

PARA UMA ESTÉTICA DOS CORPOS COM DEFICIÊNCIA: UMA CRÍTICA AO IDEAL MODERNO DE BELEZA

MARTA MARIA AMORIM SILVA BARBOSA

Discente do curso de Licenciatura em Filosofia
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)
Campus de Vitória da Conquista, Bahia, Brasil
Contato: marta_jm27@hotmail.com

Resumo: As noções de belo e de racionalidade, na modernidade, estão atreladas ao ideal de produtividade e eficiência. Essa simbiose conduz à objetificação e à patologização dos corpos: aos corpos com deficiência é negado o caráter ontológico da diversidade e o resultado é o sofrimento das pessoas com deficiência. Repensar o corpo próprio, a partir de uma percepção encarnada, constitui um caminho possível para a correção desta falha conceitual cujas implicações político-sociais são visíveis em algumas abordagens limitadas e limitadoras na estética, na filosofia e em outras disciplinas e saberes. O equívoco que precisa ser corrigido está nos pressupostos, não nos corpos, uma vez que estes são, naturalmente, diversos. No presente artigo, o meu objetivo é, a partir de uma abordagem fenomenológica merleau-pontyana, defender a diversidade como condição humana universal.

Palavras-chave: Belo. Diversidade. Pessoas com Deficiência.

38

1. INTRODUÇÃO

Pensar beleza, harmonia e funcionalidade na modernidade, à primeira vista, parece consensual quando se consideram os ideais consolidados pela tradição, que, via de regra, erigem padrões normativos e excluem possibilidades que não satisfazem aos critérios instituídos. A questão se complexifica quando, movidos pela problematização, questionamos a legitimidade desses critérios, os interesses que sustentam essa normatividade e os pressupostos conceituais que embasam essa

tradição. Se partirmos da diversidade e da multiplicidade natural dos corpos, torna-se evidente que os padrões socialmente construídos e historicamente mantidos não apenas operam como dispositivos de exclusão, mas também revelam-se, conceitualmente, limitados quanto às múltiplas possibilidades do belo, do harmônico e do funcional.

Ao longo da história da construção do “padrão” de beleza moderno, reconhecemos uma árdua disputa por espaços de legitimidade por parte daqueles que, não sem resistência, são preteridos pelo discurso estético dominante: pessoas negras, pobres, gordas, baixas, altas, asiáticas, idosas, povos originários, pessoas com deficiência. Em todos estes corpos, uma vez que não correspondem ao padrão normativo moderno de beleza, pesa uma exclusão sem amparo e acolhida na diversidade que acolhe a todos.

O olhar social, na maioria das vezes preconceituoso, dirigido ao corpo com deficiência, é o que me interessa neste artigo. Pretendo examinar como a estética moderna, ao privilegiar um discurso parcial sobre a beleza, impõem padrões de perfeição corporal e racionalidade que fazem distinção entre os corpos: confere ao corpo com deficiência um estatuto de inferioridade. Esse discurso contribui para o mal-estar das pessoas com deficiência (PCD), negando-lhes visibilidade ontológica e estética. Para realizar essa análise, recorro à fenomenologia de Merleau-Ponty, por entender que, a partir dela, é possível elaborar um discurso capaz de fazer um contraponto crítico a essa lógica moderna.

É importante ressaltar que, no presente trabalho, ao falar sobre mal-estar, estarei referindo-me ao conceito freudiano que descreve a afetação estrutural do sujeito frente às exigências civilizatórias – remete a um sofrimento inescapável, já que escapar dele implicaria renunciar aos laços sociais e culturais que, embora involuntários, são condição para a constituição de nossa humanidade.

No que segue, abordarei a articulação entre estética e racionalidade na modernidade europeia; o primado da percepção e do corpo próprio em Merleau-Ponty; a desfiguração moderna do corpo com deficiência por

meio de sua objetificação funcional e, finalmente, a possibilidade de uma construção político-estética da diversidade. Meu objetivo é mostrar como a estética moderna operou como matriz de exclusão e como a fenomenologia merleau-pontyana permite reconfigurar o campo perceptivo em direção a uma estética da diversidade.

2. A ESTÉTICA DA MODERNIDADE COMO NORMALIZAÇÃO DOS CORPOS

Podemos iniciar a nossa reflexão apresentando um certo desconforto: é difícil definir o que é belo e, do mesmo modo, reduzir a beleza a uma forma espacial. Não estaria aí, na tentativa de superar esse desconforto, uma razão para se fazer aceção de determinados corpos?

É muito difícil definir o belo. O uso do termo na linguagem “ordinária” é muito extensivo. Pode-se, todavia, entrever uma constante: é belo aquilo que agrada pela forma (o latim diz *formosus*). A forma é, essencial e originalmente, a figura espacial. A beleza está, assim, em relação estreita com a geometria, mais particularmente com as figuras da geometria grega. Mas em que condições uma forma espacial é ela bela? (MARTINS, 2025, p. 48).

