



O HUMANO E SEUS SENTIDOS: HUMANIZAR, ANIMALIZAR OU "SENTIBILIZAR"?

Manuel Moreira da Silva*

Resumo: O artigo discute a questão do humano e seus sentidos, em especial no âmbito da arte. Para isso, examina a proposição, difusa nos meios educativos brasileiros, de humanização dos sentidos pela arte. Discute, ainda, enquanto oposto ao humanismo, o programa recém-proposto do assim chamado animalismo. À guisa de proposição do problema, tematiza a exigência de pensar a humanização dos sentidos. Em seguida, apresenta as linhas gerais da ideia moderna de humanismo e seu fracasso. Esclarece, ainda, a emergência do animalismo mais recente e seus desafios. Por fim, confronta os pensamentos fundamentais de uma e de outra posição. A título de conclusão, para além e aquém da humanização dos sentidos e da resistência da animalidade à bestialização humana, propõe "sentibilizar" o humano.

Palavras-chave: Arte. Sensação. Inteligência. Humanismo. Animalismo.

POSIÇÃO E DELIMITAÇÃO DO PROBLEMA

Este artigo tematiza a questão do humano e seus sentidos, especialmente na arte. Para isso, considera a proposição de uma humanização dos sentidos pela arte. Discute, portanto, certo programa artístico voltado para fins educativos ou humanísticos. Entretanto, seu escopo não é poético¹, e sim estético; ou, antes, ontológico. Assim, retoma e desenvolve criticamente a questão do pensar e do humano nos dias de hoje, com o intuito de explicitar as condições e os pressupostos que estariam na base de tal proposição ou, em rigor, de seu fracasso. Com isso, critica as concepções correntes do pensar, do humano e da arte de modo a discernir, no quadro mais amplo da fragmentação do espírito e, por conseguinte, da decadência espiritual do presente, a emergência de uma nova forma de pensar e, com ela, de uma nova concepção do fazer artístico. Este entendido como parte essencial daquela forma de pensar que se quer um pensar concreto.

* Doutor e Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor Adjunto da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (UNICENTRO/PR) *E-mail:* immanuelmoreyra@gmail.com

1 - "Poético" refere-se aqui à poética, à doutrina das normas ou dos modos operativos voltados à realização de determinado programa de arte; como tal, externo à arte ela mesma. Cf. L. PAREYSON, 1997, p. 15 et seq.

Começemos por esta exigência: pensar a humanização dos sentidos. O que se entende por esses três termos? Muitos, mesmo estudiosos considerados acima da média, concebem o primeiro termo, "pensar", pura e simplesmente como a capacidade humana de representar, de fazer para si representações das coisas no tempo ou, no melhor dos casos, de elaborar categorias ou conceitos abstratos em geral considerados *a priori*. Da mesma forma, por "humanização", entendem unicamente o processo de elevação à razão ou ao elemento racional – de modo que, se algo não pode ser compreendido no âmbito da razão, é tomado necessariamente por irracional ou, ainda, não humano. Neste caso, o terceiro termo, "sentidos", não poderia referir-se mais que aos órgãos sensoriais, cujas impressões nos afetam de um modo ou de outro, e que nos fazem, por isso, sentirmo-nos afetados de tal ou qual maneira. Embora nelas mesmas inacessíveis ao entendimento, tais impressões se mostram por este passíveis de elaboração. Enfim, por "humanização dos sentidos" não se poderá entender senão a referida elaboração e, portanto, a elevação dos próprios sentidos à categoria de faculdade e, por conseguinte, à faculdade de representação.

Eis aí, em seus traços mais gerais, a compreensão que o pensamento moderno alcançou em relação àquilo que se pretende designar quando se utiliza os termos "pensar", "humanização" e "sentidos", assim como a expressão "humanização dos sentidos". Uma consequência importante dessa maneira de pensar pode ser verificada, por exemplo, no âmbito da cultura em geral e da arte em especial, a partir do fenômeno da morte da arte², isto é, de sua submissão ao representar ou de seu tornar-se objeto de representação; com sua passagem, portanto, de um modo de expressão do divino ou do absoluto para um modo de expressão do humano entendido como animal racional ou, pelo menos, como animal dotado de razão. Ora, essa maneira de pensar fundada na razão abstrata – e que significou, entre outras coisas, a morte da arte no sentido já referido – não tardou em desaparecer, e isso justamente por meio da própria arte; a qual se mostrou como a expressão imediata de tal desaparecimento e, com isso, de um novo renascimento³. Esses inicialmente indicados pelo fenômeno da desumanização da arte, em especial no sentido em que tal desumanização é assumida programaticamente pelos mais diversos movimentos artísticos do século XX; no caso: Dadaísmo, Surrealismo, Expressionismo e Cubismo entre outros⁴. Em seu extremo, na aurora do século XXI, com o reconhecimento do fim dos humanismos, emerge com toda força o assim chamado animalismo (VERHAEGHE; ZILIO, 2015).

Se o século XX pode ser dito o século da desumanização da arte e da emergência dos objetos inanimados – como na Pop Art e na arte *kitsch*, que assim tomaram o lugar do

2 - Sobre esse ponto, ainda vale a pena ler as belas e dolorosas passagens dos *Cursos de Estética* em que Georg Wilhelm Friedrich Hegel descreve tal fenômeno. Cf. HEGEL, 2001, p. 34-35.

3 - Conferir as teses de Arthur Danto (2006, p. XVI), fundadas no ponto de vista de que, na época atual, não há mais limites da história e que, portanto, nada mais se encontra interdito, nada é excluído.

4 - Esse o fenômeno já descrito em suas linhas gerais por Ortega y Gasset em 1925, em seu *A desumanização da arte*.

humano no âmbito da expressão artística –, o século XXI se inicia com o reconhecimento do animalismo. Este, assumido no quadro teórico, prático e histórico do fim dos humanismos e, com isso, no quadro de uma resistência à bestialização, à domesticação e à canibalização humana, se propõe justamente como alternativa ao humanismo – que, embora pretendesse tirar o homem de sua condição selvagem, em rigor, termina por produzir o efeito inverso: faz emergir a dualidade intransponível expressa nos pares de opostos homem/mulher, rico/pobre, branco/negro etc. Nesses pares, o primeiro elemento é sempre o "si mesmo", o civilizado, o humano, e o segundo é o Outro, o selvagem, o animal; caso em que emergem as formas acima descritas⁵. Esse é o pano de fundo da exposição "Cannibalisme < > Animalisme", realizada em Paris, em setembro de 2015, em parte inspirada na obra *Metafísicas Canibais*, do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, mas sobretudo no artigo "Le féminisme n'est pas un humanisme", de Paul B. Preciado (2014), antigo orientando de Derrida, defende um animalismo radicalmente contraposto ao humanismo⁶.

Em suma, no *Catalogue* (VERHAEGHE; ZILIO, 2015, p. 5) da referida exposição certo programa artístico se delinea. Pode-se assim condensá-lo: Ao exigir que o homem saia de sua condição selvagem, o humanismo a ela o faz retornar enquanto fá-lo adestrar-se a si próprio e assim bestializar-se; entretanto, como somente o homem pode bestializar-se e como a animalidade ela mesma resiste a isso, o animalismo e o canibalismo se mostram aptos a um programa de desdomesticação e de desadestramento do humano, de modo a fazer emergir um novo sujeito, livre da dualidade acima aludida. Para isso, há que retornar ao pensamento selvagem, logo ao canibalismo, assumido em sua mútua implicação (< >) com o animalismo, cuja operacionalização, enquanto resistência à bestialização humana, constituiu-se como o programa mesmo da exposição em tela⁷. Se isso está correto, como pensar o humano e o lugar dos sentidos neste novo tempo que ora se nos abre-se?

5 - Para a origem filosófica dessa questão, especialmente no que tange ao embate de Derrida contra Descartes, Hegel, Lacan e Heidegger em torno do problema do Outro (precisamente do Outro e do animal enquanto o Outro capaz de linguagem e, portanto, de resposta), assim como o da ausência do "enquanto", que por sua vez não depende da linguagem, ou do "outro enquanto tal" como estrutura no animal; o que implica sua relação com o ente, mas não com o ente enquanto ente. Cf. Derrida, 2008, p. 143 et seq.; p. 168 et seq.

