

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

FERNANDO SILVA E SILVA

FAZER FILOSOFIA EM UM PLANETA FERIDO:
WHITEHEAD, STENGERS E UMA FILOSOFIA AMBIENTAL

Porto Alegre
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

FERNANDO SILVA E SILVA

**FAZER FILOSOFIA EM UM PLANETA FERIDO:
WHITEHEAD, STENGERS E UMA FILOSOFIA AMBIENTAL**

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Porto Alegre

2022

S586f Silva e Silva, Fernando

Fazer filosofia em um planeta ferido : Whitehead, Stengers e uma filosofia ambiental / Fernando Silva e Silva. – 2022.

261.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz.

1. Filosofia ambiental. 2. natureza. 3. cuidado. 4. Alfred North Whitehead. 5. Isabelle Stengers. I. Madarasz, Norman Roland. II. Título.

FERNANDO SILVA E SILVA

FAZER FILOSOFIA EM UM PLANETA FERIDO:
WHITEHEAD, STENGERS E UMA FILOSOFIA AMBIENTAL

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª. Dr^ª. Alyne de Castro Costa – PUC-Rio

Prof^ª. Dr^ª. Déborah Danowski – PUC-Rio

Prof. Dr. Nuno Castanheira – PUC-RS

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza – PUC-RS

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz – PUC-RS (Orientador)

Porto Alegre

2022

Para Caroline, por tudo.

AGRADECIMENTOS

Tenho muitas pessoas a quem devo agradecer se hoje esta tese está escrita. O doutorado já é, tipicamente, um período de muitos desafios. Mas este trabalho foi escrito durante dois anos de uma pandemia global que, até o momento, matou pelo menos 6 milhões de pessoas ao redor do mundo, tendo mais de 650 mil dessas mortes ocorrido no Brasil. Por isso, preciso agradecer por estar vivo.

Em primeiro lugar, agradeço à minha companheira de vida, Caroline, sem a qual teria sido impossível ter a força ou o desejo de concluir esse percurso. Reconheço aqui mais uma vez tudo que ela fez e faz por nós.

Sou muito grato ao meu pai, Walter, minha mãe, Lucia, minhas irmãs, Maria da Glória, Ana Lucia e Mônica, e meu irmão, Guilherme, por construírem o legado de afeto de que sou herdeiro.

Agradeço aos meus parceiros e parceiras de conspiração da Associação de Pesquisas e Práticas em Humanidades, Anelise, Pedro, Cai e Germana – e aqui preciso agradecer novamente à Caroline, nossa presidente. Agradeço também aos meus muitos alunos, que tanto colaboram para minha formação como pesquisador e como pessoa.

Agradeço aos meus queridos amigos, amigas e colegas de pesquisa do Grupo de Pesquisa em Ecologia das Práticas, André, Júlia, Luísa, Léo, Émerson, Cecília, Itamar, Suzani e Suelem, companheiros dos pensamentos difíceis e custosos, mas necessários.

Agradeço também aos meus amigos, alguns de longa data e outros mais recentes, que, especialmente nesses quase 2 anos de isolamento social, ajudaram a segurar as pontas por meio do contato constante pelas redes, Antônio, Bruno, Diego, Jorge, Marco, Tiago, Pedro S, Pedro G, Dalton, Vítor, além dos já mencionados e tantas outras pessoas que formam essa malha de apoio mútuo em pessoa e à distância.

Agradeço a Didier Debaise, Isabelle Stengers, ao GECó e à Universidade Livre de Bruxelas, por me receberem como pesquisador visitante durante período sanduíche, interrompido pela pandemia.

Agradeço à Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa que garantiu o sustento material durante a realização da pesquisa que compõe este texto, assim como pelo apoio no programa CAPES-PRInt, que permitiu minha estadia na Bélgica. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Finalmente, agradeço à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ao meu orientador Norman Roland Madarasz pela acolhida deste trabalho, assim como à banca examinadora, Alyne de Castro Costa, Déborah Danowski, Nuno Castanheira e Ricardo Timm de Souza.

Have a care, here is something that matters! Yes – that is the best phrase – the primary glimmering of consciousness reveals, something that matters.

Tenha cuidado, eis algo que importa! Sim – essa é a melhor formulação –, o bruxulear primário da consciência revela algo que importa.

Alfred North Whitehead

Maudit soit celui qui se juge libre de redéfinir selon ses propres termes la manière dont l'«autre» l'habite ce monde, quitte à le tolérer, voire à regretter l'innocence qu'il a lui-même perdue. Car l'innocence, alors, disqualifie l'autre, celui qui ne sait pas encore, celui qui n'a pas encore subi « le grand partage » qui nous a forcés, quant à nous, à reconnaître qu'un oiseau n'est qu'un oiseau, et que le Ciel est indifférent à nos constructions.

Maldito seja aquele que se julga livre para redefinir, segundo seus próprios termos, a maneira como o “outro” habita este mundo, mesmo tolerando-o, mesmo lamentando a inocência que ele mesmo perdeu. Pois a inocência desqualifica o outro, aquele que ainda não sabe, aquele ainda não passou pela “grande divisão” que nos forçou, de nossa parte, a reconhecer que um pássaro é apenas um pássaro, e que o Céu é indiferente a nossas construções.

Isabelle Stengers

Urihi noamatima t^hẽ ã

Palavras para defender a floresta

Davi Kopenawa

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de delinear alguns dos termos fundamentais de uma filosofia em um planeta ferido. Isto é, uma filosofia ambiental que, da metafísica à política, da epistemologia à ética, se coloque o problema da diversidade dos modos de habitar a terra de humanos e não humanos, levando em conta, sobretudo, o contexto das mudanças climáticas e perturbações ecológicas generalizadas. Para tal, parto da tese de que o conceito de natureza, criação coletiva da filosofia, da ciência e outras práticas de produção de conhecimento e de verdades da modernidade, fundamenta modos de habitar a terra que são colonizadores e que raleiam o mundo, isto é, o empobrecem, deslegitimando incontáveis existências e experiências. Em seu lugar, interessa pensar uma noção de ambiente, assim como outras noções correlatas. As contribuições dos filósofos Alfred North Whitehead e Isabelle Stengers são cruciais para construir os termos e os modos de pensar, sentir e imaginar que constituem essa filosofia ambiental. No primeiro capítulo, levanto alguns dos desafios históricos e conceituais para se pensar uma filosofia ambiental desnaturada. No capítulo seguinte, apresento o conceito whiteheadiano de bifurcação da natureza, que organiza sua leitura histórico-filosófica do papel da natureza na modernidade. O capítulo 3 traz a proposta de uma metafísica ambiental, construída a partir dos escritos de Whitehead, que subjaz à filosofia ambiental deste trabalho. O quarto capítulo oferece uma análise complementar do funcionamento da filosofia e da ciência moderna a partir da filosofia da ciência de Stengers. No capítulo 5, mostro como os conceitos de ecologia das práticas e cosmopolítica de Stengers são capazes de abordar as condições de coexistência das práticas modernas de produção de conhecimento e de verdades com outras práticas, sobretudo as chamadas não modernas. O capítulo 6 aponta uma série de desenvolvimentos éticos e políticos da proposição cosmopolítica, ao mesmo tempo em que apresenta a abordagem stengersiana da crise climática contemporânea por meio do conceito de intrusão de Gaia. No último capítulo, aponto os principais elementos de uma filosofia em um planeta ferido. Em primeiro lugar, sugiro um animismo filosófico que reorganiza a filosofia ambiental trabalhada na tese. Em segundo lugar, me concentro sobre a atenção, o cuidado e a incomunidade como noções centrais da ética e política da filosofia que se busca aqui. Finalmente, afirmo como cuidar da ferida planetária e dos mundos por vir passa pelo reconhecimento das teias de sustentação mútua e exige rejeitar as formas de habitar a terra que negligenciam o planeta.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia ambiental; natureza; cuidado; Alfred North Whitehead; Isabelle Stengers.

ABSTRACT

This dissertation aims to outline some of the fundamental terms for a philosophy in a wounded planet. That is, an environmental philosophy that, from metaphysics to politics, from epistemology to ethics, poses itself the problem of the diversity of modes of inhabiting the earth of humans and non humans, taking into account, first and foremost, the context of climate change and generalized ecological perturbation. In order to do so, I start from the thesis that the concept of nature—a collective creation of modern philosophy, science, and other practices of production of knowledge and truths—is the grounds for modes of inhabiting the earth that are colonizing and thin the world, that is, make it poorer, delegitimizing uncountable existences and experiences. In its place, I propose a notion of environment and other connected notions. The contributions of the philosophers Alfred North Whitehead and Isabelle Stengers are crucial to craft the terms and modes of thinking, feeling and imagining that compose this environmental philosophy. In the first chapter, I present some of the historical and conceptual challenges in conceiving a denatured environmental philosophy. In the next chapter, I introduce the whiteheadian concept of bifurcation of nature, which organizes his historical, philosophical approach to nature's role in modernity. Chapter 3 proposes an environmental metaphysics, built upon Whitehead's writings, which underlie this work's environmental philosophy. The fourth chapter offers a complementary analysis of the workings of modern science and philosophy based on Stengers' philosophy of science. In chapter 5, I show how Stengers' concepts of ecology of practices and cosmopolitics are capable of approaching the conditions for the coexistence of modern practices of production of knowledge and truths with other practices, especially those called non modern. Chapter 6 indicates a series of ethical and political developments of the cosmopolitical proposal, while presenting the stengersian approach to contemporary climate change through the concept of intrusion of Gaia. In the last chapter, I indicate what the main elements of a philosophy in a wounded planet are. Firstly, I suggest a philosophical animism which reorganizes the environmental philosophy proposed in this dissertation. Secondly, I focus on how attention, care and uncommunity are central notions for the ethics and politics of the philosophy I seek. Finally, I sustain that caring for the planetary wound and the coming worlds depends on acknowledging the webs of mutual sustaining and requires rejecting the ways of inhabiting the earth that neglect the planet.