40

Essa é uma constante na estruturação da estética como disciplina filosófica. Embora reformule a reflexão clássica sobre a arte em chave crítica, Kant trabalha dentro de uma tradição que, desde os gregos, associa a beleza à forma, à proporção e à harmonia. Ele distingue três grandes experiências estéticas: o agradável, o belo e o sublime. No presente texto, interessa-me apenas o belo, sob a perspectiva da analítica do juízo de gosto reflexionante. Para Kant, o gosto é desinteressado, indiferente à utilidade, à função ou à necessidade do objeto, isto é, é pura contemplação, o que o torna claramente distinto do agradável e do bom.

Além do desinteresse, outra característica que define o belo é a universalidade – que não é fato constatável e nem resulta da convergência

de opiniões. Uma vez que o juízo de gosto não é juízo de conhecimento, ele não pode corresponder ao conceito da coisa; antes, é uma exigência. “Visto que eu digo de uma coisa que é bela [...]. Eu falo da beleza como se fosse uma propriedade da coisa [...]. O sujeito que julga uma beleza pretende obter o assentimento de todos, mas está fora de questão o estado de demonstração [...]” (MARTINS, 2025, p. 60-61).

Ora, como conclui o mesmo autor, sendo desinteressado, “o belo não pode ser confundido com o útil”; o que implica afirmar que à finalidade do belo não se associa nenhuma teleologia material, “sua finalidade permanece indeterminada”. Kant distingue dois tipos de beleza: uma beleza livre, na qual a ausência de um fim garante-lhe a genuinidade; e outra beleza, a aderente, inferior à primeira justamente por estar condicionada a um fim particular. Embora não se excluam mutuamente, são hierarquizadas e a “aderência é, portanto, uma servidão em relação ao puro julgamento de gosto” (MARTINS, 2025, p. 62 e 63).

A universalidade do juízo de beleza exige, por sua vez, uma satisfação cuja necessidade, não sendo objetiva também não é empiricamente fundada, mas consensual, compartilhada, comunitária e manifestada harmonicamente pelas faculdades da imaginação e do entendimento:

[...] para determinar a beleza de um objeto, o sujeito contemplador deverá tomar como referência as sensações de prazer ou desprazer que sentirá no momento da contemplação. A conclusão é óbvia: o sentimento de complacência é o responsável por determinar a beleza do objeto e não as propriedades constituintes do objeto [qualidade do juízo de gosto]; [...] considera belo o que possui validade universal, sem conceito lógico. [...] o juízo estético exige um consenso universal [quantidade do juízo de gosto]; [...] a beleza [...] é a forma da finalidade de um objeto [...] sem a representação de um fim. [...] a beleza livre, associada às formas abstratas que representam as formas puras [...] e a beleza aderente, ligada às artes figurativas, pois supõe um conceito e a perfeição do objeto em relação a esse conceito

[finalidade do juízo de gosto]; [...] o belo é, então, o que é reconhecido sem conceito como objeto de uma satisfação necessária [modalidade do juízo de gosto] (MARTINS, 2025, p. 122-123).

O esquema kantiano, a partir do que foi dito acima, permite compreender o juízo de gosto como uma estrutura complexa, fundada simultaneamente na subjetividade do sentir e na pretensão de validade universal. A articulação entre qualidade, quantidade, finalidade e modalidade organiza o modo como a experiência estética ocorre e, sobretudo, como ela passa a operar como parâmetro normativo no projeto moderno.

A partir desse quadro, podemos dizer que o juízo estético não deriva das propriedades físicas do objeto, mas do modo de contemplação. Sabemos que apesar de subjetivo, o juízo kantiano de gosto exige um consenso – a chamada universalidade subjetiva. Sabemos também que a noção kantiana de beleza depende da forma sem finalidade: ela a divide em beleza livre (flores, arabescos, formas geométricas) e beleza aderente (corpos humanos, obras figurativas), nas quais um conceito de perfeição é pressuposto. O belo exige uma satisfação necessária: quando digo “isso é belo”, sinto que outros deveriam concordar. O elemento central e relevante para o nosso propósito é esse: *para Kant, a beleza não é uma propriedade do objeto, mas da relação entre sujeito e forma, mediada pelo livre jogo das faculdades.*

42

Diferentemente de Kant, que fundamenta o belo no sentimento estético desinteressado, Hegel compreende a ideia do belo como “uma ideia da razão, distinta do mero sentimento subjetivo” (MARTINS, 2025, p. 151), ou seja, pensar o belo na concepção hegeliana implica recusar a ideia de que a beleza possa ser referendada na emoção ou em uma impressão psicológica. O belo não concerne a opiniões pessoais, preferências, cultura imediata, moda ou sensações subjetivas – ideias afeitas ao pensamento humeneano.

Em Hegel, o belo é manifestação sensível da ideia, isto é, a estética hegeliana pressupõe que subjaz na beleza uma estrutura racional, uma totalidade inteligível, uma forma capaz de expressar o universal. Para Hegel, o belo realiza, racionalmente, a ideia de beleza. A razão, por sua vez, remete aquele desconforto já indicado: o belo implica noções de forma, proporção, harmonia, unidade interna, finalidade e ordem. Belos são os corpos que manifestam essas propriedades o que, por sua vez, configura uma estética normativa, hierarquizante, idealizante, fundada na ideia de perfeição como expressão da racionalidade. Em razão disso, para Hegel, a arte clássica é o modelo por excelência, logo, corpos fora da “proporção clássica” são “menos perfeitos”.

