

Eli Borges Junior

Universidade Federal de

Juiz de Fora – UFJF

E-mail: eli.borges@ufjf.br



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0 International
License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Copyright (©):

Aos autores pertence o direito
exclusivo de utilização ou
reprodução

ISSN: 2175-8689

Como podemos nos comunicar com os objetos? Mario Perniola e o sentir como forma de interagir com as coisas

*How can we communicate with objects?
Mario Perniola and the feeling as a way
of interacting with things*

*¿Cómo podemos comunicarnos
con los objetos?
Mario Perniola y el sentir como forma de
interactuar con las cosas*

Borges Junior, E. Como podemos nos comunicar com os objetos? Mario Perniola e o sentir como forma de se relacionar com o mundo. *Revista Eco-Pós*, 28(3), 385–402. <https://doi.org/10.29146/eco-ps.v28i3.28337>

RESUMO

O artigo amplia as possibilidades de compreensão e releitura do significado de comunicação tendo como chave fundamental o conceito de "sentir" formulado por Mario Perniola. Ao questionar a tradição do conhecimento ocidental e o privilégio do pensar em relação ao sentir, Perniola postula como a suspensão da subjetividade poderia conduzir a novas relações com o mundo e os objetos, o que poderíamos observar, conforme destaca, em experiências como o *cybersex*, o uso de alucinógenos e as sonoridades *hardcore*. Nesses exemplos, a razão humana daria lugar a modos de acessar o mundo desde fora de si, promovendo o "trânsito" ou a "osmose" entre interior e exterior, algo capaz de "pôr em comum" e, assim, fazer comunicar humano e coisa em um tipo de experiência "neutra". Nessa perspectiva, do mesmo modo que nós, sujeitos, poderíamos renunciar à ação, os objetos poderiam agir sobre nós, despertando nossa atenção ou atraindo-nos, em uma espécie de "sex appeal do inorgânico".

PALAVRAS-CHAVE: *Sentir; Não humanos; Coisa; Filosofia da Comunicação; Mario Perniola.*

ABSTRACT

The paper expands the possibilities of understanding the meaning of communication, having as its fundamental key the concept of "feeling" formulated by Mario Perniola. By questioning the tradition of Western knowledge and the privilege of thinking compared to feeling, Perniola postulates how the suspension of subjectivity could lead to new relationships with the world and objects, which we could observe in experiences such as cybersex, the use of hallucinogens and hardcore sounds. In these examples, human reason would give space to modes of accessing the world from outside itself, promoting the "transit" or "osmosis" between interior and exterior, something capable of "putting in common" and, thus, establishing communication between human and thing, in a kind of "neutral" experience. From this perspective, in the same way that we, subjects, could renounce action, objects could act on us, arousing our attention or attracting us, in a kind of "sex appeal of the inorganic".

KEYWORDS: *The feeling; Non-humans; Thing; Philosophy of Communication; Mario Perniola.*

RESUMEN

El artículo amplía las posibilidades de comprensión del significado de comunicación analizando el concepto de "sentir" formulado por Mario Perniola. Al cuestionar la tradición del conocimiento occidental y el privilegio del pensar frente al sentir, Perniola postula cómo la suspensión de la subjetividad podría conducir a nuevas relaciones con el mundo y los objetos, que podríamos observar en experiencias como el cibersexo, el uso de alucinógenos y el rock *hardcore*. En estos ejemplos, la razón humana daría paso a formas de acceder al mundo desde fuera de sí, promoviendo un "tránsito" u "ósmosis" entre interior y exterior, algo capaz de "poner en común" y, por tanto, hacer comunicar humano y cosa en un tipo de experiencia "neutral". Desde esta perspectiva, de la misma manera que nosotros, los sujetos, podríamos renunciar a la acción, los objetos podrían actuar sobre nosotros, despertando nuestra atención o atrayéndonos, en una especie de "sex appeal de lo inorgánico".

PALABRAS CLAVE: *Sentir; No humano; Cosa; Filosofía de la Comunicación; Mario Perniola.*

Submetido em 14 de julho de 2024.

Aceito em 19 de fevereiro de 2025.

Introdução: o sentir como inferior ao pensar

Não seria exagero afirmar que a questão do sentir aparece de forma colateral na história do conhecimento no Ocidente. Pensemos, por exemplo, como em nossa civilização, *sentir algo* ocupa, de modo geral, uma posição menos privilegiada do que *pensar algo*. Nas chamadas ciências da natureza ou nas ciências humanas, e mesmo nas ocasiões em que os afetos sugerem orientar o fazer-acontecer das coisas — como no foro da política prática —, o que advém das sensações é relegado a um lugar inferior ou subordinado, em comparação a uma decisão ou ação pretensamente modeladas pela racionalidade.

O privilégio do pensar sobre o sentir caracterizaria uma das insígnias fundamentais dos modos de construção da noção de verdade dentro daquilo que poderíamos chamar de matriz epistêmica ocidental europeia. A história dessa última, que poderia ser contada, em grande medida, a partir da história da própria filosofia ocidental, revela claros aspectos que nos ajudam a compreender uma espécie de *pecado original* atribuído às sensações. Essa arqueologia poderia ser construída notadamente a partir do racionalismo de Platão e da dualidade firmada entre *mundo verdadeiro*, reino das ideias, e *mundo da aparência*, constituído pelo que se apresenta como natureza material, assim como por tudo aquilo que lhe poderia atestar a própria materialidade, a saber, as sensações e os sentidos humanos.