KEYWORDS: environmental philosophy; nature; care; Alfred North Whitehead; Isabelle Stengers.

RÉSUMÉ

Ce travail a pour but de tracer le contour de quelques termes fondamentaux d'une philosophie dans une planète blessée. C'est-à-dire une philosophie environnementale qui, de la métaphysique à la politique, de l'épistémologie à l'éthique, se pose le problème de la diversité des modes d'habiter la terre d'humains et non humains en prenant en compte surtout le contexte des changements climatiques et des perturbations écologiques généralisées. Pour le faire, je pars de la thèse que le concept de nature – création collective de la philosophie, de la science et d'autres pratiques de production de connaissances et de vérités de la modernité – est au fondement de modes d'habiter la terre qui sont colonisateurs et qui amincissent le monde, c'est-à-dire l'appauvrissent, en délégitimisant des innombrables existences et expériences. À sa place, je propose une notion d'environnement, ainsi que d'autres notions connexes. Les contributions des philosophes Alfred North Whitehead et Isabelle Stengers sont cruciales pour construire les termes et les modes de penser, sentir et imaginer qui constituent cette philosophie environnementale. Dans le premier chapitre, je montre quelques défis historiques et conceptuels pour penser une philosophie environnementale dénaturée. Dans le chapitre suivant, je présente le concept whiteheadien de bifurcation de la nature, qui organise sa lecture historico-philosophique du rôle que joue la nature dans la modernité. Le chapitre 3 présente la proposition d'une métaphysique environnementale, construite à partir des écrits de Whitehead, qui est sous-jacente à la philosophie environnementale du présent travail. Le quatrième chapitre offre une analyse complémentaire du fonctionnement de la philosophie et de la science modernes à partir de la philosophie des sciences de Stengers. Dans le chapitre 5, je montre comment les concepts d'écologie des pratiques et de cosmopolitiques de Stengers sont capables d'aborder les conditions de coexistence des pratiques modernes de production de connaissances et vérités avec d'autres pratiques, surtout celles appelées non modernes. Le chapitre 6 indique une série de développements éthiques et politiques de la proposition cosmopolitique en présentant l'approche stengersienne de la crise climatique contemporaine par moyen du concept d'intrusion de Gaïa. Dans le dernier chapitre, j'indique les éléments principaux d'une philosophie dans une planète blessée. Premièrement, je propose un animisme philosophique qui réorganise la philosophie environnementale travaillée dans la thèse. Deuxièmement, je me concentre sur l'attention, le soin et l'incommunauté comme notions centrales de l'éthique et de la politique de philosophie que je cherche ici. Finalement, j'affirme que soigner la blessure planétaire et les mondes à venir passe par la reconnaissance des toiles de sustentation mutuelle et par l'exigence de la réjection de formes d'habiter la terre qui négligent la planète.

MOTS-CLÉS: philosophie environnementale; nature; soin; Alfred North Whitehead; Isabelle Stengers.

LISTA DE SIGLAS

De livros de Alfred North Whitehead

CN	<i>The concept of nature</i>
SMW	<i>Science and the Modern World</i>
PR	<i>Process and reality</i>
AI	<i>Adventures of ideas</i>
MT	<i>Modes of thought</i>

De livros de Isabelle Stengers (coautorias estão indicadas em parênteses)

NA	<i>La nouvelle alliance</i> (com Ilya Prigogine)
ET	<i>Entre le temps et l'éternité</i> (com Ilya Prigogine)
CS	<i>Les concepts scientifiques</i> (com Judith Schlanger)
VF	<i>La volonté de faire science</i>
ICM	<i>L'invention des sciences modernes</i>
C1	<i>Cosmopolitiques I: la guerre des sciences</i>
C2	<i>Cosmopolitiques II: L'invention de la mécanique: pouvoir et raison</i>
C3	<i>Cosmopolitiques III: Thermodynamique: la réalité physique en crise</i>
C4	<i>Cosmopolitiques IV: Mécanique quantique: la fin du rêve</i>
C5	<i>Cosmopolitiques V: Au nom de la flèche du temps: le défi de Prigogine</i>
C6	<i>Cosmopolitiques VI: La vie et l'artifice</i>
C7	<i>Cosmopolitiques VII: Pour en finir avec la tolérance</i>
PW	<i>Penser avec Whitehead</i>
SC	<i>La sorcellerie capitaliste</i> (com Philippe Pignarre)
TC	<i>Au temps des catastrophes</i>
SP	<i>Une autre science est possible!</i>
RSC	<i>Réactiver le sens commun</i>

SUMÁRIO

MUNDOS EM DESAPARECIMENTO	13
1. EM BUSCA DE UMA FILOSOFIA AMBIENTAL	36
1.1. CONTRA A METAFÍSICA DA NATUREZA	36
1.2. ALGUMAS IDEIAS SOBRE NATUREZA E AMBIENTE NA MODERNIDADE	44
1.2.1. As leis da natureza.....	46
1.2.2. Natureza como fundamento das ambientalidades modernas.....	51
1.3. FILOSOFIA SEM NATUREZA	62
2. A BIFURCAÇÃO DA NATUREZA NA MODERNIDADE	66
2.1. ESPECULAR UMA NATUREZA NÃO BIFURCADA	67
2.2 A HISTÓRIA DE UMA CISÃO	70
2.2.1. O dualismo cartesiano.....	71
2.2.2. As qualidades primárias e secundárias de Locke	74
2.2.3. A ciência moderna e a invenção da natureza: de Galileu a Newton.....	76
2.2.4. O fenomenalismo sensacionalista de Hume	80
2.3. A NATUREZA SEM SOM NEM CHEIRO NEM COR	82
3. UMA METAFÍSICA AMBIENTAL.....	85
3.1. HERANÇAS CONCEITUAIS DA MODERNIDADE	85
3.2. EXISTÊNCIA, AMBIENTE E CRIAÇÃO	92
4. UMA NOVA ALIANÇA POR UMA NOVA CIÊNCIA	121
4.1. O DIÁLOGO COM A NATUREZA	121
4.2. A PARCIALIDADE DAS CIÊNCIAS	130
5. A PRÁTICA COSMOPOLÍTICA	149
5.1. A ECOLOGIA DAS PRÁTICAS.....	150
5.2. A COSMOPOLÍTICA	161
6. INTRUSÃO DE GAIA, ANTICAPITALISMO E AS ARTES DA ATENÇÃO	179
6.1. POLÍTICA COMO CONTRAFEITIÇARIA	180
6.2. PENSAR COM GAIA.....	186
7. FAZER FILOSOFIA EM UM PLANETA FERIDO	198
7.1. UM ANIMISMO FILOSÓFICO.....	199
7.2. A FERIDA PLANETÁRIA.....	209
7.3. CUIDAR DOS MUNDOS POR VIR.....	216
7.3.1. O esforço da atenção	220
7.3.2. Cuidado como produção de mundo.....	227
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	236
REFERÊNCIAS.....	241
ANEXO 1 – NOTA BIOGRÁFICA SOBRE ALFRED NORTH WHITEHEAD	257
ANEXO 2 – NOTA BIOGRÁFICA SOBRE ISABELLE STENGERS	259

MUNDOS EM DESAPARECIMENTO

Vivemos hoje os prelúdios de uma violenta transição climática sem precedentes na história de nossa espécie¹. A cada dia, os ambientes e o clima que experienciamos de modo mais imediato se transformam ou, melhor dito, as teias de codependências que sustentavam sua familiaridade, sua vivibilidade, se rompem. Em todos os lugares, os caminhos de vida de humanos e não humanos ingressam no infamiliar mundo pós-Holoceno – com a exceção daquelas espécies ceifadas pelos efeitos catastróficos, ainda que nem sempre grandiosos aos olhos humanos, das mudanças climáticas. Nos últimos 12 mil anos, as condições ambientais desse período que nomeamos de Holoceno tornaram possível uma multiplicação inédita de humanos sobre a Terra. No entanto, na história mais recente, a disseminação e imposição de certos modos de vida em uma Terra globalizada interferiram irreversivelmente nas condições de possibilidade biogeoquímicas dessa época geológica relativamente estável.

