apenas da alma; do que se conclui que a perfeição

4 Espinosa considera Descartes seu precursor, contudo, ele reage de forma indignada quanto à incompatibilidade entre a tese do dualismo e a união entre corpo e alma, o que não se apresenta como uma boa solução, conforme se verifica no Prefácio da *Ethik V*: “(...) que entende ele [Descartes] — por favor — pela união da alma e do corpo? Que conceito claro e distinto tem ele — pergunto — estreitissimamente unido a uma determinada parcelazinha de quantidade? Queria muito que ele tivesse explicado pela sua causa próxima esta união. Mas ele tinha concebido a alma de tal modo distinta do corpo, que não podia apresentar nenhuma causa singular nem desta união nem da própria alma, mas foi-lhe necessário recorrer à causa de todo o Universo, isto é, Deus”.

5 *Deus sive natura* é a expressão latina usada para a identificação entre Deus e a Natureza, conforme Espinosa apresenta na primeira parte da *Ethik*. Gleizer observa que esse princípio: “por si só já indica claramente que o Deus de Espinosa em nada se confunde com o Deus transcendente, pessoal e criador da tradição judaico-cristã. Seu Deus é imanente à Natureza, e o conhecimento de nossa união com ele nada mais é do que conhecimento intelectual de nós mesmos como partes da Natureza, partes integralmente submetidas, como todas as outras, às leis causais necessárias que regem o comportamento das coisas naturais” (Gleizer, 2005, p. 8).

racional não é apenas mental. Toda a força da afetividade na ética está vinculada ao *conatus* (esforço, em latim), um esforço para se conservar, mas também uma autoexpansão e realização de toda a essência. O *conatus* recebe diferentes denominações: “quando se refere apenas à alma chama-se *vontade*; mas, quando se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo, chama-se *apetite*” (...) e “o desejo é o *apetite* que se tem consciência” (*Ethik III*, Prop. IX, Esc.). O desejo é a própria essência do homem, que o leva à potência do agir, uma força originária. Quando a potência do agir gera uma maior perfeição, tem-se a alegria; e, inversamente, quando diminui a força de existir, constitui-se a tristeza. A alegria e a tristeza, junto ao desejo, constituem os afetos primitivos, que se combinam de diferentes formas, originando uma infinidade de afetos. O *conatus* nos leva a buscar encontros e relações que não só nos conservam como também aumentam as capacidades vitais do corpo e da mente. Nossos encontros serão favorecidos se conhecermos os afetos, transformando causas externas em causas adequadas. Quando nosso *conatus* se deixa afetar por causas exteriores, como ocorre com as paixões, ficamos dependentes em relação aos outros.

A concepção espinosiana implica que cada uma das partes que nos constituem, corpo e alma, participa da potência absoluta e, ao reconhecer-se como uma parte, se reconhece como limite. Isso é diferente da separação cartesiana de corpo e alma, que dota o pensamento ou a alma de uma onipotência diante da natureza e do corpo. A crença incondicional em uma vontade livre (livre-arbítrio), capaz de transcender a tudo, favorece que o homem acredite no poder absoluto sobre suas ações e paixões. Crer nisso é uma ilusão. Os afetos (o desejo, a alegria, a tristeza, o ódio, o amor), que dão cores à nossa existência, devem ser conhecidos como qualquer outra coisa natural, por isso Spinoza indica o conhecimento dos afetos, pois podemos desenvolver um conceito claro e distinto de todas as afecções do corpo e disso resulta “que cada um tem o poder de se compreender a si e às suas afecções clara e distintamente, se não em absoluto, pelo menos em parte e, por conseguinte, de fazer de maneira que sofra menos” (*Ethik V*, Prop. IV, Esc.). Um ser finito é ativo quando é causa adequada de um efeito e passivo quando é causa inadequada. O conhecimento dos afetos indica o limite dos seres finitos, que não podem tudo, ou seja, um limite à onipotência. Assim, a consciência “é na realidade sempre e por definição afetiva, na medida em que é sempre consciência da limitação de um corpo limitado, situado em um contorno, rodeado de outros corpos com quais interage” (Serrano, 2011, p. 98). A consciência só é consciente de si pelos movimentos da vida, pelas afecções do corpo.

