
Sensus assoupire: educação e Corpo em Agostinho, Descartes, Nietzsche e Adorno

DOUGLAS GARCIA ALVES JÚNIOR

DOUTOR EM FILOSOFIA PELA UFMG.
PESQUISADOR E PROFESSOR DA FCH/
FUMEC.

A filosofia, desde o começo de sua constituição como atividade racional e dialógica (como *dialética*) a respeito do sentido do real, traz a marca da preocupação formativa. Nesse sentido, a atenção à formação do homem segundo uma medida de beleza, de excelência e de autonomia, é, simultaneamente, o cultivo do estilo de vida mais desejável e mais digno do ser humano. Isso é dizer, em outras palavras, que a filosofia traz na sua origem o sentido da pedagogia, e que a pedagogia nasce de uma preocupação moral.

É a partir dessa constatação que se propõe, aqui, assinalar o caráter fortemente pedagógico da filosofia de Theodor W. Adorno, particularmente de sua obra maior, *Dialética Negativa*. Esta tese pode parecer paradoxal, se se pensa que Adorno é freqüentemente tomado como um filósofo avesso ao engajamento, inimigo da *práxis* e até mesmo pessimista. O retrato de um intelectual na torre de marfim, sem propostas para a vida comum, fez carreira em certos círculos, para rotular Adorno e decretar que seu pensamento não teria nada a dizer a nós,

“pós-modernos”.

Não é o objetivo deste trabalho investigar as razões dessa imagem ou procurar mostrar que ela não se justifica. Isso porque talvez seja mais importante tentar indicar como o sentido ético e pedagógico inerente à filosofia se mostra na obra de um autor representativo das preocupações filosóficas mais centrais do século XX, indicando que a filosofia *ainda* teria, sim, algo a dizer. Em razão de ser a filosofia, como a educação, essencialmente uma *atividade*. Um esforço infinito de recomeçar a pensar e de distinguir no presente suas linhas de inteligibilidade e, a partir daí, discernir as possibilidades de sua transformação.

Se a filosofia tem ainda algo a dizer, dificilmente será o que se entende por “lições de moral”. E a filosofia de Adorno não foge a esse princípio. Será necessário, assim, tentar restituir as linhas principais de seu pensamento acerca do mundo da experiência moral. O fio condutor para esta exposição será o problema do *corpo*. Essa concentração sobre o tema do corpo permitirá apreender o impulso pedagógico fundamental da filosofia adorniana. Por fim, será feito um esboço de resposta à seguinte pergunta: o que a filosofia contemporânea, especialmente a filosofia moral, teria a aprender da consideração de seu vetor pedagógico original?

Quando se começa a investigar o sentido do pensamento de Adorno sobre a moral, adquire importância central a questão do corpo, ponto de embate do autor em relação a boa parte da tradição filosófica ocidental. Desse modo, seria preciso, de início, distinguir a posição de Adorno de pelo menos duas outras posições: uma primeira, de forte teor teológico, representada pelo pensamento cristão – pode-se sintetizar, talvez, essa compreensão com a imagem do *corpo-mancha*¹ –; e outra, subjetivista em matéria de metafísica e de teoria do conhecimento, representada pela corrente principal do pensamento filosófico moderno, de Descartes a Kant. Pode-se caracterizar amplamente essa segunda posição usando uma imagem de Descartes, o *corpo-relógio*².

1. Cf. Santo Agostinho. *Confissões*: “Ora soberbo, ora supersticioso, sempre vaidoso. Ora em busca do quimérico louvor popular – até mesmo de aplauso no teatro – e dos concursos de poesia, das disputas de coroas de feno, de espetáculos frívolos e do desregramento das paixões. Ora, desejando-me purificar dessas manchas, levava alimentos aos chamados eleitos e santos...”, p. 81 (Livro IV, par. 1. Grifo meu – DGAJ. Observe-se que Agostinho atribui ao afetivo e ao sensório, em suma, ao corpóreo, a condição de veículo portador da mancha do espírito).

