
Pensar com Gaia

Fernando Silva e Silva [1]

Resumo: O principal objetivo deste trabalho é oferecer uma possível resposta para a pergunta “o que podem os filósofos e filósofas diante das mudanças climáticas?”. Inspirado na geofilosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, este trabalho busca entrever as linhas gerais de uma gaiafilosofia. Para isso, primeiramente, retoma-se dois elementos importantes da geofilosofia, a saber, (1) o papel central do conceito no pensamento filosófico e (2) a relação do pensamento com o território e a terra. Em seguida, destaco duas práticas importantes para a constituição de uma gaiafilosofia: (1) o trabalho do conceito, termo inspirado em Deleuze e Guattari e também em Isabelle Stengers, e (2) as artes da atenção, ideia stengersiana e também relacionada à pesquisa da antropóloga Anna Tsing. De modo a esclarecer e desenvolver essas duas práticas, coloco na forma de quatro perguntas problemas teóricos contemporâneos que necessitam de novas formas de atenção e de cuidadoso trabalho conceitual. As perguntas são: (1) “como redescobrir Gaia?”; (2) “em que tempo vivemos?”; (3) “quem são os habitantes da Terra?”; e (4) “Como viver juntos?”.

Palavras-chave: Geofilosofia. Gaiafilosofia. Cosmopolítica.

Thinking with Gaia

Abstract: This paper’s main aim is to offer a possible answer to the question “what can philosophers do in the face of climate change?”. Inspired by Gilles Deleuze and Félix Guattari’s geophilosophy, this work seeks to glimpse the outline of a gaiaphilosophy. In order to achieve it, firstly, I go over two important elements of geophilosophy, namely (1) the central role of concepts in philosophical thought and (2) the relation of thought to the territory and the earth. After that, I highlight two important practices for the constitution of a gaiaphilosophy?: (1) the labor of the concept, a term inspired by Deleuze and Guattari and also Isabelle Stengers, and (2) the arts of attention, a stengersian idea also related to Anna Tsing’s anthropological research. In order to clarify and develop these two practices, I present, in the form of questions, four contemporary theoretical problems that need new forms of attention and careful conceptual labor. The questions are: (1) “how to rediscover Gaia?”; (2) “in what time do we live?”; (3) “who are the inhabitants of Earth?”; and (4) “how to live together?”.

Keywords: Geophilosophy. Gaiaphilosophy. Cosmopolitics.

[1] Graduado e mestre em Letras pela UFRGS. Doutorando em Filosofia no PPGFIL/PUC-RS, bolsista CAPES. Pesquisador da APPH.

E com eles, ou depois deles, não poderá chegar aquele aventureiro ainda mais ousado - o primeiro geolinguista que, ignorando a delicada e transitória lírica do líquen, lerá sob ele a ainda menos comunicativa, ainda mais passiva, totalmente atemporal, fria e vulcânica poesia das rochas: cada uma, uma palavra dita, sabe-se lá há quanto tempo, pela terra ela mesma, na imensa solidão do espaço e na sua ainda mais imensa comunidade

Ursula K. Le Guin, O(a) autor(a) das sementes de acácia

FAZER FILOSOFIA EM UM PLANETA FERIDO[2]

Diante da “intrusão de Gaia”, o nome que Isabelle Stengers (2009) dá ao grande acontecimento que se multiplica e fragmenta em uma miríade de acontecimentos como o aquecimento global, a acidificação dos oceanos e as extinções de espécies - e isso falando ainda apenas em grande escala - o que podem as filósofas e filósofos? Esta pergunta, bastante ampla, talvez só possa ser respondida satisfatoriamente após uma longa revisão que retome trabalhos filosóficos recentes de diferentes correntes de pensamento que se debrucem sobre as questões advindas das mudanças climáticas. Este não será, entretanto, o caminho trilhado aqui. O presente texto especula uma resposta possível a essa pergunta, através da proposta de um tensionamento de aspectos fundamentais do pensamento moderno e de um engajamento filosófico com a figura de Gaia.

A epistemologia e a ontologia modernas possibilitaram substituir a atenção aos tempos, espaços e subjetividades específicos por um saber universal. O humano se tornou um estrangeiro no mundo, com um acesso

restrito às aparências, mas ao mesmo tempo medindo-o com a régua dos parâmetros epistemológicos vigentes, reduzindo a multiplicidade dos ambientes e seres em transformação à natureza inerte. Como resumem Stengers e Ilya Prigogine:

O mundo desencantado é ao mesmo tempo um mundo manipulável. Se a ciência concebe o mundo como submisso a um esquema teórico universal que reduz suas riquezas diversas às normas aplicações de leis gerais, ele se considera, no mesmo movimento, um instrumento de controle e dominação (STENGERS; PRIGOGINE, 1986, p. 63, tradução nossa).

Não pensemos, no entanto, como é de praxe, nesse desencantamento como uma espécie de triunfo da razão sobre o misticismo, o fim da magia. A expansão da modernidade na forma da epistemologia das ciências modernas, do capitalismo e da colonialidade se dá com a propagação constante de um feitiço que “nos fechou em categorias pobres demais, orientadas pelo conhecimento, o erro e a ilusão” (STENGERS; PIGNARRE, 2005, p. 54, tradução nossa). Sendo assim, este trabalho está totalmente inserido no antagonismo, descrito por Bruno Latour (1995), entre o impulso de modernização e o de ecologização. Isto é, contra o vetor modernizante, não bastam ações que amenizem sua força, reformem seus princípios ou diminuam sua velocidade. Um vetor oposto, que parte de outros referenciais, é necessário.