Para além do que já foi dito, pensar a articulação entre corpo, beleza e norma, na modernidade, requer um recuo a uma etapa anterior da história da arte ocidental. Como mostra Vieira (2019), em Winckelmann o corpo torna-se um *motif*, um motivo discursivo, um dispositivo organizador, que atravessa a história da arte e, ao mesmo tempo, a medida a partir da qual se equaciona o cânone do belo. Na escrita winckelmanniana, o corpo grego esculpido é elevado à condição de corpo-escultura ideal, um corpo-ideal, corpo paradigmático que comanda um campo discursivo no qual a escultura antiga passa a encarnar a própria essência da beleza. Esse corpo é construído por fragmentos, pela escolha das “melhores” partes, até compor um modelo de perfeição formal.

A partir das reflexões de Winckelmann sobre a arte, o belo corporal é definido por uma morfologia normativa: proporção, harmonia, juventude, unidade e integridade da forma. O que se consolida aí é um corpo canônico, digno de cópia, cuja sobrevivência atravessa a história da arte e coloniza o imaginário ocidental como paradigma de perfeição estética. Em contraste com esse corpo idealizado, outros corpos – deformados, envelhecidos, mutilados ou com deficiência – tendem a ser lidos como ruína, resto, desvio.

É nesse sentido que a estética moderna é sinônimo de normalização dos corpos que, ao mesmo tempo, promove a exclusão de determinados corpos: a estética, como disciplina filosófica, pode ser compreendida como uma estética excludente e esta se prolonga na modernidade. Seria possível, conceber uma reflexão estética, fora do âmbito excludente, próprio das disciplinas modernas? A partir de uma abordagem fenomenológica seria possível corrigir essa distorção cognitiva e restabelecer uma percepção inclusiva dos corpos?

3. O PRIMADO DA PERCEPÇÃO EM MERLEAU-PONTY

É um fato que a beleza, para ser apreciada, precisa dos corpos. O que precisamos é entrever um ponto de partida capaz de acolher a diversidade dos corpos – o que pode ser feito partindo de uma concepção de corpo, a exemplo da concepção apresentada por Merleau-Ponty.

Para este filósofo, o corpo é condição de possibilidade do mundo e não um mero objeto entre objetos. Através do corpo podemos compreender a percepção como um “fenômeno paradoxal que nos torna acessível ao ser” (MERLEAU-PONTY, 2017, p. 38). Para o autor, percebemos sempre a partir de um corpo situado, enraizado no mundo: “As coisas que vejo são coisas para mim somente sob a condição de sempre se retirarem para além de seus aspectos captáveis” (*ibid*, p. 37). Assim, a percepção não é uma operação de um sujeito mental abstrato, mas um *acontecimento corporal, perspectivo e situado*.

A objetividade perceptiva, que tem início na dimensão corpórea, se estabelece porque partilhamos uma mesma condição encarnada com outros sujeitos: “A coisa se impõe, não como verdadeira para toda a inteligência, mas como real para todo sujeito que partilhe a minha situação” (MERLEAU-PONTY, p. 39). É nesse entrelaçamento de corpos e perspectivas que se constitui o sentido comum do mundo percebido.

O pressuposto do exposto na filosofia de Merleau-Ponty permite concluir que o corpo é o sistema de referência da percepção. Não há percepção sem corpo, como não há corpo sem percepção. Sendo pré-reflexiva, a percepção ocorre sem mediações intelectuais ou representacionais. É o corpo – o meu e o do outro – que porta as condutas simbólicas e verdadeiras. É o corpo – e não a ideia – que funda a unidade dos objetos que percebo, já que ele é o sistema de minhas abordagens sobre o mundo. Assim, a presença do outro no mesmo campo perceptivo confere aos objetos uma dimensão intersubjetiva, isto é, a dimensão própria da objetividade.

Nesse contexto, toda subjetividade é investida dos mesmos direitos: nos campos perceptivos intersubjetivos esboçam-se condutas, comportamentos, palavras e pensamentos, nascidos no entrelaçamento dos fenômenos e apropriados reciprocamente, segundo as condutas típicas de seu tempo e de sua experiência. É justamente isso que a literatura secundária, posteriormente, passou a chamar de percepção encarnada (*embodied perception*).

45

Depreende-se, portanto, da concepção merleau-pontyana, que cada corpo tem sua maneira própria de habitar o espaço. Esse corpo próprio (*le corps propre*) é o corpo como sujeito, não mero objeto de conhecimento como defendem algumas escolas filosóficas racionalistas ou empiristas.

Essa concepção de corpo, que toma o corpo próprio como ponto de partida para a compreensão – entendendo-o como modo de acesso ao mundo –, abre espaço para compreender corporalidades diversas. Essa concepção de corpo é capaz de reconhecer e acolher a diversidade dos corpos como modos legítimos de presença e sentido. É o primado da percepção – e não da reflexão – que pode servir de fundamento e fornece uma base crítica para repensar a posição social do corpo com deficiência. Esse pressuposto seria capaz de fundamentar uma nova percepção estética dos corpos?