6 - Embora esse artigo seja devotado ao feminismo (do qual o presente trabalho não se ocupará), ele funda o animalismo como programa de arte; este mais bem delineado no *Catalogue* já referido e o único aspecto a ser abordado no referido artigo.

7 - Não obstante, embora seja correto dizer que só o homem possa bestializar-se e que há algo no conceito de animalidade que resiste a tal bestialização, isso não quer dizer que a assunção dessa resistência e, portanto, a assunção do animal sejam o modo adequado de lidar com a dualidade em questão, originariamente apenas alteridade. Como Heidegger já o mostrara no § 66 e seguintes de *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/1930), e mesmo Derrida o aceitara, se o modo de ser fundamental do animal distingue-se do modo de ser do homem na medida em que, embora tenha acesso ao ente, aquele não tem acesso ao ente enquanto ente, então, em rigor, nem o animal pode humanizar-se, nem o homem animalizar-se ou bestializar-se. Assim, qualquer que seja o ponto de vista assumido, em sentido rigoroso, humanização do animal e animalização do homem só pode ser o caso ao nível da representação ou mais propriamente da fantasia, em sentido psicanalítico; mas isso tão só na medida em que o Outro mesmo é encoberto e o seu desejo pelo sujeito (que o encobrirá) é reprimido ou recalçado por este. Sobre o encobrimento do Outro e o seu desvendar-se, numa perspectiva histórica. Cf. Enrique Dussel, 1993, passim.

Os movimentos supracitados, ao que parece, resultam do confronto entre razão e desejo, entre intelecto e instinto, consciência e inconsciente; parecem resultar, enfim, a um tempo, da dissolução da dicotomia entre inteligência e sensação, respectivamente entre o intelectual e o "sentitivo"⁸. Não obstante a oposição entre humanismo e animalismo, tais movimentos continuam a manter certa distância entre inteligência e sensação ou a subordinar uma a outra. Com isso, não vislumbram uma nova consideração que a dissolução mesma, acima referida, nos possibilita. Trata-se da nova consideração do que se poderia designar homologia originária da inteligência e da sensação; homologia esta já pressuposta na concepção aristotélica da inteligência como a forma das formas, logo dos inteligíveis, e da sensação como a forma dos sensíveis⁹. Tal homologia, uma vez conformada, pode abrir acesso a uma dimensão ela mesma originária, além e aquém da distinção historicamente datada entre razão e desejo ou, em rigor, entre inteligência e sensação. Essa a dimensão que designamos o abrangente (SILVA, 2016).

A seguir, serão discutidas as linhas gerais do humanismo e o fracasso deste; assim como a conseqüente emergência do animalismo nos dias que correm. Diante disso, o trabalho confronta o pensamento fundamental do humanismo, sobretudo a proposta de uma humanização dos sentidos pela arte, bem como o pensamento do animalismo, no caso, a resistência à bestialização, à domesticação e à canibalização humanas nos limites do humanismo. Enfim, para além e aquém da humanização e da resistência ora referidas, propõe-se "sensibilizar"¹⁰ o humano.

8 - O termo "sentitivo", com aspas duplas (no corpo do texto) é assim utilizado para distinguir-se de 'intelectivo' e de 'sensitivo'. De um lado, 'sensitivo' refere-se, pois, a uma operação dos sentidos (ou, em cada caso, de determinado sentido em particular) distinta daquela a que se refere o termo 'intelectivo'; portanto, da operação própria do intelecto. De outro lado, "sentitivo", por conseguinte, diz respeito a uma função ativa dos sentidos, para além da concepção intelectualista ainda vigente, segundo a qual os sentidos cumprem uma função pura e simplesmente passiva; da qual se distingue a inteligência, então concebida como em ato ou necessariamente ativa, espontânea. Nesse caso, pode-se dizer que os sentidos são "sentientes" na medida em que sentem, quando, assim, procedem mediante o que, à diferença de uma simples sciência, isto é, da consciência sensível, é preciso designar como "sentiência". Esta não é ou constitui uma consciência ou uma faculdade (qualquer que seja essa), não é também uma capacidade que se adquire ou se perde; contudo, não deixa de ser uma atividade: essa na qual inteligência e sensação se mostram unas ou antes indiferenciadas, independentes (porque aquém e além) da consciência (do sujeito etc.) ou da especialização levada a termo pelas mais distintas faculdades. Desse modo, enquanto aqueles que são capazes de sciência são chamados de scientes, aqueles em que a "sentiência" opera adequadamente devem ser designados "sentientes".

9 - Cf. Aristóteles, 2006, p. 1-3.

10 - Tal como no caso de "sentitivo" em relação a 'sensitivo', "sensibilizar" possui um sentido oposto ao de 'sensibilizar'. Se este se refere a uma ação sofrida – a de se tornar sensível ou receptível a emoções produzidas em determinados indivíduos por algo ou alguém, externa ou internamente (por exemplo, pelo conflito de faculdades) a quem se sensibiliza ou é sensibilizado –, aquele se refere à ação, produzida pelos próprios sentidos (não por faculdade alguma), a qual gera sentimentos ou produz emoções e desejos, por seu turno, motores. Esses os elementos motivadores do indivíduo e as formas ou os modos de ser mediante os quais ele se move na qualidade de um organismo completo.

O HUMANISMO E SEU FRACASSO, A EMERGÊNCIA DO ANIMALISMO E ALÉM

Será que o processo da humanização do homem, no que se refere à sociabilização, realmente cedeu ao elemento de sua pura e simples hominização, relativamente à distinção de espécie ou, pior, à pura e simples bestialização? Não poderia ser o caso de se estar em via de uma nova forma do humano e, por isso, de humanização, agora não mais como simples tendência à sociabilidade e à civilidade, mas, antes, como tendência à reconciliação com a natureza, em especial com a primeira natureza? Quer dizer, será que hoje, precisamente agora, quando ainda não adentramos o século XXI filosófico, ou mesmo artístico – porque, de certo modo, ainda estamos a romper as robustas figuras que nos envolvem em um mundo meramente representado, repleto de fórmulas e formalismos com os quais os modernos pretenderam impor o controle humano sobre a natureza, logo sobre os animais (inclusive o próprio homem) e as plantas que naquela intentam coabitar –, será, enfim, que já não irrompeu o limiar de um novo tempo, de uma nova época? Época na qual, para além e aquém da oposição entre humanismo e animalismo – fundada na autonomização do intelecto e na especialização das diversas faculdades ditas humanas –, transluz um novo modo de pensar e, por conseguinte, uma nova compreensão do humano, assim como da humanização e dos sentidos?

Desde seus inícios no século XIV, o humanismo apresenta-se como herdeiro da *humanitas* romana. Esta, como observou Heidegger (2000, p. 12 et seq.), enquanto apropriação da *Paideia* grega, identifica o humano à formação cultural e, assim, contrapõe o *homo humanus* ao *homo barbarus*; concepção também assumida pelo cristianismo, para o qual o homem não é deste mundo. O que vale, inclusive, para o marxismo e mesmo para o existencialismo sartriano, para os quais o humano enquanto humano ainda se define por sua essência metafísico-tradicional, isto é, universal-abstrata, não importando aqui o fato de preceder ou ser precedida pela existência. Em vista disso, há de se reconhecer que, justamente na qualidade de oposto ao humanismo, portanto como seu Outro, também o animalismo (em sua condição de ser e, assim, fundado no conceito de animalidade)¹¹ encerra-se no modo de pensar daquele; em rigor, parte de uma essência metafísica ainda a se realizar, e isso em uma existência até então sem lugar. Esta, aqui, a existência do animalismo *por vir*, e isso como resultante de novos sujeitos políticos – no dizer de Preciado (2014, § 3), “a máquina e o animal” –, “nossos homônimos quânticos”¹².

11 - Sobre esse ponto, confronte o que Heidegger esclarece a respeito do conceito de animalidade, em seu *Über den Humanismus* (2000, p. 15 et seq.), com o modo como tal conceito é apropriado pelo animalismo, no caso, em Verhaeghe; Zilio, 2015, p. 5.