2. Cf. Descartes. As paixões da alma: “e julgamos que o corpo de um homem vivo difere do de um morto *como um relógio*, ou outro autômato (isto é, outra máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento pára de agir”, p. 135 (Art. 6. Grifo meu – DGAJ).

Pode-se apreender uma vertente forte da concepção cristã do corpo a partir da obra de Santo Agostinho, cujas *Confissões* relatam seu percurso espiritual. O prazer no corpo e do corpo, nesse horizonte, representa o obstáculo, aliás essencial, a ser ultrapassado por todo cristão verdadeiro rumo ao amor espiritual de Deus, única felicidade genuína³. Tudo o que faz parte da experiência sensível e que nela é fonte de prazer é desqualificado como ilusão, erro e desvio do caminho real da salvação.

Nesse sentido, assoma a condenação integral das paixões, que são como a marca da nossa finitude pecadora⁴. Essa desvalorização atingirá, inclusive, a experiência estética, como faz ver a condenação agostiniana do teatro e da literatura pagã, com seu apelo sensual e seu forte poder de arrebatamento⁵. A noção de corpo será assim associada à noção de *mal*, que Agostinho, na senda do neoplatonismo, definirá como privação ontológica⁶ (e não como princípio metafísico autônomo).

Pode-se apreender bem o teor desse horizonte espiritual por meio da pintura de um artista moderno como Marc Chagall, cujo *Adão e Eva expulsos do Paraíso* expressa toda a atmosfera de separação e de queda contida no *Gênesis*. Assim, quando o homem e a mulher percebem a si mesmos como seres dotados de um corpo, são lançados no reino da temporalidade e do sofrimento físico. Bem mais do que isso, a experiência da vergonha, do pudor diante do corpo exposto ao olhar do Outro absoluto, de Deus, marca a experiência do pecado, de uma culpabilidade originária e impossível de cobrir.

É o corpo, com o que comporta de dor e de prazer, que expressa mais imediatamente essa carência ontológica radical. Em Chagall, isso é figurado nos corpos humanos compostos com partes de corpos animais. Essa “animalidade” do corpo, seu pertencimento incontestado à natureza, faz dele o veículo do pecado, inerente à condição ontológica da criatura. A marca da antropologia agostiniana será, portanto, a de uma hierarquia de

3. O prazer no corpo só é admitido como passagem ao amor de Deus: “Se te agradam os corpos, louva a Deus por eles e dirige o teu amor para quem os criou, para não lhe desagrades ao encontrar prazer em tais criaturas”. Agostinho. *Confissões*, p. 94 (Livro IV, par. 12).

4. Cf., dentre inúmeras passagens: “Basta mergulhar nas paixões, isto é, nas trevas, para ficar longe de tua face”. *Ibidem*, p. 37 (Livro I, 18).

5. Cf. *Ibidem*, pp. 30-32 (Livro I, par. 13), 34-36 (Livro I, par. 16), 60-61 (Livro III, par. 2), *passim*.

6. Cf. *Ibidem*, sobre a relação entre mal, pecado e corpo: “Eu não sabia que o mal é apenas privação de bem” (p. 68, Livro III, par. 7); “tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem” (p. 176, Livro VII, par. 12); “E procurando o que era iniquidade compreendi que ela não é uma substância existente em si, mas a perversão da vontade que, ao afastar-se do Ser supremo, que és tu, ó Deus, se volta para as criaturas inferiores” (p. 180, Livro VII, par. 16); e, finalmente: “o corpo corruptível torna pesada a alma, e a morada terrestre o prime o espírito carregado de cuidados” (p. 180, Livro VII, par. 17).

corpo e alma, pecado e salvação, sensorialidade e felicidade, tempo e eternidade, na qual sempre o primeiro termo é posto como ontologicamente inferior ao segundo.