4. A ESTÉTICA MODERNA E O CORPO COM DEFICIÊNCIA: DO BELO AO ÚTIL

Lennard J. Davis, no texto *Construindo a normalidade* (2006) destaca a importância de dissecar a construção histórica da normalidade para compreender o lugar atribuído às pessoas com deficiência na modernidade. Para o autor, o “problema” não é a pessoa com deficiência, mas a forma como a normalidade é instituída como padrão e, a partir dele, se fabrica o “desvio” (p. 1). Reconstruindo a genealogia dos termos *normal* e *normalidade*, o autor identifica a persistência de uma associação entre *ideal corporal* e *ideal estético*, herdado da recepção moderna do modelo grego. Avançando para o século XIX, ele mostra como o conceito de norma se desloca para o campo estatístico, atrelando-se ao político, ao social e ao econômico, naturalizando a hegemonia burguesa e produzindo uma mediocracia: “Com tal pensamento, paradoxalmente a média se torna, então, uma espécie de ideal, uma posição a ser desejada com devoção” (DAVIS, 2006, p. 5).

46

A partir desse conceito operativo de norma, corpos que não se enquadram no intervalo legitimado são classificados como desviantes. Pessoas com deficiência são aquelas cujos corpos ou mentes não atingem os valores normativos. Davis mostra que essa categorização não é neutra: há uma relação estrutural entre a expansão das estatísticas no século XIX e o desenvolvimento das práticas eugenistas.

As consequências, para a estética, são evidentes: do ideal clássico – que a modernidade reatualiza através da imagem de um corpo perfeito, simétrico e mitopoeticamente universalizado – à invenção do corpo “normal”, a estética passa a ser regulada pela lógica da mensuração e da comparação. Com a industrialização, esse corpo quantificável torna-se corpo produtivo, ajustável e corrigível, inaugurando um processo social de incapacitação.

No interior do capitalismo, como é praxe dos principais modelos econômicos, a deficiência surge como problema social, não meramente biológico. No capitalismo o corpo passa a ser avaliado por sua utilidade, eficiência e desempenho. Nesse quadro, a estética funcional moderna associa beleza à produtividade com uma exigência padronizada e ideal do corpo: o corpo deve performar, produzir e ajustar-se. No interior de ambas as instâncias, a capitalista e a estética, o corpo tende a ser normalizado segundo parâmetros de eficiência industrial, estatística demográfica e beleza modelar. A normatividade cria, portanto, o corpo certo, ajustado e esteticamente desejável. Por contraste, produz o corpo desviante, improdutivo, feio ou com deficiência.

Não seria um equívoco concluir, a partir do que já disse sobre o corpo, que o capacitismo moderno-contemporâneo emerge dessa matriz estético-capitalista. Enquanto o grotesco medieval expressava uma humanidade comum, marcada pela imperfeição compartilhada, a modernidade transforma a deficiência em categoria negativa e hierarquizada: corpo não conforme, falho, deficitário, animalizado. É nesse ponto que o capacitismo se articula como herança estética e capitalista da modernidade. Ele depende dos pares: beleza/forma correta, produtividade/função correta, normalidade/parâmetro técnico.

47

O corpo não-perfeito é sinônimo de corpo não-produtivo, não-belo e não-normal. No passo seguinte, para realizar o ideal de outras disciplinas modernas, o corpo passa a ser alvo de correção, exclusão e medicalização. Do que foi dito, outra conclusão pode ser expressa: a estética moderna produziu, à revelia de seus discursos sobre o belo e beleza, o corpo com deficiência. Em outros termos, o corpo com deficiência, desvalorizado do ponto de vista capitalista, não encontrou um lugar dentro do discurso estético. Seria possível pensar a deficiência como presença e expressão do corpo próprio?

5. FENOMENOLOGIA E DEFICIÊNCIA: O CORPO COMO PRESENÇA E EXPRESSÃO

A partir de Merleau-Ponty podemos pensar o corpo com deficiência: uma vez que ele é reconhecido como objetivo, apresenta-se como modo de ser no mundo. Reconhecer o corpo, em geral, como modo de ser, como modo de habitar o mundo, significa não só legitimar a presença e a expressão próprias dos corpos – com deficiência ou quaisquer outros corpos existentes –, mas, sobretudo, reconhecer a diversidade da condição humana.

Pensando a partir dos corpos, essa é uma verdade sensível: não há e nunca houve dois seres humanos completamente iguais no planeta, ainda que a existência de gêmeos univitelinos seja pródiga ao longo dos séculos. Essa diversidade – que, por si só, faz questionar o famoso princípio de identidade da lógica aristotélica – aponta para um outro fato incontestável: cada corpo é único, singular e, portanto, a todos está assegurada a dignidade tanto da existência quanto da expressão. Não é na deficiência, espero já ter deixado claro, que surge o mal-estar, mas na compreensão (não aceitação) do que é naturalmente diverso. A percepção sensível confirma e reconhece a diversidade dos corpos; certas interpretações – a exemplo da estética moderna e capitalista –, insiste na ruptura entre o corpo vivido e o corpo socialmente percebido.