Diversas obras descrevem de maneira competente as estreitas conexões entre as transformações na filosofia e nas ciências na modernidade, o capitalismo, a colonialidade, o patriarcado e a supremacia branca (STENGERS, 1995; FEDERICI, 2017; MBEMBE,

2018). Gostaria de acrescentar ainda o holoceno - a época geológica que se iniciou quase 12 mil anos atrás após o último período glacial e se estende quase até hoje - a essas outras condições fundamentais para a prática do saber universalizado moderno. Uma configuração climática em que havíamos vivido tempo suficiente - ainda que, em termos de nossa espécie, muito pouco tempo - para alimentar a hipótese de que, ao fim e ao cabo, a Terra, ou nesse caso, a Natureza, era sempre a mesma. Para conquistar nosso merecido domínio sobre as forças e criaturas naturais, bastaria compreender e descrever de maneira definitiva as leis de seu funcionamento. Em um planeta ferido, isto é, um planeta em transição brusca e devastadora de seu regime climático, no qual a estabilidade do holoceno não retonará por pelo menos dezenas de milhares de anos, - e no qual a hipótese moderna só pode se sustentar através de enorme violência -, qual a colaboração possível da filosofia para pensar os desafios de todo tipo colocados pela intrusão de Gaia? Na filosofia, e talvez nas humanidades em geral, há uma certa tendência a evitar perguntas utilitaristas. E não sem razão, pois geralmente essas perguntas trazem pressupostos os valores modernos e do capitalismo mundial integrado: o trabalho, o refinamento da geração de valor, o avanço do domínio sobre a Terra. Nesse sentido, talvez seja um risco fazer essa pergunta. E, justamente por isso, precisamos fazê-la. Por e para que fazer filosofia em relação, em diálogo com um planeta ferido?

O caminho para responder estes questionamentos, para mim, inicia com uma proposta de Latour - em parte séria, em parte uma brincadeira - de reimaginar as geociências como gaiaciências (LATOURE, 2017). Isto é,

o autor sugere que nos perguntemos o que aconteceria se concebêssemos a geologia como gaialogia, a geografia como gaiagrafia etc. Assim, no contexto desta provocação, proponho vislumbrar desdobrar a geofilosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari em uma gaiafilosofia. Acredito que esse trabalho já esteja inaugurado[3], de certa forma, por eles mesmos - sem dúvida, em *Mil Platôs* e articulado breve e potentemente por Guattari em *As três ecologias*.

Os filósofos, em *Mil platôs*, fazem de sua filosofia um pensamento sobre as configurações de espacialidades - sobretudo -, mas também de temporalidades e subjetividades, possibilitando, assim, situar singularidades entre sua atualidade, seus processos morfogênicos e seus devires. O lugar central que as transformações entre terra e território ocupam nessa obra é um importante suporte para o que desenvolvo a seguir.

Em *As Três Ecologias*, Guattari toma, apoiado em Gregory Bateson, como ponto de partida a devastação ecológica que se deu e se dá não só no ambiente, a dita natureza, mas igualmente nas ecologias mentais e sociais. Além disso, seu clamor por um novo paradigma ético-estético nos inspira em afastar-nos daquele imposto pelo capitalismo mundial integrado e construir outros que sejam capazes de fundamentar uma atenção e uma ação ecológica transversal, atenta aos cruzamentos entre ambiente, *socius* e mente.

Isso posto, de modo a produzir uma imbricação intrínseca entre pensamento filosófico e Gaia, pretendo apontar qual seria a forma dessa geofilosofia após ser reforjada em uma gaiafilosofia. Ela fundamentará o que acredito ser uma resposta possível à questão que

guia este trabalho. No entanto, desenvolvo aqui apenas um aspecto específico da proposta gaiafilosófica, a saber, a relação entre o que eu chamo de trabalho do conceito, termo inspirado por Deleuze, Guattari e Stengers, e as artes da atenção, um termo ligado tanto à ecologia das práticas de Stengers quanto à antropologia interespecie de Anna Tsing. O primeiro diz respeito à natureza da própria atividade filosófica, enquanto as artes da atenção remetem a um campo mais amplo, mas espero com elas chamar atenção à importância do trabalho do conceito. Sendo assim, este artigo está dividido em duas seções: a primeira se chama *Da geofilosofia à gaiafilosofia*, na qual traço um caminho possível desse deslocamento conceitual; a segunda é intitulada *O trabalho do conceito e as artes da atenção*, parte em que ofereço uma reflexão sobre a natureza de uma abordagem filosófica em uma gaiafilosofia.

DA GEOFILOSOFIA À GAIAFILOSOFIA

Quando se fala em geofilosofia em Deleuze e Guattari, apesar da presença dispersa de seus principais conceitos em textos de ambos autores, há duas obras que se destacam, a saber, *Mil platôs* e *O que é a filosofia?*. Nesta seção, em primeiro lugar, apresento brevemente as linhas gerais da geofilosofia deleuzoguattariana para, em seguida, indicar como a reorientação em direção a uma gaiafilosofia.

Mil platôs, publicado pela primeira vez em 1980, é a terceira colaboração de Deleuze e Guattari. O próprio título, de saída, indica a grande ênfase que é dada no texto a exposições e explicações inspiradas nos modos de pensar da geografia, da geologia e da geohistória de Fernand Braudel. Ainda que o termo

geofilosofia não apareça na obra, muitos de seus conceitos mais importantes já estão presentes aí, tais como, terra, território, des-/re-/territorialização, estrato e espaço liso, estriado e esburacado. Em *Mil platôs*, trata-se mais de voltar esses conceitos à análise de diversos problemas - linguísticos, históricos, estéticos, psicanalíticos, semióticos, literários, políticos - do que circunscrever a partir deles uma maneira idiossincrática de praticar a filosofia.