12 - Para uma discussão mais técnica, do ponto de vista da filosofia, sobre a identificação do animal e da máquina, ou antes do animal ou mesmo do corpo humano enquanto máquina, em especial a partir de Descartes, ainda que sob um registro diverso do que aqui se desenvolve, cf. Guillaume, 2013, p. 19 et seq.

A marcha histórica do humanismo ao animalismo cumpriu um papel importante na medida em que, já no primeiro, o animal (o bárbaro ou o selvagem) fora concebido como o Outro do humano (o civilizado). Desse modo, identificara-se o animal com o que, para o humanismo, não preencheria seus critérios de humanidade e de civilidade, então considerados universais e como o ápice do desenvolvimento histórico (em cada um dos momentos em que sua alteridade emergira), entendido de modo unitário e finalístico.

Tais critérios, na verdade, foram necessários para que o humanismo pudesse forjar algo que distinguisse o homem civilizado em relação às máquinas viventes e, de fato, as primeiras máquinas da revolução industrial. Para Preciado: "o trabalhador escravo da plantação, a trabalhadora sexual e reprodutora e o animal", aos quais se podem acrescentar os escravos (nativos ou afros) trabalhadores nas minas de ouro e prata do Brasil e da América Latina, ou mesmo na África e na Ásia; assim como, nos dias de hoje, no dizer de Preciado, "os migrantes, os corpos fármaco-pornográficos, os bebês de proveta e os cérebros eletro-numéricos" (PRECIADO, 2014, § 2; § 3), bem como a mulher, o pobre, o negro (VERHAEGHE; ZILIO, 2015, p. 39) e uma infinidade de formas de escravidão que perduram como "fundamento da liberdade dos 'homens' modernos" (PRECIADO, 2014, § 2). Ora, o que o humanismo forjou não foi senão, conforme Preciado (2014, § 2),

[...] um outro corpo que ele chama de *humano*, um corpo soberano, branco, heterossexual, são, seminal, um corpo estratificado e pleno de órgãos, pleno de capital, do qual os gestos são cronometrados e do qual os desejos são os efeitos de uma tecnologia necrológica do prazer.

Justamente por isso, as diferenças essenciais entre humanos e animais ou entre condição humana e condição selvagem desaparecem ou tendem a desaparecer por completo; caso em que o humanismo se mostra, em rigor, como seu contrário, do qual inadvertidamente pretendia sair (VERHAEGHE; ZILIO, 2015, p. 5), mas que, como seu ponto de partida metafísico (HEIDEGGER, 2000, p. 15), a ele necessariamente tem que retornar.

Constatação para muitos demasiado estorcedora, mesmo para proponentes do animalismo. Neste sentido, é interessante observar que a citação de Preciado, usada como epígrafe no *Catalogue* da exposição "Cannibalisme < > Animalisme", em rigor, afirma o seguinte: "O tempo do animalismo é esse do impossível e do inimaginável. Este é o nosso tempo: o único que nos resta" (VERHAEGHE; ZILIO, p. 5). O que pensar de um texto como esse, sobretudo no âmbito da constatação do fim de um movimento de ideias e de uma concepção fundamental do humano substituídos precisamente por um movimento de ideias opostas e pela concepção igualmente oposta do humano ou, antes, do sujeito, mas cujo sujeito político (a máquina e o animal) o é como que de algo que ainda está *por vir*? (VERHAEGHE; ZILIO, 2015, p. 39; PRECIADO, 2014, § 1; § 3).

Os termos impactantes que, na citação do parágrafo anterior, caracterizam o tempo do animalismo *por vir* são, em rigor, o "impossível" e o "inimaginável". Ora, se isso é assim, de duas uma: ou o próprio animalismo é impossível e inimaginável; ou ele se faz necessário e, portanto, exige-se instaurar precisamente em função desse tempo do impossível e do inimaginável. Nesse caso, o que seriam estes?

Pensada sob qualquer um desses vieses, embora necessária, sensata e, portanto, com sentido, a proposição em tela se mostra igualmente absurda. Considere-se, a respeito, as linhas finais do texto de Preciado (2014, § 6):

A mudança necessária é tão profunda que se diz que ela é impossível. Tão profunda que se diz que ela é inimaginável. Mas o impossível está por vir. E o inimaginável é devido. O que foi o mais impossível, a escravidão ou o fim da escravidão? O tempo do animalismo é esse do impossível e do inimaginável. Este é o nosso tempo: o único que nos resta.

De início, Preciado (2014) não pensa que a mudança – para ele necessária – seja impossível e inimaginável, mas termina por aceitar que o tempo dessa mudança seja o do impossível e o do inimaginável; a reflexão, por conseguinte, não porta sobre a mudança nem sobre o tempo, mas sobre o próprio impossível e o próprio inimaginável. Estes se mostram, aqui, igualmente como o impensável (não o impensado), mas o impensável no sentido de que se anula a si mesmo: necessário, sensato e com sentido, porém, a um tempo contingente, absurdo e sem sentido. Isso porque sua realização não pode se dar sem o seu Outro, algo há muito ensinado por Hegel e Lacan, entre outros.

Se seu Outro se esvaíra (os defensores do animalismo já não constataram o fim dos humanismos?), em rigor, a impossibilidade e a inimaginabilidade do animalismo também se instalaram. Aqui, de um modo ou de outro, ainda vale a premissa heideggeriana contra a qual Derrida se debatera; pois, como este mesmo reconhece, falta ao animal o "enquanto" como estrutura; esse que funda o *logos* e, portanto, o próprio tempo. Por isso, embora se relacione com o ente, o animal não tem acesso a este, pois lhe falta justamente a estrutura que lhe permitiria isso, o ente enquanto ente (DERRIDA, 2008, p. 168 et seq.; p. 171), que, como tal, se dá na linguagem e no tempo, como linguagem e como tempo. Essa a razão principal pela qual ele se mostra incapaz de uma referencialidade racional e, com isso, do êxtase da existência, nos termos de Yannaras (2011, p. 21-21), do movimento implicado pela transposição da *necessidade* instintiva da autopreservação na *demand*a do desejo pela vida-como-relação; como uma resposta ao significante que manifesta, ou se refere a, uma relação universal possível, um "ser-com" (*syn-ousia*). Mas em que medida essa análise se aplica de fato ao caso do animalismo em geral e ao de Preciado em especial?

Ora, a mudança requerida por Preciado (2014) é por ele mesmo, em última instância, considerada impossível e inimaginável, embora necessária e profunda, porque é fora do tempo;

porque aquilo de que ele é tempo é justamente o impossível e o inimaginável, ou seja, o animalismo destituído de seu Outro. Em vista disso, para se realizar, a mudança em questão necessita remover precisamente o impossível e o inimaginável, isto é, a ausência ou a eliminação do Outro, ainda que essa ausência ou eliminação tenha sido causada por ele mesmo, por exemplo, por sua própria reversão em seu contrário.

Em vez de reconhecer esse ponto e exercitar-se a partir dele, Preciado (2014) prefere jogar com um acontecimento histórico, mas antes para exemplificar uma esperança; pergunta se foi a escravidão ou o fim desta o fato o mais impossível e o mais inimaginável, sabendo de antemão que, por ser algo já acontecido, não é atualmente nem impossível nem inimaginável, ainda que possa ter sido visto como tal nas épocas em que ainda não teria ocorrido. Contudo, e já o mostrara Hegel (2003) em sua *Fenomenologia do Espírito*, só se toma consciência completa de um processo depois que já o experimentou em todos os seus aspectos; caso em que a impossibilidade e a inimaginabilidade da escravidão e do fim da escravidão foram e continuam sendo tais para os escravos que estavam ou estão no processo. Só se pensa a possibilidade e a imaginabilidade de algo depois de sair desse algo, depois de se por fora dele.

Com isso, se Preciado (2014) estiver correto, por mais que os sujeitos políticos da mudança requerida trabalhem para que ela ocorra, eles jamais saberão se, de fato, ela ocorrerá. Seu acontecimento não resultará diretamente do trabalho deles; o que também vale para o animalismo em sua acepção rigorosamente artística ou antes, em rigor, poética. Há que se reconhecer, pois, que no horizonte do presente o animalismo é impraticável.

