

## **Ética e estética: a relação quase esquecida**

*Altair Alberto Fávero*

Em seu livro *Ética e estética: a relação quase esquecida*, publicado pela Edipucrs em 2005, a professora Nadja Hermann discute como a lacuna deixada pela crítica a uma ética racionalizada própria do universalismo iluminista, que sustentou o projeto pedagógico moderno, pode encontrar nova justificação a partir da relação com a estética, possibilitando, dessa forma, “transcender as fronteiras racionais, criando formas de sensibilidade e experiências de subjetividade que exigem novos modos de tratamento ético” (p.11). Na abordagem de Hermann, as normas morais próprias da tradição moderna não foram capazes de articular a diferença e a pluralidade e acabaram tornando-se meras abstrações por serem insensíveis às particularidades e ao contexto em que se inserem.

“A estética”, diz Hermann, “sempre se impôs contra o rígido racionalismo” (p.14). Nas Cartas sobre a educação estética da humanidade, já no século XVIII Schiller tentava integrar ética e estética dizendo que “o homem só é plenamente homem quando se entrega ao impulso lúdico”, o qual é fonte do equilíbrio entre o racional e o sensível. As forças da imaginação, da sensibilidade e das emoções, próprias de uma compreensão estética do mundo, “teriam maior efetividade para o agir do que a formulação de princípios abstratos e do que qualquer fundamentação teórica moral” (p.14). No entanto, Hermann não quer propor a estética como um “metaparadigma”, “mas como uma necessária autocorreção de entendimentos bastante limitados de razão e moral” (p.15), de modo que seja possível ultrapassar os limites das justificações exclusivamente racionais.

O livro está dividido em duas partes: na primeira, composta de quatro capítulos, trata do significado da estética e da sua relação com a ética; na segunda, também composta de quatro capítulos, trata de algumas alternativas filosóficas que tematizam a “estetização da ética”; por fim, no epílogo, Hermann analisa a relação entre ética, estética e educação como “uma relação que ressurge”.

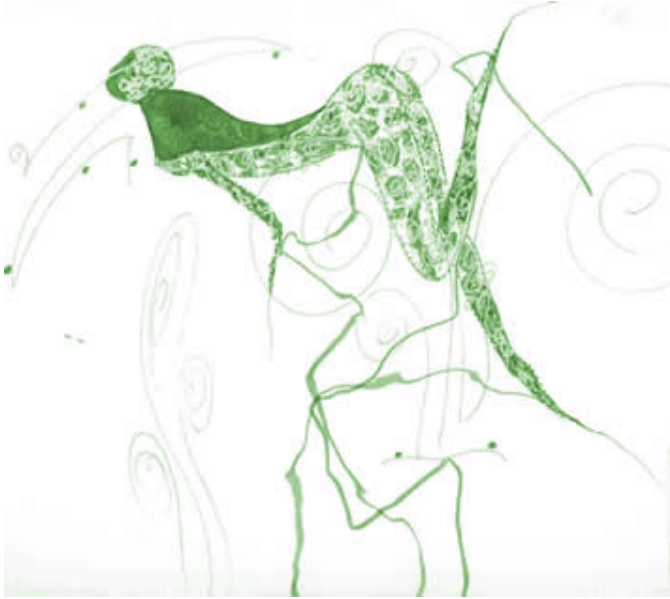
No primeiro capítulo da primeira parte do livro, intitulado “O horizonte conceitual em deslocamento: da ética para a estética”, Hermann inicia citando a dedicatória feita por Adorno a Horkheimer em seu *Mínima moralia*, a qual se refere à moral como “uma triste ciência”, que não consegue mais ser uma doutrina da vida reta. Tal diagnóstico feito por Adorno está em sintonia com a existência do niilismo diagnosticado por Nietzsche no século XIX, ao se referir à queda dos valores transcendentais, o que provocou a enfermidade da alma moderna e uma crise na legitimação das bases normativas da sociedade. Na seqüência do capítulo, Hermann realiza uma reconstrução de como ocorreu na Modernidade a legitimação das bases normativas da educação que se efetivaram por meio das teorias filosóficas. “A formulação de um projeto pedagógico, voltado para o aperfeiçoamento moral e conseqüente emancipação”, diz Hermann, “expressa a influência e a expansão de uma ética de princípios universais para todos os seres

humanos, considerados necessários para construir uma sociedade que busca a igualdade para todos” (p.23).