O debate climático, nas últimas décadas, tomou espaço mais significativo no debate público, na medida em que se torna impossível ignorar – ocultar – os efeitos em escala terrestre da ação antrópica. Nesse contexto, então, se tenta neutralizar os debates ou desviar as ações que buscam um mundo² vivível de modo a produzir sustentabilidade para o modelo econômico e social vigente. Na história das teorias e lutas ambientais, esse impasse se repetiu muitas vezes – ainda que a urgência atual seja uma novidade – com a frequente vitória das práticas políticas, epistêmicas e econômicas que buscavam suprimir as preocupações ambientais e minoritárias (ver BONNEUIL; FRESSOZ, 2016). O Brasil é muito ilustrativo desses impasses, pois frequentemente representou uma vanguarda mundial nos debates ambientais, assim como se mostrou o local de genocídios e ecocídios contínuos, além da violência direcionada especificamente a ambientalistas e comunidades ligadas à terra. Desse modo, este trabalho se insere em uma discussão filosófica – e política e científica – em curso no Brasil e no mundo que diz respeito às transformações, indefinidamente adiadas, nos modos de pensar relações entre humanos, outros que humanos e ambientes que não podemos mais

¹ Abordo literatura científica específica sobre este tema ao longo desta introdução e no capítulo 7, mas as informações básicas sobre as mudanças climáticas, em especial em seus aspectos biogeoquímicos e de políticas públicas, podem se encontradas no relatório mais recente do IPCC, o *Intergovernmental Panel on Climate Change* [Painel Intergovernamental sobre as Mudanças Climáticas], disponível em <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/>.

² Ao longo desta introdução, e da tese como um todo, não emprego os termos T/terra e mundo(s) como sinônimos, ainda que por vezes eles se sobreponham. No mais das vezes, terra se refere ao substrato material no qual os mundos se inscrevem, ou a carne com que os mundos talham seu próprio corpo, por meio de modos variados de habitar a terra. Em certo sentido, a terra é uma substância. Os mundos são a manifestação da persistência dos gestos preensivos coletivos. Isto é, são a contínua afirmação de um modo de habitar a terra.

deixar para depois. Isto é, tal discussão, que é necessária há muito tempo, se torna agora urgente, para que seja possível pensar o lugar da filosofia e das humanidades em um planeta ferido, reorganizando suas relações históricas e presentes com as ciências e outras formas de saber.

Em *Arts of living on a damaged planet* [As artes de viver em um planeta danificado] – um trabalho essencial para a minha pesquisa desde o evento de 2014 que antecedeu a publicação do livro –, Anna Tsing, Heather Swanson, Nils Bubandt e Elaine Gan, três antropólogos e uma artista-pesquisadora, se propõem a reunir pesquisadores e pesquisadoras de diferentes áreas para investigar modos de existência atuais, em desaparecimento e ainda possíveis em um planeta danificado. Entendo que a investigação desta tese se situa na continuidade das constações e da pergunta que os editores fazem na abertura da seção *Ghosts* [Fantasmas]:

Arranjos de vida que levaram milhões de anos para se situar estão sendo desfeitos em um piscar de olhos. A *hubris* de conquistadores e corporações torna incerto o que podemos deixar para para nossas próximas gerações, humanas e não humanas. A enormidade de nosso dilema deixa cientistas, escritores, artistas e pesquisadores em choque. Qual a melhor maneira de usar a nossa pesquisa para conter a maré da ruína?³
(GAN; TSING; SWANSON; BUBANDT, 2017, p. g1)⁴

Na medida em que os emaranhados de práticas de viventes e não viventes que tornavam possível o Holoceno se desenredam brutalmente, o mundo se torna menos vivível para uma série de humanos, outros que humanos e ambientes inteiros. O desaparecimento da face da Terra de biomas, corpos d'água, animais, modos de vida, fungos, divindades, vegetais e humanos, entre tantas outras entidades, não pode ser trivializado. O que está em transformação, e em risco, é a própria matéria do mundo. Como diz a filósofa belga Vinciane Despret,

O mundo morre a cada ausência; o mundo explode em ausência. [...] cada sensação de cada ser do mundo faz com que todos os seres do mundo sintam e pensem a si mesmos diferentemente. Quando um ser deixa de existir, o mundo repentinamente se estreita, e rui uma parte da realidade. Toda vez que uma existência desaparece, é uma parte do universo das sensações que se esvai.⁵

³ No original: “living arrangements that took millions of years to put into place are being undone in the blink of an eye. The hubris of conquerors and corporations makes it uncertain what we can bequeath to our next generations, human and not human. The enormity of our dilemma leaves scientists, writers, artists, and scholars in shock. How can we best use our research to stem the tide of ruination?”

⁴ Todas as citações oriundas de publicações em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor deste trabalho.

⁵ No original: “The world dies from each absence; the world bursts from absence. Every sensation of every being of the world is a mode through which the world lives and feels itself, and through which it exists. And every

(DESPRET, 2017, p. 219-220)

O mundo é feito de todas as maneiras de vivê-lo, habitá-lo, concebê-lo, isto é, ele é uma composição de todos os mundos que incontáveis existentes produzem por meio de seus modos de existência. Toda morte significa uma perspectiva a menos, um elo que se quebra, um arranjo assombrado por uma ausência. Juliana Fausto, em seu livro *Cosmopolítica dos animais*, narra a história da extinção dos ratos-candangos, roedores encontrados na região onde hoje é Brasília durante a construção da cidade e que não sobreviveram ao seu choque com a modernidade. Quando esses animais deixaram a Terra, “todos aqueles que se tornavam com os ratos tornaram-se mais pobres, capazes de menos coisas. A terra ela mesma, que nunca mais experimentou-se escavada pelas pequenas patas que depositavam nela a esperança de seu futuro, seus filhotes, pode-se dizer, ficou triste” (FAUSTO, 2020, p. 285). Na época em que vivemos hoje, que alguns chamam de Antropoceno, sob o signo da Sexta Grande Extinção, todos os dias esta Terra se torna mais triste, pois perdemos mundos, modos de existência, em sangria desatada. “O mundo, em uma palavra, *empobrece* a cada extinção” (FAUSTO, 2020, p. 284, grifo no original). Quando pensamos o mundo – quando o vemos e contamos histórias sobre ele – a partir de um pensamento ambiental que afirma a primazia ontológica e dá prioridade analítica às mundificações resultantes dos cruzamentos das trajetórias dos existentes, toda morte conta para além de sua singularidade, uma vez que esse acontecimento reverbera no espaço e no tempo, afetando a entremeada malha de existentes que resta e deve sobreviver a aquela morte. Por essa razão, em concordância com Fausto (2020, p. 285), “[c]ada extinção [...] é um evento triste, que diminui a potência de tantos que compõem e fazem mundos de serem afetados, que diminui a potência do próprio universo, jamais afetado do mesmo modo novamente”.

Habitar um planeta ferido, em falência de suas condições biogeoquímicas de sustentação, material e semioticamente atravessado pela ruína, me motiva a questionar o que somos capazes de fazer, enquanto filósofos, trabalhadores do conceito e dos modos de pensar, diante desse cenário. Será que somos hoje, ou seremos algum dia, capazes de cessar tanta mortandade? Ou, ao menos, vê-la, reconhecê-la, fazer seu luto? Nem mesmo as milhões de pessoas vítimas da Covid-19 nos últimos 2 anos e seus familiares e companheiros foram considerados merecedores de tal dignidade. Governos por toda parte exigem o retorno à normalidade, ao custo da vida e saúde dos mais vulneráveis. Assim como com as tantas outras

sensation of every being of the world causes all the beings of the world to feel and think themselves differently. When a being is no more, the world narrows all of a sudden, and a part of reality collapses. Each time an existence disappears, it is a piece of the universe of sensations that fades away.”

mortes que assombram os modos de existência de certos humanos – aqueles inseridos na cadeia mundial de extração de valor – de habitar a Terra hoje, tenta-se fazer desaparecer sua memória.

Despret lida seguidamente com o tema da morte, seja de animais não humanos – como a extinção do pombo passageiro, que motiva seu texto que citei anteriormente – ou de humanos, e a maneira como essa morte persiste na memória, pessoal ou coletiva, assim como em inúmeros outros rastros materiais. Para ela, “os mortos são capazes, pelas perguntas que nos obrigam a fazer, de ativar aqueles que se tornam disponíveis aos encontros que eles suscitam. [...]. Os mortos transformam aqueles que permanecem em fabricantes de narrativas”⁶ (DESPRET, 2015, p. 22). Aqueles que permanecem são a história viva das relações de engendramento que os antecederam, enquanto aqueles que partiram persistem – em diferentes graus de spectralidade – nesta Terra nas maneiras como marcaram outros existentes e paisagens material e semioticamente. Os humanos têm, segundo Despret, a capacidade de serem transfigurados por esses mortos em contadores de histórias, fabricantes de narrativas. Não se trata de algo dado, mas de um potencial, na medida em que os humanos que permanecem se deixam afetar pelas maneiras como aqueles que partiram fazem sentir sua ausência na composição do mundo. Quando uma atenção cuidadosa é direcionada a essa composição e se conta a história dos que não estão mais aqui,

“aqueles que permanecem” [...] conduzem verdadeiras investigações. Eles exploram, com cuidado, com atenção, com sabedoria, com muito interesse, as condições bem sucedidas de criação de relações. [...]. Eles aprendem o que pode importar a aqueles que não estão mais aqui, eles questionam o que os pedem os mortos e como lhes responder. Eles experimentam as metamorfoses e sua ecologia. E, sobretudo, eles se esforçam para estar a altura da difícil provação que consiste em perder alguém – e aprender a recontrá-lo.⁷

(DESPRET, 2015, p. 24)

O que Despret descreve aqui já não é a atividade do luto, à qual a relação com os mortos não pode ser reduzida, mas uma série de práticas criadoras das quais a experiência da conexão com os mortos pode nos tornar capazes. Essa capacidade para narrar as ausências e presenças na teia dos existentes daqueles que perdemos me parece uma prática incontornável

⁶ No original: “Cette histoire nous fait pressentir la manière dont les morts peuvent, par les questions qu’ils obligent à poser, activer ceux qui se rendent disponibles aux rencontres qu’ils suscitent. [...]. Les morts font de ceux qui restent des fabricateurs de récits. Tout se met à bouger, signe que quelque chose, là, insuffle la vie.”