É em *O que é a filosofia?* (1991), em especial em seus quatro primeiros capítulos, que os autores de fato desenvolvem sua proposta de uma geofilosofia. Na obra, eles argumentam a favor da existência de três elementos essenciais a todo pensamento, seja ele filosófico, artístico, ou científico, (1) unidades-multiplicidades, como os perceptos ou os conceitos; (2) planos nos quais essas unidades estão incrustadas, como o plano de composição ou o de referência; e (3) personagens textuais - aqueles que dizem “eu” no texto -, como o personagem conceitual ou o observador parcial. Os três primeiros capítulos de *O que é a filosofia?* Já através de um vocabulário que remete a *Mil platôs* e à geofilosofia, elaboram esses três elementos do pensamento no que diz respeito à filosofia, tratando, assim, do conceito, do plano de imanência e dos personagens conceituais. O quarto capítulo reúne esses elementos na proposta geofilosófica. Devido às limitações do escopo deste trabalho, a seguir abordo apenas alguns conceitos dessa proposta que são mais relevantes para que compreendamos, em um segundo momento, a relação com a gaiafilosofia.

Para Deleuze e Guattari, a filosofia consiste na atividade de criar conceitos (DELEUZE;

GUATTARI, 1991, p. 21-29, tradução nossa). A presença do trabalho filosófico, para eles, depende integralmente dessa atividade. Se não há criação de conceitos, não há filosofia. E a qualidade desse trabalho deve ser medida pelos acontecimentos que seus conceitos nos permitem situar, distinguir, tornar presentes, fazer contar. Pois, para Deleuze e Guattari, o conceito - em continuidade com o conceito de proposição em Whitehead -, diz um acontecimento, e não diz uma essência ou uma coisa (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 26, tradução nossa). Ele, o conceito, é, ao mesmo tempo, uma unidade e um composto, cujos componentes podem, por sua vez, ser tomados como ainda outros conceitos. Além disso, os conceitos desenham zonas de contato e os limites entre eles são limiares muitas vezes indiscerníveis, pois cada conceito é um ponto de coincidência ou condensação de seus componentes.

A maneira como os autores escolhem construir o conceito de conceito, notamos pelas palavras e expressões utilizadas, o situam em uma concepção espacializada. Isso não se dá por acaso. O objetivo é, por um lado, localizar o conceito em um plano (de imanência) e também aproximá-lo de outras noções já espacializadas por eles, como as de território existencial e sensível de Guattari. Assim, sentenciam os autores, “[a] filosofia se reterritorializa sobre o conceito. O conceito não é objeto, mas sim território. Ele não tem objeto, mas sim território” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 97, tradução nossa). O conceito é e tem território.

O principal desdobramento desse entendimento na geofilosofia é que o conceito - assim como o Estados, os povos, os animais, as línguas e linguagens, os planos, a ciência e

a arte - inscreve-se na problemática das relações entre território e terra (com t minúsculo). A própria atividade de pensar, lemos, está inscrita nessa problemática: “[p]ensar não é um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um ao redor do outro. Pensar faz-se mais na relação entre o território e a terra” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 82, tradução nossa). Tudo aquilo que existe desenha um território e está inserido em um território. Esses territórios, entretanto, não existem a priori. Como lemos no 11º platô, Do ritornello, “é o produto da territorialização dos meios e ritmos [...]. Um território toma emprestado de todos os meios; ele os morde, os toma corporalmente” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 387, tradução nossa). Eles estão, primeiramente, dialogando com os biólogos Uexküll e Lorenz, analisando a territorialidade animal. Porém, através do tema das expressividades, das atividades e dos ritmos, trata-se de descrever o acontecimento em que “o território agrupa todas as forças dos diferentes meios em um único germe constituído pelas forças da terra” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 395, tradução nossa). Isto é, o momento em que ritmos dispersos formam certos hábitos e esses hábitos formam territórios.

Esses territórios, todavia, estão sempre em disputa e negociação com outros, assim como desfazendo-se e transformando-se internamente. Trata-se das conhecidas dinâmicas de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Se a territorialização é o processo que produz um território, a desterritorialização é aquele que o desfaz. A decomposição territorial, no entanto, é sempre acompanhada por uma reterritorialização, de modo que os ritmos, os meios, enfim, as forças da terra formem um novo território.

“A reterritorialização nunca é um retorno a um antigo território e mesmo que seja reconstituído um corpo similar àquele que foi desterritorializado [...], não se trata do mesmo corpo, do mesmo Estado, do mesmo discurso, da mesma espécie” (BONTA; PROTEVI, 2004, p. 136, tradução nossa).

É importante que compreendamos que estes não são processos raros ou únicos, mas sim processos constantes e onipresentes, que podem durar milênios ou nanossegundos. A força gravitacional do sol e a relação entre os corpos celestes próximos a ele territorializaram o sistema solar (e o restante do cosmos) na configuração orbital que conhecemos, não sem antes ter havido uma desterritorialização de nuvens moleculares que colapsaram para que nossa estrela regente viesse a existir. A reterritorialização sobre os pensamentos extra-modernos produzida pelo avanço da modernidade europeia é um processo sempre inacabado, ainda que contínuo, que se territorializou de diversas formas nos lugares em que a força colonizadora se instalou. Em cada caso, esteve em jogo relações diferentes entre terra e território, que possibilitaram des- e reterritorializações de naturezas diferentes.