Eva Feder Kittay, ao propor uma ética do cuidado, parte de um pressuposto básico: em algum momento da vida, somos dependentes e vulneráveis. Dessa dependência inevitável como condição humana, surge a interdependência como categoria ética fundamental e estrutural. Constitui um equívoco, tanto ético quanto epistemológico, vincular à dignidade da pessoa humana à racionalidade ou utilidade. Para a autora, a condição de pessoa depende antes da capacidade de estar em relações. Ora, pensar a deficiência pressupõe praticar uma filosofia que reconheça corpos e mentes diversas, ou seja, uma filosofia da deficiência. Kittay

desassocia razão/racionalidade de humanidade, entendendo que há um perigo iminente nessa visão que é o de considerar alguns seres humanos como “menos pessoas” em nome de uma normatividade cultural, social e estético-politicamente instituída.

Anahi Guedes de Mello, em seu texto, esclarece aspectos importantes a respeito da disputa etimológica do termo capacitismo, adotando uma percepção abrangente que catalisa séculos de múltiplas exclusões impostas às PCD:

Pode-se dizer que existem algumas interpretações, contradições e disputas teórico-políticas em torno do que se configura como capacitismo. Eu estou mais afeita às considerações de Fiona Campbell (2009), quando propõe, valendo-se de perspectivas teóricas interseccionadas entre o queer e o crip, ser o capacitismo uma matriz de inteligibilidade corporal e comportamental. Segundo a autora, essa matriz traça seus próprios limites entre natureza e cultura ao definir como “ordem natural das coisas” uma corporalidade completamente funcional e capacitada, isto é, um corpo sem deficiências e doenças. Assim, a produção social da deficiência também é “naturalizada” pelos saberes dominantes, cujos significados atribuídos à deficiência estão organizados em um sistema de aparente oposição binária de presença e ausência (capacidade versus deficiência) que, na verdade, se revelam interdependentes. Nesse sentido, a noção de deficiência se materializa e se retroalimenta através de práticas sociais e discursos que a colocam como o oposto da capacidade. De fato, o oposto da deficiência não é eficiência, mas capacidade. O oposto da eficiência é ineficiência. Assim, não faz sentido, como tenho visto em muitos trabalhos, usarmos (d)eficiência para indicar um binarismo “deficiência/eficiência” ou mesmo atenuar uma suposta valoração negativa da categoria deficiência (MELLO, 2019, p.131, grifos da autora).

49

Em oposição à capacidade, a deficiência é entendida como um conjunto de inacessibilidades. Mas a ideia de “inacessibilidade” foi e é

socialmente produzida sob a premissa de que a PCD *não consegue, não pode, não é capaz de, não deve, não sabe, não tem condições*, etc. Chama atenção, no entanto, que essa ideia de “inaccessibilidade” é concebida a partir de uma comparação com determinado padrão, neste caso, a “média da população”:

Minha proposta é que, a exemplo de Portugal, passemos a adotar no Brasil a tradução de *ableism* para *capacitismo* na língua portuguesa, por duas razões principais: a primeira é a demanda de urgência para visibilizar uma forma peculiar de opressão contra as pessoas com deficiência e, por consequência, dar maior visibilidade social e política a este segmento; a segunda deriva do próprio postulado da teoria *crip*, ou seja, para desconstruir as fronteiras entre deficientes e não deficientes é necessário explorar os meandros da corponormatividade de nossa estrutura social ao dar nome a um tipo de discriminação que se materializa na forma de mecanismos de interdição e de controle biopolítico de corpos com base na premissa da (in)capacidade, ou seja, no que as pessoas com deficiência podem ou são capazes de ser e fazer. Mas, ao contrário de Ana Maria Pereira, a tradução que proponho para a língua portuguesa deriva somente do inglês *ableism*, etimologicamente distinta de *disablism* (MELLO, *apud* MELLO, 2019, p.130).

50

Do ponto de vista semântico, *capacitismo* como tradução de *ableism* engloba não somente as diversas interdições impostas às PCD, como dá visibilidade ao significado da experiência da exclusão, do sofrimento e do mal-estar que essa discriminação e esse preconceito engendra nos sujeitos alijados do discurso normativo:

[...] uma postura preconceituosa que hierarquiza as pessoas em função da adequação dos seus corpos à corponormatividade. É uma categoria que define a forma como as pessoas com deficiência são tratadas de modo generalizado como incapazes (incapazes de produzir, de trabalhar, de aprender, de amar, de cuidar, de sentir

desejo e ser desejada, de ter relações sexuais etc.), aproximando as demandas dos movimentos de pessoas com deficiência a outras discriminações sociais, como o sexismo, o racismo e a homofobia. Essa postura advém de um julgamento moral que associa a capacidade unicamente à funcionalidade de estruturas corporais e se mobiliza para avaliar o que as pessoas com deficiência são capazes de ser e fazer para serem consideradas plenamente humanas (MELLO, *apud* MELLO, 2019, p.130).

