

FILOSOFIA, CORPO E ARTE Um Convite à Conversação*

Sérgio Oliveira**

RESUMO Trata-se, com este texto, de apresentar alguns momentos da abordagem do tema do corpo pelo discurso filosófico. Se, por um lado, faz-se observar, aqui, que a Filosofia surge do desejo de transcender a contingência e a limitação do que por ele é apreendido, por outro, é igualmente correto reconhecer que novos momentos desse grande campo de reflexões permitem que se flagre um retorno do corpo, cuja relevância, de início, fora recalçada. Com base em uma perspectiva mais contemporânea, a saber, o pragmatismo de Richard Shusterman, sugere-se, por fim, a possibilidade de o corpo assumir papel orgânico e emancipatório no projeto de uma estética da existência.

Palavras-chave: Filosofia e corpo; arte; estética da existência; pragmatismo de Richard Shusterman

ABSTRACT This paper aims at presenting some moments in the philosophical discussion about body. If it is really true that philosophy arises from the impulse to escape from the contingency and the limitations of the body, it is equally correct to find the recognition of the relevance of this subject in other moments of philosophical reflection. Based on a more contemporaneous perspective, Richard Shusterman's pragmatism, at the end of this text, it is suggested the possibility of conceiving body in a more organic and liberating way – more precisely, as taking part in the project of an aesthetics of existence.

Keywords: Philosophy and body; art; aesthetics of existence, Richard Shusterman's pragmatism.

Preferi sempre a matéria à forma. Palpar e absorver são para mim modos de apreensão mais emocionantes do que ver e ouvir. Penso que esta característica não advoga em favor da qualidade da minha alma, mas humildemente o confesso.

Michel Tournier. *Sexta-Feira ou Os limbos do Pacífico*.

Todo aquele que procure falar sobre o corpo, a partir da filosofia, experimentará de imediato uma espécie de conhecido mal-estar. O ponto é que, desde as origens pitagóricas desta forma de pensamento, tal objeto de investigação foi quase que invariavelmente, visto de modo negativo: um obstáculo a ser vencido, se o que se deseja é o conhecimento¹. Suas exigências desviantes, suas paixões desorientadoras, a variação

* Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada, em julho de 2010, no Encontro Nacional do GT Pragmatismo e Filosofia Americana, realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ.

** Bacharel em Psicologia (UFRJ). Mestre em Filosofia (PUC-Rio). Doutor em Filosofia (PUC-Rio). Professor do curso de pós-graduação *lato sensu* em Filosofia Moderna e Contemporânea da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ).

¹ Cf. HACKFORTH, 1994, p. 4 e 5. Segundo este comentador, a tradição órfica concebe a purificação em termos de observações rituais e do recurso a abstinência, como, por exemplo, da ingestão de carne. Os pitagóricos acrescentam a ideia de que a ascese da alma exige o conhecimento da ordem divina do universo. Os pitagóricos – e este é o ponto aqui – conceberão o conhecimento como um modo de purificação dos elementos mundanos com que a alma se encontra mesclada, em sua condição decaída.

dos humores que o constituem figuraram, desde esse início em diante e quase de maneira ininterrupta, como contradições ao apelo da sabedoria, a qual se colocará, muito rapidamente no discurso dos filósofos, em termos de uma contemplação da Verdade universal.

De acordo com este gênero de discurso, a visão dessa Grande Verdade subtrai-se por completo às possibilidades do corpo, objeto tão frágil e facilmente corruptível, movido sempre por interesses particulares, incapaz, enfim, de apreender o que não é limitado. Ela, a Verdade, só poderia ser alcançada pela *psyché*, pela porção mais racional da alma.

Podemos, de pronto, reconhecer os efeitos para os quais concorre tal descrição. O que temos, desde então, é uma hierarquia inventada pela imaginação de tais pensadores: louvar em discursos a nobreza do destino da alma ali era não cessar de maldizer o corpo (*soma*), que passava assim a ser considerado como “túmulo”, “prisão”, “cárcere” (*sema*). Basta, para abonarmos esta afirmativa, lembrar o que é dito no *Fédon*², de Platão, acerca deste objeto feito esquife e do qual a alma se tenta evadir por meio de uma purificação (*katharsis*). A propósito, é exatamente a este exercício de ascese que se dá o nome de filosofia no referido texto: “filosofar é aprender a morrer”. Bem entendido, trata-se de aprendizado que visa à desidentificação com tudo aquilo que é perecível e ao reconhecimento de si na Ideia. O impulso metafísico com que se define a filosofia implica, portanto, aí, a mortificação do corpo. Teremos de esperar Nietzsche, no século XIX, para redescrever este impulso metafísico e, graças a essa redescrição, podermos ver nele a própria traição da vida.