⁷ No original: “‘Ceux qui restent’ mènent ainsi de véritables enquêtes. Ils y explorent, avec soin, avec attention, avec sagesse, avec beaucoup d’intérêt, les conditions des mises en rapport réussies. [...]. Ils apprennent ce qui peut importer à ceux qui ne sont plus là, ils interrogent ce que les morts demandent et comment y répondre. Ils expérimentent les métamorphoses et leur écologie. Et surtout, ils s’efforcent d’être à la hauteur de cette difficile épreuve que constitue celle de perdre quelqu’un – et d’apprendre à le retrouver.”

se nos propormos a seguir o trabalho filosófico, a labuta do conceito, em um planeta ferido; uma das muitas que ainda estamos coletivamente inventando e desenvolvendo. Vida e morte estão essencialmente imbricadas nos incontáveis ciclos e processos que formam a Terra, e as condições bieogeoquímicas que formam *esta* Terra que habitamos dependem de formas específicas de viver e morrer⁸. Mutualismos, parasitismo, codesenvolvimento, predação, comensalismo; a interpenetração das trajetórias de vida dos existentes é o que impulsiona a existência – o avanço criativo, como diria Whitehead.

Algo tão cotidiano como um figo pode nos ensinar muito sobre as potentes e frágeis teias de codependência que sustentam a Terra. O figo é o fruto da figueira – ou figueira-comum, figueira de jardim e muitos outros nomes –, uma árvore comum nos quintais e pátios de certas regiões do Brasil. Existem muitos tipos de figueira ao redor do mundo e no Brasil, mas a que oferece os frutos que temos o costume de comer é a *Ficus carica*, da família das moráceas, que possui, ela mesma, uma série de variedades. Existem mais de 800 tipos de árvores *Ficus*, e algumas das espécies desse gênero possuem uma longa história, de alguns milhares de anos, de parceria com humanos, sendo possível encontrar seus restos fossilizados em diversos sítios neolíticos na Ásia, na Europa e no Norte da África. A *Ficus carica*, e várias de suas parentes, logo foram também trazidas às Américas, já nas primeiras décadas de colonização (ver MING; MENEZES; GUERRA, 2011). Figueiras figuram na *Bíblia*, no *Ramayana* e no *Corão*. Na mitologia egípcia, a deusa Hathor – contraparte feminina de Rá e divindade ligada à fertilidade, à cura e à maternidade – é intimamente associada à figueira *Ficus sycomorus*, portando até mesmo o epíteto de Senhora dos Sicómoros. O que interessa neste momento, porém, nas figueiras é uma parceria muito mais antiga do que essa.

Como muitos vegetais, a reprodução da figueira depende de sua polinização por espécies parceiras ou simbiontes. Ao longo de milhões de anos, as figueiras desenvolveram uma relação única com suas comensais, suas companheiras na jornada terrestre, as vespas do figo⁹, e sua “relação é considerada um dos exemplos mais extremos de mutualismo planta-inseto, podendo ser enquadrada no conceito de co-evolução” (LAMAS; ELIAS; PEREIRA, 2009, p. 1). Isto é, os modos de existência das figueiras e das vespas do figo não possuem apenas uma codependência atual, mas a própria forma que seus corpos possuem e aquilo de que cada uma é capaz dizem respeito a milhões de anos de interação. Ou melhor, nesse caso, devemos falar de intra-ação, conceito da física e filósofa estadunidense Karen Barad, que

⁸ No terceiro e quarto capítulo deste trabalho elaboro em maiores detalhes essa abordagem da Terra como um emaranhado de processos, ciclos e acontecimentos em codependência.

⁹ Interessantemente, Aristóteles faz uma descrição parcial do comportamento e reprodução dessas vespas e de sua interação com os figos em *História dos animais*.

afirma categoricamente que “entidades individualmente determinadas não existem [...], ao invés, entidades determinadas emergem de sua *intra-ação*”¹⁰ (BARAD, 2007, p. 128, grifo no original). Esse termo pretende enfatizar a “inseparabilidade ontológica”¹¹ (BARAD, 2007, p. 128) de todas as entidades, enquanto dirige um olhar atento ao acontecimento singular de sua emergência. A figueira produz sicônios, o que entendemos no cotidiano ser a fruta figo, uma inflorescência com um receptáculo côncavo repleto de pequenas flores e uma estreita passagem de acesso. Para polinizar essas flores de difícil acesso, uma vespa fêmea – já fecundada e coberta de pólen – precisa passar pelo apertado ostíolo de um figo ainda imaturo, frequentemente perdendo suas asas e antenas. Ela reconhece a maturação do figo por causa dos compostos voláteis que este emite, sinalizando o momento certo do processo. Uma vez lá dentro, ela se depara com 3 flores diferentes, uma flor macho e duas flores fêmeas de dimensões diferentes. A vespa deposita seus ovos nas flores fêmeas menores, utilizando seu ovipositor, selecionado ao longo de milhões de anos, de dimensões adequadas a elas. No processo, ela poliniza todas as flores fêmeas. Uma vez concluída a tarefa, a vespa matriarca morre e seu corpo é digerido pelo figo. Assim, algumas das flores servem de abrigo para as galhas – pequenos invólucros – das larvas das vespas, enquanto outras produzem as sementes da figueira. As vespas macho nascem primeiro e o mais rápido possível encontram as vespas fêmea para fecundá-las, sem que elas tenham nem mesmo saído das galhas. O dimorfismo sexual das vespas é testemunha de sua extrema especialização. As vespas macho, que nunca sairão do figo, não possuem asas e seus olhos são muito rudimentares, mas contam com fortes mandíbulas; as fêmeas são maiores, aladas e possuem olhos compostos. Feito isso, a missão das vespas macho é cavar túneis para que as vespas fêmea possam se libertar daquela câmara hermética. Quando as fêmeas amadurecem, as flores macho do figo também o fazem. Ao se dirigir aos túneis cavados por seus irmãos, as fêmeas ficam cobertas de pólen e partem em voo para prosseguir o processo de polinização. Esse processo reprodutivo só ocorre se a vespa fêmea penetra em um figo macho. Ao adentrar um figo fêmea, ela fica presa lá dentro, polinizando-o, e é dissolvida pela ficina liberada por ele. Estes figos são os que nós, humanos, consumimos.¹²

Esse intrincado mutualismo, essa história de amor de milhões de anos, fez emergir criaturas únicas, as figueiras e suas vespas, mas que não existem umas sem as outras. As

¹⁰ No original: “individually determinate entities do not exist, [...] rather, determinate entities emerge from their *intra-action*.”

¹¹ No original: “ontological inseparability”.

¹² Importantes informações deste parágrafo vieram de BRITANNICA, The Editors of Encyclopaedia, 2019 e do texto de MOON, 2018.

vespas do figo são do figo, e de mais ninguém. O que é aqui um indivíduo? O humano moderno, impaciente, desgostoso do que considera ineficiências e, sobretudo, apavorado em depender de outros, tem desenvolvido maneiras para que as *Ficus carica* de que se apropriou prescindam de suas milenares parceiras. No entanto, como nos diz o ecólogo e jornalista Mike Shanahan:

Agora mesmo, enquanto você lê estas palavras, novos dramas estão sendo encenados em figueiras ao longo dos trópicos e sub-trópicos, exatamente como o fazem todos os dias por dezenas de milhões de anos. Em algumas árvores, vespas do figo estão emergindo de seus figos e partindo em suas bizarras e fatais jornadas. Em outras árvores, vespas do figo estão chegando, portando pólen e ovos. Sem essas antigas odisséias, o mundo seria muito diferente. Pois nas asas de pequenas vespas do figo se apoiam os destinos de centenas de espécies de pássaros e mamíferos, e talvez até mesmo de florestas tropicais inteiras.¹³
(SHANAHAN, 2016, p. 71)

Não só o comensalismo simbiótico entre a vespa e a figueira persiste, como ele se entremeia em uma malha muito mais extensa de simbioses de todos os tipos, nas quais estão inseridas centenas de outras espécies e, finalmente, ambientes de diferentes escalas. Não devemos compreender, porém, que a vespa ou a figueira fazem a floresta. Os indivíduos são possibilidades de suas relações, eles emergem delas. Todo indivíduo é uma produção coletiva. Mas o que acontece, retornando ao tema que abriu esta introdução, quando um dos parceiros de uma cohistória como a que contei desaparece? Essa cohistória pode acabar em uma coextinção.