Como já foi indicado nas páginas anteriores, o território possui uma íntima relação com a terra. É preciso estar atento ao uso desses conceitos, pois há um sentido mais fraco e outro mais forte de terra na obra dos filósofos que devemos ter em vista. Em um sentido menos potente, a terra subjaz ao território, sem confundir-se com ele, guardando a potencialidade, de, em outro momento e em outros agenciamentos, territorializar-se de outra forma. Num sentido mais potente, a própria terra atua incessantemente sobre

os territórios, transformando agenciamentos, fazendo emergir territórios virtuais. Como dizem:

[...] a terra não cessa de operar um movimento imóvel de desterritorialização pelo qual ela ultrapassa todo território: ela é desterritorializante e desterritorializada. Ela própria se confunde com o movimento daqueles que partem em massa de seu território, lagostas que se põem a caminhar em fila no fundo da água, peregrinos ou cavaleiros que cavalgam uma linha de fuga celeste (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 82, tradução nossa).

Isto é, a terra possui uma agência que sem cessar desfaz e refaz territórios, os leva aos seus limites. Além disso, ao confundir-se com os movimentos daqueles que partem de seu território, a terra se dissemina. Algo dela contagia outros territórios, vai fazer parte de outras terras. Sendo assim, podemos perceber que a terra possui um estatuto especial no pensamento de Deleuze e Guattari, o que os leva a afirmar que: “A terra não é um elemento entre os outros, ela reúne todos os elementos em um mesmo enlace, mas se serve de um ou outro para desterritorializar o território” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 82, tradução nossa). A partir das ideias deleuzoguattarianas sobre o território e a terra apresentadas até aqui, poderíamos até sugerir - em parte jocosamente, é verdade - que, enfatizando esses aspectos, a filosofia desses pensadores se torna uma espécie de pensamento pré-socrático, em que a terra e suas forças são elementos primordiais que compõem (e decompõem) todos os territórios e, por conseguinte, todas as entidades atuais. É por isso que se entende que os movimentos de desterritorialização, para além do rearranjo que promove de entidades atuais, “estão necessariamente acessando

forças intensivas da terra e as forças virtuais do cosmos” (BONTA; PROTEVI, 2004, p. 167, tradução nossa).

A *Geologia da moral*, terceiro platô de *Mil platôs*, reforça essa leitura da relação entre a terra e o território, adicionando, no entanto, outro elemento à nossa reflexão. Nesse platô, a Terra, agora com t maiúsculo, remetendo a nosso planeta, é uma figura importante. Ela carrega os epítetos “a Desterritorializada”, “o Corpo Sem Órgãos” (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 53, tradução nossa), pois é entendida como repositório material - entenda-se atual e virtual - de territórios; e talvez também de terras com t minúsculo. Novamente indicando a “inclinação pré-socrática” que sugeri acima na geofilosofia deleuzoguattariana, a Terra, aí, é de onde vem as formas e as matérias, o repositório que elas acessam para transformar-se e para onde retornam ao cessar de existir. A aproximação entre a terra e a Terra nos sugere a possibilidade de colocar ainda um outro termo na definição anterior de pensamento. Parafraseando, pensar faz-se mais na relação entre o território, a terra e a Terra.

Assim, o pensamento está inserido na continuidade dos estratos descritos na *Geologia da moral*[4]. Nesse platô, os estratos energéticos, físico-químico, geológico e orgânico formam-se e cruzam-se nas relações entre as forças da terra e o estabelecimento de territórios. A continuidade estabelecida da geologia ao humano desafia as distinções modernas entre natureza e cultura. Nesse sentido, o pensamento sempre é feito a partir da Terra.

Para podermos começar a entrever a gaiafilosofia, é necessário realizar uma torção na geofilosofia que a situe na Terra não na

amplitude de seu devir cósmico, mas na história concreta e recente da vida no planeta. É preciso propriamente inserir Gaia - aquela agência que agora, mais do que nunca, ocupa nossas vidas de arroubo - nas formas de pensar e no fazer político. Gaia se refere à “historicidade radical e excepcionalidade da atmosfera, dos solos e dos oceanos da Terra que tanto sustentam quanto são sustentados pela vida” (STENGERS, 2017, p. 386, tradução nossa). Isto é, não se trata de um ser divino que decide, escolhe, acolhe, ou pune, mas trata-se de um agenciamento material constituinte e constituído de todos os estratos da biosfera e também de todo o vivo e não vivo formado por Gaia e formador dela.

Nos termos que discutimos nesta seção até agora, Gaia não se confunde com a Terra, pois é apenas uma dentre as atualizações possíveis do potencial material terrestre. Por outro lado, ela excede os limites dos territórios, sem igualar-se, porém, com a terra que lhes subjaz. Por isso, Gaia constitui uma perspectiva única tanto para a experiência, quanto para o pensamento. Em espelhamento com Gaia, ganhamos uma nova perspectiva dos humanos. É isso que Stengers busca nos mostrar quando fala da intrusão de Gaia. Neste caso, ela já não diz respeito somente ao agenciamento material que permeia toda a vida na Terra, aí, “a intrusão designa especificamente ‘nós’ e ‘nossas’ histórias [...]”. Nós que também soltamos o capitalismo sobre toda a Terra e seus habitantes” (STENGERS, 2017, p. 386, tradução nossa).

A intrusão de Gaia, assim, proporciona uma nova perspectiva da relação dos humanos com a Terra e ressignifica a concepção de uma terra-para-nós. Diferentemente da modernidade, em que, através da Natureza,

a Terra está disponível para o domínio e a exploração, a intrusão de Gaia nos sugere outras relações possíveis com a Terra. Mais do que isso, relações necessárias, se desejamos que a espécie humana continue a existir sem perder de vista o bem comum. Nesse sentido, há um imperativo político que Stengers extrai da intervenção de Gaia em nossas vidas: “Lutar contra Gaia não tem qualquer sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem qualquer sentido, trata-se de lutar contra seu controle” (STENGERS, 2009, p. 64, tradução nossa). No entanto, o que fica bastante claro com as mudanças climáticas e nossa incapacidade coletiva de agir para impedir suas piores consequências é que ainda não sabemos como compor com Gaia. Como seguir suas linhas de modo que nossas ações se potencializem e, ao mesmo tempo, façam florescer os agenciamentos de Gaia.