Entretanto, a justificação ética da educação baseada em princípios universais, ao não conseguir dar conta das expectativas de emancipação, passou a ser vista como “domínio do sistema, repressão da diferença, manutenção da tutela e promoção da insensibilidade” (p.23). Com isso, passamos a ter uma crise no processo de legitimação das normas universais e um descrédito no potencial emancipatório da razão postulada na Modernidade. Nesse cenário, Hermann introduz o debate contemporâneo entre pluralidade e universalidade antagonizado por Lyotard e Habermas na década de 80. Para Lyotard, com a perda dos ideais da civilização ocidental e dos modelos de legitimação, emerge a estética “como um modo de civilização abandonado por seus ideais”. Por isso avalia como positiva a pluralidade, pois “amplia a sensibilidade à diferença e fortalece nossa capacidade de tolerar o incomensurável” (p.26).

Contra-pondo-se à posição de Lyotard, Habermas propõe o “consenso como forma de garantir a universalidade ética e impedir as racionalizações unilaterais do sistema”, encontrando na racionalidade comunicativa o conceito capaz de reconhecer “as várias formas de argumentação, que inclui a verdade do mundo objetivo, o moralmente prático e o esteticamente expressivo” (p.27). Hermann acredita que “a racionalidade discursiva pode superar o abismo entre ética e estética, abrindo espaço à contingência e à pluralidade, sem abandonar a pretensão de validade universal” (p.27). Nesse contexto, as possibilidades da estética são apontadas por Hermann como “uma forma produtiva de compreender as novas exigências da ética diante da pluralidade” (p.31).

No segundo capítulo, “Estética: uma aproximação conceitual”, além de reconstruir o significado que o termo “estético” teve no pensamento ocidental e de assinalar as razões pelas quais a “estética” tornou-se uma disciplina filosófica, Hermann ressalta, no fio condutor de sua pesquisa expresso no próprio título do livro, as razões pelas quais “o estético ressurgiu como uma forma de lidar com as exigências éticas da pluralidade” (p.33). A estética na filosofia kantiana é interpretada por Hermann como superação do racionalismo de Baumgarten, pois cria a autonomia dos juízos estéticos, o que implica “o abandono do conceito para dar lugar à força imaginativa e à sensibilidade” (p.35), possibilitando uma função mediadora entre os opostos mundos da natureza e da liberdade. Por isso, no entender de Hermann, Kant faz uma aproximação, através da capacidade de julgar, entre ética e estética, na qual “o sentimento estético se aproxima da liberdade moral, porque ambos são desinteressados e independem da necessidade ou fins exteriores” (p.37). Apesar de as exigências kantianas não se cumprirem no século XX, pois nem a busca de transcendência de um belo ideal nem a existência de um juízo de gosto universal conseguiram sua efetividade em nosso tempo, Hermann acredita que “a estética tem uma finalidade aberta que permite configurar múltiplas possibilidades de comportamentos mais adequados às exigências do mundo contemporâneo” (p.43).



Valendo-se dos estudos de Welsch e Baudelaire, Hermann, no terceiro capítulo, dá seqüência às reflexões iniciadas no capítulo anterior de que a relação entre ética e estética “não se desenvolve só como uma oposição ou de forma negativa, mas que, sobretudo a partir do conceito de gosto, a estética começa a influenciar a ética, de modo decisivo” (p.45). Esse “entrelaçamento” entre ética e estética é radicalizado por Welsch quando diz que há uma “impossibilidade de demarcar fronteiras entre esses campos”, uma vez que “um juízo moral não se realiza sem elementos estéticos, assim como um julgamento estético contém elementos da razão prática” (p.45). Se o juízo de gosto depende da educação e das condições socioculturais, isso significa que não há uma total autonomia da estética, pois esta depende de outras autonomias precedentes da racionalidade cognitiva. Assim, “a exigência da autonomia estética resulta de um solo no qual há um explícito mandamento de autonomização, que em sua origem e em seu estilo não é estético, mas de natureza moral” (p.47). Na interpretação de Hermann, mesmo a radicalização da estética feita por Baudelaire, que tentou encontrar no esteticismo “um refúgio contra a realidade da existência, [...] contém elementos éticos” (p.48).