Lembremos ainda que a filosofia, neste sentido, pelo menos em sua vertente pitagórico-platônica, parece ter violentado por completo as ideias anteriores de “corpo” e “alma”. Queremos dizer com isto que esta identificação da alma racional com o que é “o próprio do homem”, com o que o distingue, longe de ser evidente e intuitiva, não era em absoluto verdadeira, por exemplo, para o homem homérico³. Isto pode ser, a

² Embora esta ligação entre *soma* e *sema* já figure no *Górgias* (cf. 493a), um diálogo de que se sabe, seguramente, ser anterior ao *Fédon*, é mesmo este último texto o mais abertamente hostil, de toda a obra de Platão, ao corpo.

³ Hackforth (*Op. cit.*, 1994, p. 4, nota 2) informa que a concepção de *psyché* como a essência de um homem é decididamente pós-homérica, embora seja independente da tradição pitagórica e talvez mais antiga que esta, podendo ser encontrada em poetas como Simonides e Anacreonte. No entanto, o mesmo Hackforth assinala que, “como o Professor Dodds observa (...), ‘nos escritores áticos do quinto século, assim como em seus predecessores ionianos, o *self* que é denotado pela palavra *psyché* é normalmente o *self* emocional mais que o racional’, e não é concebido como separado do corpo”.

propósito, constatado logo na abertura da *Ilíada*, tendo-se em conta as palavras com que o poeta se refere ao que ocorre aos heróis, *eles mesmos*, por conta da ira de Aquiles:

Canta-me a cólera – ó deusa! – funesta de Aquiles Pelida,
causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta
e de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos
e esclarecidos, *ficando eles próprios* aos cães atirados
e como pasto das aves. (...) ⁴

Que estas almas que baixam às regiões íferas estão longe de continuar a serem os pujantes heróis que foram nesta terra pode ser ainda atestado no momento em que “o espectro do mísero Pátroclo”, no Canto XXIII da mesma *Ilíada*, aproxima-se de Aquiles: o primeiro se refere às almas no Hades como “as imagens cansadas dos vivos”. Saliente-se que este fantasma de Pátroclo, embora ainda guarde a grande estatura, os olhos fúlgidos e o agradável da voz do tempo de escudeiro do claro Pelida, muito significativamente, não cessa de falar de si mesmo como um morto: suas preocupações ali estão, todas, a se concentrar no seu sepultamento e no destino de suas cinzas.⁵ O que se quer afirmar, com estes exemplos, é que a vida, a verdadeira vida, no texto homérico, se exprime nos feitos concretamente executados dentro *desta* existência.

O Hades, lugar para onde se encaminhavam as almas de todos os mortos, era concebido como um abismo de noite e de escuridão, lugar trevoso de inconsciência, de gemidos agudos e desumanos, “mundo de fantasmas sem força e sem brilho”⁶. Mundo nada invejável, portanto. Para exemplificá-lo, lembremo-nos de que, na *Odisseia*, Aquiles, apesar de ter sido honrado pelos deuses por sua “bela morte” e de estar ali a reinar, confessa a Ulisses a infelicidade de qualquer que seja a alma confinada naquelas turvas regiões. Revela-nos, com esse seu discurso às portas da morada sombria, mais uma vez, que, pelo menos em se tendo em conta os poemas homéricos, a vida merecedora de ser saboreada era a que se situava dentro do jogo e da peleja humanos⁷ –

⁴ HOMERO. *Ilíada*. Canto I, 1-5. A tradução a que se recorrerá aqui, neste trabalho, tanto da *Ilíada* como da *Odisseia*, será a do Professor Carlos Alberto Nunes. Conforme procuramos mostrar, sublinhando partes da passagem citada, as almas dos heróis (e com isto o poema refere-se ao duplo sem força dos mesmos) baixam aos Infernos, mas *eles próprios* continuam a servir de pasto aos animais.