Na era das catástrofes, em que, como diz a antropóloga Anna Tsing: “Efeitos não-escaláveis, que em outra época podiam ser varridos para baixo do tapete, vieram assombrar a todos nós” (TSING, 2012, p. 523, tradução nossa), interessa para mim saber como o pensar pode ser feito na relação entre o território, a terra, a Terra e Gaia. Pensar com Gaia, para os modernos, nunca foi uma preocupação. A Natureza eterna, externa, homogênea e indiferente impedia o engajamento que a atividade de composição exige. Por isso, acredito que não devamos ir rápido demais na construção de uma gaiafilosofia (e de uma gaiapolítica), supondo saber qual seria seu conteúdo positivo. Nós, herdeiros do pensamento moderno, não sabemos ainda que forma têm ou terão as composições com Gaia. Afirmo, porém, que novas formas de

atenção são necessárias se queremos começar esse processo de descoberta.

O TRABALHO DO CONCEITO E AS ARTES DA ATENÇÃO

No sentido que estou buscando aqui, o trabalho do conceito, atividade principal da filosofia segundo Deleuze e Guattari, torna-se mais uma maneira de cultivar as artes da atenção - que, como disse acima, é termo tanto de Stengers quanto de Tsing. Atenção às transformações em curso, atenção aos humanos e não-humanos que não foram levados em conta na hipótese moderna, atenção à barbárie por vir. Atenção a outros espaços, tempos e sujeitos possíveis, outros mundos possíveis.

Em *No tempo das catástrofes*, é com a chave da atenção que a filósofa belga aborda a limitação experiencial-cognitiva do sujeito moderno:

[...] o que nos foi ordenado esquecer não é a capacidade de prestar [faire] atenção, mas a arte de prestar atenção. Se há uma arte, e não apenas uma capacidade, é porque se trata de aprender e cultivar a atenção, isto é, de, literalmente, *prestar* [faire] atenção (STENGERS, 2009, p. 76, tradução nossa).

Acredito que o pensamento filosófico pode, no entanto, por múltiplas vias voltar a fazer [faire], produzir, prestar atenção. Ele pode aprender a fazer o conceito dizer outros acontecimentos. A atenção, como vislumbrada pela filósofa, não parte de uma definição prévia do que é “digno de atenção, mas obriga a imaginar, a consultar, a entrever consequências, colocando em jogo conexões

entre aquilo que temos o hábito de considerar separado” (STENGERS, 2009, p. 76, tradução nossa). A atenção não é o mesmo do que a precaução, ainda que ela nos faça agir mais devagar. A atenção envolve “tentar escutar aquilo que, obscuramente, insiste” (STENGERS, 2009, p. 12, tradução nossa). Na filosofia, trata-se de ativar nossos conceitos em modo de escuta. Com isso, me refiro a conceitos que mantenham espaços abertos para a intervenção de experiências outras. Conceitos não totalmente preenchidos que circulam pelo mundo prontos para conter, transportar e passar adiante um pouco de inesperado como “uma folha, uma cuia, uma concha, uma rede, uma bolsa, um tecido, um saco, uma garrafa, um pote, uma caixa, um recipiente” (LE GUIN, 1989, p. 150, tradução nossa), os vários instrumentos dos coletores que se opõem às armas dos caçadores.

A partir de proposições que já estão sendo colocados por diferentes pesquisadores e pesquisadoras, sugiro quatro perguntas - que certamente poderiam ser outras - como problemas vivos, capazes de exigir do conceito um trabalho desenvolvido na chave da atenção e de oferecer uma “isca para os sentimentos” (WHITEHEAD, 1978, p. 184, tradução nossa). Perguntas que, como sugere Stengers, “venham antes de tudo do momento em que vivemos, daquilo que ele nos força a pensar e também daquilo que ele nos exige que desconfiemos” (STENGERS, 2009, p. 84, tradução nossa). Não pretendo ditar, nem acredito que seja possível saber, a forma correta de prestar atenção em nossos tempos comprometidos e precários, mas essas perguntas apontam para focos de atenção emergentes e urgentes.

A primeira pergunta é de inspiração latouriana - pode-se remeter a diferentes textos, mas especialmente *Diante de Gaia* (2015) -, “Como redescobrir Gaia?”. Se o excepcionalismo humano moderno havia tornado o Homem - não o humano - um estrangeiro na Natureza, a intrusão de Gaia ao mesmo tempo nos faz lembrarmos que habitamos o planeta Terra e reconhecemos a urgência de nos tornarmos íntimos dos fluxos materiais de Gaia, assim como os nômades e os metalúrgicos de Deleuze e Guattari seguem os fluxos do deserto e do metal. Redescobrir aqui implica recuperar “as zonas devastadas da experiência” (STENGERS; PIGNARRE, 2005, p. 185, tradução nossa).