De fato, o racionalismo de Platão seria um capítulo fundamental para compreendermos esse lugar de depreciação das sensações, para o filósofo concebidas como cópias malfeitas das verdadeiras ideias (formas), sendo avessas ao conhecimento uma vez que incapazes de apreender as essências das coisas¹. No entanto, vamos nos concentrar aqui em outro capítulo importante dessa história: aquele diretamente relacionado à modernidade e, por consequência, a nossa própria época. A separação entre o sentir e o pensar e, sobretudo, o privilégio do segundo em detrimento do primeiro seriam particularmente enunciados pela filosofia de Descartes em sua aventura de *inspeção do espírito* e construção do grande *edifício da verdade*, tanto no *Discurso do Método*, quanto — e notadamente — em suas *Meditações Sobre Filosofia Primeira*.

Não por acaso seria esse o próprio ponto de partida do filósofo. Nos parágrafos iniciais de sua primeira meditação, Descartes apresenta o argumento dos sentidos, em que esclarece a

¹ O tema aparece nas obras de Platão em distintas ocasiões, com especial destaque para *Protágoras*, *Teeteto* e *A República*.

primeira razão pela qual devemos duvidar de nossas opiniões e concepções sobre o mundo: “tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (Descartes, 1973, p. 95-96). Os sentidos não seriam, portanto, fonte confiável de certeza e de verdade. Ao *método* caberia deixar em suspenso todas essas impressões: somente o entendimento e o pensamento dele resultantes poderiam conduzir à obtenção da verdade — o que significa admitir que seria mais fácil conhecer a mim mesmo, enquanto uma consciência que se pensa, do que o exterior (isto é, aquilo que é sentido, o que acesso a partir dos sentidos).

Há várias implicações dessa articulação argumentativa de Descartes, mas o que importa sublinhar aqui é o esforço do filósofo em afastar das sensações propriamente ditas a possibilidade do conhecimento seguro, invertendo, por completo, a ordem do saber proclamada pela escolástica de Tomás de Aquino, para a qual as sensações eram fundamentais ao ato de conhecer. As *Meditações* seriam um exercício de aplicação do *método*, ou seja, de um procedimento de operação da razão, definido por regras específicas e rigorosas e capaz de garantir, por conta disso, a legitimidade dos pensamentos resultantes. É pelo intelecto e pela condução criteriosa da razão que Descartes pode assentar a pedra fundamental de seu edifício. Todas as certezas do mundo partirão de uma única asserção: é pelo fato e pela condição de *pensar* que asseguro minha própria existência — *cogito, ergo sum* (*penso, logo existo*) —, ainda que nada além dessa própria afirmação, no momento primeiro após a sua proclamação, possa ser atestado como verdadeiro.

Se não podemos nos fiar pelas sensações, uma vez que já nos enganaram algumas vezes, qualquer resultado do sentir só poderia se aproximar de um aspecto de certeza quando submetido ao crivo da razão, quando examinado pelo intelecto. O pressuposto da dúvida sobre qualquer coisa ou ação que não atravesse o pensar faria do sentir algo impossível fora do sujeito. Se toda e qualquer existência principia a partir de meu pensamento, resulta impossível conceber, no foro das certezas, um indivíduo capaz de sentir antes de pensar: ao menos, pelo método cartesiano, não seria isso digno de verdade.

1 Um outro significado para o sentir

Dossiê **Modernismos no Brasil: textualidades e travessias**

<https://revistaecopos.eco.ufrj.br/>

ISSN 2175-8689 – v. 28, n. 3, 2025

DOI: 10.29146/eco-ps.v28i3.28337

Ora, o que está em jogo aqui não é, com efeito, a filosofia de Descartes e todas as objeções que provocaria, mas o que dela sobreviveria como herança cultural de nossa civilização², suas reverberações no que compreendemos convencionalmente como ciência e em suas ramificações *naturais, humanas e sociais*. Em última instância, Descartes parece sugerir uma espécie de filosofia autorreferencial, em que a razão mira para si mesma, ainda que posteriormente pretenda acessar as coisas do mundo a partir da matemática. *Sentir* seria sempre uma tarefa interseccionada pelo pensar, algo resultante de um *sujeito* que sente, *sujeito* porque dotado de uma *subjetividade*, uma autoconsciência.

Mas, “e se o sentir não conviesse ao sujeito? Não se coadunasse com uma subjetividade que diz ‘eu’?” Essa é a pergunta que o filósofo italiano Mario Perniola (Perniola, 2005, p. 27) apresenta ao problematizar o movimento de Descartes em relação ao sentir, nessa ocasião de modo ainda mais contundente. É a partir dessa provocação que somos convidados a pensar em uma outra concepção do sentir. Como assinala Perniola:

A história da apropriação moderna do sentir por parte do pensar começa justamente com Descartes, para quem a coisa que sente sem mediação e com evidência não é o corpo, mas a mente: do meu corpo, da própria coisa que me pertence não me chega diretamente, segundo Descartes, nenhum conhecimento claro e distinto; ele de fato não é mais evidente para mim que os corpos externos. Todavia isso não quer dizer que meu corpo esteja separado da mente, mas que só esta mente sente aquilo que acontece com ele (Perniola, 2005, p. 27).