Nesse sentido, cabe lembrar a surpresa e o encantamento que teve Nietzsche ao conhecer Spinoza. Ele o considerou seu precursor (apesar das profundas diferenças teóricas), por ter identificado a mesma tendência, ou seja, aquela “que faz do conhecimento o mais potente dos afetos” (Nietzsche, Postkarte a Franz Overbeck, 30 julho de 1881). Nietzsche denegou a orientação abstrata da ética que rebaixou o corpóreo e chamou a atenção para o fato de que, por detrás de nossos pensamentos e sentimentos, está o corpo, porque só existe “nosso mundo de apetites e paixões, que não podemos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos — pois pensar é apenas uma proporção desses impulsos entre si” (1988, p. 54). O corpo é a força pulsional que conduz o homem a



ser senhor de si mesmo, que cria a sua moralidade. Nietzsche mostrou que só com a desestabilização das camadas profundas de um pensar abstrato e afastado da vida, da ideia de um corpo como obstáculo ao bem e ao conhecimento é possível entretecer aqueles elementos que mostram o corpo como o outro já incluído no eu. Nesse aspecto, Nietzsche e Spinoza almejam um conhecimento liberto das teias da ilusão.

## II

O movimento histórico-conceitual que projeta o corpo a uma condição constitutiva dos afetos não só promove uma nova sensibilidade como traz também novas exigências para pensar a ética, particularmente na sua relação com a educação. Não podemos nos esquivar de determinadas perguntas: como a formação ética considera os afetos? Como os sentimentos atuam na educação ética? Pode-se melhorar o conhecimento de nossas paixões? Como acionar os sentimentos em favor da ampliação nossa compreensão moral? Essas questões põem em constelação um conjunto de ideias e experiências que se sedimentaram a partir do século XX, numa valorização dos afetos e das emoções como reveladoras de uma verdade sobre a vida humana, que auxiliam a compreender não só limites do dualismo substancial, mas, sobretudo, a complexidade da ética, diante da inquietude da vida, iluminando muitos aspectos na formação moral.

As concepções dualistas, ao considerarem que o mal, o pecado e o vício procediam do mundo sensível, do corpóreo, enquanto a alma se mantinha numa espécie de pureza, tiveram decisiva influência para fundar uma ética em que o homem deveria elevar-se para além natureza, na busca do domínio das paixões de forma a agir de acordo com o mais alto bem. Isso repercutiu na educação, sobretudo porque sua relação com a ética, de modo especial na tradição europeia, “foi definida exclusivamente pelo cristianismo até o século XVIII e, nesse particular, quase só de forma missionária” (Oelkers, 1992, p. 25), o que se revela na ideia de perfeição assimilada do pensamento teológico, que valoriza o espírito e desvaloriza o corpo.

À tradição platônica e cartesiana somou-se o idealismo, cujo epítome é o corpo subestimado para privilegiar a mente e o espírito<sup>6</sup>. O indivíduo é identificado com a alma, liberado de tudo o que é mundano. Observa-se, contudo, que alguns pensadores da filosofia antiga, como Epicuro, já indicavam que a vida feliz depende da “saúde do corpo” e da “serenidade do espírito” (2002, p. 35). Mas esse tipo de filosofia foi obliterado, privilegiado à dimensão intelectualista. Só mais tarde, com

6 O canto XII da *Odisseia*, de Homero, é emblemático da interpretação tradicional do corpo e suas antiquíssimas raízes, conforme a interpretação de Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*. Ao voltar para casa, Ulisses é aconselhado, a fim de não haver risco de sedução pelo doce canto das sereias que habitavam uma das ilhas do percurso de retorno, a colocar cera nos ouvidos dos navegadores, de modo a impedir a audição. Ele, curioso para ouvir, pede para ser amarrado ao mastro e, dessa forma, embora ouça o canto das sereias, resiste ao desejo, chegando intacto ao destino final. A repressão de tudo o que é corpóreo, de tudo o que é relativo à natureza garante a identidade do eu. O sujeito aprende a dominar-se e a reprimir seus desejos.

a retomada de pensadores como Spinoza e Nietzsche e a abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty, inverte-se tal tradição e o sujeito da percepção passa a ser o corpo, e não a alma.