No capítulo quatro, dedicado aos “processos de estetização”, Hermann adverte que o retorno triunfante da estética no mundo contemporâneo “não se alinha a uma estetização da realidade enquanto mero ornamento”, mas que “o estético alojou-se no pensamento como uma estetização geral da vida”, pois “passou a definir nossas relações com a realidade” (p.49). Seguindo Welsch, Hermann destaca que “nem toda estetização se dá do mesmo modo” e que há diferentes tipos de estetização: “no âmbito urbano, a estetização se refere ao embelezamento, à encenação e ao lifestylo; no que se refere à tecnologia e à mídia, a estetização significa a mesma coisa que virtualização; e, no que tange à consciência, a estetização significa que não reconhecemos nenhum fundamento último, mas sim a realidade passa a ser concebida como entendíamos na arte – uma natureza de produto, da mutabilidade, da artificialidade e da virtualidade” (p.52). Para Welsch, o próprio conhecimento passou por um processo de “estetização epistemológica” e acabou impregnando “toda a teoria das ciências e a práxis científica do século XX” (p.53). Entretanto,

nem toda estetização significou algo melhor, pois “onde tudo é belo, nada mais é belo e a estetização vira anestetização” (p.54). Por isso, os processos de estetização, ao contrário de depor a exigência ética, devem ampliar “nossa sensibilidade para a aplicação de princípios abstratos”, possibilitando, dessa forma, “compreender a pluralidade diante das exigências éticas” (p.55).

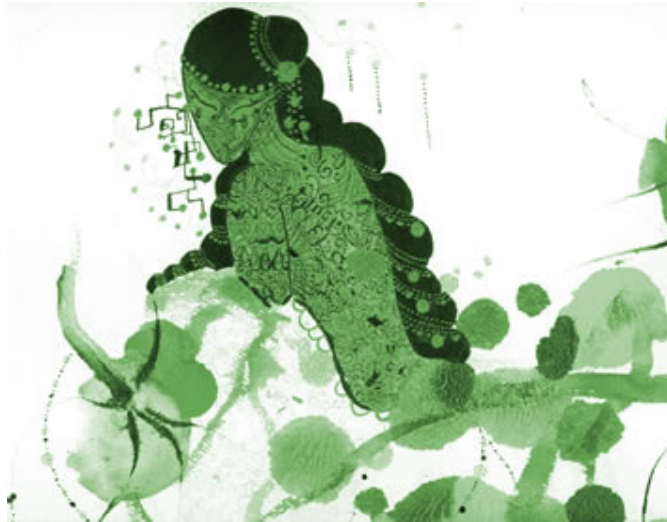
“O sujeito ético a partir de um programa estético na perspectiva do idealismo de Schiller” é a primeira alternativa filosófica de estetização da ética apresentada por Hermann no capítulo seis. “Schiller foi o primeiro filósofo, na época moderna, a retomar a força do estético para a educação, desde que a ética passou a ser uma ética do dever e as esferas culturais do valor – ciência, arte e moral – passaram a ser atônomas” (p.61). Para Hermann, a estética instaura a força persuasiva do projeto educativo, pois o homem, educado pelo estético, “não despreza os sentimentos e impulsos provenientes da natureza sensível, mas eleva-se à vida moral” (p.62). Nesse sentido, a utopia estética de Schiller não tem por finalidade uma “estetização do mundo da vida, mas sim revolucionar as formas de entendimentos” (p.62), pois, como ele afirma, “é pela beleza que se vai à liberdade”.

Hermann concorda com Habermas quando diz que as Cartas sobre a educação estética da humanidade (1795) de Schiller constituem “o primeiro escrito programático para uma crítica da modernidade” (p.63) e antecipam, de certa forma, as posições defendidas pelos frankfurtianos no século XX, quando “atribuem à arte um papel francamente social-revolucionário” (p.63). Contrariamente à idéia bipartida kantiana que diferencia causalidade da natureza (fenômenos) e causalidade da liberdade (noumenon), havendo, portanto, uma diferenciação entre objetos explicados pelas leis causais (próprios do mundo sensível) e objetos que nos dão prazer (objetos do reino da liberdade, voltados para o livre jogo da imaginação), Schiller procura demonstrar que “é possível reconciliar sensibilidade e liberdade” (p.66). Assim, para Schiller na interpretação de Hermann, “a sensibilidade não pode ser controlada pela razão”, pois “a submissão de uma faculdade à outra usurpa a plenitude de nossa experiência racional” (p.66). Nesse sentido, “a ação moral, portanto, não se orienta exclusivamente pela razão”, mas se realiza pela “bela alma”, que “harmoniza eticidade e razão, obrigação e inclinação e eleva o caráter do homem” (p.67). O impulso do jogo ou impulso lúdico é apontado por Schiller como possibilidade de harmonizar o impulso sensível (material) e o impulso formal, a sensibilidade e a receptividade dos sentidos com a força criadora da razão, pois é por ele (pelo impulso lúdico) que “o homem atinge o ideal de beleza” (p.69). “É no estado estético”, diz Hermann interpretando Schiller, “que o homem atinge sua plenitude, e devemos introduzir a beleza e a arte em todas as dimensões de nossa vida para nos elevarmos ao estado moral” (p.69).