O tipo de concepção de moralidade e de educação próprios a essa perspectiva cristã do corpo será marcado pelo imperativo da *dessensualização* do espírito. Ascese, preocupação com a purificação dos motivos corpóreos na pedagogia e na moral, cultivo da atividade repetitiva, ascética, desviante dos perigos das paixões, são aspectos centrais desse horizonte do *corpo-mancha*. Por conseguinte, poder-se-ia questionar: em que medida pode-se dizer que a *filosofia moral* moderna é articulada, a partir dessas coordenadas, como uma pedagogia repressiva da corporeidade? O ideal moderno da *apatia*, da moral como controle racional e distância com relação a todo *pathos* não terá preparada aí a sua constituição?

Ao pensar a moral como horizonte da transcendência da Lei, diante da qual a contingência da condição humana é posta, Agostinho expurga do campo da moralidade toda dimensão particularizante (e articuladora de sentido) presente no corpo, nas paixões, na imaginação. Se há somente o Sentido, não há sentido intrínseco naquilo que constitui a imanência do terreno da moral, isto é, a configuração de estimativas de valor por meio da experiência humana do pertencimento a uma língua, a uma comunidade e a uma cultura⁷.

Descartes, nas origens da modernidade filosófica, será responsável por uma inflexão decisiva na antropologia filosófica ocidental. Seu pensamento substitui a ordem teológica medieval, centrada no postulado de uma objetividade transcendente e configuradora de inteligibilidade plena ao real, por uma metafísica do Eu pensante, como princípio de certeza e de articulação da ordem do mundo. Assim, a perspectiva de uma razão objetiva se desloca para uma perspectiva de razão centrada no sujeito. Se o Eu pensante é posto no centro da metafísica cartesiana do

7. Cf. Agostinho. *Confissões*, p. 71 (Livro III, par. 8).

sujeito, o corpo humano será definido por sua exterioridade e ambigüidade fundamentais. Ele será alvo, em primeiro lugar, de uma Física, por partilhar com todos os outros corpos do predicado da extensão, sendo, portanto, determinável cientificamente segundo as coordenadas de figura, posição e movimento⁸.

Mas, além disso, já as *Meditações* anunciam um problema fundamental: o Eu pensante não é, em realidade, exterior ao corpo, “à maneira do piloto em seu navio”, mas, ao contrário, lhe é “muito intimamente coligado”⁹, de modo que uma afecção corporal repercute diretamente na substância pensante. Torna-se difícil, no entanto, entender como é possível que o extenso possa influenciar o que é não-extenso. Para resolver essa questão, que toca no fundo de sua antropologia filosófica, Descartes tentará dar conta, em seu tratado *As Paixões da Alma*, dessa realidade humana inescapável, do imbricamento entre corporeidade e espiritualidade, por meio do conceito de *união substancial*¹⁰.

Para os propósitos deste artigo, importa assinalar como, para Descartes, o dualismo substancial e o mecanismo que lhe é correlato tornam-se, no movimento mesmo de sua filosofia, insuficientes para dar conta da realidade complexa do homem. O *corpo-relógio* anuncia a limitação essencial reconhecida por Descartes ao mecanismo. O que as paixões da alma trazem de não-delimitável é o reconhecimento de um território em que o somático e o espiritual se embaralham e se nutrem reciprocamente.

Nesse sentido, a filosofia moral de Descartes, bem como a pedagogia que lhe corresponde, apostam na dignidade do livre-arbítrio dirigido à condução de si, da *generosidade*, entendida como um não renunciar às paixões, na orientação do passional segundo os princípios do bom julgar e da ação premeditada¹¹. Nesse intuito, o corpo terá um papel importante, no

8. Cf. Descartes. *Meditações*, p. 268 (Meditação Segunda, Sexto Parágrafo); p. 322-324 (Meditação Sexta, Parágrafos Sétimo a 11).

9. *Ibidem*, p. 328 (Meditação Sexta, Parágrafo 24).