Uma espécie que perde seus companheiros se encontra em um luto possivelmente sem fim, na medida em que a ruptura de seus mutualismos ameaça sua própria continuidade. “Viúvas”, essas espécies sobreviventes se veem ameaçadas, não necessariamente devido a uma predação voltada a elas, mas pela fragilização da coletividade que as torna capazes de persistir (ver ASLAN; ZAVALETA; TERSHY; CROLL, 2013). O desaparecimento de uma espécie possui consequências catastróficas que reverberam em todo o mundo. Em um planeta ferido, a fragilidade dessas parcerias é exacerbada. O tempo todo ambientes inteiros se arruinam em uma cascata de extinções. O que restam são fantasmas, que podemos entrever pelas ausências sugeridas por aqueles que permanecem. Esses “fantasmas são os rastros de

¹³ No original: “Right now, as you read these words, fresh dramas are playing out at fig trees across the tropics and subtropics, just as they have done every day for tens of millions of years. At some trees, fig-wasps are emerging from their figs and setting out on their bizarre and fatal journeys. At other trees, figwasps are arriving, bearing pollen and eggs. Without these ancient odysseys, the world would be utterly different. For from the wings of tiny fig-wasps hang the fates of hundreds of bird and mammal species, and perhaps even entire rainforests.”

histórias mais que humanas através das quais ecologias são feitas e desfeitas”¹⁴ (GAN; TSING; SWANSON; BUBANDT, 2017, p. g1). Voltemos a nossa atenção à orquídea *Ophrys apifera*¹⁵, conhecida como erva-abelha ou abelheira. Essa flor possui pelo menos duas relações de simbiose relevantes. A primeira, obrigatória, é com os fungos que colonizam suas raízes, formando micorrizas com a capacidade de auxiliar na absorção de água e minerais do solo. Os fungos recebem carboidratos e aminoácidos em retorno, uma relação de comensalismo, em que há benefício mútuo, como na situação descrita anteriormente. Essa parceria entre planta e fungo permite vicejar mesmo em solos muito degradados, até mesmo pela diminuição da competição com outras plantas. Mas a erva-abelha é também, em boa parte da área em que faz sua morada, uma viúva.

Ophrys apifera possui esse nome, pois a forma como suas pétalas estão dispostas sugere uma abelha pousada em uma flor (*apifera* significa neste caso “portadora de abelha”). Mais especificamente, sua forma remete à fêmea da abelha *Eucera longicornis*. Trata-se de um caso emblemático de biomimética, em que a orquídea até mesmo emite substâncias alelopáticas que sinalizam a presença dessa fêmea. Dessa forma, a abelha macho tenta copular com a orquídea, cobrindo-se de pólen, o qual distribuirá em seguida. No entanto, exceto em áreas próximas ao mediterrâneo, esse casamento se desfez. Quando Darwin descreveu essa orquídea em sua obra *On the various contrivances by which British and foreign orchids are fertilised by insects* [Sobre os vários artifícios por meio dos quais orquídeas britânicas e estrangeiras são fertilizadas por insetos], de 1862, na Inglaterra já não havia mais espécimes de *Eucera longicornis*. Mesmo assim, a ausência da abelha no ambiente da erva-abelha era

¹⁴ No original: “ghosts are the traces of more-than-human histories through which ecologies are made and unmade.”

¹⁵ Orquídeas possuem uma surpreendente tradição de pensamento, a qual, inclusive, se concentra sobre o tema do mutualismo. Deleuze e Guattari, em *Mil platôs*, tornaram célebre a análise que o biólogo e entomólogo francês Rémy Chauvin faz da relação simbiótica entre certas vespas e orquídeas. Nessa relação, há orquídeas que possuem formas que lembram a vespa fêmea, o que leva a vespa macho a copular com elas e, assim, cobrir-se de seu pólen, o qual, em seguida, levará a outras flores. Deleuze e Guattari se interessam pelo devir-abelha da orquídea e pelo devir-orquídea da abelha, pelo tipo singular de comunicação que essas espécies estabelecem entre si e, sobretudo, pelo fenômeno que Chauvin chama de evolução paralela. Arnaud Villani, em sua interpretação da obra de Deleuze e Guattari, retoma e destaca esse exemplo, dando o título a seu livro de *La guêpe et l'orchidée* [A vespa e a orquídea]. O pesquisador André Araujo analisa o conceito de comunicação na obra de Deleuze, em especial a ideia de “comunicação aberrante” também recorrendo ao amor interespecie da vespa e da orquídea. Para o autor, nessa relação, “[o]corre uma circulação entre os elementos heterogêneos que, do ponto de vista do código, se alimentam um do outro e produzem alianças constitutivas. Essa transferência, ou o estabelecimento da aliança através de códigos, não é uma tradução ou fusão desses organismos, mas um fenômeno de comunicação” (ARAUJO, 2020, p. 159). Natasha Myers e Carla Hustak, pesquisadoras em antropologia das ciências, também se voltam a esse par interespecie por meio do estudo dos estudos de Charles Darwin sobre orquídeas nos textos *Involuntary momentum* (2012) e *Le ravissement de Darwin* [O arrebatamento de Darwin] (2020). Para as antropólogas, interessa apontar que Darwin pensava a evolução de maneiras mais complexas do que as que se popularizaram. Finalmente, Donna Haraway fala brevemente sobre a própria *Ophrys apifera* em *Staying with the trouble* (2016), ao abordar o tema da simpoiese.

nítida ao olhar do biólogo: “[j]ulgando, portanto, pela estrutura das flores das *O. apifera*, parece quase certo que em um período anterior elas estivessem adaptadas à fecundação cruzada, mas falhando em produzir sementes suficientes, elas tornaram-se um pouco diferentes para fecundarem a si mesmas”¹⁶ (DARWIN, 1877, p. 58). Como ele diz, nos territórios em que sua abelha parceira desapareceu, em um esforço de autopreservação, a erva-abelha adaptou-se a autofertilização. Ela mesma produz suas sementes férteis e as dispersa com auxílio do vento. No entanto, em suas pétalas persiste o simulacro da fêmea de *Eucera longicornis*, chamando por um companheiro que não está ali e, provavelmente, jamais retornará. No caso da erva-abelha, ela se mostrou surpreendentemente resiliente, pois muitas vezes plantas que possuíam fecundação cruzada e acabam adotando a autofertilização, por necessidade ou acaso, empobrecem geneticamente e se extinguem, em algumas situações em poucos anos (CHEPTOU, 2019). Todavia, a relação ecológica fantasmática que ela invoca é testemunha das ausências que se multiplicam por toda a parte. Espécies que se tornam desamparadas, desconectadas das teias que as sustentam, podem desaparecer de uma hora para outra, e há pouco que possa ser feito por elas quando a causa de sua extinção é a ferida incurável da partida de seus companheiros.

As duas breves histórias terrestres que apresentei falam de simbiose. São histórias de vida e morte que enfatizam a necessidade inescapável da relação para todo existente. Elas também afirmam que “espécies isoladas não são as melhores unidades para ver a extinção – porque elas não são as unidades da vida”¹⁷ (SWANSON, TSING, BUBANDT, GAN, p. m8). Essa constatação, oriunda do acúmulo crescente de verificações na biologia evolutiva contemporânea da primazia da simbiose (ver MARGULIS, 1999; MARGULIS; SAGAN, 1997; GILBERT *et al.*, 2010; GILBERT, 2017; MCFALL-NGAI, 2017), está em diálogo com o tipo de atenção que procura suscitar uma filosofia que volta seu olhar a nosso planeta ferido. Poderíamos, porém, nos inspirar também em outras ciências que têm colocado as relações antes de unidades isoladas e delimitadas. Atenção é um tema de grande importância para a pesquisa empreendida nesta tese, pois “notamos conexões em parte através de sua destruição; vemos a importância de dinoflagelados para os recifes de coral apenas quando os corais branqueiam e morrem. É urgente que comecemos a prestar atenção em mais de nossos

¹⁶ No original: “Judging therefore from the structure of the flowers of *O. apifera*, it seems almost certain that at some former period they were adapted for cross-fertilisation, but that failing to produce a sufficiency of seed they became slightly modified so as to fertilise themselves.”

¹⁷ No original: “single species are not the best units through which to see extinction—because they are not the units of life.”

companheiros antes que so matemos completamente”¹⁸ (SWANSON, TSING, BUBANDT, GAN, p. m8). Se pretendemos fazer algo pelos ferimentos deste planeta, todo cuidado começa com atenção.

A simbiose e a coevolução definem e tornam possível a vida na Terra – ao menos segundo a biologia que destaco aqui –, mas é também uma figura com a qual podemos pensar a relação entre o orgânico e o inorgânico – como o faz a evolução mineral na geologia (ZALASIEWICZ; KRYZA; WILLIAMS, 2013; GILLEN, 2016) – e, em termos que dizem respeito à metafísica, entre existentes e ambientes, suas interpenetrações mútuas e transformações no tempo. Praticando uma espécie de metafísica empírica, assim como os principais autores que inspiram este trabalho, me importa como a filosofia pode aprender com as ciências e outras práticas produtoras de conhecimento e de verdades a descrever um mundo infinitamente variado e em constante mudança. A simbiose oferece uma feliz figura desde que, ao procurarmos compreender as teias políticas e ecológicas – ou seja, existenciais – de codependência que hoje se rompem por toda parte, mantenhamos o pensamento próximo dos viventes e ambientes que experienciam essas histórias multiespecíficas. A simbiose se presta muito facilmente à abstração que imagina seres vivos indefinidos coexistindo em “harmonia” entre si e com a chamada “natureza”. Essa harmonia invoca toda espécie de imagem edênica. No entanto, a simbiose de que falo aqui tem a ver com a defesa feita pela antropóloga Deborah Bird Rose da “ideia de que as coisas vivas estão entrelaçadas em comunidades ecológicas de vida e morte, e, além disso, de que essas comunidades são campos de matéria dentro dos quais a vida faz e desfaz a si mesma no tempo e no espaço”¹⁹ (ROSE, 2006, p. 68). Nesse entendimento, as “simbioses são vulneráveis, o destino de uma espécie pode mudar ecossistemas inteiros”²⁰ (SWANSON, TSING, BUBANDT, GAN, p. m5), para que elas se sustentem, essas “relações devem ser constantemente renovadas e negociadas dentro dos emaranhamentos da vida. Quando as condições mudam repentinamente, relações que antes sustentavam a vida, às vezes, tornam-se fatais”²¹ (SWANSON, TSING, BUBANDT, GAN, p. m5).