Para que essa recuperação seja possível, primeiramente, há de se reconceitualizar aquilo mesmo que temos a pretensão de conhecer. Acontecimentos da magnitude da escalada das temperaturas médias e da acidificação dos oceanos nos impõem o desafio de pensar novos conceitos, e retrabalhar antigos, capazes de falar do planeta sem recair na natureza homogênea da modernidade ou no globo entendido como espaço de fluxo de trabalhadores, matérias-primas e mercadorias em sua concepção capitalista. Tomadas da perspectiva de Gaia, Terra e relações entre territórios e terra, as conexões entre os múltiplos ambientes apresentam-se quase infinitas e, por definição, heterogêneas. Rejeitado o tradicional conceito de natureza, as ciências não poderiam ter qualquer pretensão de esgotar a exploração da realidade, acabando com as ideologias ou valores, ou de reduzir o real a princípios de uma ciência específica. “É isso que significa estar NA Terra e não SOBRE a Terra” (LATOURE, 2016, p. 8, tradução nossa), voltar a atenção às manifestações, mais ou menos limitadas, temporal e espacialmente,

de Gaia tendo em vista as conectividades diretas ou indiretas entre entidades, processos e ambientes. Ainda mais importante do que o redirecionamento dos métodos e objetivos das ciências, é a interrupção - e, se possível, reversão - do epistemicídio em curso de toda forma não-moderna de saber. Só assim será possível aprender com modos de vida antes desprezados pela modernidade por serem considerados, dentro da cosmologia moderna, arcaicos ou retrógrados.

“Em que tempo vivemos?” é uma pergunta em voga, devido ao debate sobre o Antropoceno, sua definição e localização temporal precisa. No entanto, é necessário complicar essa narrativa. Algumas das críticas mais comuns ao conceito já são conhecidas: a de que o termo mais uma vez coloca o foco sobre o humano, quando deveríamos estar tentando combater o antropocentrismo de nossas ações; a de que esse humano é demasiado genérico, visto que a crise climática é em grande parte resultado de ações de um grupo não muito grande de humanos, em sua maioria homens, brancos, europeus ou de ascendência europeia; ou ainda a de que a ênfase na busca pela delimitação de uma nova era geológica seria mais uma vez subordinar problemáticas sociopolíticas à aparente neutralidade da ciência. A denominação capitaloceno foi sugerida (MALM, 2016, p. 391-396; MOORE, 2015, p. 173-189, tradução nossa) para indicar mais precisamente as agências por trás da atual crise ambiental. O conceito atribui de maneira inequívoca à classe capitalista, a sua maneira de fazer economia e a suas expectativas de crescimento infinito a responsabilidade pelos atos que nos levam agora às mudanças climáticas.

Apesar da popularidade dos dois conceitos e sua predominância tanto na literatura especializada quanto no debate público, há autores, e principalmente autoras, que questionam a velocidade com que os termos se tornaram aceitos por acreditarem que, dessa maneira, há outras temporalidades merecedoras de nossa atenção que estão sendo deixadas de lado. Por isso, por exemplo, a pensadora Émilie Hache sugere cultivar uma “relação criativa e indisciplinada [...] diante da noção de antropoceno” (HACHE, 2015, p. 8, tradução nossa). Como a relação de Donna Haraway, que através da ideia de Chthuluceno busca chamar atenção à longa duração da atividade dos seres ctônicos, “seres da terra, tanto antiquíssimos quanto de um minuto atrás. [...] os ctônicos são monstros no melhor sentido; eles demonstram e performam a significação material dos processos da terra e das criaturas” (HARAWAY, 2016, p. 2, tradução nossa). Sob essa categoria, podemos incluir tanto a multiplicidade de microorganismos que integram o solo, as águas e os corpos de quaisquer outros organismos, quanto seres sobrenaturais como “Naga, Gaia, Tangaroa [...], Terra, Hanyasu-hime, Mulher Aranha, Pachamama, Oya, Gorgo”, entidades que a filósofa entende como nomes de “potências tentaculares e forças e coisas coletadas de toda a terra” (HARAWAY, 2016, p. 101, tradução nossa). Para ela, reduzir o nosso futuro às abstrações do *Anthropos* ou do Capital seria uma perda irreparável de complexidade e de possibilidades de conexão. Não se trata, no entanto, de encontrar o enquadramento temporal correto e definitivo, mas de acumular temporalidades que se desenrolam simultaneamente em diferentes velocidades e compõem nossa realidade. Prestar atenção aos múltiplos tempos dos territórios, da terra, da Terra e de Gaia.

A terceira pergunta que sugiro para focar nossa atenção outramente é “quem são os habitantes da Terra?”. Esse questionamento busca tensionar a concepção moderna de um indivíduo autocontido e isolado e introduzir o entendimento de que todos os viventes e não-viventes que habitam a Terra “emergem e fazem suas vidas dentro de comunidades multiespécie” (VAN DOOREN; KIRKSEY; MÜNSTER, 2016, p. 2, tradução nossa). Todo a habitação, aí, é entendida como coabitação, pois “para além da troca ecológica estática, como os circuitos de energia mapeados pelos primeiros ecólogos, organismos estão situados em profundas histórias emaranhadas” (VAN DOOREN; KIRKSEY; MÜNSTER, 2016, p. 2, tradução nossa). No contexto de tal pensamento ecológico, é possível reconsiderar a primazia do indivíduo, pois “perspectivas ecológicas revelam uma estranha [queer] mistura, a produção e reprodução da vida entre escalas muito diferentes. Isso desafia a noção de corpos humanos discretos individuais e o privilégio da reprodução sexual no discurso público” (GRIFFITHS, 2015, p. 37, tradução nossa). Esse insight nos permite diminuir a importância da estrita sobrevivência e continuidade genética e estender nossa concepção de reprodução para a produção contínua de certos territórios, “terra-formação” (HARAWAY, 2016, p. 6, tradução nossa). Assim, “caminhos de vida particulares em toda sua resplandecente diversidade emergem de padrões entrelaçados de viver e morrer, ser e devir, em mundo mais amplo” (VAN DOOREN; KIRKSEY; MÜNSTER, 2016, p. 2, tradução nossa)