Mas retornemos ao problema do impossível e do inimaginável entendidos por si mesmos. Estes, numa perspectiva estritamente filosófica – ou, antes, estética e ontológica –, embora de fato o sejam para o pensamento da representação, também o seriam para um pensar além e aquém da representação? Pensar o impossível e imaginar o inimaginável, eis enfim a tarefa da filosofia, mas também da arte e da religião (e até mesmo da ciência), que ainda agora se faz ou, antes, se cria em sua aurora. Uma tarefa, entretanto, que só pode ser levada a termo por um pensamento não representativo, que, portanto, não pensa por conceitos abstratos nem por imagens concretas, empiricamente determinadas, mas antes em imagens. Isso na medida em que um pensar assim estruturado se conforma, em rigor, mediante a homologia do intelecto e dos sentidos ou da inteligência e da sensação aludida anteriormente.

Posto isso, poder-se-ia perguntar: Em que medida ainda persiste ou ressurge em nós, em pleno século XXI, o amor (*αγάπησις*) pelas sensações? Por essa expressão, "amor pelas sensações", se pretende significar não o prazer ou o desprazer das sensações com respeito à sua interpretação pelo entendimento e pela razão, em rigor, pelo sujeito, como entre os modernos, em especial em Locke e Kant, mas antes a amizade, isto é, a afeição ou a simpatia pela qual a inteligência e a sensação mostram-se como expressão de algo comum que as envolve

e as faz uma e a mesma coisa¹³. Que coisa é essa, porém, como coisa do pensar (*Sache des Denkens*), da qual inteligência e sensação, ou inteligíveis e sensíveis, não são senão a expressão; seria acessível? Em sendo acessível, como se poderia de fato acedê-la e como – uma vez realizado tal acesso – pensá-la, praticá-la etc.?

Sensações aqui não são, de modo algum, meras impressões dos sentidos a ser elaboradas pelo entendimento, em regime epistemológico, ou pela razão prática, de um ponto de vista moral. São elas, ao contrário, unicamente afecções (*affectionis*) – ou modos de ser – mediante as quais formas (εἶδε) se nos apresentam como *afectos* (*affectus*), em rigor, enquanto seres, e são, portanto, sentidas. Constituem-se, pois, ao lado da volição e da cognição, como função intrínseca – e a mais básica – de toda psique unida ao corpo (tal como entendida, por exemplo, entre os gregos antigos). Logo, sensações não são (ou, pelo menos aqui, ontologicamente determinadas, ainda não são) percepções¹⁴. Isso porque não dependem de uma faculdade especial como a sensibilidade ou a imaginação (em suma, a percepção) dos modernos que, como tal, se utiliza dos sentidos e da inteligência para perceber (*percipere*)¹⁵ e que,

13 - Às primeiras linhas de sua *Metafísica*, Aristoteles (2001) afirma que "todos os seres humanos, por natureza, tendem ao saber" e que "sinal disso é o amor pelas sensações". Disso se depreende que a natureza do saber e da sensação é uma e a mesma e que, em rigor, sentir também é saber *in concreto*; portanto, que a sensação se constitui como o primeiro tipo, a forma ou o nível mais abrangente de saber, o início e o começo ou o ponto de partida do mesmo. Contudo, o Filósofo não discute a natureza ou o elemento comum (e por isso anterior à distinção) de inteligência e de sensação; tal elemento, porém, pode ser investigado na obra aristotélica e de certo modo apropriado e reproposto nos dias atuais (ver, a respeito, *A concepção aristotélica do pensar em imagens*, em via de publicação, do mesmo autor do presente artigo). Isso, após a dissolução da representação e do conceito abstrato como estruturas de pensamento próprias da época moderna, logo das distinções formais entre os diversos elementos do real e dos dualismos que daí se seguiram, em especial os de ser e representação e de sujeito e objeto.

14 - Poucos foram os filósofos que se deram ao trabalho de distinguir de modo rigoroso entre sensação e percepção. Dentre estes destaca-se Hegel (2003), com a distinção entre certeza sensível e percepção nos dois primeiros capítulos de sua *Fenomenologia do Espírito*; igualmente Deleuze e Guattari (1992), com a distinção entre afecções e percepções, assim como entre afectos e perceptos, no capítulo "Afecto, percepto e conceito". Não obstante, Deleuze e Guattari mantêm as afecções e as percepções, bem como os afectos e os perceptos nos limites da sensação, no caso a sensação composta, para eles feita de afectos e perceptos; esses, por sua vez, tomados de Dufrenne como uma espécie de *a priori* materiais da sensação, assim como de Merleau-Ponty, no que tange ao ser da sensação (cf. Deleuze; Guattari, 1992, p. 230 et seq.). Por seu turno, embora distinga sensação e percepção, inclusive sob o plano ontológico, Hegel parece interessado tão somente na confrontação do ponto de vista do pensamento antigo (Crátilo, Protágoras) ainda nos primeiros passos (a certeza sensível) em direção ao universal, com o pensamento moderno quando da descoberta da relação entre a coisa e suas propriedades (a percepção), pontos de vista reapropriados (agora no plano epistemológico da filosofia da consciência) respectivamente pelo saber imediato de Jacobi – que assume a certeza sensível a partir da imaginação – e pela filosofia kantiana, que reconstrói a referida relação a partir da ligação *a priori* entre os conceitos vazios do entendimento e as intuições cegas da sensibilidade. Em última instância, porém, apesar de partir da distinção ora referida, Hegel intenta mostrar que a certeza sensível ou, em rigor, a consciência sensível (em sua verdade) é precisamente a percepção ou o perceber (cf. Hegel, *Fenomenologia do Espírito* (2003), § 110 et seq., p. 94; *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1995), I, §§ 40 et seq.; 61 et seq.).

15 - Quanto a isso, vale relembrar (A) três observações de Hegel em relação à percepção em geral e (B) uma em relação à filosofia kantiana enquanto limitada a esse ponto de vista. (A) A percepção se constitui como: (1) a consciência (perceptiva) que permanece além do ser sensível, (2) o primeiro grau da consciência (que, portanto, é negado à certeza e ao ser sensível, os quais estariam, portanto, fora da consciência), (3) o ponto de vista de nossa *consciência ordinária* e, em menor ou maior grau, de *das ciências*. (B) Esse, igualmente, o grau em que a filosofia kantiana apreende o espírito (como consciência), de modo que (tal

assim, enquanto percepção, embora não pense ou possa não pensar por conceitos abstratos ou por representações (como em Kant), mesmo assim, não pensa em imagens, mas tão só por imagens. Este, o pensar que se mostra mais como um modo de conhecer que como um modo de ser, e que por isso não exprime nenhuma homologia; com o que se apresenta como constitutivo da experiência típica dos modernos e mesmo de pós-modernos, como Nietzsche, Heidegger e Vattimo, que a assumem para si nos quadros de certa experiência do pensar¹⁶, a qual, como pensar do ser, configura-se como um pensamento indigente ou débil¹⁷. Aquele, o pensar que se mostra a um tempo enquanto modo de ser e de conceber; por conseguinte, fundado na homologia da inteligência e da sensação e, com isso, enquanto certa *manuducção* ao pensar puro (sem conceitos, representações ou imagens de qualquer tipo). Esse em outro lugar designado pensar no abrangente (SILVA, 2016), para além e aquém do pensamento de pensamento de um Hegel, um Aristóteles ou ainda um Heidegger.

Enquanto a percepção produz *perceptos* que, em rigor, não são senão conteúdos de experiência, a qual, por sua vez, moderna ou contemporaneamente concebida, não é mais que a própria percepção assim desenvolvida, a sensação ou a afecção produz *affectos*. Justamente por isso, e pelo que foi anteriormente aludido, a relação entre ambas e a inteligência será diversa; caso em que esta também será diversamente concebida: partindo-se da percepção ou da afecção, respectivamente como entendimento ou razão abstrata e como inteligência ou intelecto, concretos ou intuitivos (sem representação). Por conseguinte, partindo-se da afecção, então emergirá a homologia de inteligência e sensação, não havendo, portanto, emergência da percepção como termo médio entre as mesmas; se daquela, a afecção será a ela submetida e a homologia será interpretada como identidade ou antes desaparecerá,

filosofia) contém só e unicamente as determinações da fenomenologia e não as da filosofia do espírito (hegeliana); caso em que aquela filosofia considera o Eu como a algo que está além, isto é, em sua determinação abstrata, como a coisa em si, razão pela qual só segundo essa finitude apreende tanto a inteligência quanto à vontade (HEGEL, 1995, § 58).