Böhme e Böhme (1985) denominaram “o outro da razão” aqueles elementos animais e mortais que indicam nossa impotência, ou seja, o corpóreo, a natureza, os sentimentos, o desejo. E argumentam que a educação burguesa tem submetido a corporeidade às regras racionais, que “são, ao mesmo tempo, expressão e causa do estranhamento do próprio corpo” (1985, p. 70).

Na perspectiva de um corpo negado, não causa surpresa que o ponto de vista da estética (aquilo que se refere ao sensível), desde Kant, não joga mais nenhum papel para a ética moderna (Welsch, 1994), pois a liberdade do agente consiste na sua autonomia em relação a qualquer circunstância em que se realiza a ação moral e, sobretudo, em relação às emoções. A sabedoria moral significaria elevar-se acima da natureza, construir leis próprias, princípios abstratos afastados da vida. O modo de justificar o *ethos* nas éticas clássicas é enunciativo, ou seja, são utilizados argumentos racionais, que dão base a princípios abstratos e pouco discutem sobre as motivações do agir. Adorno percebeu agudamente os problemas que geram uma moral desse tipo. Como adverte, o que causa aversão em certos tipos de violência, como a tortura, deve-se mais ao impulso corporal do que à internalização de um princípio moral formal e abstrato. Isso, contudo, é negado: “O impulso, o temor físico nu e o sentimento de solidariedade com os corpos torturáveis, nas palavras de Brecht, o impulso imanente ao comportamento moral seria negado por meio do esforço à brutal racionalização (Adorno, 1998, p. 281).

Na perspectiva dualista, o corpo tornou-se um estranho — algo externo ao eu — e, quando entra em cena, perturba pelo efeito das paixões ou serve pela sua utilidade. Isso influenciou negativamente a ética, que, voltada ao infinitismo e ao transcendente, tornou impossível o reconhecimento da finitude do corpóreo. Quando há valorização do corpo, como ocorre na sociedade contemporânea, dá-se no âmbito da aparência, daquilo que Welsch (1995) denominou “estetização superficial”, ainda tributária da tradição dualista, associada às idealizações repressoras arditamente promovidas pelo mercado e representadas pelo corpo ideal. Há ainda na contemporaneidade a produção dos corpos dóceis, como Foucault investigou, pela inscrição do sujeito em redes de relações de poder que produzem hierarquias, que sequer necessitam de leis para serem aplicadas, porque são introduzidas por sentimentos que têm raízes em hábitos corporais. Shusterman chama a atenção, com seus estudos sobre consciência corporal, que:

Ideologias inteiras de dominação podem assim ser disfarçadamente materializadas e preservadas por meio de sua codificação em normas somáticas sociais que, enquanto hábitos corporais, costumam passar despercebidas e por isso escapam à consciência crítica. (2012, p. 52)

O corpo tem conhecimentos que são da ordem das sensações, que ajudam a formar um fundo (horizonte interpretativo) sobre o qual construímos nosso saber e tomamos nossas decisões. É também pelo corpo que o sentido é percebido, o que

evidencia a relação entre o corpo e o sensível, naquilo que é visível, audível, tangível. Os sentimentos e as emoções como o amor, a raiva, a mágoa, o ressentimento, a alegria, entre outros, constituem nosso conhecimento pessoal e social necessário para a emergência princípios éticos. Assim, o corpo integra nossa autocompreensão moral e isso tem importantes repercussões para a ética em educação.

### III

Feitas essas considerações, encaminho o terceiro passo de modo a introduzir a estética numa relação de complementaridade com a ética<sup>7</sup>, enquanto uma dimensão capaz de atender às demandas geradas pela valorização do corpóreo e dos afetos no processo formativo. A estética envolve os sentidos, que, libertos dos aprisionamentos metafísicos, passam a ser tão importantes quanto o intelecto para a compreensão dos afetos. Ela põe em ação os canais da sensibilidade, que nos permitem configurar uma realidade que vamos criando, num jogo entre entendimento e imaginação.