10. Com efeito, já nas *Meditações*, Descartes declara que o “eu penso” está tão misturado ao corpo que “componho com ele um único todo”, e que “meu corpo (ou antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto de corpo e alma) pode perceber...” (p. 329, Meditação Sexta, Parágrafos 24 e 25). Cf. também: Descartes. *As paixões da alma*, especialmente o artigo 30, “que a alma está unida a todas as partes do corpo conjuntamente”, p. 148.

11. Sobre a generosidade em Descartes, cf. *As paixões da alma*, pp. 215ss (artigo 153 e seguintes).

12. Cf. *Ibidem*, p. 200 (artigo 137), p. 239-240 (artigos 211 e 212).

13. Cf. Descartes. *Discurso do Método*, p. 86-87 (Terceira Parte).

14. Cf. *Ibidem*, p. 85.

15. Cf. Descartes. *As paixões da alma*, p. 216 (artigo 156).

16. Cf. Nietzsche. *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 56 (Seção "Os reformadores da humanidade", aforismo 2).

sentido de que somente ele, através das paixões, poderá preparar a vontade para seguir o que a razão determina como bom¹².

A filosofia moral que se expressa no pensamento cartesiano é tributária de uma raiz metafísica, para usar uma imagem do próprio Descartes. É assim que, já no *Discurso do Método*, ele intuirá a impossibilidade de deduzir uma moral daquele modo científico requerido pelo seu projeto mais amplo¹³. A moral *por provisão* jamais será substituída pela ansiada moral "científica". Os preceitos de experiência desenhados no *Discurso* são reelaborados nas *Paixões da Alma*, mas sem aceder ao grau de certeza apodíctica desejável para a disciplina universal do conhecimento. Assim, por exemplo, o preceito de procurar antes vencer a si mesmo do que alterar a ordem do mundo¹⁴ será transposto na forma da recomendação de impor disciplina às paixões¹⁵, como via para alcançar alguma autonomia diante dos imprevistos da vida mundana.

É assim que, mesmo desvencilhando-se do fundo teológico da dessensualização, que fora uma vez proposto como finalidade da pedagogia, a filosofia de Descartes terá um ponto de chegada semelhante, no que respeita ao tratamento do corpo. Ainda que pesem as dificuldades postas pela idéia de união substancial, o corpo permanece submetido a uma desvalorização ontológica, como lugar do erro, da mistura e do engano. Como corpo de partes, corpo de funções mecânicas, a pedagogia que lhe cabe será a da conjunção, da instrumentalização, do funcionamento "desejável" aos olhos do espírito imaterial.

A pergunta que é razoável formular, nesse ponto, é: em que medida seria possível apreender, em tudo isso, o percurso de uma pedagogia da domesticação (*Zähmung*) da natureza no sujeito, para usar a terminologia de Nietzsche¹⁶, em *Crepúsculo dos Ídolos*? Isso vem ao encontro do pensamento de Adorno, quando ele questiona o não-dito dessas posições, ora onto-teológicas, ora subjetivistas, interpretando-as como projetos de do-

minação radical da natureza. É sob o domínio de uma *dialética do esclarecimento* que ele compreende essa trajetória.

Como Odisseus, que, para triunfar sobre as potências míticas de dissolução, ordena a si mesmo o controle das paixões, o “homem-moral” no Ocidente é obrigado a interiorizar o trabalho da dominação para melhor levá-lo a cabo sobre a natureza e sobre os outros homens¹⁷. E Adorno, juntamente com Horkheimer, questionará até mesmo o elogio nietzschiano da dureza, interpretando-o como desdobramento dessa vontade de dominação, que teria como resultado, segundo Adorno, não um elevar-se do homem, como queria Nietzsche, mas o seu amesquinçamento, o seu estreitamento de perspectivas¹⁸.