⁵ HOMERO. *Ilíada*. Canto XXIII, 59-101. Cf., ainda, a nota 6 do presente trabalho.

⁶ Conforme nos lembra VERNANT, 1991, p. 57.

⁷ Isto fica claro, ao menos, em duas passagens da *Ilíada*. A primeira se refere à forma lamentada com que o fantasma de Pátroclo deixa a vida. Lê-se exatamente no Canto XVI, após aquelas últimas palavras do herói dirigidas a Heitor (855-857): “(...) cobriu-o com o manto de trevas a Morte,/ e a alma, dos membros saindo, para o Hades baixou, lastimando/ a mocidade e vigor que perdera nessa hora funesta”. A segunda passagem é muito conhecida e já foi mencionada no corpo do presente texto. Trata-se daquele momento da *Ilíada* em que o filho de Tétis, após Odisseu referir-se à felicidade de que o julga cumulado, honrado que foi como a um deus, exercendo sobre os mortos “mando incontestado”, diz a este em tom amargo: “Ora

elogio inconfundível da imanência; atitude a ser invertida pelo projeto metafísico platônico. Difícil imaginar maior apreço às cores terrenas da vida. A alma que se esvai com o sangue do guerreiro derrubado, aí, neste contexto, recordemo-nos sempre disto, é tão-somente um duplo empalidecido do que fora o herói.

Em contrapartida, quando Platão posiciona a filosofia como o único caminho para que se ordene o microcosmo da alma humana, como o exercício *par excellence* para que essa se remova da confusão em que normalmente se encontra enleada e passe a espelhar a perfeição dos movimentos eternos do macrocosmo, tudo isto se inverterá. A aplicação a essa forma de vida essencialmente purificadora será concebida como o único investimento humano capaz de encontrar justificação. Todas as outras formas de vida, por se mostrarem incapazes de providenciar tal elevação, passam a ser vistas como malogradas. Os homens que, de forma desregrada, se dedicaram aos vis prazeres, após a morte, continuariam submetidos à implacável e intermitente roda de nascimentos.

Ainda que tenham sido secularizados os elementos místéricos desta perspectiva⁸, a imagem da filosofia como o exercício privilegiado para a ascese intelectual e como discurso capaz de colocar-se como árbitro de todos os outros modelará, com o decorrer dos séculos, o imaginário ocidental. A filosofia desdenhará todos os outros discursos que limitem sua atenção ao que é efêmero por oposição ao que se pretende como eterno assim como o fará com relação a todos os objetos que se inscreverem no circunstancial frente ao que se julga representar o necessário e com relação a todos os homens que se importarem, em suas pesquisas, com o que é acidental por contraste à investigação das supostas essências.

É bem verdade que, vez por outra, tanto idealismo metafísico viu-se contraposto por algumas correntes de pensamento e que podemos mesmo estar contando a história da filosofia pelo ponto de vista do vitorioso, esquecendo-nos, assim, daqueles que

não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da morte,/ pois preferira viver empregado em trabalhos do campo/ sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parques haveres,/ a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos.” (*Odisseia*, Canto XI, 488-491). Que diferença da forma com que o Sócrates platônico haverá de cantar a morte: neste “canto de cisne”, a filosofia, pelo menos a exposta no *Fédon*, é digna de todos os elogios, já que o curara das distrações contingentes com que sua alma, enganosamente, se identificara. A alma, aí, encontra-se purificada e identificada com o Ser que contempla imediatamente. Como sublinhado anteriormente, a alma, o duplo sutil do corpo quando deixa a vida, a se julgar pelos poemas homéricos, tem destino diferente e muito menos desejável: impalpável e inconsciente, esse mero simulacro agita-se num reino todo feito só de escuridão.