Tanto nossa experiência moral como o debate contemporâneo (Welsch, Adorno, Rorty, Ricoeur, Foucault, Shusterman, Nussbaum) apontam que um mero intelectualismo restrito às justificações de princípios e uma ética incorpórea e abstrata não são suficientes para compreender o agir e orientar de forma adequada nossas decisões. Apontam, ainda, que podemos iluminar questões éticas pelas possibilidades contidas no estético, que, ao envolver o corpo inteiro em nossa estruturação de mundo, mostra uma riqueza de elementos e sutilezas que escapam ao cognitivo, ampliando nosso horizonte sensível e moral.

É preciso, contudo, objetar que Spinoza não se dedicou à estética e não pretendo forçar uma aproximação de seu pensamento com certas sensibilidades do presente. Sua defesa do conhecimento dos afetos para regular a vida ética e determinar as condições que levam os afetos ativos a ser mais fortes que as paixões é um esforço interpretativo da vida passional, em que a imaginação não encontra o mesmo sentido que ela passa a assumir posteriormente para a estética. Em Spi-

7 Há modos diversos de relação da estética com a ética, tanto de aproximação como de subordinação, inclusive uma inversão que chega a priorizar a estética sobre a ética. Tais modos de relação tem longa trajetória histórica. A partir da modernidade nos afastamos da ideia grega de convergência entre o belo e o bom (*kalos kai agathos*) que pressupunha um vínculo estreito entre ética e estética, uma harmoniosa unidade do sensível e do intelectual. A tradição moderna dividiu a cultura nos âmbitos cognitivo, moral e estético de modo que a ética e a estética instituíram campos autônomos, bastante resistentes à permeabilidade entre ambos. A própria constituição humana foi compartimentada entre razão, entendimento, sentidos, emoção e imaginação, com profundas repercussões em diversas áreas do conhecimento. Defendo uma relação de complementaridade entre ética e estética, pois se trata de uma estratégia conceitual que abre novas possibilidades investigativas, especialmente para a formação. Uma relação dessa natureza permite à educação experiências altamente diferenciadas, com chance de promover uma sensibilidade ética e desbloquear o embrutecimento perceptivo que dificulta ou impede a aplicação de princípios éticos. Trata-se, contudo, de uma relação tensa, em que a estética e a ética não se reduzem uma a outra e tampouco estabelecem uma distância intransponível entre ambas. Ver Hoffmann e Hornung (1996), Welsch (1993), Früchtel (1996), Hermann (2005, 2010, 2014).

noza, ao contrário, a imaginação produz o conhecimento da não adequação e falta de clareza. Ela falseia a realidade e leva a confundir imagens e ideias, diminuindo a potência do agir. A alma torna-se passiva quando conectada com as atividades da imaginação e é por ela que o desejo realiza seus movimentos, deixando-nos à mercê da fortuna, sem controle de nossas ações. O próprio nome indica que imaginar é construir ideias com imagens, que diferem do entender, uma atividade do intelecto que se encadeia em função das relações causais e lógicas. Nesse aspecto, Spinoza é tributário de seu tempo, que considerava a imaginação uma faculdade cognitiva inferior, uma espécie de pré-conhecimento, que só mais tarde será associada de forma positiva à atividade criadora. Embora Spinoza rompa com o dualismo corpo-alma, responsável pela depreciação do conhecimento proveniente dos sentidos, permanece cativo dessa herança no que se refere à imaginação. Há, contudo, em sua obra, breve referência ao deleite, que aumenta a potência do agir:

É próprio do homem sábio – digo – alimentar-se e recrear-se com comida e bebida agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os espetáculos e outras coisas deste gênero, de que cada um pode usar sem dano algum para outrem. (*Ethik V*, Prop. XLV, Esc.)

Como observa Peña, desse fragmento não se pode tirar maiores consequências que façam frente à sua alta metafísica e ao *ordo geometricus* (1999, p. 124), e não seria legítimo ampliar esse deleite para uma defesa da estética. O racionalismo de Spinoza não conduz a uma postura intelectualista, uma vez que mantém a relevância dos afetos ativos que nascem de ideias adequadas, mas não subscreve uma estética.