Trata-se de prestar atenção naqueles processos que Stengers qualifica como processos de “entre-captura” (STENGERS, 1997, p. 42, tradução nossa), acordos simbióticos que

emergem dos múltiplos interesses de diferentes organismos. Simbiose, no entanto, não significa harmonia ou equilíbrio em um sentido trivial, em que se imaginaria estaticidade e ausência de predação. A entre-captura diz respeito a “um duplo processo de constituição de identidade: [...] identidades que se co-inventam integram cada uma, por sua própria conta, uma referência à outra” (STENGERS, 1997, p. 43, tradução nossa). Gaia é o modelo por excelência da mais alta escala na Terra de relações de entre-captura. A atenção à entre-captura nos leva à necessidade de enquadramentos epistemológicos diferentes, capazes de lidar com as misturas em diferentes escalas inerentes aos indivíduos, como, por exemplo, a síntese pós-moderna na biologia sugerida pela cientista Margaret McFall-Ngai. Ela defende que “‘indivíduos’ não são de modo algum particularmente individuais. Todos os organismos da biologia do desenvolvimento [...] revelam-se agenciamentos complexos, tipicamente constituídos de mais células de outros do que suas ‘próprias’” (MCFALL-NGAI, 2017, p. m52, tradução nossa). Para melhor conhecer a riqueza das formas de coabitação da Terra, Gaia, presente nos interstícios, nos coloca sempre já “no meio”, entre organismos, entre ambientes, entre mundos.

A quarta e última pergunta, “*Como viver juntos?*”, empresto das *Políticas da natureza* (1999) de Latour. Uma vez que nos empenhemos em redescobrir Gaia, em reconhecer os estratos de tempo que compõem o presente e a grande diversidade dos habitantes da Terra, torna-se inevitável a conclusão de que a heterogeneidade é constitutiva dos territórios e da Terra. A ausência de homogeneidade, no pensamento moderno, sugere caos, desordem, dissenso e incomensurabilidade.

O espaço para o desviante é extremamente limitado. A heterogeneidade transversal, para todos os seres e em todas as escalas, defendida aqui nos coloca, em especial em tempos de crise climática, de frente com o problema das formas possíveis de coabitação na Terra. Esse problema político por excelência, dessa maneira, torna-se ainda mais complexo e ganha a forma do que Stengers chama de cosmopolítica.

A cosmopolítica não é uma teoria, mas sim uma proposta. Seu objetivo é “desacelerar os raciocínios” (STENGERS, 2007, p. 45, tradução nossa) de modo que sejamos capazes de articular outramente nossas sensibilidades e prestar atenção, em uma determinada situação, em quem e o que estamos levando em conta ou deixando de lado. Não se trata de uma proposta pacificadora, como a cosmopolítica da paz perpétua kantiana. Sua função é colocar humanos diante das consequências ecológicas, e cósmicas, de seus atos. Se escolhas difíceis precisam ser feitas, e precisarão nos próximos anos, elas devem ser feitas com o “máximo de dificuldade, que proíbe todo atalho, toda simplificação, toda diferenciação a priori entre o que conta e o que não conta” (STENGERS, 2007, p. 67, tradução nossa). Elas devem ser feitas face a face com os humanos e não-humanos afetados. Em mundo com cada vez mais refugiados e menos refúgios (HARAWAY, 2016, p. 145, tradução nossa), torna-se cada vez difícil imaginar artes de viver neste planeta ferido (TSING et al, 2017, tradução nossa). O desafio que a cosmopolítica coloca para nós é o de produzir mundos comuns sem ignorar as vítimas (passadas, presentes ou futuras) do nascimento desses mundos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez que tenhamos entendido que a “Natureza é um conceito vasto e homogêneo demais para servir de base para a composição do mundo comum” (LATOURETTE, 2016, p. 8, tradução nossa), podemos compreender porque “ninguém se sente movido quando é proposto ‘voltar à natureza’ ou ‘cuidar da natureza’; essa natureza é uma projeção sobre nosso planeta de uma concepção vinda do espaço” (LATOURETTE, 2016, p. 7, tradução nossa). Por isso, e especialmente diante das mudanças climáticas, a natureza não nos serve mais para pensar. Com Deleuze e Guattari, conseguimos entrever maneiras de pensar com os territórios, com a terra e até mesmo com a Terra. Através das reflexões de Stengers e outras autoras e autores contemporâneos, porém, podemos dar ainda um outro passo - importante caso queiramos engajar o pensamento filosófico nos desafios da crise climática - a especulação sobre uma gaiafilosofia, que absorva as propostas da geofilosofia e as coloque frente a frente com a intrusão de Gaia.

Através das quatro perguntas que sugeri na seção anterior, a saber, (1) “como redescobrir Gaia?”; (2) “em que tempo vivemos?”; (3) “quem são os habitantes da Terra?”; e (4) “Como viver juntos?”, busquei criar possíveis focos de atenção, questões que, mais do que nos levar a respostas, devem nos fazer hesitar, impedir que avancemos rápido demais em direção de um mundo comum pacificado. As artes da atenção dizem respeito a essa multiplicação e invenção de sensibilidades que tornam possíveis percepções e comunicações antes inimagináveis. A principal arte da atenção, para o filósofo, é o trabalho do conceito, mas há tantas outras que emergem

e constituem-se de outras maneiras nas ciências, nos saberes extra-modernos, nas estéticas, nas formas políticas etc. A partir da filosofia, é preciso que estejamos abertos a essas outras formas, pois elas produzem experiências, mundos, que a filosofia não pode ignorar.