Em um mundo definido por tal emaranhamento, “[u]ma extinção é um acontecimento local bem como global. A extinção é uma falência de coordenações que tem efeitos não

¹⁸ No original: “We notice connections in part through their ruination; we see the importance of dinoflagellates to coral reefs only as the corals bleach and die. It is urgent that we start paying attention to more of our companions before we kill them off entirely.”

¹⁹ No original: “the idea that living things are bound into ecological communities of life and death, and further that these communities are fields of matter within which life is making and unmaking itself in time and place”

²⁰ No original: “Symbioses are vulnerable; the fate of one species can change whole ecosystems.”

²¹ No original: “Symbiotic relations must be constantly renewed and negotiated within life’s entanglements. When conditions suddenly shift, once life-sustaining relations sometimes turn deadly”

intencionais e reverberantes”²² (GAN; TSING; SWANSON; BUBANDT, 2017, p. g5). Essa é a natureza da morte que encaramos ao final do Holoceno. Não apenas a extinção de uma ou outra espécie – seja pelo desaparecimento de seu habitat, a caça predatória por humanos ou outro motivo –, mas o desarranjo generalizado de práticas coletivas de sustentação da vivibilidade do planeta. Desarranjo esse capaz de afetar transversalmente de escalas microbiais a planetárias. Por essa razão, muitos autores sugerem até mesmo nomear a época após o Holoceno de Necroceno, salientando o papel crucial do Capital na multiplicação e exploração da extinção (ver MCBRIEN, 2016). É um dos motivadores desta tese o fato de que pudemos nos tornar – de novo e de novo – insensíveis, ou mesmo cegos, à hemorragia de mundos promovida nos últimos séculos através de numerosos genocídios e ecocídios. Desse modo, parto do pressuposto de tal emaranhamento de vida e morte, existente e ambiente, orgânico e inorgânico, para compreender, desenvolver e apresentar quais seriam os componentes de uma filosofia feita em um planeta ferido, quais seriam suas perguntas, seus objetos.

Embora desde a primeira página desta introdução eu tenha falado sobre extinção, esta não é uma tese sobre morte, nem sobre luto, nem mesmo sobre fantasmas – ainda que esses temas retornem. Começo pela extinção porque, hoje, ela é o âmbito em que mais imediatamente se reconhece os efeitos nefastos resultantes de certos modos de habitar a Terra adotados por humanos. Além disso, a coextinção evidencia a maneira como diferentes viventes, ambientes, e mesmo o inorgânico, estão incontornavelmente entrelaçados. E ainda, o que é talvez o mais importante, talvez o luto pelo que parte, ou ainda pode partir, seja uma das maneiras mais diretas para ativar afetos, atenção, cuidados, direcionados a outros terrestres²³. Faço coro com a filósofa Alyne Costa, quando ela nos convoca, diante da atual catástrofe climática, a realizar outras práticas além do luto, sem deixá-lo de lado: “[j]unto ao luto por tudo que se extingue, sentimos também a confiança de que há ainda muito o que fazer; não para ‘salvar o planeta’, mas para restaurar refúgios e possibilidades de ressurgência, restabelecer alianças multiespecíficas localizadas, ensejar sobrevivências colaborativas aqui e agora” (COSTA, 2019, p. 269). Fazer filosofia em um planeta ferido não tem nada a ver com “salvar o planeta”, uma intenção deveras presunçosa para qualquer um, mas dedicar atenção a conexões, saberes e verdades parciais, assim como os mundos que eles constroem, sem o desejo de unificá-los sob um sistema de pensamento totalizante que seria capaz de ignorar ou

²² No original: “An extinction is a local event as well as a global one. Extinction is a breakdown of coordinations that has unintended and reverberating effects.”

²³ Assim como o fez o livro *Primavera silenciosa* de Rachel Carson, quando despertou em 1962 uma profunda preocupação pública com a vida de pássaros, insetos e outros seres vivos expostos ao DDT.

domar tais parcialidades. Em outras palavras, fazer filosofia em um planeta ferido, enquanto uma prática de pensamento, tem em seu fundamento a “posição cosmopolítica de que ‘não estamos sozinhos no mundo’”²⁴ (STENGERS, 2005, p. 192) e defendo que precisamos urgentemente parar de agir como se estivéssemos.

Trata-se neste trabalho, portanto, de buscar as palavras, os conceitos – para não falar das imagens –, com os quais possamos falar, sentir e pensar sobre um mundo populoso, agitado, denso em experiências e perspectivas. Palavras com as quais possamos contar histórias terrestres e agir em prol da restauração parcial desta Terra que, na medida em que todos os dias se converte sua carne em valor, se arruína. Conceitos que nos permitam prestar atenção outramente, com sentidos que apreendam o mundo de maneira espessa, para que a relação entre uma vespa e seu figo, uma orquídea e sua abelha, possa adicionar algo a como nos relacionamos com os ambientes, como cuidamos deles, sem reduzi-los a um pano de fundo, mero girar das engrenagens do mundo. Não é uma tarefa simples, “de algum mundo, no meio das ruínas, precisamos manter curiosidade o suficiente para perceber o estranho e o maravilhoso, assim como o terrível e o aterrorizante”²⁵ (SWANSON, TSING, BUBANDT, GAN, p. m7).

Desse modo, trata-se também de identificar os modos de atenção que pretendem limitar quais existentes contam, quais modos de existência são legítimos, reais, verdadeiros. O oposto de espessar [*thicken*] o mundo é torná-lo ralo [*thin*]; quem faz essa distinção é William James em suas aulas que compõem o livro *Um universo pluralista*. O filósofo estadunidense emprega esses termos ao descrever o idealismo transcendental de seus colegas anglófonos herdeiros da filosofia alemã. Para ele, a pura abstração da doutrina idealista é “a própria quintessência da raleza”²⁶ (JAMES, 1920, p. 137). Essas duas categorias são utilizadas principalmente na aula dedicada ao pensamento de Gustav Fechner²⁷, cuja espessura, segundo James, “é um refrescante contraste à aparência rala, abstrata, indigente e esfarrapada, ao aspecto faminto e escolar, que apresentam as especulações da maioria de nossos filósofos absolutistas”²⁸ (JAMES, 1920, p. 144). Não é por acaso que é Fechner que está em discussão

²⁴ No original: “the cosmopolitical stance that ‘we are not alone in the world’.”

²⁵ No original: “Somehow, in the midst of ruins, we must maintain enough curiosity to notice the strange and wonderful as well as the terrible and terrifying.”

²⁶ No original: “the very quintessence of thinness”.

²⁷ Fechner nasceu em 1801 no Sacro Império Romano-Germânico em Groß Särchen, na fronteira atual entre Polônia e Alemanha, e faleceu em 1887 em Leipzig, na Alemanha. Ele foi psicólogo experimental, físico e possui uma obra filosófica bastante peculiar que une interesses de zoologia, botânica, geografia, psicologia, física, teologia e outros domínios.

²⁸ No original: “is a refreshing contrast to the thin, abstract, indigent, and threadbare appearance, the starving, school-room aspect, which the speculations of most of our absolutist philosophers present.”

quando James introduz esses termos. O alemão elabora uma teoria sobre a Terra, com aspectos tanto metafísicos quanto científicos, em que ela é um organismo vivo e consciente, percebendo e sentindo por meio das muitas consciências variadas que a habitam, e formando sua matéria por meio dos existentes que a compõem. Sua filosofia antecipa outras que expandem a consciência – ou a alma – para além do reino humano e afirma uma agência dos viventes e do terrestre. Por isso, James entende que Fechner “torna ele [o universo] mais *espessamente* vivo do que o fazem os outros filósofos”²⁹ (JAMES, 1920, p. 173, grifo no original). O que James vê de prodigioso na obra do alemão é a maneira como ele se opõe às doutrinas modernas que reconceberam o mundo como inanimado:

Se acreditamos em um Espírito Divino, o imaginamos, por um lado, como sem corpo, e a natureza, por outro, como sem alma. Fechner questiona que conforto, ou paz, pode vir de tal doutrina? Em seu sopro, as flores murcham, as estrelas se tornam pedra; nosso próprio corpo passa a não merecer nosso espírito e é rebaixado a uma morada apenas de sentidos carnis. O livro da natureza se torna um volume sobre mecânica em que qualquer coisa que tenha vida é tratada como uma anomalia; um grande abismo de separação se abre entre nós e tudo aquilo que é mais elevado do que nós mesmos; e Deus se torna um ralo ninho de abstrações.³⁰
(JAMES, 1920, p. 150-151)