Do ponto de vista sensível, prático, ou seja, corporal, é nessa profusão de interdições social e historicamente definidas, que a PCD forja suas vivências. Lançada ao mundo, suas autopercepções são imediatamente contaminadas pelas percepções negativamente compartilhadas a respeito de seu corpo próprio. Seu corpo vivido é vivido como inferiorizado e todas as inacessibilidades reforçam a ideia de não-pertencimento, da inadequação, de alheamento, de intromissão num mundo cotidiano estranho, não familiar, cujas barreiras (físicas, comportamentais, atitudinais) determinam seu estar e, definitivamente, seu mal-estar na existência, já que a impossibilidade do reconhecimento ontológico do corpo com deficiência nega-lhe o atributo da humanidade.

Na sociedade espetacularizada estudada por Debord (1967), ao corpo com deficiência são reservados lugares inóspitos: a exclusão absoluta, a romantização da deficiência ou a caricatura exótica. Seja qual for o viés, um juízo supostamente estético está sempre presente: é um corpo disforme, desproporcional, irregular, desarmônico. Todos estes termos não resultam de uma reflexão estética inclusiva, mas refletem o silêncio da estética moderna que, para se constituir como discurso autorizado sobre o belo e a beleza, os deixa de fora. Do ponto de vista da estética e do capitalismo moderno, corpos considerados fora dos padrões de beleza e corpos com deficiência – aos quais se imputa socialmente um valor negativo – são tratados como desprovidos de dignidade e utilidade. Essa visão, todavia, contraria experiências concretas de encontro com o

outro, nas quais a dignidade de qualquer corpo pode emergir, ainda que o discurso estético-capitalista tente obscurecê-la.

Nesse contexto, pelo menos duas vias se abrem à PCD: aceitar passivamente a marginalização ou resistir e se entrincheirar na luta pela transformação desse *status quo* desumanizador. Sejam quais forem as vias percorridas, estes não são caminhos isentos de sofrimentos. Muito pelo contrário. Na aceitação passiva, a PCD é destituída de seu tônus vital, de sua potência, do seu corpo próprio, pois é compreendida como objeto, algo sobre o qual recai um determinado discurso. Na militância, individual ou coletiva, é submetida ao desgaste emocional, físico, psíquico, político, econômico que extrapola o limite do bom senso, embora não se possa abster de fazê-lo sob pena de condenar, a si e aos demais, à não-existência. É preciso, contra o discurso hegemônico e excludente, afirmar o corpo com deficiência como presença e expressão e ousar, na medida do possível, pensar uma outra estética: aquela da diferença.

6. PARA UMA ESTÉTICA DA DIFERENÇA

52

Pensar, fenomenologicamente, a estética pressupõe pensar o belo como expressão não da forma (como pensa a estética moderna), mas como presença no mundo. Em sendo possível pensar uma estética nestes moldes, seria possível pensar a deficiência como abertura de novos modos de percepção e de expressão; uma estética nestes moldes seria capaz de incluir e reconhecer a diversidade dos corpos e, mudando seus pressupostos, seria capaz de refletir sobre e a partir da beleza sensível, essa que é própria dos corpos.

Ao invés de perguntar “o que é o belo?” a filosofia e a estética poderiam voltar-se para a questão de como o belo se mostra na experiência. Se o sujeito não contempla o mundo de fora, como nos alerta Merleau-Ponty, mas co-emerge com o mundo pela percepção, não há um belo lá e um sujeito aqui: a interpenetração da imanência com a

transcendência é que faz emergir o sentido e o significado do belo. Não significa, claro, partir do sensível para o inteligível, mas sim deter-se no sensível e reconhecer a beleza não como um ideal a ser alcançado, mas como realidade vivida, encarnada.

A partir de uma reflexão sobre a beleza encarnada, sobre a beleza dos corpos socialmente lidos como disformes, essencialmente filosóficos e pertinentes, surgiriam questões como: a quem interessa excluir corpos? Se o belo não está lá, na harmonia objetiva, nem no padrão formal, mas na intensidade da presença e no modo como nos afeta, por que alguns corpos belos são marginalizados e uma minoria legitimada? Clark aponta para a descartabilidade dos corpos e a eliminação da diversidade “sempre que ela não esteja nos projetos de lucro e desenvolvimento econômico” (CLARK *apud* MUSSKOPF, 2008, p. 112).

Pensar o belo como evento, como aparição, como proximidade, como corpo encarnado e unido ao mundo, exige racionalidades diferenciadas e plurais. Isso parece ameaçador? A reflexão sobre a beleza dos corpos pode ser assumida a partir da própria experiência consciente e encarnada e, só então, reconhecer o que está em jogo nessa disputa ou nessa luta pela noção do belo. Se a beleza pode ser percebida através de uma percepção encarnada, se o corpo é o meio pelo qual o mundo se revela, se a beleza é possível pela vivência sensível, se o belo inaugura um modo singular de aparecer no mundo, qual a falácia ou qual o poder que se desmonta?