Essa *moral como contra-natureza*, para falar como Nietzsche¹⁹, é o signo de um rebaixamento do espírito, afinal. Nietzsche compreendeu bem a dialética do esclarecimento, que produz a violência na medida em que aumenta os meios que tornariam possível diminuí-la. Mas, ao discernir corretamente a genealogia violenta da consciência e da legalidade, Nietzsche por vezes se entrega ao mito da força bruta, vista por ele como expressão da vida liberta. Segundo Adorno, é possível pensar, ao contrário, que, ao valorizar a brutalidade dos impulsos, Nietzsche corre o risco de colocar a vida, e tudo o que ela possui de espiritual, isto é, de livre, sob a ameaça do existente, da sociedade configurada em relações de dominação²⁰.

Adorno conserva de Nietzsche, no entanto, a lição fundamental da *corporeidade imanente* do espírito. E, aliada a esta, a compreensão do projeto do esclarecimento na moral como *sensus assoupire*, expressão que Nietzsche usa, em *Além do Bem e do Mal*²¹, para indicar o recalque de uma dimensão essencial do espírito: o corpo e seus sentidos. Com a abolição do mundo suprassensível, o mundo sensível perde também a razão de ser, ensina Nietzsche²², assinalando argutamente que o colapso da onto-teologia pelo trabalho do esclarecimento nominalista não

17. Cf. Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento*, especialmente p. 53-80.

18. Cf. *Ibidem*, p. 92-112.

19. Cf. Nietzsche, *op cit.*, p. 37.

20. Cf. Adorno e Horkheimer, *op cit.*, p. 97.

21. Cf. Nietzsche. *Além do bem e do mal*, p. 19 (aforismo 11).

22. Cf. Nietzsche. *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 36 (Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar fábula).

acarretou uma libertação das potências recalcadas do corpóreo, mas, ao contrário, a continuação da dominação, por meio de um trabalho de deslegitimação do corpo como dimensão de sentido, vale dizer, de valor moral.

O essencial da argumentação de Adorno sobre a moral e a educação encontra-se prefigurado aqui. Retomem-se seus elementos: 1) uma crítica da *demarche* do esclarecimento na moral, apontando para a continuidade da desqualificação do corpo como dimensão de sentido moral, desde uma tradição metafísica objetivista até seu substituto inverso subjetivista²³; 2) a compreensão da necessidade de uma recuperação do elemento corpóreo na moral como uma *rememoração da natureza do sujeito*²⁴, tentando quebrar a lógica da identidade que preside o esclarecimento paralisado em seu momento de dominação; 3) a noção de uma filosofia moral não como ética normativa – seja dedutivista, seja consequencialista –, mas como apreensão da complexidade da experiência moral, para além da mera reprodução da eliminação da alteridade representada pela natureza no sujeito: o corpo, as paixões, os sentidos, o sofrimento²⁵.

É assim que uma parte importante da *Dialética Negativa* é dedicada a uma “metacrítica da razão prática”²⁶, isto é, a uma radicalização do esclarecimento no domínio da teoria moral. Trata-se, em outras palavras, de quebrar a *redução ao sujeito* operada pelas doutrinas morais da modernidade, no interesse de um *primado do objeto*, o qual revelar-se-á não como simples inversão da preeminência do sujeito no conhecer e na ação, mas, de modo diverso, como restituição materialista da *mediação* da natureza e da objetividade presentes no pensamento e na experiência moral. É assim que o corpo será investido de um lugar central na consideração das atividades humanas.

Desse modo, a pedagogia e a moral serão pensadas não como domesticação do corpo, mas como construção de sentido a partir de sua experiência não-restringida. Se é possível falar de

23. Cf. Adorno e Horkheimer, *op. cit.*, p. 215-220.

24. *Ibidem*, p. 50.

25. Cf. Adorno e Horkheimer, *op. cit.*, p. 221-224.

26. Cf. Adorno. *Negative Dialektik*, p. 211.

uma alternativa adorniana aos tratamentos ocidentais mais recorrentes do corpo e da moral, será sob a forma de uma filosofia moral da *não-identidade* entre vontade e razão. Isso porque a experiência do negativo, que a consciência faz da dor e da carência do mundo, revela que seu elemento, o pensamento alargado (para usar uma imagem de Kant²⁷) e a ação justa só são possíveis em sua encarnação, em sua inerência somática.