Esse cenário, descrito pelo estadunidense por meio dos escritos de Fechner, é o que Alfred Whitehead, na mesma época, nomeou de bifurcação da natureza: a separação do mundo em duas zonas ontológicas completamente distintas, ainda que de fronteira incerta, uma ocupada pela matéria e outra pela mente ou espírito. Esse modo de habitar a Terra, e tecnologia de subjetivação, foi inventado por um povo que podemos chamar de modernos e fundou os modos de pensar, agir e sentir da modernidade. Seu principal efeito é tornar o mundo ralo, isto é, pobre em muitos sentidos: ontológico, epistemológico, político, teológico. James identifica algumas posições filosóficas como especialmente ralas – o idealismo absoluto já mencionado, certos materialismos e alguns espiritualismos –, nas quais “[é] como se as peculiaridades atuais do mundo que existe fossem inteiramente irrelevantes para o conteúdo da verdade”³¹ (JAMES, 1920, p. 331). Para ele, a resposta a essa situação, como para muitos pragmatistas, passa por uma renovação da relação entre filosofia e ciências: “a

²⁹ No original: “makes it more *thickly* alive than do the other philosophers”

³⁰ No original: “if we believe in a Divine Spirit, we fancy him on the one side as bodiless, and nature as soulless on the other. What comfort, or peace, Fechner asks, can come from such a doctrine? The flowers wither at its breath, the stars turn into stone; our own body grows unworthy of our spirit and sinks to a tenement for carnal senses only. The book of nature turns into a volume on mechanics, in which whatever has life is treated as a sort of anomaly; a great chasm of separation yawns between us and all that is higher than ourselves; and God becomes a thin nest of abstractions.”

³¹ No original: ““It is as if the actual peculiarities of the world that is were entirely irrelevant to the content of truth.”

filosofia do futuro deve imitar as ciências, levando-as [as particularidades] em conta de forma cada vez mais elaborada”³² (JAMES, 1920, p. 331). Em geral, não discordo do diagnóstico de James quanto às filosofias específicas que ele toma em consideração. Todavia, nesta tese, exploro de que maneira a própria ideia de natureza – subjacente às diferentes filosofias destacadas pelo filósofo e também presente em seu próprio pensamento, em especial quando despreza em suas aulas as formas de se relacionar com o mundo dos que chama de “primitivos” – esvaziou o mundo de seus habitantes, e segue hoje dificultando nossa tarefa, cada vez mais urgente, de levar em conta as particularidades do mundo.

Nos últimos cinco séculos, se criou – e se impôs – um modo específico, ainda que multifacetado, de conceber e viver no mundo, a saber, aquele sustentando pelo conceito moderno de Natureza e tudo aquilo que ela implica. Ou ainda, como sumariza o filósofo belga Didier Debaise: “os modernos teriam inventado um conceito de natureza para habitar a terra” (DEBAISE, 2019, p. 84). A consequência dessa invenção foi a disseminação do “naturalismo”, ou melhor, do mononaturalismo, a posição metafísica de que há um mundo material único e inerte por trás ou abaixo de qualquer interpretação ou simbologia humana, as quais não passam de projeções sobre esse suporte material (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2017, 2018; HARAWAY, 1991; LATOUR, 1999b; LAW, 2015). Aquilo que define a modernidade, ou seu povo, os modernos, não pode ser reduzido a um único autor, ideia, localização geográfica ou acontecimento histórico. E não se trata aqui de trazer essa definição. Deseja-se, porém, enfatizar o papel fundamental do conceito de natureza na configuração das mentalidades e atitudes desses que podemos chamar de modernos: o povo difuso, cindido e contraditório produzido por mais de cinco séculos de empreendimento colonial europeu. Desse modo, esta tese é também uma investigação sobre a noção de natureza que herdamos. Essa investigação parte do pressuposto que se devemos e queremos coletivamente elaborar não só respostas aos desafios trazidos pelas mudanças climáticas, mas também começar a compreender as formas de habitar a Terra que o naturalismo ou a “metafísica da natureza” suprimiu, precisamos encarar essa questão frontalmente. Desse modo, se quer mostrar a importância de levar em conta os mundos produzidos e reproduzidos a partir de algumas ecologias de práticas que cuidam da existência de certos mundos e não de outros.

Nesse sentido, a pretensão deste trabalho é de pôr em consideração quais são os elementos necessários para uma filosofia ambiental desnaturada, que se situe “depois da

³² No original: “It is as if the actual peculiarities of the world that is were entirely irrelevant to the content of truth. But they cannot be irrelevant ; and the philosophy of the future must imitate the sciences in taking them more and more elaborately into account”

natureza” (ESCOBAR, 1999; BRAIDOTTI, 2017). Desnaturados, já não poderemos recorrer à perspectiva longínqua que vê a Terra como um planeta qualquer – talvez um dia tão desolada quanto Marte é hoje, enquanto, para alguns, o planeta vermelho faz as vezes de um substituto futuro da Terra. Uma perspectiva para a qual a atual hemorragia de mundos seria indiferente. Ou ainda, trata-se de buscar uma metafísica, uma ética e uma política ambientais capazes de se organizar sem o recurso, o enganoso atalho, de um conceito de natureza e que, assim, construam-se a partir dos ambientes, viventes e existentes concretos, em um esforço whiteheadiano por uma coerência inclusiva. Essa ética e política pretendem estar em compromisso com o viver e morrer bem de humanos e outros que humanos na Terra, em favor do florescimento do diverso, o que implica seu comprometimento com as lutas contra todas as formas de opressão e com a persistência das condições de vivibilidade na Terra.

É crucial enfatizar ainda, como bem aponta John Law (2015, p. 127), que não há intenção aqui de apresentar ou produzir um embate de crenças sobre o mundo, pois isso seria apenas reinserir o debate no esquema produzido pela metafísica naturalista, em que um mundo externo inerte e indiferente é recoberto de símbolos projetados por humanos apenas tenuamente conectados à dita realidade. A intenção deste trabalho, assim, não é de simplesmente apontar, dentro de uma oferta de teorias herdadas, que filosofia está mais apta a oferecer respostas aos dilemas de todos os tipos apresentados pelas mudanças climáticas. Isto é, não se trata de uma busca por qual filosofia fala melhor sobre a dita questão ambiental, mas sim de uma investigação sobre o que seria uma filosofia propriamente ambiental – em que se considera que os laços de codependência são determinantes de todo devir individual e coletivo. Debaise expõe claramente a dupla importância dessa investigação:

Se hoje é central questionar essa invenção da natureza, não é apenas porque ela define o estatuto e a função das categorias da metafísica até suas heranças contemporâneas, mesmo, isso é bastante evidente, quando elas não têm como objeto explícito a natureza, mas também porque ela constitui uma condição necessária para pensar as consequências ligadas ao “novo regime climático”.

(DEBAISE, 2019, p. 85)

Mas se a Natureza, desde sua invenção, define até hoje categorias da metafísica, quer elas se voltem ao dito mundo natural ou não, como podemos deslindar os componentes e o funcionamento desse conceito e conhecer ou imaginar maneiras alternativas de habitar a Terra? Por certo, essa não é uma preocupação que nasce com esta tese, afinal, elaborar maneiras de habitar a Terra de acordo com as restrições dadas é algo intrínseco à toda espécie e a todo vivente. Desse modo, relacionados à pergunta recém posta, há dois

questionamentos, de cunho pragmático e intimamente relacionados, que subjazem à investigação empreendida aqui, ainda que se forneça apenas respostas indiretas a eles, a saber, (1) qual o modo de relação que se cultiva hoje entre humanos, não humanos e ambientes e de que modo ele foi construído ao longo dos últimos séculos por incontáveis práticas emaranhadas; e (2) como desenvolver práticas de produção de saber e de verdades situadas (HARAWAY, 1991, 2016) em nossos desafios contemporâneos de modo a nos tornarmos coletivamente capazes de nos posicionar em relação às práticas cegas à atual hemorragia de mundos – colocando em evidência suas relações de insensibilidade, cegueira ou destrutividade com um mundo coletivo habitável. Além disso, tornarmo-nos também capazes de propor outras maneiras de moldar e ser moldado por práticas de produção de saber e de verdades, enfim, práticas produtoras de mundo, de mundificação. Nesta tese, realizo diferentes percursos que elaboram diferentes respostas a esses questionamentos. Por ora, retorno à distinção entre filosofias espessas e ralas.

Segundo Debaise e Isabelle Stengers, contra a “densidade dos modos de existência, a pluralidade das relações que podemos manter com os seres que formam nossos meios e que eles mantêm uns com os outros, a heterogeneidade de nossos saberes, essa ‘superabundância do real’”³³ (DEBAISE; STENGERS, 2021, p. 130), as práticas de produção de conhecimento e verdade e os modos de habitar a Terra dos modernos exigem “uma lógica única para a heterogeneidade de saberes, um único modo de existência para a pluralidade dos seres, um único cosmos para a diversidade dos mundos”³⁴ (DEBAISE; STENGERS, 2021, p. 130). É essa característica que faz com que essas práticas raleiem o mundo. Por si só, esse desejo por um pensamento unificador poderia ser apenas uma peculiaridade histórica de um certo povo, no entanto, “[o]s modernos cultivaram [...] um gosto imoderado por toda ideia, teoria, método, que confirmasse que o próprio da verdade é desencantar ou ferir”³⁵ (DEBAISE; STENGERS, 2021, p. 129). As consequências dessa gula geraram práticas políticas e epistêmicas inclinadas ao apagamento da divergência, à escrita triunfal da história do saber e, em suma, ao epistemicídio – práticas que, por sua vez, alimentaram tantas formas de dominação e matança.