“A estética da existência e a multiplicidade irreduzível da vida na perspectiva da ruptura da metafísica de Nietzsche” é tematizada por Hermann como outra alternativa filosófica de estetização da ética. A desconstrução da moral e a radicalização do papel da estética e da arte feita por Nietzsche são apontadas por Hermann como um caminho diferente daquele trilhado por Schiller para estabelecer a relação entre ética e estética. Na interpretação de Hermann, quando Nietzsche

declara a morte de Deus no aforismo 125 de A gaia ciência, longe de ser a explicitação de um “simples ateísmo”, “significa a morte da metafísica, de todo o sentido, de todos os ideais, da perda do vínculo com qualquer realidade supra-sensível” (p.75). Nietzsche é consciente de que a crítica radical à metafísica traz como consequência o niilismo, a solidão humana, a perda do sentido da vida. Por isso propõe a criação de novos valores, a “transvalorização de todos os valores” como fórmula para dizer “sim à vida”.

Entretanto, para realizar a criação desses novos valores, é necessário realizar uma genealogia da moral, “reconstruir os momentos constitutivos do vir-a-ser da moral”, proceder a “uma verdadeira escavação nos subterrâneos da alma humana para compreender como nosso ‘olhar’ foi sendo preparado para medir, avaliar, até que tenha formado nossa consciência moral” (p.77). Ao desenterrar as raízes metafísicas da Modernidade, Nietzsche mostra que “o vazio opressivo que esmaga a existência” é decorrente de um processo que colocou o saber científico, o entendimento e a racionalidade como fontes de verdade. Para superar esse “vazio opressivo que esmaga a existência” Nietzsche propõe a experiência estética, como “afirmação da existência e estímulo aos sentimentos da vida” (p.80), pois “só como fenômeno estético a existência e o mundo podem ser justificados” (p.73). Na interpretação de Hermann a proposta nietzscheana de experiência estética “não autoriza uma interpretação de oposição entre ético e estético, mas uma radical crítica à ética racionalizada” (p.83), ou seja, trata-se de destituir a centralidade do mundo moral e do “progresso ético”, próprio das éticas racionalizadas, para dar lugar à emergência da “multiplicidade de perspectivas que lutam pela sua afirmação” (p.83).



A relação entre ética e estética é interpretada por Hermann como “estética da existência e cuidado de si” no pensamento pós-metafísico de Foucault, pois este “defende que a arte não esteja relacionada apenas com os objetos e sim com a vida dos indivíduos” (p.85). A estética da existência de Foucault “se reporta à recusa da filosofia moderna da subjetividade em que o sujeito constituiria a moral e o conhecimento, através da consciência e de seus conteúdos representacionais, para

afirmar um estudo das práticas concretas, pelas quais os indivíduos se produzem na imanência de determinadas condições” (p.85-86). Com isso, ocorre, na perspectiva foucaultiana, uma descentralização, historização e singularização do sujeito, que se constitui não mais na teoria e nas suas deduções normativas, mas nos “contextos práticos cotidianos”. Na estética da existência de Foucault, o “estilo de vida” de cada um, o conhecimento e a ação, assim como a constituição do próprio ethos, não se fundamentam em condições transcendentais ou orientações normativas preestabelecidas, mas são decorrentes da experiência e do próprio acontecimento histórico. “O giro de Foucault em direção a uma estetização da ética”, afirma Hermann, “traz uma crítica aos ideais de autonomia e aperfeiçoamento moral, presentes na base metafísica do pensamento pedagógico moderno” (p.91), onde a autonomia e o aperfeiçoamento moral do sujeito se davam num movimento de verticalidade na busca de um eu verdadeiro. “O cuidado de si e a criação de um estilo de vida dissolvem os determinismos e abrem um espaço de possibilidade adequado às novas exigências da pluralidade, pois podemos constituirmo-nos como sujeitos em função da multiplicidade de experiências” (p.92).