⁸ Segundo o pitagorismo, a alma não devidamente purificada de seus elementos não-divinos continuaria presa à roda dos nascimentos, podendo mesmo reaparecer sob uma forma inteiramente diversa muito abaixo da anterior. Uma alma humana, assim, poderia se achar, num novo momento, presa ao corpo de um animal, conforme as faltas que veio a cometer na vida prévia. Platão, no seu *Fédon*, de Platão, se vale desta imaginação pitagórica.

continuam a ser vistos como dissidentes de alcance menor em confronto com a tradição platônica⁹. O materialismo de Epicuro, proposto no fim do IV século a.C., seu elogio a uma vida humana que nada deve aos deuses, e a identificação, operada por sua filosofia, da própria sabedoria com a colheita de prazeres simples, pode ser um desses momentos de confronto. O vinho e o pão partilhado pelos companheiros do precioso círculo, o queijo com que se poderia dar uma festa, a felicidade experimentada na proximidade entre os amigos e com a lembrança da qual alguém, quando enfermo, poderia mitigar suas dores¹⁰ são exemplos de que nem só à sombra da devoção ao divino e da diminuição de todo gênero de prazeres viveu o corpo dos filósofos. Ao menos este grupo de filósofos helenistas parecia desfrutar de seu quinhão de alegria com seus corpos satisfeitos, estendidos num jardim ensolarado e nutridos por uma dieta que também faz as vezes de uma ética da amenidade. A propósito do papel do corpo neste contexto, é Michel Onfray quem nos recorda, numa passagem de sua *Contra-História da Filosofia*, que, “muito antes de Nietzsche, que experimenta e teoriza essa evidência no prefácio a *Gaia Ciência*, Epicuro afirma que filosofamos com um corpo e que ninguém se torna sábio a partir de um estado corporal qualquer”¹¹.

Também os *Ensaio*s de Michel de Montaigne, homem da Renascença, insurgem-se contra a desmesurada espiritualidade com que tanto a tradição platônica quanto a cristã imaginaram a justificação da vida humana e podem aqui assinalar um outro momento da imaginação filosófica sobre o corpo. Montaigne procurará observar como a realidade fisiológica pode se mostrar o substrato último da filosofia de um sujeito. O homem não é ser abstrato; sua realidade faz dele uma criatura mais frágil do que lhe sugere a distorção de seu orgulho. A inconstância do corpo é a deixa para o filósofo adotar um ceticismo com relação a toda a glorificação anterior da razão; seus imperativos fazem de toda a idealização do homem uma impossibilidade. Montaigne

⁹ Michel Onfray é tão oportuno quanto contundente com relação a esse ponto. Ele diz: “A história mostra que é complacente com os ganhadores e impiedosa com os perdedores. (...) A historiografia da filosofia não escapa a essa lei do gênero. (...) É espantoso que a filosofia, tão pronta a criticar os historiadores ou os geógrafos sobre a maneira de praticar sua arte, os cientistas sobre a de considerar os usos corretos da epistemologia, caia por sua vez na esparrela de evitar aplicar em sua paróquia o que ensina às capelas da vizinhança! Pois não é do meu conhecimento que exerça as certezas de sua seita submetendo a história de sua disciplina ao fogo cruzado de um trabalho crítico capaz de se dar conta da maneira pela qual é escrito. Por que razões então a filosofia coloca empecilhos ao ensino de sua historiografia? Qual é o interesse em dissimular os segredos de fabricação de um *corpus* unificado? O que esconde a vontade de manter afastado da razão raciocinante o processo de construção de uma filosofia apresentada como única, canônica e objetiva, unívoca e incontestável?” (ONFRAY, 2008, p. 11 e 12).

¹⁰ Como aquelas que torturaram o próprio Epicuro em sua vida.

¹¹ ONFRAY, 2008, p. 171.

segue bem atento a toda sorte de condicionamentos de que podem depender o juízo e as faculdades da alma. A tristeza, a melancolia, os achaques que nos perturbam, tudo isto pode estar na base de pensamentos que cremos serem as determinações de uma vontade consciente. Em Montaigne, a realidade de um corpo demasiado caprichoso parece ferir nossa ilusão narcísica. A alma não consegue ultrapassar o funcionamento peculiar e não raro traiçoeiro daquele a que está inevitavelmente atada:

Por isso que o espírito tem o privilégio de fugir à velhice, aconselho-o quanto posso a fazê-lo; que mesmo nessa idade floresça e frutifique, como o agárico em árvore morta. Mas receio ter de me haver com um traidor; está tão intimamente ligado ao corpo, que se desvencilha continuamente de mim para segui-lo e participar de sua decadência. Chamo-o de lado então, e o adulo. Em vão. Por mais que me esforce para afastá-lo dessa ligação demasiado íntima, apresentando-lhe Sêneca e Catulo, as mulheres e as damas da corte, quando seu companheiro tem uma cólica, ele a sente também; sua própria atividade específica como que se retesa. Nenhuma vida vem dele se o corpo não vive igualmente.¹²