Em que medida poderíamos admitir esse tipo de experiência como algo anterior à nossa própria condição de sujeitos? A complexidade desse desafio pode ser evidenciada a partir do próprio léxico que empregamos para nos referirmos à experiência de sentir algo. De fato, ao ato do sentir liga-se sempre um sujeito — *eu sinto, nós sentimos, eles sentem* — como se o próprio verbo, em última instância, envolvesse algo de *ativo*: sentir como algo conduzido pela própria subjetividade. O sentir seria, no limite, uma experiência animada pela consciência. De certo

² O elogio do pensar e a desqualificação do sentir se fariam presentes mesmo em campos nos quais o elemento estético opera de modo central, como a arte. Em livro por mim publicado (ver Borges Junior, 2023), comento sobre a verve racional que constituiria, por exemplo, tanto o surgimento da história da arte, quanto a constituição da estética, como disciplinas do conhecimento. A tarefa de fruição da obra artística e as acepções sobre o belo são marcadas por um pronunciado *logocentrismo*.

modo, isso nos ajuda a compreender por que temas relacionados às paixões, emoções e afetos seriam tratados como efeitos em última medida *controláveis* pelo indivíduo, sendo convertidos em *fraquezas* justamente quando não seríamos capazes de *discipliná-los* pela batuta da razão — a *habilidade* em lidar com as sensações seria, inclusive, uma de nossas principais diferenças em relação a outros animais.

Perniola (2005) propõe uma torção nesse significado do sentir provocando-nos a pensar em um tipo de experiência originária e em certa medida, radical — porque profunda —, na qual o *eu* lógico ainda não estivesse presente, um sentir isento de subjetividade, anterior não só a nossas memórias e traços de personalidade, mas aos modos pelos quais nos definimos no mundo, ou seja, como seres pertencentes a uma sociedade humana, como constituintes de um reino animal, como entes dotados de vida e, em última instância, como *coisas* pertencentes à totalidade de entes do mundo. A passagem de um *sujeito senciente* a uma *coisa que sente* não significaria um processo claro e distinto, mas “algo de opaco, indeterminado e aberto”, que, segundo Perniola, “não é evidente para si mesmo” (Perniola, 2005, p. 28). Trata-se do convite a uma experiência de suspensão do mundo e da subjetividade, o que o filósofo chamaria de *epoché* (Perniola, 2011) — aliás ainda mais ampla do que aquela realizada pela fenomenologia de E. Husserl³. Incitando-nos a essa “colocação entre parênteses” do mundo e da subjetividade, Perniola sugere um novo significado filosófico para o sentir, reivindicando sua autonomia em relação ao intelecto: seria possível afirmar, assim, que algo pode ser “sentido em mim” sem que, forçosamente, “eu o sinta”? Ou, como pergunta Perniola: e “se no sentir estivesse implícita e fosse essencial uma dimensão neutra que nos obriga a dizer: ‘se sente’, mas nos impede de dizer: ‘eu sinto’?” (Perniola, 2005, p. 27).

Se, por um lado, M. Merleau-Ponty já se aproxima dessa questão dilemática ao sugerir a distinção entre “consciência intelectual” e “consciência sensível”, entre o que eu percebo e o que é percebido em mim (Merleau-Ponty, 1976, p. 266-267), Perniola dedica-se de modo intenso ao problema a partir de uma série de aparatos conceituais que nos ajudam a formular a possibilidade de experimentar um sentir fora dos expedientes mediados pela consciência. Isso significaria, por seu turno, uma tentativa de acesso àquilo deixado para trás pela metafísica

³ Para mais detalhes, consultar Husserl, 1947; Borges Junior, 2021.

ocidental: Perniola interessa-se sobremaneira pela indistinção ou porosidade de fronteiras entre orgânico e inorgânico sugerida, por exemplo, em gravuras da era paleolítica, na arquitetura egípcia (Perniola, 1995), na estética barroca e, além de outros, no próprio modo pelo qual hoje convivemos com os objetos. Em comentário à teoria do inorgânico de Perniola, S. Contreras-Koterbay oferece-nos uma descrição clara do que significaria esse novo tipo de vinculação com as coisas, ou mesmo de atração – ou de *sex appeal* – que elas teriam sobre nós:

Por exemplo, desejo um termômetro para poder medir de modo preciso a temperatura de meu filho quando está doente, e minha esposa quer que seu secador de cabelo seque seus cabelos, e instauramos um relacionamento com esses objetos análogo àquele que compartilhamos com outros seres humanos pelo fato de lhes pedirmos para realizar tarefas e de instaurarmos laços afetivos com eles precisamente porque assumem essas tarefas. Os objetos inorgânicos adquirem *sex appeal* — em um nível estético generalizado, na minha opinião — por meio de um dos seguintes modos: quer a partir do uso repetitivo, durante o qual nos tornamos conscientes de nossa ligação emocional, quer na nossa exposição inicial a eles, quando nos apaixonamos por eles à primeira vista. Com o tempo, confiamos neles da mesma forma em que confiamos nos humanos com quem nos relacionamos, e chegamos a amá-los e até a nos sentirmos traídos por eles quando nos decepcionam (Contreras-Koterbay, 2021, p. 47, tradução nossa)⁴.

Esse estado de coisas nos sugere uma espécie de confusão, ambivalência ou abertura em que a autoconsciência do indivíduo parece dar espaço a um outro tipo de relação com o mundo. Sujeito e objeto insinuam se posicionar em um plano equivalente de relação: poderíamos pensar, por exemplo, nos momentos em que falamos com nossos assistentes virtuais ou ainda nos ataques extremados de violência contra *gadgets* com mau funcionamento. O que Perniola (2005) parece sugerir é que, embora tenhamos um intelecto que nos ofereça a possibilidade da ação racional, essa talvez não seja a única via pela qual nos relacionamos — e nos comunicamos — de fato com aquilo que constitui nossa própria experiência. Em certa medida, é como se algo nosso,