O contexto que prepara o ambiente para a valorização do estético ocorre com a fundação da disciplina estética (como “cognição sensível” ou “conhecimento sensível”) por Baumgarten, no século XVIII, que reúne campos diversos do conhecimento e investe no valor cognitivo da percepção sensorial. Nessa perspectiva, Kirchof (2003), destaca o caráter inovador da percepção estética de Baumgarten, que:

procura enxergar o mundo imaginário e passional no que este possui de produtivo e criador, de um lado, anulando sua força propriamente irracional e destrutiva, de outro. Baumgarten afirma que, assim como a noite não se estende ao meio-dia sem passar pela manhã (*Ex nocte per auroram meridies*), é impossível chegar ao conhecimento lógico sem passar pelo conhecimento do irracional e das paixões, por um simples motivo: o ser humano, em sua constituição psicológica, está dotado de faculdades cognitivas pertencentes ao domínio estético. (p. 149)

No âmbito estético, os sentidos corporais tendem a ser predominantes, pois “o corpo herdou o significado outrora todo-abrangente da mente” (Iser, 2001, p. 45). Há uma espécie de inversão na trajetória do conceito, em que o estético deixa de ser uma faculdade que produz o conhecimento sensorial inferior à mente para se transmutar numa mudança cultural em que o corpo e os sentidos adquirem proeminência. O estético põe em movimento a imaginação (como Kant já havia indicado), forjando o material dado, desafiando os sentidos e lançando luz sobre a pluralidade, pois nos

permite configurar novos sentidos. Uma vez liberada de hierarquizações restritivas, é possível reconhecer que a estética promove a constituição de um mundo interior pelo desenvolvimento da imaginação, que, recuperada em sua força produtiva, capacita a fazer conjecturas e acolher formas de vida distintas, ampliando o conhecimento dos afetos, avaliando suas consequências. Auxilia a interiorizar sentimentos, preparando-nos para reordenar nossos pensamentos, emoções e motivações.

Nussbaum (1992, 2003) desenvolveu um conjunto expressivo de investigações, indicando que aspectos emocionais e intelectuais se encontram imbricados em nossa vida ética. Segundo ela, as emoções não são ondas cegas de afeto, mas, ao contrário, são “elementos inteligentes e perceptivos da personalidade que estão muito estreitamente vinculados às crenças e se modificam quando estas se modificam” (Nussbaum, 2003, p. 63). Aquilo que nos provoca medo, por exemplo, está ligado com o que acreditamos que possa causar dano em nossas vidas.

Relacionando filosofia e literatura, mostra o papel das emoções em exemplos e casos particulares literários que auxiliam nosso autoconhecimento e, consequentemente, nossa capacidade de julgar. Aponta a riqueza da conexão entre emoção e juízo, contrapondo-se aos filósofos, para os quais valorizar esse tipo de conexão significa conceder “um grande valor às coisas que ficam fora do controle do agente” (Nussbaum, 1992, p. 42).

Se os afetos dependem de ideias internas como disse Spinoza ou, como formula Nussbaum, que as emoções têm uma dimensão cognitiva, vinculadas a certas crenças éticas, perceberemos que nossa vida afetiva depende mais das imagens e da realidade que configuramos do que de fatores externos. Essas ideias e imagens são acionadas por meio dos sentidos corporais envolvidos em experiências como leitura de romances e poemas, apreciação de uma paisagem ou audição de música e auxiliam a compreender nossos sentimentos e gerar sensibilidades para certos princípios éticos. Trata-se de uma forma poderosa de autoconhecimento que, como diria Spinoza, aumenta nossa potência para agir.

Especialmente para a educação, se a considerarmos como uma autocriação de si mesmo, a contribuição da estética assume um *locus* significativo, porque é mobilizando a dimensão corporal do autoconhecimento que podemos nos compreender e aprender a lidar com nossos afetos. Desde Baumgarten, o corpo “ingressou numa trajetória de tirar o fôlego, fornecendo uma orientação central para considerar e julgar a experiência humana” (Iser, 2001, p. 45).