16 - A experiência do pensar (*die Erfahrung des Denkens*) é difusa em Heidegger, mas não é necessariamente tematizada por ele em sentido próprio. Tal experiência é do pensar (*des Denkens*) e, por isso, em relação ao homem, parece mostrar-se mais como uma experiência passiva (*dar com algo que nos toca ou afeta imediatamente, ter que suportá-lo etc.*) que como uma experiência ativa (*dirigir-se a algo, sabê-lo tal como se nos apresenta, como se mostra ante à mão e como pode ser dito*) (HEIDEGGER, 198, p. 160). Contudo, à diferença da primeira, a segunda também pode mostrar-se como um caminho; isso, por exemplo, no sentido tematizado, quando o aspecto ativo da experiência parece articular-se em sua plenitude com o aspecto passivo (HEIDEGGER, 1985). Entretanto, no concernente a experiência do pensar, na medida em que, para Heidegger (1983, p. 11, tradução nossa) "nunca chegamos aos pensamentos, eles vêm a nós", e que, "essa é a hora apropriada do diálogo", há que se reconhecer que tal experiência se circunscreve a (experiência com a) linguagem e se dá, portanto, somente na linguagem, limitando-se, pois, a estrutura desta. Com o que, embora se libere da lógica e de suas determinações abstratas, não se libera da gramática, a qual, precisamente, fornece a lógica as ainda frágeis determinações de pensamento por esta utilizadas e, por ela, assim tornadas fortes.

17 - Talvez tenha sido Vattimo quem melhor compreendeu o esforço heideggeriano no que diz respeito à assim chamada experiência do pensar, esse compreendido e assumido enquanto destituído do caráter formal e, portanto, demonstrativo da lógica, bem como da realidade objetiva ou da objetividade própria das categorias da metafísica tradicional e da filosofia transcendental. Cf. Vattimo, 1993, p. 5-6; p. 19 et seq.; Vattimo, 2010, p. 13 et seq.

cedendo, pois, lugar à dicotomia ou à separação de inteligência e sensação. Isso quer dizer que somente enquanto produz afectos, não se subordinando, portanto, à experiência, é que a sensação mesma, como forma (εἶδος) dos sensíveis e, portanto, enquanto homóloga à inteligência, como forma das formas, isto é, dos inteligíveis, nos permite aceder a uma dimensão aquém e além das meras impressões dos sentidos e das representações abstratas que nos foram impostas como forma de ser e de pensar ao longo dos últimos 12 séculos. Tal dimensão, que pode ser designada o abrangente, porque não é senão ela mesma que se exprime na homologia do intelecto e dos sentidos ou da inteligência e da sensação, é o que nos impulsiona assim a um novo pensar e, então, a uma nova compreensão do humano; logo, igualmente, da arte, da religião e da filosofia.

Em vista disso, o trabalho volta assim ao problema inicial: o que se entende, por exemplo, nos dias de hoje, por "humanização"? Alguém responderia de imediato que é a "ação tornar ou, antes, tornar-se humano"; isso implicaria, no entanto, que esse alguém já tenha claro para si o que é o humano. O problema volta-se, pois, ao momento inicial ou ao ato de sua posição – que concepção do humano permanece aí operante? Da mesma forma, poder-se-ia perguntar se há uma disciplina que nos torna humanos, de fato, essa seria uma disciplina em certo sentido humanizadora. Porém, humanizadora de quê? Do homínideo como um todo enquanto ente determinado ou apenas de algumas de suas funções ou faculdades? Ora, não se pode humanizar em parte, não se é ou se torna mais ou menos humano, bem como mais ou menos animal; mas também não se humaniza *in abstracto*, eis a dolorosa lição que aprendemos com os modernos. Isso significa que se há algo como humanização, esta não pode se resumir a um conceito abstrato do humano ao qual se deve subordinar o humano ele mesmo, ao esquecimento deste para elevar-se àquele. Em suma, se há ou pode haver um processo de humanização, este tem de ser a um tempo completo nele mesmo, abrangente e, portanto, comum a todos os casos singulares, não podendo, conseqüentemente, deixar de lado nenhum caso singular.

Em todo caso, parece emergir aqui, assim como para a religião e para a filosofia, o lugar constituinte da arte. Esta, ao trabalhar especificamente com os sentidos, embora como que os eduque ou os forme, antes disso, não obstante, resulta formada culturalmente por eles. Isso de modo tal que é através deles e tão somente por eles que alcançamos as formas ou os chamados inteligíveis, que não são coisas empíricas ou da experiência, nem conceitos abstratos do entendimento, mas unicamente modos de ser e de pensar mediante os quais existimos e nos reconhecemos como humanos. Por conseguinte, volta-se aqui mais um passo atrás, no que diz respeito ao nosso problema inicial: em que medida é possível humanizar os sentidos e, em sendo isso factível, qual o papel e a função da arte nesse processo? Se este não é o caso, estaremos condenados ao puro e simples animalismo *por vir*, que como tal não é senão certo contraponto ao humanismo *já findo* e, por isso, tão abstrato e unilateral – ou, antes, impossível e inimaginável – quanto ele?

Se há que humanizar os sentidos, há que se reconhecer de início que eles não são humanos. Mas isso significaria, por conseguinte, que seriam essencialmente animais? Que dignidade ou peso ontológicos o humano e o animal possuem aqui? Ambos se distinguem de imediato pela primeira natureza, quanto à sua constituição em espécies elas mesmas distintas entre si – unitária nos primeiros e diversa nos últimos –, ou, antes, pela segunda natureza, que só nos primeiros se manifesta? Não obstante, mesmo enquanto humano, em certo sentido, o humano não deixa de ser animal; como, portanto, não pode deixar de lado sua primeira natureza; em que medida a repressão desta e o não desenvolvimento ou o embotamento proposital daquela o cindira e o bestializara?

HUMANIZAÇÃO DOS SENTIDOS *VERSUS* RESISTÊNCIA À BESTIALIZAÇÃO

Há um pensamento fundamental do humanismo, assim como um do animalismo. Nos dois casos, embora fundado em pressupostos metafísico-tradicionais, tais pensamentos são de ordem prática, ético-política, mais que de ordem simplesmente teórica. Conformam-se, pois, como uma exigência igualmente difusa tanto em um quanto no outro. De um lado, a exigência do humanismo consiste na elevação do homem – de uma condição tomada como selvagem – a uma condição entendida como civilizada, à condição de ser humano; isso significa que ela necessariamente toma a forma de uma humanização dos sentidos. De outro lado, a exigência do animalismo consiste na constatação de que, ao invés de se cumprir, tal elevação transformou-se em seu contrário, isto é, naquilo que queria evitar, a saber, reverteu-se na bestialização, na domesticação e na canibalização humanas, às quais cumpre resistir. Em ambos os casos, tais exigências deveriam cumprir-se pela arte.

Se há que humanizar os sentidos, isto é, torná-los humanos, é forçoso reconhecer que no presente eles ou são meramente animais ou pura e simplesmente artificiais. Neste caso, certos construtos técnicos ou tecnológicos a partir dos quais nossa experiência de mundo, enquanto seres animais ou artificiais, demasiado humanos ou pós-humanos, se nos impõe como tal. Note-se que se evitou o termo "natural" ou a expressão "conforme a natureza". Termo e expressão que, se utilizados de modo técnico, exigiriam considerar seriamente se o humano tem ou não uma natureza; e, se a tem, se esta é preexistente às escolhas, decisões e ações dos indivíduos designados humanos ou, ao contrário, se delas resulta. Isso exigiria, ainda, a contraposição entre o natural e o artificial, bem como entre o natural e o espiritual. Em tal contraposição, o humano se mostraria precisamente como o termo médio destes e daqueles, sendo os sentidos os seus órgãos e os operadores da mediação aí pressuposta. Em vista disso, a proposição de uma humanização dos sentidos se mostra não apenas obsoleta, mas, antes, contraditória.