Ir além da visão biomédica da deficiência, pensar o corpo não como máquina ou objeto, mas como condição de possibilidade do aparecimento do mundo, revela também uma dimensão política: se o corpo muda, o mundo muda. Se a deficiência não é vista como falta, mas como configuração corporal singular que produz outras vias de percepção, temporalidade, ritmo e presença, é possível pensá-la como potência perceptiva, como uma forma de reorganizar o sensível e, por consequência, de reorganizar o social, o ético, o econômico, etc, isto é,

extrapolar a anatomia como o único destino possível, como diria Freud e Montull (cf. MONTULL, 2008, p. 32).

Quem está disposto a ceder de seu privilégio como pessoa com não deficiência? Enquanto isso não ocorre, podemos pensar e desejar um mundo em que a surdez configure modos próprios de atenção visual e cinestésica; um mundo em que a cegueira instaure formas singulares de relação tátil, auditiva, rítmica com o espaço; um mundo em que uma habilidade motora específica introduza outras temporalidades de ação e modos de pensar o ser; um mundo em que uma habilidade intelectual específica revele modos distintos de organizar o próprio pensamento. Em suma, pensar as habilidades dos corpos com deficiência não quer dizer pensar em substituições ou compensações por faltas, mas concebê-los como lugar de produção legítima do mundo. Pensar a existência dos diversos corpos conduz à inequívoca constatação da experiência de coexistência de vários mundos.

Essa possível explicação para a genialidade literária de Borges é a que mais agrada às pessoas não-deficientes. Borges seria um exemplo do deficiente que supera a lesão e se transforma em um gênio literário. De desvantagem, a cegueira passaria a ser entendida como um estímulo à literatura. Mas não era assim que Borges descrevia a sua deficiência. Para ele, “a cegueira deve ser vista como um modo de vida: é um dos estilos de vida dos homens”. Afirmar a cegueira como um modo de vida é reconhecer seu caráter trivial para a vida humana. Ser cego é apenas uma das muitas formas corporais de estar no mundo. Mas, como qualquer estilo de vida, um cego necessita de condições sociais favoráveis para levar adiante seu modo de viver a vida. A deficiência visual não significa isolamento ou sofrimento, pois não há sentença biológica de fracasso por alguém não enxergar. O que existe são contextos sociais pouco sensíveis à compreensão da diversidade corporal como diferentes estilos de vida. [...]. O corpo com deficiência somente se delineia quando contrastado com uma representação de o que seria o corpo sem deficiência. Ao contrário do que se imagina, não há como descrever um corpo com deficiência

como anormal. A anormalidade é um julgamento estético e, portanto, um valor moral sobre os estilos de vida. Há quem considere que um corpo cego é algo trágico, mas há também quem considere que essa é uma entre várias possibilidades para a existência humana (DINIZ, 2007, p. 7 e 8).

Na arte, a eleita expressão social do belo, notadamente na arte contemporânea, a obra importa menos como objeto e mais como processo, gesto, presença e relação. É assim que garantem espaços artistas como Bufano cujas performances e próteses reinventam corpo e movimento e questionam a normalidade, ou Shannon, cuja dança com muletas reconfigura a noção de espaço e de ritmo, ou ainda Anderson, com seus trabalhos sobre escuta e silêncio. Destacam-se também escritas e performances surdas que questionam o primado da linguagem verbal. Em todas essas manifestações artísticas, a ênfase recai no corpo como campo expressivo, na estética como experiência e não como padrão, na obra como abertura para modos não normativos de ver, como também é possível admitir nas obras de Frida Kahlo:

55

Hace Kahlo una recuperación de la biología de las mujeres, sin idealizarlo pero sin tapujos, ni falsas modestias. No teme retratarse herida, no trata de convertirse en convencionalmente bella. Su belleza radica en esa vulnerabilidad convertida en fuerza, fuerza que recuerda a la de las mujeres de Juchitán [...] (MONTULL, 2008, p. 32).

Para além de reconhecer e aceitar a diversidade dos corpos, um discurso fenomenológico sobre a arte afirma o corpo como lugar de presença e de beleza – lugar a partir do qual o mundo aparece como beleza situada, expressão de um corpo igualmente situado, e não de um conceito ou de uma ideia abstrata. A deficiência, como configuração corporal própria, produz modos de aparecer do mundo que contraria a norma (ideal questionável) e se mostram como igualmente válidos e

esteticamente potentes. A arte contemporânea mobiliza essas presenças singulares, tensionando as formas estabelecidas e expandindo o sensível:

La teología hasta hace muy poco, tenía un referente saciado de cuerpos perfectos. La Virgen María ha sido un modelo no solo de supuestas virtudes espirituales, sino también de un modelo de nariz pequeña, de juventud y de delgadez, de cabello sano y abundante y de cutis perfecto. También, un modelo de mujer con dos piernas, manos sin artritis, ojos que ven. Ha sido la teología feminista de la liberación la que intentó agregarle la ‘s’ a Dio, al buscar múltiples imágenes de Jesús y de la Virgen: vírgenes negras, indias, representadas de distintas edades, con diferentes narices. Jesuses esclavos bailando Capoeira, indígenas con sombreros coya o lavando pies con manos muy curtidas como labriego. Estas imágenes han buscado de alguna forma, lo que Kahlo buscaba: desafiar las representaciones unívocas. Desintegrar modelos hegemónicos de representación (ALTHAUS-REID, 2008, p. 98).