27. Cf. Kant. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 141 (§40).

Na segunda parte da *Dialética Negativa*, intitulada “Definição e Categorias”, Adorno desvelará, como minucioso fenomenólogo, o núcleo somático da consciência, o que o levará à idéia de matéria (*die Materie*), de um impulso somático não-referenciável, que revela o não-idêntico no coração da vontade. Trata-se de algo, nas palavras de Adorno, que se acrescenta à razão (*das Hinzutretende*), à determinação conceitual e às regulações prévias do dever. Ao centrar a consciência no corpo, Adorno apontará os limites e a desmedida próprios a boa parte da filosofia moral do Ocidente. Desmedida de tratar o corpo como resíduo do sujeito, algo a ser minimizado na ação; e desmedida de pensar a moral como segurança metafísica.

Ora, se há uma característica eminente na atmosfera moral contemporânea, esta é precisamente a insegurança, como é indicado, entre outros, por Zygmunt Bauman²⁸, para quem a ambigüidade tardo-moderna pode ser acolhida numa perspectiva otimista, de reconhecimento das pretensões desmedidas dos projetos éticos fundacionalistas e principialistas. Se a incerteza moral pode trazer o pretexto para novos empreendimentos reducionistas na ética (como a sociobiologia), ela pode, por outro lado, dar margem a uma espécie de sabedoria moral da incerteza assumida com responsabilidade.

28. Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética pós-moderna*, especialmente p. 279-285.

Nietzsche já apontava para o perigo de iniciativas totalizantes em filosofia moral, que podem fazer com que se deixe de ver a moral como um campo de problemas²⁹. Adorno traz, atento a essa advertência, a consciência da irredutibilidade da moral a

29. Cf. Nietzsche. *Além do bem e do mal*, p. 86 (aforismo 186).

30. Cf. Kohlmann, Ulrich. *Was heißt, sich moralisch orientieren?*

uma fundação racional ou a um conjunto de princípios. Pode-se pensar, a partir daí, a necessidade de uma filosofia moral não mais centrada em sistemas, mas sim em problemas, na terminologia de Ulrich Kohlmann³⁰.

Ao pensar o âmbito da moral como um complexo campo de tensões, não redutível a um princípio ou mesmo a um conjunto deles, Adorno assinala o lugar da filosofia moral na atualidade. Ao invés de perseguir a certeza moral, o que pode dar lugar a resultados imorais, importa tentar delinear a idéia de uma práxis livre de coerção. Assim, seria preciso assumir a incerteza que o conceito de ação moral traz necessariamente embutido em si. Segundo Adorno:

A verdadeira práxis, que é a representação mais elevada das ações que satisfazem a idéia de liberdade, precisa, na verdade, de uma plena consciência teórica. O decisionismo, que atravessa a razão quando esta passa ao agir, a entrega ao automatismo da dominação. A práxis irrefletida, que esse automatismo se arroga, converte-se na submissão a uma total ausência de liberdade. O *Reich* de Hitler, o decisionismo e o sócio-darwinismo, como prolongamentos afirmativos de uma causalidade natural, nos deixaram, em conjunto, um ensinamento. Mas a práxis necessita também de algo mais, de um *outro* que não se esgote na consciência, corpóreo, mediado pela razão e dela qualitativamente distinto³¹.

31. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 228.

A conscientização aparece, assim, como o primeiro passo a ser buscado pelo trabalho intelectual, e pode-se pensar que isso vale tanto para a filosofia moral como para a pedagogia. É razoável perguntar: “que tipo de conscientização?” Como o trecho citado acima aponta, trata-se de uma consciência crítica da diferença entre o conceito de liberdade e o que é realizado no presente pela ação, da distância entre teoria e práxis. Mas também uma conscientização que implique rejeitar a lógica da ação estratégica, da mera força, da redução do agir à causalidade eficiente da natureza. E, por fim, e acima de tudo, uma consciência da limitação essencial da consciência não por algo que lhe seja exterior, mas pelo que lhe é interior e, ainda assim, é *outro*: o

momento não-racionalizável de natureza no sujeito, que funda toda sua dignidade moral, na medida em que somente porque temos corpo podemos dizer não ao que nos fere e dizer sim aos nossos sonhos.