Em todo caso, a demanda por pensar a humanização dos sentidos exige – antes de tudo – que estes sejam compreendidos enquanto ainda não humanos. Portanto, que o próprio humano ainda não tenha emergido, que não seja ou não tenha sido, ainda, um acontecimento epocal e, com isso, não tenha proporcionado nenhum acontecimento apropriador. Este no qual, enfim, o humano, em sendo aí, apropria-se de si mesmo ou antes de seu ser, de sua essência; em rigor, igualmente de seus sentidos, em especial na medida em que estes se mostram indispensáveis ao reconhecimento das afecções ou dos modos de ser do humano, logo do sentir enquanto um com o pensar ou o saber. Isso quer dizer que o humano propriamente dito não pode ser confundido com o animal (o natural em sentido exterior), nem com o artificial ou mesmo com o espiritual (o natural em sentido interior). Disso se depreende que ou os sentidos emergem juntamente com o humano – e assim se conformam a partir de um elemento comum – ou preexistem ao humano e, nesse caso, o informam.

Surgem, a partir daqui, algumas questões adicionais. A primeira delas pode assim se formular: na medida em que se propõe uma humanização dos sentidos pela arte, não se estaria pressupondo que o humano seja um artifício? Quer dizer, um produto da arte, e esta uma mera produção de artifícios? Considerando-se que tal pressuposição seja o caso, há de se reconhecer que a famigerada era da técnica e da tecnologia não se mostra como um rebento da metafísica e de seu domínio sobre a arte e a vida, portanto sobre o ser. Antes, seria necessário assumi-la como uma consequência direta da própria arte. Nesse sentido, a exigência de uma humanização dos sentidos pela arte não poderia significar senão a perda do caráter natural da arte mesma, em rigor, sua essência ou o seu elemento propriamente criativo. Isso, não obstante, há tempos é constatado; desde Hegel (2001, p. 34-35) – com a verificação do caráter pretérito da arte entendida como arte bela ou grande arte –, até os dias de hoje, com a reversão do humanismo em seu contrário. Esses os extremos mediados por aquilo que Mario Costa (1995, p. 15) designou o “processo de corrosão da essência da arte, liquidando teoricamente o seu direito à existência”; processo este iniciado justamente pelas chamadas tecnologias das imagens, dos sons, das formas plásticas etc.

A segunda questão, que se mostra como um destaque da primeira, impõe-se conforme segue: se a humanização dos sentidos consiste, antes de tudo, na humanização dos sentidos pela arte; há que se perguntar sobre que arte, ou, ainda, sobre o que é arte, ou também, mais precisamente, sobre o que é a arte. Alguém outrora não afirmara, como se indicou logo acima – Hegel, por exemplo –, que a arte, no sentido da bela arte, se tornara já no século XIX algo pretérito? Pretérito porque, em rigor, em vez de exprimir as tensões fundamentais e a exigência de elevação do pensar humano em seu conteúdo próprio, a arte se tornara então mera representação; na qual, entretanto, para além de seu caráter vazio na metafísica tradicional e na filosofia crítica, se buscava certa objetividade. Objetividade esta que, para Hegel (2001, p. 165 et seq.), por exemplo, se mostrava como indicador fundamental da efetividade do espírito ou da ideia; esta entendida a um tempo como unidade do conceito e da realidade,

ambos contidos na idealidade da ideia e então expressos no ideal manifesto sensivelmente pela arte, logo representado pela consciência ordinária.

Tal como Hegel, Schopenhauer (2015) também procurou matizar a representação ao tomá-la como independente do princípio de razão e assim como ideia, em sentido platônico, e com isso entendida propriamente como objeto da arte, que a alcança pela intuição ou pela contemplação na qual o sujeito (o puro sujeito do conhecimento) e o objeto são um e o mesmo. Caso em que tal representação (em rigor, intuitiva e, portanto, concreta) se distingue daquela outra, abstrata, submetida ao princípio de razão e, assim, limitada ao conhecimento formal ou abstrato dos fenômenos espaço-temporais. Não obstante, em que pese tal consideração, a arte, para Schopenhauer (2015), porque ainda representação, permanece um artifício e, portanto, cópia das ideias; salvo a música, assumida enquanto cópia da própria vontade¹⁸. Esta, entendida como a coisa em si ou a essência do mundo.

Em vista disso, a título de confirmação da anterior, outra questão se impõe: Tomada como meio ou instrumento de humanização dos sentidos, a arte não perderia ela mesma seu caráter de arte e, neste sentido, da mais alta e elevada expressão do humano? Tal questão se deixa assim exprimir ou, antes, justificar: porque se propõe que a humanização dos sentidos se dê pela arte, e não por qualquer outra atividade humana, considera-se a arte (ou pelo menos uma) atividade humana por excelência. Isso implica: mesmo concebida pura e simplesmente como criação, ainda assim a arte se mostra igualmente técnica; ou seja, se a arte se dá como que "poeticamente", ela também se dá, e de modo necessário, como artifício. Da mesma forma, justamente porque sensível ou do âmbito sensação, e assim tomada na qualidade de elemento fundamental da elaboração de nossas emoções, mesmo belamente humana, a arte também o é, de modo sublime, ou em sua essência, plenamente animal, grávida de impulsos, instintos e desejos. Como, então, nesse quadro teórico, pensar a humanização dos sentidos pela arte e, precisamente, na medida em que se entende a sensação, enquanto sentimento do sensível pelos sentidos, como forma (inteligível) e, assim, homóloga à inteligência?

As três questões acima apresentadas parecem resumir-se no seguinte dilema: se a arte se constitui em humanização dos sentidos ou de algum modo contribui para isso, ela mesma e seu produto, a humanização dos sentidos, e, por conseguinte, do próprio ser humano, se mostram como artifício; isso significa que ela não é arte em sua perfeição, ou seja, não é fim em si mesmo, mas apenas meio para um fim determinado. Se a arte, ao contrário, se recusa à tarefa de humanização dos sentidos, em rigor, de elevação do ser humano de sua condição selvagem, aliás, animal – subordinada aos instintos, às emoções e aos desejos –, à condição humana

18 - Considerações levadas a termo no Livro III de *O mundo como vontade e como representação*, em seu Tomo I, e nos capítulos 29 a 39 do Tomo II, que reúne os suplementos aos livros do primeiro tomo. Cf. Schopenhauer, 2015.

propriamente dita, à condição de sociabilidade e de civilidade, portanto à condição de domar, domesticar e controlar a natureza, e tão somente pelo fato de esse domínio, essa domesticação e esse controle consistir em algo arbitrário ou artificial, não sendo por isso a arte ela mesma criação, mas tão só uma técnica ou um método, razão por que a referida humanização transforma-se em seu contrário: bestialização, brutalização etc.; neste caso, a recusa à tarefa de humanização dos sentidos pela arte não seria igualmente tão pouco artística quanto o programa recusado?

Pela expressão "tão pouco artística" entende-se aqui toda e qualquer proposta que se valha da arte como meio privilegiado para a realização de programas cujos fins sejam outros que genuinamente artísticos; por esse viés, assume-se aqui que a proposta de uma humanização dos sentidos pela arte não é artística, assim como as proposições a ela opostas, mas de outra ordem. Resta saber se, ao resistir ao que considera a reversão do humanismo, quer dizer, à recaída deste naquela condição selvagem da qual ele pretendia que os seres humanos saíssem, resta saber, portanto, se, ao propor tal resistência, o chamado animalismo, em que pese seus clamores em contrário, não permanece um humanismo ou não compartilha com este um fundamento comum. Além disso, há que se perguntar, à luz do que foi discutido até aqui, se, ao operacionalizar o que designam "animalismo", bem como ao propor um retorno ao pensamento selvagem e a realização de um movimento subversivo, revolucionário (VERHAEGHE; ZILIO, 2015, p. 5), se, pois, ao assim procederem, os proponentes do animalismo, tal como os do humanismo, não recaem naquilo que justamente pretendiam evitar. Enfim, isso não seria apenas um uso do animalismo para fins outros que o artístico?