Assim como na pintura, os modelos estéticos medievais e modernos, baseados no ideal de perfeição dos corpos, vão sendo questionados. A contemporaneidade testemunha uma profusão de expressões visuais que valorizam a diversidade e rompem com as representações hegemônicas, tal como faz a teologia feminista ao propor novas imagens de Jesus e de Maria.

56

7. CONCLUSÃO

A reflexão sobre a arte, realizada a partir de uma fenomenologia do corpo encarnado, pode ser compreendida como uma crítica à estética moderna. A modernidade construiu um olhar estético excludente que ainda repercute no sofrimento das pessoas com deficiência, apesar dos caminhos abertos para uma ética e uma estética da intercorporeidade e da vulnerabilidade compartilhada propostos por Merleau-Ponty e Kittay.

É no esteio do paradigma da diversidade que sustento a ideia de que sendo a vida biológica universal particularizada e irrepetível, deslegitimar qualquer corpo, sob qualquer critério ou injunção, parece-me contraditório com a própria ideia de racionalidade que a modernidade pretende sustentar e configurar. Definir limites arbitrários seja para o belo, seja para o racional, parece-me uma aposta perigosa não apenas para os que serão percebidos como menos-valia, mas sobretudo para a própria humanidade que, destituída de sua condição diversa, condena-se a uma eugenia estética, uma imagem falsamente perfeita de si, logo, uma ilusão frágil, que fragiliza a própria estrutura social, tornando-a uma reflexão estéril e incapaz de pensar a realidade.

À filosofia, à estética e à arte, por extensão, cabe a responsabilidade de contribuir para a reconfiguração do belo como acessibilidade legítima e legitimadora da diversidade corporal. Nesse sentido é possível fazer a defesa de uma estética dos corpos com deficiência, pois, reais, encarnados, resistem aos ideários deformantes. Esse ponto de partida pode ser assumido como crítica ao ideal de beleza que foi elaborado durante a modernidade. Contra a expressão de uma beleza ideal, afirmo e defendo uma beleza real, encarnada e multiplamente expressa.

57

8. REFERÊNCIA

ALTHAUS-REID, Marcella Maria. Yo soy la desintegración... In: EGGERT, Edla (ORG.). **[Re]leituras de Frida Kahlo: por uma ética estética da diversidade machucada**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2008, p. 94-100.

DAVIS, Lennard J. Construindo a normalidade: a curva do sino, o romance e a invenção do corpo deficiente no século XIX. Versão em português preparada por Fabiana A. A. Jardim, com suporte da ferramenta DeepL, para fins didáticos (disciplina *Diversidades, desigualdades e diferenças: aportes teóricos e estudos contemporâneos*, 2º

semestre de 2022).

Tradução de Constructing normalcy: the bell Curve, the novel, and the invention of the disabled body in the nineteenth century. In: DAVIS, Lennard J. (ed.). **The Disability Studies Reader**. 2. ed. New York: Routledge, 2006. p. 3-16.

DINIZ, Débora. **O que é deficiência**. São Paulo: Brasiliense, 2007. (Coleção Primeiros Passos, 324).

GESSER, Marivete; FIETZ, Helena. Ética do cuidado e a experiência da deficiência: uma entrevista com Eva Feder Kittay. **Revista Estudos Feministas**, v. 29, n. 2, 2021, p. 1-12.

MONTULL, María del Carmen Servitje. La interculturalidad em Frida Kahlo: uma apreciacón teológica feminista. In: EGGERT, Edla (ORG.). **[Re]leituras de Frida Kahlo: por uma ética estética da diversidade machucada**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2008, p. 19-36.

KITTAY, Eva Feder. The ethics of care, dependence, and disability. **Ratio Juris**, v. 12, n. 4, 1999, p. 396-416. Trad. livre disponível em <https://pt.scribd.com/document/666011878/texto-traduzido-Etica-do-Cuidado-Dependencia-e-Deficiencia-Eva-F-Kittay>. Acesso em 13.11.2025.

MARTINS, Jasson da Silva. **Da estética à filosofia da arte: um percurso histórico-filosófico**. Vitória da Conquista: Arcano 3, 2025. (Coleção Teoria e Prática).

MELLO, Anahi Guedes de. Politizar a deficiência, aleijar o queer: algumas notas sobre a produção da hashtag #ÉCapacitismoQuando no Facebook. In: PRATA, Nair; PESSOA, Sônia Caldas (ORGS.). **Desigualdades, gêneros e comunicação**. São Paulo: Intercom, 2019. p. 125-142.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Filô).

MUSSKOPF, André Sidnei. Veadagens teológicas. In: EGGERT, Edla. **[Re]leituras de Frida Kahlo: por uma ética estética da diversidade machucada**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2008, p. 101-120.

VIEIRA, Marco Antônio. Corpo e figura: a cena da escritura em Winckelmann. In: Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas, **Anais**. Goiânia: Ufg, 2019. p. 387-401.

MARTA MARIA AMORIM SILVA BARBOSA

<http://lattes.cnpq.br/3294191255617254>