⁴ No original: “Per esempio, desidero un termometro per poter misurare in modo accurato la temperatura di mio figlio quando è malato, e mia moglie vuole che il suo asciugacapelli le asciughi i capelli, e instauriamo un rapporto con questi oggetti analogo a quello che condividiamo con gli altri esseri umani per il fatto che gli chiediamo di svolgere dei compiti e instauriamo dei legami emotivi con essi proprio perché assolvono questi compiti. Gli oggetti inorganici acquisiscono *sex appeal* — a un livello estetico generalizzato a mio avviso — in uno dei seguenti modi: o attraverso un utilizzo ripetitivo, durante il quale si prende consapevolezza del nostro attaccamento emotivo, oppure nella nostra esposizione iniziale ad essi, quando ci innamoriamo di loro a prima vista. Col passare del tempo, ci affidiamo a loro nello stesso modo in cui ci affidiamo agli esseri umani con cui abbiamo dei rapporti, e arriviamo ad amarli e persino a sentirci traditi da essi quando ci deludono” (Contreras-Koterbay, 2021, p. 47).

que estivesse aquém ou além de nosso aparato lógico, pudesse se comunicar com os próprios objetos sobretudo em momentos de espontaneidade — ou seja, durante aqueles em que a razão estaria de algum modo distraída ou desinteressada. É nesse momento em que, talvez, poderíamos dizer que *nos tornamos coisas*, estabelecendo uma espécie de diálogo irracional com os objetos que nos acompanham.

2 Sentir como sujeito e sentir como coisa

O que significa propriamente *tornar-se coisa* ao relacionar-se no mundo? A leitura de Perniola dessa noção fundamental da filosofia, a *coisa*, pode nos ajudar a pensar em um sentir anterior à metafísica ocidental. Em primeiro lugar, cumpre esclarecer como a abordagem de Perniola se distingue da perspectiva sobre a *coisa* proveniente da teoria crítica, notadamente aquela de vertente marxiana. Como esclarece Bianchi (2022), Perniola apresenta uma particular teoria⁵ em que a noção de *coisa* se distancia daquela de produto ou resultado da reificação do humano, de um processo que lhe furta (ou lhe usurpa) a condição de sujeito, detentor das rédeas de sua própria vida, de suas ações e de seu destino.

Perniola sugere que o elemento problemático da perspectiva de Marx é justamente a centralidade da noção de sujeito, denotada pela preocupação do filósofo alemão com a perda desse estatuto — atestada já na apresentação do conceito de “alienação”, em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e, de modo ainda mais evidente, na análise do processo capitalista de divisão do trabalho em *O Capital*. Como aponta Bianchi a partir da filosofia de Perniola, a abordagem de Marx — por conta de sua defesa da subjetividade — herdaria fortes traços da metafísica ocidental, o que significaria, por sua vez, fazer remanescer um dos componentes mais problemáticos dessa última: a separação entre sujeito e objeto, humano e coisa (ou natureza), atribuindo ao primeiro um lugar de autonomia e à segunda, de mera passividade.

Ao reivindicar a dignidade humana em relação àquela dos demais entes do mundo, Marx teria cometido, por assim dizer, o equívoco de reafirmar o antropocentrismo da metafísica ocidental. Com isso, não apenas faria ressoar a distinção aristotélica do *zoon politikon* (*animal político*), como também tudo aquilo que ela implicaria: sua pretensa superioridade — convertida

⁵ Uma *teoria da coisa* em Perniola pode, segundo Bianchi, ser identificada em Perniola, 1976; 1995; 1982; 2005; 1997; 1985.

em legitimidade — de exercer domínio, e também a posse⁶, sobre as demais criaturas da natureza — animais não humanos, florestas, rios, recursos minerais. É nesse sentido que — poderíamos sugerir — a abordagem marxiana parece recorrer a uma espécie de metafísica da coisa, concebendo essa última como oposta a um ser humano — ao final também metafísico, já que elevado a um patamar privilegiado em relação aos demais entes. Sobre esse aspecto, é exemplar a passagem de Bianchi, segundo a qual “a crítica marxista, em outras palavras, mistifica a coisa”, “ela permanece ancorada no moralismo metafísico, para o qual o humano tem uma dignidade superior à coisa” (Bianchi, 2022, p. 87)⁷ — e, de modo contundente, arriscando uma aproximação entre Marx e Descartes, sustentando que:

Ao fazê-lo, a crítica marxista da alienação encontra o antropocentrismo cartesiano. Embora essas duas tradições de pensamento se afastem de premissas incompatíveis e cheguem a conclusões divergentes, ambas partilham a suposição de que os sujeitos (humanos) são superiores aos objetos (entidades não humanas) e que os objetos são, em última análise, inferiores (Bianchi, 2022, p. 87, tradução nossa)⁸.

Nesse sentido, a coisa, tanto em Descartes como em Marx assumiria uma perspectiva instrumental, pelo que seria relegada a um papel necessariamente degenerado ou menos importante dentro do conjunto total de entes do mundo: pensemos que, no discurso comum, a equiparação de uma pessoa a uma coisa é em geral interpretada como um tipo de ofensa ou vitupério.

A contrapelo dessa abordagem e empreendendo um esforço amoral, Perniola busca demonstrar que, na verdade, nossa relação com as coisas ultrapassaria a dimensão da usabilidade, ou mesmo do consumo fetichizado (como parte da teoria crítica frankfurtiana faria questão de destacar): seria possível identificar aí uma espécie de mutualidade entre nós e elas, porosidade pela qual orgânico e inorgânico confundir-se-iam em uma dinâmica de apelo entre

⁶ Conforme P. Bartoloni, em seu *Objects in Italian Life and Culture: Fiction, Migration, and Artificiality* (2016), citado por Bianchi (2022, p. 85).

⁷ No original: “The marxist critique, in other words, mystifies the thing. It remains anchored to metaphysical moralism, for which the human has a dignity superior to the thing”.