Não há motivo para sentirmos vergonha por sermos simplesmente humanos. Segundo Allain de Botton, a filosofia de Montaigne visa exatamente a ensinar essa lição simples. Ela pode ser vista como uma filosofia de reconciliação entre os domínios do corpo e da alma, postos numa guerra civil pelas tradições anteriormente mencionadas, a saber, a platônica e a cristã: “em vez de tentar nos cindir em duas partes, deveríamos cessar de travar uma batalha sangrenta com o invólucro físico desconcertante e aprender a aceitá-lo como um fato imutável de nossa condição, nem tão terrível nem tão humilhante”¹³.

Contudo, será mesmo com Nietzsche que testemunharemos a crítica mais explícita e radical à condenação perpetrada sobre o corpo pela metafísica platônica e cristã. Com este pensador, o corpo passa ser pensado como “uma grande razão” e o espírito a ser visto como um efeito dela. O espírito é, assim, um pequeno instrumento de que se vale um corpo concebido como uma pluralidade de afetos, como uma sabedoria desconhecida, como um soberano que destitui o eu consciente da condição de senhor em sua própria casa, antecipando a imaginação freudiana da psicanálise. As peripécias do pensamento passam a ser vistas como “simples rodeios” para que o eu verdadeiro do corpo obtenha seus fins: “o corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade”. Isto significa também dizer que mesmo aqueles que desprezam o corpo não o fazem por vontade própria: foram os afetos tristes de seus corpos adoecidos que lhes impuseram a sina de uma imaginação tão pouco afeita à vida.

¹² MONTAIGNE, 1996, p. 185.

¹³ BOTTON, 2001, p. 142.

É que o metafísico, ao localizar a Verdade em um nível que se aparta da realidade empírica, ao inventar este outro domínio que só contempla com o Olho da Alma, embora, através deste discurso, com grande elegância, tenha se livrado da contradição inevitável deste mundo, não parece estar expondo, segundo Nietzsche, outra coisa senão seu fundo horror à vida. Tudo o quanto faz pode ser redescrito como significando que este mundo, tal como se apresenta – intenso, caótico, plural, desnorteador – ele, o metafísico, não o suporta. Reiteramos: é exatamente por isso que se pôs a fabular outro mundo – abstrato, ideal. Não por outra razão o chamou de “mais verdadeiro”. Nietzsche vê no desprezo do metafísico pela dimensão da experiência do mundo a ação inconsciente de um corpo que se obstina em dar as costas ao que se lhe oferece como campo de criação e potência de alegria¹⁴. Não há qualquer nobreza no desprezo que os filósofos metafísicos votaram ao corpo; trata-se aqui de um mal que Nietzsche julga saber diagnosticar na história do pensamento ocidental.

O metafísico parece estar alienado, portanto, de uma possível descrição sua. É Michel Onfray, novamente, quem nos lembra de quão longe vai, em *A Gaia Ciência*, a suspeita nietzschiana acerca dos afetos que moveriam o pensamento metafísico:

Nietzsche, mais do que qualquer outro filósofo, falou do papel determinante do corpo na elaboração de um pensamento, de uma obra. Logo de início estabelece uma afinidade entre fisiologia e ideia: “Os disfarces inconscientes das necessidades fisiológicas sob a máscara da objetividade, da ideia, da pura intelectualidade, podem tomar proporções terríveis – e muitas vezes me indaguei se, no final das contas, a filosofia até então não teria consistido apenas em exegese do corpo e mal entendido do corpo”. A metafísica como resíduo da carne.¹⁵

Bem entendido, o corpo a que Nietzsche se refere não é um corpo que se esgota nas *performances* mecânicas hoje admiradas – um corpo-espetáculo, suporte de novas mercadorias da sociedade de consumo e, ele próprio, também uma mercadoria. Parece mais acertado pensá-lo como corpo atravessado por aquilo a que Freud chamou de pulsões; um corpo pulsional, um corpo de afetos, portanto. Dizemos isto porque o corpo ao tratamento do qual dedica tantas páginas em *Ecce Homo* é aquele que vibra e se exalta com a dieta adequada, com o clima propício e a paisagem aprazível, com a distração útil¹⁶. Não se trata aqui, pelo menos com Nietzsche, de uma exaltação do

¹⁴ Cf. “Dos Desprezadores do Corpo” em NIETZSCHE, 2000, p. 59-61.