Sentimentos como o ódio, por exemplo, não são adquiridos exclusivamente por meios cognitivos, mas pela força cativante do estético, dependendo mais da sensibilidade do que de argumentos racionais. O estético gera possibilidades que não podem ser processadas “nem por cognição, emoção, percepção sozinhos, mas somente pela inter fusão de todos eles. Essa interação, entretanto, não é exatamente um esforço conjunto, desenvolve um jogo fazendo os sentidos competirem, lutarem, atropelarem-se mas também suportarem uns aos outros” (Iser, 2001, p. 45). Essa dinâmica de jogo que faz os sentidos lutarem provoca o sujeito da experiência estética e o transforma, a ponto de modificar sua compreensão sobre aquilo que a experiência lhe indica. Seel destaca que a experiência estética “acontece ou pode acontecer somente se os sujeitos tornam-se envolvidos pelos sentidos, fazendo a

presença do fenômeno ou situação alterar inteiramente e de forma imprevista o senso do sujeito sobre o que é real e o que é possível” (2008, p. 100).

A experiência estética também causa uma espécie de dor, na medida em que deixa emergir a estranheza, a resistência, a adversidade das coisas, e é justamente pelo impacto que nos chega pelos sentidos que nossos afetos podem ser mobilizados, constituindo-se nisso a possibilidade de rever nossas crenças, de conhecer como as paixões agem sobre nós e de aprimorar nossa sensibilidade ética.

A revolução pictórica de Francisco Goya (1746–1828) é exemplar da inquietação provocada pela arte. Seu trabalho antecipa uma sensibilidade estética que usa a imaginação para tornar visível o que habita o ser humano. “Mais sensível aos vícios e às paixões subterrâneas do que às virtudes e à propensão para a felicidade”, suas obras excluem “qualquer tom professoral ou sentencioso” (Todorov, 2014, p. 94), mas apresenta o comportamento e os sentimentos dos homens. Os *Caprichos* trazem a ambiguidade entre a crítica lúcida e os elementos insondáveis da consciência. Por exemplo, a Figura 1 nº 6<sup>8</sup> de *Caprichos* mostra que homens e mulheres são iguais na perversão, e a Figura 2 nº 24<sup>9</sup> apresenta a multidão se regozijando com a condenação de uma mulher pela Inquisição (Todorov, 2014, p. 93). O estranhamento que tais figuras provocam dá visibilidade ao modo como os afetos agem sobre a vida ética e nos faz sentir a fragilidade humana.



**Figura 1 - nº 6 de Caprichos.**

Fonte: Real Academia Bellas Artes San Fernando.

Disponível em: <<http://www.realacademiabellasartessanfernando.com/es/goia/goia-en-la-calcografia-nacional/caprichos/>>.

Acesso em: 15 fev. 2017.

8 As figuras da série *Caprichos* seguem a numeração dada pelo artista.

9 As figuras da série *Caprichos* seguem a numeração dada pelo artista.



As gravuras de *Caprichos* auxiliaram a constituir uma nova sensibilidade, que aposta no indivíduo, um mundo sem Deus, em que todo o conhecimento passa pela subjetividade. Goya está sintonizado com esse tempo do Iluminismo ao pintar a visão subjetiva do mundo, num progressivo afastamento da arte normativa e numa aproximação da invenção e da fantasia. Ao valorizar a imaginação, rompe com a ideia de que esta seria um conhecimento inferior e reforça a possibilidade de conhecer pelo não conceitual. A experiência estética promovida pela pintura e pelas artes em geral auxilia a compreender e clarificar as emoções e encoraja novas compreensões que não se alcança pela dimensão cognitiva. O modo como os canais da sensibilidade são envolvidos, mostrando a base corpórea de nosso entendimento, prepara-nos para rever nossos pensamentos, emoções e motivações. A força estética das gravuras de Goya questionou as crenças e a hierarquia de valores da época, instigando uma reeducação dos sentimentos, capaz de ampliar o horizonte moral.

Tendo como referência as perguntas feitas anteriormente, considero que uma educação ética não pode desmerecer o vínculo corpóreo dos afetos e as possibilidades contidas no estético para trabalhar as emoções, uma vez que nossa compreensão moral mantém laços com o estético. O corpo é sobrecarregado por desejos, projeções, hábitos, afecções e violações e tem um modo especial de conhecer que reivindica para a educação um refinamento da sensibilidade. Isso desafia a estruturação do processo formativo a ser mais aberta ao sensível do que ao meramente cognitivo, capaz de perceber que nossos sentimentos morais se enraízam no corpo, para o qual a estética tem uma força vinculante decisiva.