⁸ No original: “In so doing, the Marxist critique of alienation meets Cartesian anthropocentrism. Although these two traditions of thought depart from incompatible premises and reach divergent conclusions, they both share the assumption that subjects (humans) are superior to objects (nonhuman entities), and that objects are ultimately inferior”.

inércia e vida. O movimento de atração pelo inorgânico, poderia ser contemporaneamente observado, de modo cada vez mais pronunciado, em fenômenos como nossas formas de vinculação e apego aos dispositivos tecnológicos, no culto à figura corporal a partir dos procedimentos estéticos, bem como na afinidade humana por certas substâncias químicas capazes de realizar algum tipo de estimulação e de fuga do estado de consciência.

Soma-se a esses exemplos anteriores o advento do *cybersex* e das tecnologias de *realidade virtual*, os quais significariam não a mera imaterialização de ações físicas, mas o “ingresso numa outra dimensão, por assim dizer, ontologicamente diferente” (Perniola, 2005, p. 47), intermediária e paradoxal, atípica e estranha, já que nem propriamente corporal, nem somente tecnológica. Para Perniola (2005), poderíamos identificar esses deslocamentos da subjetividade também no campo das artes, a partir de certas sonoridades como o rock *hardcore*, capaz de ultrapassar a noção de música como significado afetivo e voltar-se à expressão performática de sons nos quais a palavra visaria muito mais a sua dimensão sônica do que à proclamação de uma ideia ou pensamento. Além do *hardcore*, o autor menciona as modalidades de teatro experimental comuns a partir dos anos 1960, aliadas da performance e da instalação, marcadas pela emancipação em relação ao texto e à literatura, pela “contestação da separação entre atores e espectadores”, e, sobretudo, pela “superação da distinção entre cenário e realidade” (Perniola, 2005, p. 150). Todos esses fenômenos nos ajudariam a pensar em um tipo de “sentir impessoal” (Perniola, 2005, p. 78), em que nossa condição de sujeitos parece buscar um outro tipo de experiência: condição em que, em “um formidável impulso objetivante” (Perniola, 1995, p. 45), buscamos superar nossa autoconsciência e nos aliar a outras coisas, fascinados pelo *sex appeal* do inorgânico.

3 O sentir como possibilidade de comunicação entre o vivo e o não vivo

É nesse diapasão que, segundo nos esclarece Bianchi, Perniola formula uma noção particular de *coisa* a partir da dimensão *neutra*, definida como a *osmose entre orgânico e inorgânico*, vivo e inanimado, não significando, no entanto, uma *neutralização* de afetos ou sentimentos, mas sim a condição de “abrir-se ao que foi deixado para trás pela metafísica tradicional: o reino inorgânico” (Bianchi, 2022, p. 5-6). Perniola apresenta-nos dois exemplos fundamentais em que essa experiência do neutro poderia ser muito bem observada. Em *Enigmas*,

o filósofo debruça-se sobre a arte egípcia e seus elementos relacionais produtivos — capazes de pôr em comum e, nesse sentido específico, de possibilitar a comunicação — entre orgânico e inorgânico, como as estátuas que, para além de matéria inerte, possuiriam vida e seriam capazes de observar e vigiar os templos.

Esse apelo irradiado pelo inorgânico poderia, no entanto, ser reconhecido em manifestações ainda anteriores, como nas figuras abstratas e geométricas do sítio de arte rupestre paleolítica no Vale do Côa em Portugal (Perniola, 2010). Para Perniola, os indivíduos que produziram essas imagens se relacionavam com elas de um modo alternativo àquele narrado pela história da arte — o qual, ressoando os aspectos intelectualistas da metafísica ocidental, operaria dentro de uma ideia de busca da transcendentalidade. Como defende, seus autores não pretendiam, a partir desses exemplares, realizar algum tipo de contato místico ou espiritual com entidades superiores, buscando formas de elevação a uma dimensão divina ou extraterrena. Em vez disso, em um esforço de saltar à própria subjetividade, visariam a um acesso direto às formas desenhadas, aspirando a uma espécie de emancipação do estatuto humano e, com ela, a sua conversão nas próprias entidades naturais, momento em que elas se tornariam vivas: “um dos aspectos mais misteriosos dos vestígios do Vale do Côa é a animação de algumas figuras esculpidas na rocha, cujos movimentos são representados de forma sincrônica. É como se a própria pedra se animasse” (Perniola, 2010, p. 87). Como complementa Bianchi:

Perniola sublinha que ao procurar o movimento e a vida por meio de figuras abstratas e geométricas, as incisões mostram uma espécie de vida suspensa e artificial, uma “mecânica viva” [...] em que os limites da mobilidade orgânica são transgredidos e a “energia é derramada nas linhas mortas da pedra” [...]. Além disso, muitas gravuras representam figuras antropomórficas abstratas, que, argumenta Perniola, introduzem outras perspectivas de percepção do corpo humano, mais abstratas, mais materiais e mais próximas de uma vida enigmática infundida pela “pedra que vibra” (Bianchi, 2022, p. 89, tradução nossa)⁹.