¹⁵ ONFRAY, 1990, p. 88.

¹⁶ Cf., particularmente, as seções 1, 2 e 3 de “Porque Sou Tão Inteligente” em NIETZSCHE, 1995, p. 35-42.

corpo atlético em absoluto. Tampouco, com o elogio da comida do Piemonte ou do relato dos benefícios de um copo de água das fontes vivas de Nice, Turim e Sils (há momentos de confessa antipatia, nestas passagens, com relação à cerveja e até ao vinho), quer-se apresentar um conjunto de dicas para algo como “a melhoria da qualidade de vida”, expressão tão ao gosto do juízo moderno. O encorajamento pelo ar seco e pelo céu puro de Paris, da Provença, de Florença ou de Atenas não nos deveria levar a imaginar uma viagem turística por estes lugares tão agradáveis ao filósofo: não estamos diante de um guia. Tomar essas belas passagens de *Ecce Homo* de forma tão literal é esquecer o fim para o qual trabalham. Trata-se de um texto libertário à medida que seu autor, já alheio a todo o idealismo e seguindo atento à alegria que quer para seu corpo, que longe está de ser vigoroso, procura dar curso aos afetos que permitem a criação e que para ela ativamente trabalham.

Insistimos: não estamos a nos referir, com Nietzsche, a um corpo pujante em sua plástica, mas a um corpo solar, eloquente, erotizado pelo gesto criador. Não seria contraditório, por exemplo, pensarmos aqui no corpo de Frida Kahlo como a ilustração precisa dessa força criadora. Conhecemos-lhe a história: a poliomielite, contraída ainda aos seis anos, que lhe deixa uma lesão na perna direita, e o terrível acidente de ônibus, aos dezoito, que lhe atinge, de modo particularmente agudo, coluna, costelas, pélvis e outra vez a perna. Sabemos também dos coletes (de gesso, de couro, de aço) e das dezenas de cirurgias a que se submeteu numa vida de apenas 47 anos. Não obstante esses imensos reveses, Kahlo veio a se metamorfosear na “alma do México”. Sua dor foi elaborada em arte. Avesso da resignação, sua pintura insiste em prosseguir o ato de criação, de pulsação como a evidenciada por uma natureza luxuriosa, tropical, habitada por monos, pássaros e frutos coloridos, exuberantes. Evidentemente que há a dor representada em quadros pungentes, mas, até aí, as voltas do pincel podem ser pensadas assertivamente como os passos de dança sobre o inevitável abismo.

E é aqui que chegamos a um ponto particularmente interessante. Interessante à medida que ele pode se apresentar como motivo para a conversação entre os profissionais que se propõem a intervir, através de suas práticas, sobre os corpos e uma nova tradição de pensadores que, redimindo-se da grande dívida da filosofia com este obscuro objeto de seu desdém, revisitam-no, abertos às possibilidades transformadoras contidas na experiência corporal. Sobre este tópico, então, podemos formular os seguintes problemas: Como imaginar o corpo numa relação orgânica, criativa com o

mundo? Poderia a arte ajudar na construção dessa relação? Um corpo poemático, expressivo, que não seja o resíduo, a sobra, o resto da operação de louvação contínua da mente e que se mostre integrado às palavras ressignificadoras, à resistência ao infrene consumo contemporâneo das sensações e à busca de um estilo próprio – uma ética da singularização¹⁷. Entre os pensadores dessa referida nova tradição encontra-se o filósofo neopragmático Richard Shusterman¹⁸.

Shusterman se insurge contra aquela tradição, ainda dominante, de imaginar a arte como exercício contemplativo de certas obras que, por conta exclusivamente de suas características intrínsecas, se apresentariam como esteticamente diferenciadas. Insurge-se, portanto, contra uma concepção estética que implica o distanciamento entre o sujeito e o objeto. A propósito, essa concepção distanciada de fruição pode ser atribuída ao privilégio da visão sobre todos os outros sentidos “menos espirituais”, uma hierarquia que os filósofos gregos tanto ajudaram a difundir em nossa cultura¹⁹.