A filosofia moral contemporânea volta-se, assim, para uma pedagogia da razão encarnada, permeada pela sensibilidade corpórea da consciência, recusando uma moral instrumental, teológica ou naturalista. Uma pedagogia do diálogo e da busca do juízo moral autônomo.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Negative dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. In: *Descartes: Textos Seletos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, René. *As paixões da Alma*. In: *Descartes: Textos Seletos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KOHLMAN, Ulrich. Was heibt, sich moralisch orientieren? In: MITTELSTRAB, J. (org.) *Die Zukunft des Wissens. XVIII Deutscher Kongreb für Philosophie*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Resumo

SENSUS ASSOUIRE: EDUCAÇÃO E CORPO EM AGOSTINHO, DESCARTES, NIETZSCHE E ADORNO

Este artigo tem por objetivo delinear alguns dos traços fundamentais da perspectiva pedagógica que é possível apreender a partir da filosofia de Theodor W. Adorno (1903-1969). As concepções morais do corpo na filosofia ocidental são rastreadas em dois de seus momentos paradigmáticos, o pensamento de Santo Agostinho (354-430) e o de Descartes (1596-1650). A crítica de Nietzsche à filosofia moral ocidental é indicada como importante referência do pensamento de Adorno. Trata-se de explicitar o alcance pedagógico inscrito em toda atividade filosófica, o que é discutido por Adorno em sua teoria crítica da filosofia e da moral. Indica-se, desse modo, a necessidade de uma consideração dialética do âmbito pedagógico.

Palavras-chave: Adorno; Nietzsche; Descartes; Santo Agostinho; educação.

Abstract

SENSUS ASSOUIRE: EDUCATION AND BODY UNDER AUGUSTINE, DESCARTES, NIETZSCHE AND ADORNO.

This paper is aimed to outline some of the basic features of the pedagogic approach that can be understood from Theodor W. Adorno's philosophy (1903-1969). The moral conceptions about the body under the Western philosophy are traced in two of its paradigmatic moments: Saint Augustine's (354-430) and Descartes's thinking (1596-1650). Nietzsche's criticism to the Western moral philosophy is considered as an important reference to Adorno's thinking. It is aimed to explicit the pedagogic content implied in the philosophical activity as a whole, which is debated by Adorno in his critical theory on philosophy and morality. Therefore, it points to the need of a dialectic analysis of the pedagogic scope.

Key words: Adorno; Nietzsche; Descartes; Saint Augustine; education.

SENSUS ASSOUIPIRE: ÉDUCATION ET CORPS CHEZ SAINT AUGUSTIN,
DESCARTES, NIETZSCHE ET ADORNO

Résumé

L'objectif de l'article est d'indiquer les traits fondamentaux de la perspective pédagogique susceptible d'être dégagée de la philosophie de Theodor W. Adorno (1903-1969). Les conceptions morales du corps dans la philosophie occidentale sont ici repérées à partir de deux moments paradigmatiques : la pensée de Saint Augustin (354-430) et celle de Descartes (1596-1650). La critique nietzschéenne de la philosophie morale occidentale est considérée comme une référence importante de la pensée d'Adorno. Il s'agit d'explicitier la portée pédagogique inscrite dans toute activité philosophique, ce qui est discuté par Adorno dans sa théorie critique de la philosophie et de la morale. On indique ainsi le besoin d'une considération dialectique dans le champ d'action pédagogique.

Mots-clés: Adorno; Nietzsche; Descartes; Saint Augustin; éducation.