A dimensão neutra que aqui aparece a partir da osmose entre orgânico e inorgânico nos ajuda a ver como esse outro tipo de relação com a coisa apareceria em contextos diversos

⁹ No original: "Perniola underlines that by searching for movement and life through abstract and geometric figures, the incisions show a sort of suspended and artificial life, a 'living mechanics' (...) in which the limits of organic mobility are transgressed and 'energy is poured into the dead lines of the stone' (...). In addition, many engravings represent abstract anthropomorphic figures, which, Perniola argues, introduce other perspectives of the perception of the human body, felt more abstract, more material and closer to an enigmatic life infused by the 'stone that vibrates'".

daquele da metafísica ocidental. Perniola parece querer despertar nossa atenção para esse outro tipo de experiência do sentir a qual poderemos vislumbrar hoje, por exemplo, em nossa interação com robôs e inteligências artificiais, bem como nos fenômenos contemporâneos que revigoramos anteriormente. A ideia de “tornar-se uma coisa que sente” tem como princípio fundamental a renúncia à metafísica ocidental e a seus dualismos, para os quais a realidade é o que está distante e transcendente ou o que está perto, é material e está “vivo” (Bianchi, 2022, p. 90). Assumindo sempre essa tônica, “a metafísica só vai para cima ou para baixo: o que é orgânico permanece separado do inorgânico”. É imperioso, no entanto, romper com essa lógica evocando as lateralidades, abrindo-se à indefinição, ao incerto e ao inclassificável como forma de conceber um tipo outro de experiência; é, pois, nesse sentido, que “a filosofia desenvolvida por Perniola só pode ser compreendida se as oposições polares e os dualismos clássicos forem deixados para trás” (Bianchi, 2022, p. 90, tradução nossa)¹⁰.

A partir da assunção de uma dimensão *neutra*, que não nega o orgânico nem o inorgânico, mas admite o *trânsito* entre uma e outra sem que para isso tenhamos que experimentar uma transfiguração ou uma completa transmutação da materialidade, Perniola acaba por problematizar as próprias fronteiras entre aquilo considerado como interior e exterior ao indivíduo: se a consciência subjetiva dá lugar à experiência de um sentir impessoal e se, ao mesmo tempo, a coisa pode se tornar viva, desmobiliza-se também a ideia de um *próprio*, de uma essência ou substância imutável, ao mesmo tempo em que o mundo se revela como experiência multifacetada, em que os seres — não mais definidos por núcleos inquebrantáveis — podem aparecer no mundo a partir de formas e perfis diversos. Se essa operação era logicamente impossível para os expedientes da metafísica ocidental, o mesmo não ocorreria no contexto das sociedades paleolítica e egípcia. Aliás, podemos compor esses exemplos com a prática do xamanismo, em que a assunção da perspectiva de outros seres do mundo não está interdita por um pretenso núcleo duro moldado pela consciência. Ao contrário, nesse procedimento, o xamã assume e se transfigura nessas outras formas.

¹⁰ No original: “Metaphysics goes only upwards or downwards: what is organic remains separate from the inorganic. [...] The philosophy developed by Perniola can be understood only if classical polar oppositions and dualisms are left behind”.

Buscando superar as categorias racionais que definem o que seria a interioridade e a exterioridade de um indivíduo, e, com ela, a dualidade entre sujeito e objeto, Perniola apresenta-nos uma nova e interessante abordagem sobre o significado de comunicação, para além da perspectiva finalista de transmissão ou de troca de algo com vistas a um determinado efeito, mas, pelo contrário, concebendo-a como a possibilidade de assunção de um posicionamento outro em relação ao mundo, de experimentação desde a perspectiva do ente com o qual nos comunicamos e, com isso, arrefecendo as distinções entre emissor e receptor — já que tais funções se interpenetram, sendo, rigorosamente, indelimitáveis. Não seria por acaso que a crítica de Perniola à distinção entre sujeito e objeto, entre uma entidade ativa e um ente que recebe a referida ação, apareceria como substrato fundamental do pensamento de autores que se dedicam à reflexão sobre as formas de comunicação das redes digitais¹¹.

O movimento entre formas de vida e entes heterogêneos aparece na filosofia de Perniola também a partir da noção de *trânsito*, concebida por ele como “uma passagem do mesmo para o mesmo, sem ruptura” (Perniola, 2004, p. 114). Essa ideia ambivalente e indeterminada de concepção do ser remete diretamente à filosofia de Heráclito e ao que chama de *enantiodromia* [do grego, *ἐνάντιος* (enantios) = oposto + *δρόμος* (drómos) = pista de corrida, espaço de exercícios olímpicos], termo pelo qual um ser é entendido como uma coincidência de elementos opostos. Distanciando-se, portanto, da noção de essência ou substância imutável, *ser* significaria *devir*, estado perpétuo de mudança que, no limite, poderia redundar em seu contrário. Tanto a *enantiodromia* como o *trânsito* aparecem como conceitos-chave pelos quais poderíamos reconhecer a condição atópica não somente do pensamento filosófico, como também da própria comunicação: “o adjetivo atópico, do grego *atopos*, significa tanto ‘a-topos’ (‘desprovido de lugar’, ‘ausência de lugar’) quanto ‘singular’, ‘incomum’ ou ‘inclassificável’. A própria história da filosofia, para Perniola, pode ser compreendida através deste conceito” (Bianchi, 2022, p. 113)¹².

Perniola constrói sua argumentação no sentido de mostrar — sem cair na armadilha lógica — como algo imutável poderia ser visto ora de um modo ora de outro. Reafirmando que isso seria uma experiência por nós já realizada na vida comum, o autor recorre ao célebre

¹¹ Ver, por exemplo, Di Felice, 2009 e também Di Felice, Pireddu, 2010.