Contrapondo-se a este modelo, Shusterman imagina a *experiência* como o conceito-chave para uma redescritção mais útil da vivência da arte. Retomando Dewey explicitamente, dá prosseguimento a pretensão deste de “reencontrar a continuidade entre a experiência estética e os processos normais da vida”. Por mais que tendamos a pensar na arte de maneira demasiado espiritual, permanece útil, segundo Shusterman, ouvirmos atentamente a recomendação daquele pioneiro do pensamento pragmático para considerar a arte não como tendo um fim em si mesma, mas como contribuindo para a *reconstrução e reorganização da experiência*.

Conforme Shusterman, a arte serve à vitalidade do organismo humano, à medida que procura enriquecer sua experiência, permitindo a construção de formas mais gratificantes e integradoras de este lidar com as circunstâncias que enfrenta. A arte é um refinamento da natureza, uma demonstração de delicadeza de um corpo, a evidência da

¹⁷ Não há necessidade de se pensar aqui tão exclusivamente na singularização de indivíduos. Trataremos, a propósito, da singularização de todo um grupo, com consequências ético-políticas bastante distintas das do culto ao individualismo, com o exemplo explorado mais adiante.

¹⁸ A referência básica para apresentar a posição de Shusterman, aqui, será a sua obra *Vivendo a Arte: O Pensamento Pragmatista e a Estética Popular*.

¹⁹ Segundo um ensaio de Hans Jonas, “The Nobility of Sight”, o privilégio conferido pelo pensamento grego ao vocabulário da visualidade teve, entre outras consequências, a elaboração do próprio conceito de objetividade. De acordo com a exposição que Martin Jay nos faz acerca desse texto, a razão é que “a externalidade da visão evita o envolvimento direto com o objeto de sua contemplação”, diferentemente do que ocorre com o tato. Ora, se uma cultura faz da ótica o modelo das ciências, é porque ela não cessa de incitar o privilégio deste sentido sobre os demais, passando, por força disso, a considerar como crucial “a distinção entre sujeito e objeto bem como a crença na apreensão neutra do último pelo primeiro” (JAY, 1993, p. 25). Esta distinção terá imensa repercussão sobre o modo de imaginarmos a arte.

inteligência de um ser vivo, *mas nunca na forma de um juízo livre e desinteressado*. Nos termos com que Shusterman sugere que passemos a falar dela, a arte envolve a ampliação significativa da experiência e é mesmo para esta função global e unificada que *serve* – ênfase no verbo, sem dúvida, pois estamos diante de um pensamento pragmatista. Desenvolvendo essa estética de vezo naturalista, o autor nos diz:

O papel da arte não é o de negar as raízes e as necessidades naturais ou orgânicas do homem, a fim de alcançar alguma experiência etérea, mas sim o de oferecer uma expressão satisfatoriamente integrada a nossas dimensões corporais e intelectuais, as quais, segundo Dewey, nós cometemos o doloroso erro de separar. O objetivo da arte é “servir a criatura toda em sua vitalidade unificada”.²⁰

Nesta perspectiva, a estética não se dirige para qualquer realidade à parte dos problemas práticos, não se recusa à possibilidade de cumprir uma função importante dentro das condições concretas de vida que levamos. A estética não precisa ser imaginada em oposição ao cotidiano e aos processos vividos nele; não requer ser pensada como um domínio de intelectuais ociosos e devidamente treinados para o juízo do gosto. A arte, se não motivada, é alienante. Como muito bem diz Dewey, citado por Shusterman: “Os inimigos da estética não são nem o prático nem o intelectual. São a rotina, a monotonia e a ociosidade; a submissão às convenções nos procedimentos práticos e intelectuais.”²¹ A estética é reinvenção de si e do grupo no sentido de poder experimentar o mundo de forma mais integrada, consistente e interessante.

Não se trata mais, portanto, de imaginarmos a arte como uma coleção de objetos a serem, de modo sempre distanciado, fruídos unicamente num museu ou em salas de concerto. A experiência mais vital da arte não se traduz pelo culto fetichista a determinados itens que merecem ser preservados por conta de alguma excelência que tenham alcançado. Não se imagina mais a arte, com Shusterman, como um produto reificado. Este filósofo não a coisifica. A arte, aqui, é antes tratada, lembrando-se os termos de Dewey, como “uma qualidade da ação”²². Colocada desta forma, a arte se deixa definir como uma ação de envolvimento do corpo a propor novos arranjos para a vida – arranjos que não se precipitam em objetos de valor eterno (os “objetos de arte”), mas que podem ser continuamente reinventados. Shusterman sublinha esse ponto:

²⁰ SHUSTERMAN, 1998, p. 234. Shusterman está citando *Art and Experience*, de John Dewey, ao final desta passagem.