É preciso que fique claro que o ponto em discussão não é a legitimidade política ou qualquer outra do humanismo e do animalismo, portanto seu caráter poético ou programático; por conseguinte, seus processos propriamente artísticos de operacionalização do conteúdo ou da forma para exprimir ou realizar tais ou quais concepções do humano, do animal etc. Trata-se, relembramos, tão só de um delineamento do lugar e da função dos sentidos do humano em arte; para isso, não obstante, procedeu-se à verificação de uma proposta de humanização dos sentidos pela arte, proposta esta identificada com o programa humanista de elevação do humano de sua condição animal ou selvagem à condição propriamente humana. Mediante a constatação do fracasso do humanismo e, portanto, da reversão de seu programa, considerou-se também as linhas gerais do assim chamado animalismo, cujo pensamento fundamental será apresentado logo adiante. Este consiste na exigência de resistir à reversão do humanismo, isto é, às tendências nas quais este recaiu suas pretensões de elevação do humano de sua condição selvagem à condição humana ela mesma. Resistir, portanto, à bestialização, à dominação, à domesticação e à canibalização humanas; isso significaria – em suma – "desbestializar", "desdominar", "desdomesticar" e "descanibalizar" o humano. Quer dizer, conforme os propositores do animalismo (VERHAEGHE; ZILIO, 2015, p. 5),

ao dominar, domesticar e controlar o reino animal, o homem não se tornou apenas mestre e possuidor da natureza, mas também, na qualidade de fator de certos interesses individualistas, o dominador do Outro (seu contrário); o modo como se tratam os animais tornou-se estruturante das próprias relações humanas, operou-se assim no ocidente uma separação entre os próprios indivíduos. Diante disso, ainda conforme os proponentes do animalismo, “em se mantendo a ideia de uma dualidade insuperável, é o humano que, em última instância, se adestrou a si mesmo” (VERHAEGHE; ZILIO, 2015, p. 5).

O resultado desse adestramento é que, ao consistir em uma maneira de sair da condição selvagem, segundo Verhaeghe e Zilio (2015, p. 5), “parece que, no fundo”, o humanismo “produziu o efeito inverso: as estratégias de elevação (*élévation*) conduziram a práticas de criação (*élevage*) e colocaram o homem no centro de tendências que o bestializam, o domam, o canibalizam”. Partindo enfim dessa constatação, os proponentes ensaiam retornar ao conceito de animalidade e sobre o que, nele, resiste à bestialização humana; reconhecem assim que, se o termo “bestialização” (*bêtise*) se refere ao animal, somente o homem pode tornar-se besta ou demonstrar bestialidade, caso em que, por fim, se deve considerar o fim dos humanismos e visar a operabilidade de um animalismo. Neste sentido, há de se perguntar: em que consiste, pois, em última instância, o animalismo e sua operabilidade; em rigor, o que significa dizer, em um momento, bestializar, domar e canibalizar o homem e, em outro, resistir à bestialização humana – sendo este último algo ínsito ao animalismo ou à animalidade –, e ainda, em outro, retornar ao pensamento selvagem?

Abstraindo pelo momento de certa contradição que emerge do confronto entre essas afirmações, assim como entre elas e outras, ao que tudo indica, o animalismo parece consistir na resistência à bestialização humana; esta, porém, não é senão uma resistência à própria humanização que, como tal, termina por recair na bestialização da qual intentara sair. Ora, o mesmo não ocorre com o animal, cujo caráter de animal ou de selvagem, a animalidade, o faz permanecer por completo nessa condição, resistindo, pois, àquela bestialização, mesmo que se trate de um animal doméstico, isto é, domesticado, domado etc., situação cujos exemplos os mais diversos e por demais conhecidos torna supérfluo relatá-los aqui. O que não é o caso, porém, dos seres humanos domesticados; para estes resta apenas a desdomesticação ou o desadestramento; caso em que esses processos devem tomar a forma de uma educação diária.

Eis aí, em resumo, a natureza, o programa e a operabilidade do animalismo que, como tais, se cumpriram na exposição intitulada “Cannibalisme < > Animalisme”, a qual simulara justamente um espaço doméstico, burguês, branco e de valores morais e cristãos, em suma, um espaço civilizado, repleto de obras que evocam sua desconstrução e que reivindicam a consideração do animal (em rigor, do Outro, isto é, da mulher, do pobre, do negro etc.) como um sujeito, ou, antes, o desfazer-se de uma visão do sujeito pensado nos termos do humanismo (VERHAEGHE; ZILIO, 2015, p. 39). Não obstante, em assim se configurando, o animalismo não se eleva senão ao alcance de uma poética, a qual, conforme Pareyson (1997, p. 15 et seq.),

possui caráter programático e operativo, legítimo, portanto, apenas ao nível de um programa de arte, mas não podendo ou não tendo como avançar, enquanto programa de arte, se pretender valer como conceito de arte ou afirmar-se filosófica ou esteticamente; no caso, de modo respectivo, como concepção de mundo, de homem, de animal ou de arte etc. Assim, na medida em que se propõem respectivamente como concepções globais do humano e do animal, válidas inclusive em sentido cósmico, se ocupam com a afirmação econômica, política e existencial de sujeitos e com a educação cotidiana destes para efeito da realização do programa proposto em cada caso, humanismo e animalismo terminam por se anular reciprocamente mesmo apenas enquanto programas de arte. Não obstante, o teor de suas respectivas posições interpela todo aquele que se ocupa de algum modo da arte, do homem e do cosmos; o que também não é sem implicação para os sentidos.

No que concerne aos sentidos, pode-se resumir as posições anteriormente consideradas em um único enunciado comparativo. Enquanto o humanismo reduz os sentidos a órgãos de impressão abstrata, meramente perceptivos e assim submetidos à consciência – que em quaisquer de suas formas se apresenta como o horizonte daqueles –, mas também a concepções datadas, fracassadas ou insuficientes do humano; o animalismo – em sua mais ampla envergadura – igualmente submete os sentidos à percepção, subordinando-os ora à consciência perceptiva, ora a blocos de sensações determinadas perceptivamente quase sem ou com nenhuma participação "sentitiva". Consideramos que somente com o aumento dessa participação, entendida como "sentibilização" do humano, e a independência dos sentidos e da sensação em relação à consciência em geral, e à percepção em especial, será factível ao humano e ao animal existentes no homem fazerem-se um e o mesmo. O que não é destituído de interesse para nenhuma das disciplinas filosóficas, científicas ou artísticas envolvidas e pode servir de fundamento estritamente filosófico para ambas as poéticas anteriormente tematizadas.

CONCLUSÃO

Constatados nos passos anteriores o fracasso do humanismo, em rigor, o seu fim, e, de certo modo, a insuficiência do animalismo – em levar a termo no presente, logo, de maneira praticável, a resistência ao que o humanismo se tornara –, há que aceder ao elemento originário de tal fracasso e de tal impraticabilidade. Humanismo e animalismo parecem solidários com a estrutura de pensamento fundamental do presente, em que pese o primeiro operar por conceitos abstratos na maioria dos casos e o segundo, também na maioria dos casos, recusar tais conceitos. Com isso, ambos, portanto, parecem limitar-se a um papel subalterno dado aos sentidos e, mesmo quando lhe permitem maior autonomia, esta é regulada e se impõe externamente àqueles. Isso demonstra que, apesar das mais diversas críticas ao

pensar tradicional, os sentidos ainda aguardam sua plena reabilitação. Mas haveria um âmbito no qual estes pudessem apresentar-se plenamente reabilitados?