¹² No original: “The adjective atopic, from Greek *atopos*, means both ‘a-topos’ (‘devoid of a place’, ‘placelessness’) and ‘singular’, ‘unusual’ or ‘unclassifiable’. The very history of philosophy, for Perniola, can be understood through this concept” (Bianchi, 2022, p. 113).

exemplo da figura do pato-lebre (Perniola, 2005, p. 135), apresentado por Jastrow e comentado por L. Wittgenstein (2022, 1999), em que uma mesma coisa — o referido desenho — pode ser vista como diferentes coisas, sem que haja uma transmutação da própria figura. Estaríamos aqui diante de um exemplo em que o sentir — o ver — comportar-se-ia de modo imprevisto e não racional:

O que interessa especialmente a Wittgenstein é a rapidez do processo por meio do qual vejo algo sob um novo aspecto, o cintilar imprevisto de um novo sentir, a imposição, de modo sensorialmente incontestável, de uma sensação imprevista e imprevisível: como é que eu, no mesmo desenho, vejo instantaneamente uma lebre em vez de um pato? Como é que esse novo aspecto se acompanha de uma intensidade maior, de uma cintilação, do acender-se de uma aparência? (Perniola, 2005, p. 136).

Desafiando a perspectiva essencialista da metafísica ocidental, Perniola (2005) nos ajuda a pensar em novos tipos de relação com as coisas na medida em que essas poderiam assumir distintos modos de existência no mundo. Ao desvincular a existência de uma substância própria, o filósofo nos ajuda a pensar em um modo de existir — de instaurar diferença e de gerar ação no mundo — estabelecido não pelo pensamento, mas pela sensação. Nesse sentido, a perspectiva do filósofo italiano parece se aproximar da reflexão realizada por Étienne Souriau (2018) sobre os diferentes modos de existência. Para autor, existir não significa possuir uma espécie de núcleo duro, que remanesce malgrado a infinidade de acidentes da realidade. Também não afirma o contrário, ou seja, que não haveria uma essência. De fato, o que o filósofo francês faz é deslocar aquilo que caracteriza o existir para a possibilidade de aparecimento no mundo e é por conta dessas diferentes possibilidades de expressão de uma coisa que essa poderia então *existir* a partir de diferentes modos. Isso nos faria diferenciar, por exemplo, um bloco de argila de uma obra de arte inacabada:

A cada nova ação do demiurgo, a estátua emerge gradativamente de seu limbo. Vai em direção à existência — em direção a esta existência que no final explodirá em presença atual, intensa e realizada. Somente na medida em que a massa de terra é dedicada a ser esta obra é que ela é uma estátua. A princípio existindo fracamente, através da sua relação distante com o objeto final que lhe dá alma, a estátua gradualmente emerge, toma forma, existe (Souriau, 2018, p. 107, tradução nossa) ¹³.

¹³ No original: À chaque nouvelle action du démiurge, la statue peu à peu sort de ses limbes. Elle va vers l'existence – vers cette existence qui à la fin éclatera de présence actuelle, intense et accomplie. C'est seulement en tant que la masse de terre est dévouée

Existir significaria, em última instância, a possibilidade de instaurar um novo estado de coisas, de reorganizar as relações entre os elementos da realidade a partir de um novo modo de se fazer presente. Como afirma Souriau (2018), em *Ter uma Alma: Ensaio Sobre as Existências Virtuais*¹⁴, existir é *fazer realidade*: é, portanto, *movimento* e não *fixidez*. Remetendo a outro de seus exemplos: Hamlet poderia existir tanto como personagem de romance, quanto como ator sobre um palco ou como imagem ilustrada: todos existiriam a seu modo porque instituiriam um tipo de presença no mundo a partir de seus próprios gestos. Nota-se aí, portanto, que a condição orgânica ou inorgânica do ente deixa de assumir importância no veredicto sobre sua existência¹⁵.

4 O sentir: relacionar-se com o mundo em um gesto de liberdade

Tanto Souriau (2018) como Perniola (2005), desafiando a hereditariedade essencialista da metafísica ocidental, revelam-nos outras possibilidades de relação com as coisas, buscando dissolver os critérios que até então firmavam distinções fundamentais entre elementos humanos e não humanos. Admitindo, portanto, uma nova espécie de relação entre coisas — incluindo-nos nessas últimas — seria possível também um novo tipo de disposição e de organização delas? Como essa perspectiva de Perniola poderia nos ajudar a compreender, de modo extremamente inovador, o conjunto de crises sistêmicas — de natureza social, econômica, política e ecológica — que experimentamos atualmente?

Sem pretender responder essa questão, gostaríamos de apresentá-la como eixo a ser discutido em textos futuros. O que por ora vale destacar é a excepcionalidade da perspectiva do sentir de Perniola ao se aventurar na superação das dualidades entre sujeito e objeto, orgânico e inorgânico. Perniola restaura nossa condição de coisas no mundo — não retira do humano sua dignidade: antes, restitui a dignidade aos objetos, presente no mundo mágico e encantado do

à être cette œuvre qu'elle est statue. D'abord faiblement existante, par son rapport lointain avec l'objet final qui lui donne son âme, la statue peu à peu se dégage, se forme, existe" (Souriau, 2018, p. 107).

¹⁴ Tradução nossa. No original: *Avoir une âme: essai sur les existences virtuelles* (Souriau, 1938, p. 25).

¹⁵ A possibilidade de se pensar em diferentes modos de existência é a chave teórica da qual me valho a fim de realizar uma fenomenologia das imagens digitais. Interesse-me pelo modo de fruição dessas imagens, analisando a experiência de sensorialidade pela qual essas assumiriam uma nova posição dentro daquilo que consideramos, na esfera pública, como existente ou inexistente, verdadeiro ou falso. Essa nova forma de nos relacionarmos com as imagens que produzimos e que são produzidas por nossas tecnologias estaria, em última instância, relacionada a uma crise daquilo que concebemos como verdade, a partir da dissolução de antigos critérios — como a materialidade dos objetos (Borges Junior, 2023).

mito, mas solapada pelo antropocentrismo ocidental e, mais tarde, pela forma bem acabada da racionalidade capitalista e — recorrendo à expressão original de M. Weber (2004; 1985) — de seu *desenfeitiçamento do mundo* [*Entzauberung der Welt*]. Extremamente oportuna para nossa época, sua visão se coaduna, a seu modo, com o que apresentam as cosmologias originárias em sua prática de atribuir formas de vida aos objetos, rediscutindo os limites entre vida e não vida.