²¹ SHUSTERMAN, 1998, p. 243, nota 17.

²² Cf. SHUSTERMAN, 1998, p. 259, nota 34.

O primeiro propósito de Dewey ao definir a arte como experiência estética foi o de romper a sufocante dominação da concepção museológica da arte, cujo poder é reforçado por nossa preocupação excessiva com as obras de arte consagradas. Afinal, a experiência estética excede claramente os limites das belas-artes e seus objetos.²³

A experiência estética, assim concebida, poderia ser testemunhada nos cantos de trabalhadores do campo que, embora simples, refletem, em suas letras, seu mundo e suas esperanças. Pode ser igualmente flagrada na poesia ritmada dos grupos de *rap* (o exemplo preferido de Shusterman), a qual resiste inteligentemente à forma tacanha com que são descritos os grupos oprimidos a que seus representantes pertencem, reinventando toda uma identidade de grupo em termos diferentes daqueles das narrativas oficiais. Pode ser observado nos criativos *graffiti* que cobrem as paredes da cidade (transformada, com eles, em uma grande tela) ou, ainda, no orgulhoso *break* – as duas outras pontas do tripé que constituem o movimento *hip-hop*. O corpo aí entra em cena: criador, politizado, aguerrido. Trata-se de arte que reinventa identidades, fundadas em laços fraternos e trazendo a vitalidade do corpo dos integrantes de grupos que, literal e metaforicamente, propõem novos passos.

Se decidirmos seguir a sugestão de redefinir a arte como reorganização da experiência da vida concreta, não há razão para não vermos nestes exemplos ótimos referentes para o termo. Pelo menos, bem melhores do que nossas experiências de visitas ao museu ou às galerias locais, se, após o contato com tais exposições, continuamos a sair de lá para a mesma vida institucionalizada e burocrática da qual momentaneamente procuramos fugir. Ganhamos menos em pensar na arte como fuga temporária de um cotidiano que se mantém idêntico e alienante do que imaginando sua função como reinvenção da vida.

Ao modo de encerramento deste breve texto e à guisa de um convite para a reflexão, talvez possamos nos perguntar se as práticas dos que propõem uma intervenção sobre o corpo também não se beneficiariam de um encontro com a arte, assim concebida como reinvenção da experiência. Para além do *corpo performático*, pensado em termos de desempenho e eficiência e com todos os conhecidos subprodutos excludentes desta concepção, perguntamo-nos se não seria interessante para esses profissionais pensarem o corpo em termos mais poéticos, no sentido etimológico desta última palavra.

²³ Cf. SHUSTERMAN, 1998, p. 259.

REFERÊNCIAS

- BOTTON, Alain de. **Consolações da filosofia**. [Tradução de Eneida Santos]. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- HACKFORTH, Reginald. **Plato's Phaedo**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- HOMERO. **Ilíada**. [Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes]. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- HOMERO. **Odisseia**. [Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes]. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- JAY, Martin. **Downcast eyes: The denigration of vision in twentieth-century French thought**. Berkeley: UCP, 1993.
- MONTAIGNE, Michel de. "A Propósito de Virgílio". In: **Ensaio**. Livro III. [Tradução de Sérgio Milliet]. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. 11ª ed. [Tradução de Mário da Silva]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. [Tradução de Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ONFRAY, Michel. **Contra-história da filosofia, vol. 1: as sabedorias antigas**. [Tradução de Mônica Stahel]. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- ONFRAY, Michel. **O ventre dos filósofos: crítica da razão dietética**. [Tradução de Ana Maria Scherer]. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.
- SHUSTERMAN, Richard. **Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a estética popular**. [Tradução de Gisela Domschke]. São Paulo: Editora 34, 1998.
- TOURNIER, Michel. **Sexta-Feira ou Os limbos do Pacífico**. 3ª ed. [Tradução de Fernanda Botelho]. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. **A morte nos olhos: figuração do outro na Grécia Antiga**. 2ª ed. [Tradução de Clóvis Marques]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.