A relação entre ética e estética é interpretada por Hermann como “a ética estetizada” na perspectiva neopragmatista de Richard Rorty. “Contra a noção kantiana de consciência que ‘diviniza o eu’, Rorty apela a Freud, que retira o estatuto da universalização da moral, tornando-a ‘tão individual quanto as invenções do poeta’” (p.95). Com isso, Rorty acompanha traços do pensamento de Nietzsche e de Foucault no sentido de que rompe com todo e qualquer tipo de fundamento e com a impossibilidade de estabelecer uma “essência comum para a natureza humana”. “Assim”, diz Hermann interpretando Rorty, “o eu é fruto de contingências aleatórias e idiosincrasias da vida e não um eu obediente às obrigações universais” (p.95). Nesse sentido, a descrição de quem somos, as mudanças na moral ou na vida política não dependem de uma fundamentação teórica ou de princípios universais ou, mesmo, da vontade de um sujeito racional, mas da capacidade de nos autodescrevermos por meio de novos vocabulários. “A autocriação do eu se dá pela possibilidade de empregar novos vocabulários de reflexão moral, que caracterizam nossas ações, nós mesmos e os outros” (p.96). Nessa proposta rortiana de ampliação do eu pela “redescrição”, a figura do “ironista” ocupa um lugar central. “O ironista é caracterizado como aquele que ‘tem dúvidas radicais sobre o vocabulário que utiliza’, dá-se conta de que seu vocabulário final não pode dissolver suas dúvidas, sabe ‘da contingência e fragilidade de seus últimos vocabulários e, portanto, de seu eu’” (p.96). Essa postura aberta do ironista – destituída de procedimentos rigorosos e previamente planejados, mais próxima dos poetas do que dos cientistas – não constitui um problema para Rorty, pois, para ele, o ironista não busca “um acesso privilegiado à verdade”, mas “possibilidades de comparar várias redesccrições tão ricas e variadas quanto possível” (p.96). Com isso, ele propõe “uma utopia de solidariedade humana” que seja capaz de incrementar nossa sensibilidade aos detalhes da vida cotidiana da dor e do sofrimento e nos ajude a pensar novos mundos. Hermann conclui o capítulo sobre Rorty dizendo que “as alternativas da ética estetizada são esforços que buscam prestar atenção naqueles elementos desconsiderados pela reflexão filosófica, deixando revelar de forma clara que a autocriação do sujeito está estreitamente entrelaçada à estética” (p.100). Com isso, as diferentes

alternativas para pensar a relação entre ética e estética “expõem não só sua riqueza teórica, como podem ampliar nosso esclarecimento sobre a ética, que aceita dialogar com a própria condição humana” (p.100).

Hermann dedica o epílogo de seu livro à abordagem da relação que ressurgiu entre ética, estética e educação. Para Hermann, “a relação entre ética e estética não é de oposição”, assim como a estética não representa uma “deposição de princípios éticos que constituem a herança do pensamento educativo”. Em suas próprias palavras, “a pluralidade radicalizada decorrente dos processos de estetização do mundo da vida não deve significar o abandono das reivindicações éticas na educação, mas expor a força do estético para a determinação de uma vida moral” (p.101-102). A estética, nesse sentido, estaria dando acolhida àquilo que as éticas tradicionais, por advogarem uma natureza humana aistórica e universalizante, não conseguiram êxito: as contingências, a historicidade, os diversos contextos.

Indiscutivelmente, o livro *Ética e estética: a relação quase esquecida* de Hermann “abre uma nova perspectiva para a educação no sentido de estruturar sua ação ética além de uma base estritamente racional” e no sentido de “reconhecer que a natureza humana é mais complexa do que supõe a idealização das teorias éticas” (p.110). Esse campo relacional entre ética e estética possibilita pensar a educação segundo várias perspectivas, como um horizonte aberto onde se manifestam as diversas expressões do fazer educativo por meio das múltiplas atividades criadoras. Assim, a leitura e o estudo da obra aqui resenhada de Hermann, além de constituírem uma excelente introdução à temática, representam uma significativa abordagem para aprofundar as “interfaces” entre ética e estética.

## **Nota de fim**

1. Professor e pesquisador do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo, mestre em Filosofia do Conhecimento pela PUCRS, doutorando em Filosofia da Educação pela UFRGS, assessor e diretor de pesquisa do Núcleo de Educação para o Pensar (NUEP). E-mail: favero@upf.br.