A possibilidade de um “*sentire dal di fuori*”, externo, impessoal, de um sentir para além dos limites da subjetividade, promovendo experiências outras de encontro e de comunicação com as coisas do mundo, poderia permitir um novo tipo de conexão com a natureza — ou ainda de reconexão —, com aquilo que o esforço purificador da metafísica ocidental insistira em separar. Para além de todos os desdobramentos que as noções de *neutro*, *osmose* e *trânsito* assumiriam na filosofia de Perniola, é importante destacar o seu ímpeto corajoso no sentido de esboroar as distinções entre vida e não vida, de nos permitir problematizar — ainda que ele mesmo não o faça nesses termos — o que significaria essa distinção em termos de poder e dominação: o sujeito como aquele que age, submete e possui, e o objeto, como aquilo a ser dominado. Seu pensamento pode representar, assim, material fértil para pensarmos em novas matrizes epistêmicas e formas de comunicação.

A radicalidade do pensamento de Perniola e sua *epoché* expandida, suspendendo o mundo e a subjetividade, alargam nossa forma de conceber a experiência e de construir significados sobre o mundo: é nesse sentido que poderíamos dizer que, em última instância, essa forma de interação com as coisas se converteria em um verdadeiro gesto de liberdade.

Referências

BARTOLONI, P. *Objects in Italian Life and Culture: Fiction, Migration, and Artificiality*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

BIANCHI, E. *The Philosophy of Mario Perniola: From Aesthetics to Dandyism*. London / New York: Bloomsbury, 2022.

BORGES JUNIOR, E. *Modo de Existência Algorítmico: da verdade como imagem à imagem como verdade*. São Paulo: Paulus, 2023.

BORGES JUNIOR, E. Apontamentos para uma filosofia da comunicação em E. Husserl: a questão da intersubjetividade em sua fenomenologia transcendental. *Galáxia*, n. 46, 2021, pp. 1-17. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-2553202150410>

- CONTRERAS-KOTERBAY, S. Affrontare Il sex appeal dell'inorganico nell'era della New Aesthetic. In: BIANCHI, E; DI FELICE, M. (a cura di). *Le Aventure del Sentire: Il pensiero di Mario Perniola nel Mondo*. Milano: Mimesis, 2021, pp. 45-65.
- DESCARTES, R. *Meditações* [1641]. Tradução de Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DI FELICE, M. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009.
- DI FELICE, M.; PIREDDU, M. *Pós-humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes*. São Caetano do Sul: Difusão, 2010.
- HUSSERL, E. *Méditations Cartésiennes: Introduction à la Phénoménologie* [1931]. Tradução de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: Vrin, 1947.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception* [1945]. Paris: Gallimard, 1976.
- PERNIOLA, M. Arte, vida e meio. O sex-appeal do inorgânico no Vale do Côa. Trad. S. Azzoni. In: CRUZ, M. T. *Arte antes e depois da arte*. Lisboa: Côa Museum, 2010, pp. 85-89.
- PERNIOLA, M. *Dopo Heidegger*. Filosofia e organizzazione della cultura. Milano: Feltrinelli, 1982.
- PERNIOLA, M. *Enigmas. The Egyptian Moment in Society and Art*. Trans. C. Woodall. London: Verso, 1995.
- PERNIOLA, M. Expanded Epoché. *Iris: European Journal of Philosophy and Public Debate*, vol. III, n. 6, 2010, pp. 157-170.
- PERNIOLA, M. La differenza italiana. *L'Erba Voglio*, n. 27, pp. 11-16, 1976.
- PERNIOLA, M. *O sex appeal do inorgânico* [1994]. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Nobel, 2005.
- PERNIOLA, M. *The Sex Appeal of the Inorganic*. Tradução de M. Verdicchio. London / New York: Bloomsbury Academic, 2004.
- PERNIOLA, M. The Sex Appeal of the Inorganic: A Conversation between Sergio Contardi and Mario Perniola. *Journal of European Psychoanalysis*, n. 3/4, 1997. Disponível em: <http://www.psychomedia.it/jep/number3-4/contpern.htm>. Acesso em: 10 dez. 2025.
- PERNIOLA, M. *Transiti*. Come si va dallo stesso allo stesso. Bologna: Cappelli, 1985.
- SOURIAU, É. *Avoir une âme: essai sur les existences virtuelles*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1938.
- SOURIAU, É. *Les différents modes d'existence* [1943]. Préface de Bruno Latour et Isabelle Stengers. Paris: La Découverte, 2018.
- WEBER, M. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Vollständige Ausgabe* [1904-1905]. München: C.H. Beck, 2004.

WEBER, M. Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie [1913]. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. 6. ed. Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1985, pp. 427-474.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen* [1953]. Berlin: Suhrkamp, 2022.

WITTGENSTEIN, L. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* [1940]. Berlin: Suhrkamp, 1999.

Eli Borges Junior – Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP), com graduação em Comunicação Social e em Filosofia pela mesma instituição. Professor da Faculdade de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFJF. É autor, entre outros livros, de *Reconfigurações do Espetáculo* (Ed. Annablume, 2022) e *Modo de Existência Algorítmico: da Verdade como Imagem à Imagem como Verdade* (Ed. Paulus, 2023).

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0937-4741>

E-mail: eli.borges@ufjf.br