Dessa forma, o trabalho que se coloca para o filósofo e a filósofa diante de Gaia é - como sempre - a labuta do conceito. Isto é, trata-se de examinar, escavar, desenterrar, relacionar, cartografar, atualizar, polir e expor conceitos de diferentes penas, épocas e localidades, de modo que seja possível articular o que permanece inarticulável, dizer o que ainda parece indizível, nos acontecimentos presentes e em nossa habilidade de responder aos acontecimentos. Mas não podemos esquecer que o conceito, como nos ensinam Deleuze e Guattari, está sempre atrelado a problemas. E talvez neste momento haja uma dificuldade redobrada nesta prática da criação de conceitos, pois a incapacidade da modernidade foi justamente de prestar atenção, levar em conta, as relações entre terra, Terra, território e Gaia.

O grande desafio para o pensamento filosófico em tempos de crise climática, me parece, é justamente criar ou retrabalhar conceitos em modo de escuta. Isto é, conceitos que sirvam para intensificar nossas sensibilidades, para ver, tatear e ouvir. Conceitos que sirvam para potencializar vozes e sensibilidades humanas e não-humanas histórica e cotidianamente apagadas. Essa é uma tarefa de risco, pois a “criação de conceitos faz apelo, nela mesma, a uma forma futura, ela chama uma nova terra e um povo que não existe ainda” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 104, tradução nossa). Que povo seremos, em

que terra viveremos, quando aprendermos a pensar com Gaia?

Bibliografia

BONTA, Mark; PROTEVI, John. **Deleuze and geophilosophy**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mille plateaux**. Paris: Les éditions de Minuit, 1980.

_____. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Les éditions de Minuit, 1991.

DOOREN, Tomas; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Multispecies Studies. **Environmental Humanities**, v. 8, n. 1, 2016, p. 1-23.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

GRIFFITHS, David. Queer theory for lichens. **UnderCurrents**, n. 19, 2015, p. 36-45.

GUATTARI, Felix. **As três ecologias**. Campinas: Papirus, 2001.

HACHE, Émillie. The futures men don't see. DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelli. (eds.). **Gestes spéculatifs**. Actes du colloque de Cerisy. Dijon: Les Presses du Réel, 2015

HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham/Londres: Duke University Press, 2016.

MALM, Andreas. **Fossil capital: the rise of steam power and the roots of global warming**. London// New York: Verso Books, 2016.

MCFALL-NGAI, Margarete. Noticing microbial worlds: the postmodern synthesis in biology. TSING, Ana; SWANSON, Heather; GAN, Elaine; BUBANDT, Nils. (eds.). **Arts of living on a damaged planet**, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017, p. m51-m70.

MOORE, Jason. **Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital.** London/ New York: Verso Books, 2015.

LATOUR, Bruno. **Moderniser ou écologiser: à la recherche de la septième cité.** *Écologie politique*, n. 13, p. 5-27, 1995.

_____. **Face à Gaïa.** Paris: La Découverte, 2015.

_____. Why Gaia is not a god of totality. *Theory, culture and society*, v. 34, n. 2-3, p. 61-82, 2017.

_____. **Is geo-logy the new umbrella for all the sciences?** Hints for a neo-Humboldtian university. Conferência proferida na universidade de Cornell. 2016. Disponível em: <www.bruno-latour.fr/sites/default/files/150-CORNELL-2016-.pdf> Acesso em 20/01/2019.

LE GUIN, Ursula. **Carrier bag theory of fiction. Dancing at the edge of the world.** New York: Grove Press, 1989, p. 149-154.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques: la guerre des sciences.** Paris: La Découverte, 1997

_____. La proposition cosmopolitique. LOLIVE, Jaques; SOUBEYRAN, Olivier. **L'émergence des cosmopolitiques.** Paris: La Découverte, 2007, p. 45-68.

_____. **Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient.** Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2009.

_____. **Autonomy and the intrusion of Gaia.** *South Atlantic quarterly*, v. 116, n. 2, 2017, p. 381-400.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, P. **La sorcellerie capitaliste.** Paris: La découverte, 2005.

_____. **La nouvelle alliance: métamorphose de la science.** Paris: Gallimard, 1986.

TSING, Anna. On nonscalability: the living world is not amenable to precision-nested scales. *Common Knowledge*, v. 16, n. 13, p. 505-524, 2012.

TSING, Anna; SWANSON; Heather; GAN, Elaine; BUBANDT, Nils. **Arts of living on a damaged planet.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

WHITEHEAD, Alfred. **Process and reality.** New York: The Free Press, 1978.

Recebido em: 28/02/2019

Aceito em: 28/03/2019

[2] A primeira versão deste trabalho foi apresentada no I Congresso Cósmico em Ecologia das Práticas na Associação de Pesquisas e Práticas em Humanidades em agosto de 2018. Uma segunda versão foi apresentada no XVIII Encontro Nacional da ANPOF na reunião do GT Ontologias Contemporâneas em outubro de 2018. Agradeço aos colegas de pesquisa do Grupo de Pesquisa em Ecologia das Práticas (GPEP/APPH) e do GT Ontologias Contemporâneas pelas perguntas e sugestões que enriqueceram esta pesquisa.

[3] Se retrocedessemos mais um pouco, poderia dizer ainda que esse movimento é inaugurado pelo filósofo inglês Alfred North Whitehead, que no início do século XX, de forma contundente, desafiou a distinção moderna entre natureza e mente ou sociedade e deu grande importância a agência do ambiente na constituição das sínteses orgânicas. Mas não há espaço no artigo para também elaborar essa conexão.

[4] Vale notar, ainda que não haja espaço para elaborar este ponto neste texto, que a data que marca o platô da Geologia da moral, 10000 a.C., nos remete ao início do holoceno.