**Figura 2 - nº 24 de Caprichos.**

Fonte: Real Academia Bellas Artes San Fernando.

Disponível em: <<http://www.realacademiabellasartessanfernando.com/es/goya/goya-en-la-calcografia-nacional/caprichos/>>.

Acesso em: 15 fev. 2017.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. v. 6.
- BÖHME, H.; BÖHME, G. *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main, 1985.
- CHAUÍ, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DESCARTES, R. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores, v. 15).
- DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo D. Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). Trad. e apresentação Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- FRÜCHTL, J. *Ästhetische Erfahrung und moralische Urteil*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- GLEIZER, M.A. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- HERMANN, N. *Ética e estética: uma relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Autocriação e horizonte comum: Ensaio sobre educação ético-estética*. Ijuí, RS: E. Unijuí, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Ética & educação: outra sensibilidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- HOFFMANN, G.; HORNING, A. *Ethics and aesthetics: the moral turn of postmodernism*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.
- HORNÄK, S. *Espinosa e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2010.
- ISER, W. O ressurgimento da estética. In: ROSENFELD, D. *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 35-49.
- JAQUET, C. *A unidade de corpo e mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos F. de Paula e Luís César G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- KIRCHOF, E.R. *A estética antes da estética: de Platão, Aristóteles, Agostinho, Aquino e Locke a Baumgarten*. Canoas: Ed. ULBRA, 2003.
- MARQUES, J.A.S. A correspondência com a princesa Elizabeth e a fundamentação da moral cartesiana. *Discurso*, São Paulo, n. 31, p. 383-98, 2000.
- NIETZSCHE, F. 135. An Franz Overbeck in Basel (Postkarte). In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. (1881). Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1881>>. Acesso em: 03 mar. 2017.
- \_\_\_\_\_. *Jenseits vom Gut und Böse*. In: KSA. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/New York: de Gruyter, 1988. v. 5.
- NUSSBAUM, M.C. *Love's Knowledge: essays on philosophy and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós, 2003.
- OELKERS, J. *Pädagogische Ethik*. Weinheim und München: Juventa, 1992.



- PEÑA, V. Espinosa. In: CAMPS, V. (Ed.). *Historia de la ética*: 2. la ética moderna. Barcelona: Crítica, 1999.
- PLATÓN. *Fédon*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1986. v. III.
- SEEL, M. On the scope of aesthetic experience. In: SHUSTEMAN, R.; TOMLIN, A. (Ed.). *Aesthetics experience*. New York: Routledge, 2008. p. 98-105.
- SERRANO, V. *La herida de Spinoza*: felicidad y política en la vida posmoderna. Barcelona: Editorial Anagrama, 2011.
- SHUSTERMAN, R. *Consciência corporal*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: Realizações Editora, 2012.
- SPINOZA, B. Ethik Ordine geométrico Demonstrata. In: *Werke II*. Herausgegeben von Konrad Blumenstock. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- TODOROV, T. *Goya*: a sombra das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- WELSCH, W. (Hrsg.). *Die Aktualität des Ästhetischen*. München: Fink, 1993.
- \_\_\_\_\_. Ästhet/hik: Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik. In: WULF, C.; KAMPER, D.; GUMBRECHT, H.U. *Ethik der Ästhetik*. Berlin: Akademie Verlag, 1994. p. 3-22.
- \_\_\_\_\_. Estetização e estetização profunda ou: a respeito da atualidade do estético. Trad. Alvaro Valls. *Porto Arte*, Porto Alegre, v. 6, n. 9, p.7-22, maio 1995.
- \_\_\_\_\_. Antropologie im Umbruch. *Information Philosophie*. Hamburg, Heft 2, p.7-15, 2007.

## SOBRE A AUTORA

NADJA HERMANN é doutora em educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).  
*E-mail*: nadjamhermann@gmail.com

*Recebido em 3 de novembro de 2017*  
*Aprovado em 18 de dezembro de 2017*