Conforme se afirmou no início do presente trabalho, se sensação e inteligência são homólogas, há que se reconhecer igualmente aquém e além de ambas, portanto, como elemento estruturante de sua homologia mesma, aquilo que as torna o que elas são e, desse modo, aquilo que nos permite, a nós humanos, amar as sensações e a sabedoria ela mesma. Esse o ponto de partida de Aristóteles, mas não sua questão inicial, a qual, por isso, permaneceu na penumbra e se tornou cada vez mais e mais obscura; o que, não obstante, nos permite hoje retomar aquele ponto de partida, assumindo como própria a questão que nele mesmo e a partir dele mesmo, ainda hoje, nos interpela. É justamente o pensamento dessa questão e sua tentativa de resolução – reconhecer, aquém e além da sensação e da inteligência, o elemento estruturante de sua homologia, assim como o que nos permite amá-las e buscá-las, deixando-as plasmar-se em nós – o que, ao fim e ao termo, exhibe, como uma de suas múltiplas facetas, a perspectiva adequada para pensar não a humanização ou a animalização dos sentidos, mas, antes, a "sensibilização" do humano e mesmo do animal. A isso se poderia designar pensar no abrangente, quer dizer, naquela homologia do intelecto e dos sentidos ou da inteligência e da sensação sem separá-los ou confundi-los; o que, do ponto de vista do "experienciar" artístico, a arte já faz desde tempos imemoriais, mas que, com o advento da intuição e da representação, terminara por deixar de lado, com o que se perdera a si mesma no tocante à experiência de pensamento (concreto) para ela fundamental¹⁹, o plasmar-se do mundo enquanto lugar de encontro e como obra de arte. Se há uma função humanizadora da arte, tal função não pode ser outra senão fazer-se a si mesma esse lugar de encontro; o qual, mais que abertura ao ser, se mostra como o ser ele próprio em seu encontro consigo mesmo.

"Sensibilizar" o humano e mesmo o animal, quaisquer que sejam aqueles que se encontram nesses devires, significa assumir o elemento irreduzível da sensação como forma dos sensíveis (e, por isso, enquanto inteligível) em relação à inteligência, como forma das formas ou dos inteligíveis e, com isso, igualmente da própria sensação. Quer dizer, cumpre à sensação assim concebida um papel ativo na informação e, portanto, na conformação dos sensíveis. Estes, em rigor, justamente por isso, não lhe são exteriores nem interiores, por conseguinte,

19 - Os termos "experienciar" e "experiência de pensamento concreto" designam aqui, no presente contexto, algo diverso do termo 'experiência' utilizado na segunda seção deste trabalho. Nesta, o termo em questão refere-se a uma atividade abstrata do pensamento e sua articulação meramente exterior com os sentidos; essa mediada, em última instância, pela percepção ou pela imaginação, caso em que exige a operabilidade de conceitos ou categorias, embora enfraquecidos e, com isso, destituídos de objetividade epistêmica ou explicativa, em parte transformados em imagens ou substituídos por estas, que então, como instrumentos ou elementos mediadores do pensar e da coisa do pensar, ocupam o lugar daqueles. Já na seção presente, portanto nesta conclusão, os termos considerados referem-se tão só ao pensar concreto, não intuitivo nem representativo, que pensa, portanto, sem a mediação da percepção ou de qualquer outra faculdade formal e especificamente determinada. Em vista disso, tal pensamento não pensa por conceitos nem por categorias ou representações, ou ainda *por* imagens, mas unicamente *em* imagens. Isso, tal como descrito em linhas gerais nos parágrafos seguintes.

não são transcendentais nem imanentes à sensação, mas, ao contrário, se mostram como determinações desta e, assim, permanecem nela mesma como em seu princípio, em permanente expansão e contração. Em rigor, os sensíveis se mostram como os elementos constitutivos do sensível e este como o solo em que, uma vez plasmado pela sensação, esta se desenrola. Nesse âmbito, que Aristóteles designava como o abrangente, os sentidos cumprem um papel essencial: organizar o conjunto das determinações da sensação de modo tal que cada sensível seja sentido – por conseguinte “imageado” (não imaginado) – pelos sentidos conforme sua forma própria; a qual, porque inteligível, é homóloga tanto à sensação quanto à inteligência. No caso da sensação, tal homologia se funda no fato de ser justamente a forma, enquanto elemento estruturante dos sensíveis, o que nestes é sentido ou antes “sentibilizado” e, enfim, “imageado”; essa a condição que permite à inteligência pensar os inteligíveis ou as formas e, de certo modo, que também permite ao humano pensar e pensar a si mesmo em sua forma adequada. Essa, igualmente, a natureza da homologia da inteligência e da sensação; tal natureza, assim concebida, se nos dá a conhecer não mais que na forma de um pensar no abrangente ou de um pensar em imagens.

Trata-se, enfim, de um pensar que pensa sem intuições e sem representações, no qual o elemento crucial é justamente o reconhecimento da homologia acima aludida. Um pensar cujo ponto de partida é, em rigor, a própria sensação na medida em que esta é ela mesma a forma dos sensíveis, cuja “imageação” pelos sentidos permite ao pensar mover-se no âmbito das formas, por conseguinte pensá-las, tendo em vista que essas se lhe tornam presentes apenas *em* imagens. Embora sensíveis – porque resultantes de uma “imageação” pelos sentidos –, as imagens não são materiais, mas antes destituídas de matéria; logo puras, porque assim plasmadas pelo pensar enquanto lugar e atividade das formas, que, ao fim e ao termo, se mostram como o modo de ser das coisas e, assim, como a estrutura íntima que as configura como tais. Isso permite ao humano pensar e agir concretamente, sem subordinar-se às coisas ou às formas e sem subordiná-las a si: sendo um com elas; o que implica, enfim, pensar e agir de modo puro, pura e simplesmente livre. Abre-se, assim, um novo tempo para o humano e seus sentidos; seu início já se perfaz em nós.

The human and their senses: to humanize, to animalize or “to sentibilize”?

Abstract: The article discusses the question of the human and its senses, especially in the art field. For this, examines the proposal, diffused in Brazilian educational circles, of humanization of the senses by art; discusses, as opposed to humanism, the newly proposed program of so-called animalism. By way of the position of the problem, thematizes the requirement to think the humanization of the senses; then presents the general lines of the modern idea of humanism and its failure, also clarifies the emergence of the most recent animalism and its

challenges; finally, confronts the respective fundamental thought of one and another position. By way of conclusion, beyond and below the humanization of the senses and resistance of animality to human bestialization, the article proposes to "sensibilize" the human.

Keywords: Art, Sensation; Intelligence; Humanism; Animalism.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego, tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

COSTA, M. *O sublime tecnológico*. São Paulo: Experimento, 1995.

DANTO, A. C. *Após o fim da arte: a arte contemporânea e os limites da história*. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Odysseus; Edusp, 2006.

DERRIDA, J. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Texto establecido por Marie-Louise Mallet. Traducción Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GUILLAUME, A. Humanity and Animality. A Transdisciplinary Approach. *Human and Social Studies*, v. 2, n. 3, p. 13-32, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. Volume I. Tradução Marco Aurélio Werle. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1830): volume I – a ciência da lógica. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936/1938). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/1930). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, M. *Über den Humanismus* (1949). 10. ergänzte Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache* (1959). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

ORTEGA Y GASSET, J. *A desumanização da arte* (1925). Tradução Ricardo Araújo. São Paulo: Cortez, 2005.

PAREYSON, L. *Os problemas da estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PRECIADO, P. B. Le féminisme n'est pas un humanisme. *Liberation*, 26 sept. 2014. Disponível em: <http://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309>. Acesso em: 28 jan. 2017.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação* – Tomo 1. Tradução Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2015. 2 v.

SILVA, M. M. da. O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In: SILVA, M. M. da (Org.). *Ser e pensar, inícios*. São Paulo: Todas as Musas, 2016, p. 221-254.

VATTIMO, G. *The Adventure of the Difference*. Philosophy after Nietzsche and Heidegger. Translated by Cyprian Blamires with the assistance of Thomas Harrison. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993.

VATTIMO, G. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. *Il pensiero debole*. Feltrinelli, 2010.

VERHAEGHE, J.; ZILIO, M. *Cannibalisme < > Animalisme* (Catalogue). Paris: Anne Perré Galerie, 2015. Disponível em: <https://issuu.com/marionzilio/docs/c__a_catalogue>. Acesso em: 28 jan. 2017.

YANNARAS, C. *Relational Ontology*. Translated Norman Russell. Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2011 [2004].

Recebido em março de 2017
Aprovado em setembro de 2017