³³ No original: “densité des modes d’existence, la pluralité des relations que nous pouvons entretenir avec les êtres qui forment nos milieux et qu’ils entretiennent entre eux, l’hétérogénéité de nos savoirs, cette ‘surabondance du réel’”.

³⁴ No original: “une seule logique pour l’hétérogénéité des savoirs, un seul mode d’existence pour la pluralité des êtres, un seul cosmos pour la diversité des mondes.”

³⁵ No original: “Les modernes ont entretenu [...] un gout immodéré pour toute idée, théorie, méthode, qui viendrait confirmer que le propre de la vérité est de désenchanter et de blesser.”

Diante do raleamento epistêmico e ontológico do mundo, que práticas respeitam e promovem sua espessura? Antes de tudo, é importante sublinhar que “[n]ão há simetria entre regeneração e destruição, entre refazer e desfazer, entre espessar e ralear”³⁶ (DEBAISE; STENGERS, 2021, p. 136), são práticas de diferentes naturezas. Remover, queimar, envenenar, apagar, cortar, rasurar, terraplenar, com o propósito de expandir unicamente seu modo de existência são fazeres de um mundo ralo. Ao enfraquecer as teias de codependência que sustentam viventes, ambientes e o clima, ferem o planeta. Desse modo, “[p]ensar contra o raleamento dos mundos, [...] é pensar a regeneração contra a produção raleante de indivíduos que, certamente, se sabem dependentes – nada é mais dependente do que um indivíduo moderno – mas experienciam essas dependências como uma limitação infelizmente necessária para sua liberdade”³⁷ (DEBAISE; STENGERS, 2021, p. 137). Isto é, trata-se de repensar a liberdade, não mais definida pela ausência de toda amarra, laço ou dependência, mas sim pela potência de certos encontros que podem ser chamados de simbióticos, no sentido que Stengers dá a esse termo, em que cada existente está interessado no sucesso do outro por suas próprias razões e, dessa maneira, aumenta sua capacidade de agir por meio do outro, graças ao outro, junto dele.

Nesse contexto, espessar o mundo não se limita a expressar a negação, o oposto, ou fazer a crítica das atitudes de pensamento modernas, tal como elas se apresentam no regime colonial-capitalista vigente, ainda que essas atividades tenham sua importância. Aí está a não simetria mencionada anteriormente, uma vez que ralear o ralo não produz qualquer tipo de regeneração. Ao invés, “[é] necessário também aprender a ouvir o que uma tomada de existência solicita, uma criação de novas maneiras de fazer importar. E é necessário, fazendo-o, confiar no caráter catalítico de um processo de retomada em que cada novo modo de agenciamento torna audíveis novas solicitações, ativa a insistência de novos possíveis”³⁸ (DEBAISE; STENGERS, 2021, p. 133). Aprender a ouvir, fazer importar, ativar a insistência. Com essas formulações, retomo o tema da atenção que nos acompanha desde o início desta introdução. A prática política e ética imaginada por uma filosofia em um planeta ferido está baseada na aposta de que “os humanos podem se tornar capazes de povoar ou repovoar as

³⁶ No original: “Il n’y a pas de symétrie entre régénération et destruction, entre refaire et défaire, entre épaisser et amincir”

³⁷ No original: “Penser contre l’amincissement des mondes, [...] c’est penser la régénération contre la production amincissante d’individus qui certes se savent dépendants – rien n’est plus dépendant qu’un individu moderne – mais subissent ces dépendances comme une limitation malheureusement nécessaire à leur liberté.”

³⁸ No original: “Il faut aussi apprendre à entendre ce qui sollicite une prise d’existence, une création de manières nouvelles de faire importer. Et il faut, ce faisant, faire confiance au caractère catalytique d’un processus de reprise où chaque nouveau mode d’agencement rend audibles de nouvelles sollicitations, active l’insistance de nouveaux possibles :”

zonas de experiência que a modernidade devastou, e criar relações atentas com os outros habitantes desta terra, de maneiras muito diferentes, que não as unificarão no seio de uma planetaridade abstrata, pensada em termos de escalabilidade”³⁹ (DEBAISE; STENGERS, 2021, p. 137). Ou seja, não trata de construir, diante dos dados e efeitos grandes e pequenos das mudanças climáticas, um movimento de planetarização – análogo ao longo processo de globalização empreendido pelos modernos – em que predomina uma lógica única, um modo de existência único, um cosmos único. Nesse sentido, “[t]alvez contraintuitivamente, desacelerar para ouvir o mundo – ao mesmo tempo empírica e imaginativamente – parece ser nossa única esperança em um momento de crise e urgência”⁴⁰ (SWANSON, TSING, BUBANDT, GAN, p. m8).

A desaceleração em tempos de catástrofe é justamente o que a filósofa Isabelle Stengers busca promover com sua filosofia (cosmo)política. Para ela,

A rapidez exige e cria a insensibilidade a tudo aquilo que poderia desacelerar, às fricções, atritos, hesitações que fazem sentir que não estamos sozinhos no mundo; desacelerar é tornar-se mais uma vez capazes de aprender, de conhecer, de reconhecer aquilo que nos mantém juntos e que faz com que nos mantenhamos juntos, de pensar e imaginar, e, no mesmo processo, de criar com os outros relações que não sejam de captura⁴¹ (SP, p. 82)

Apesar de nosso tempo cada dia menor para agir em prol de um planeta vivível e da continuidade de tantos modos de vida humanos e não humanos, não encontro resposta na velocidade, seja na aceleração econômica, política ou tecnológica. A velocidade é inimiga da atenção e, sobretudo, do cuidado. Perceber o que, afinal, importa em um certo emaranhado de existentes, o que os mantém juntos, é impossível a passos largos. Atenção, cuidado, importância; essas palavras cotidianas possuem um valor fundamental na ética e na metafísica imaginada por uma filosofia em um planeta ferido. Segundo Whitehead, é no ato de prestar atenção, de ser cuidadoso e conferir importância a algo que se inicia a consciência: “tenha cuidado, eis algo que importa! Sim – essa é a melhor formulação –, o bruxulear primário da

³⁹ No original: “les humains peuvent se rendre capables de peupler ou de repeupler les zones d’expérience que la modernité a dévastées, et de créer des rapports attentifs avec les autres habitants de cette terre, selon des manières très différentes, qui ne les unifieront pas au sein d’une planéarité abstraite, pensée en termes de scalabilité”

⁴⁰ No original: “Perhaps counterintuitively, slowing down to listen to the world—empirically and imaginatively at the same time—seems our only hope in a moment of crisis and urgency.”

⁴¹ No original: “la rapidité demande et crée l’insensibilité à tout ce qui pourrait ralentir, aux frictions, frottements, hésitations qui font sentir que nous ne sommes pas seuls au monde ; ralentir, c’est redevenir capables d’apprendre, de faire connaissance avec, de reconnaître ce qui nous tient et nous fait tenir, de penser et d’imaginer, et, dans le même processus, de créer avec d’autres des rapports qui ne soient pas de capture”.

consciência revela algo que importa”⁴² (MT, 116); atentividade, é claro, que não se restringe nem à cognição nem à experiência humana. Refinar as artes da atenção para reconhecermos que não estamos sozinhos no mundo e de que modo se constroem nossas dependências, e como nos tornamos mais potentes – devimos nós mesmos – por meios delas, é o primeiro gesto da prática imaginada aqui. Como dizem os editores de *Arts of living on a damaged planet*, “[a] nossa esperança é que uma tal atenção nos permita enfrentar a constante torrente de mensagens nos pedindo para *esquecer*”⁴³ (GAN; TSING; SWANSON; BUBANDT, 2017, p. g1, grifo no original): esquecer que jamais houve outros modos de habitar a Terra.

Cito novamente Costa, juntando-me ao seu apelo pelo ativação de gestos e práticas frequentemente esquecidos: “[r]eativemos, quem sabe, a potência do sonho, da experimentação, do cuidado, da fabulação, da alegria, da recusa e da insurreição, para constituir refúgios antigos e criar novos, multiplicar as saídas, inventar juntos outras maneiras de existir” (COSTA, 2019, p. 271). São esses tantos modos de cuidar de mundos ainda por vir, de insistir em possíveis contra a ruína provável, que podem nos permitir “reaprender uns com os outros, pelos outros, graças aos outros, o que exigem uma vida digna de ser vivida, saberes dignos de serem cultivados”⁴⁴ (SP, p. 82).

Tenha cuidado, eis algo que importa!

O primeiro capítulo desta tese, *Em busca de uma filosofia ambiental*, se dedica a levantar as problemáticas suscitadas pelo lugar que o conceito de natureza ocupa nas práticas modernas, em especial na filosofia, nas ciências e na política, além das maneiras como herdamos dessas práticas. De saída, afirmo por que me afasto da filosofia ou ética ambiental *mainstream* em seu tratamento das questões ambientais: essa disciplina, na maior parte das vezes, não se afasta do modo moderno de pensar e de se relacionar com ambientes, com seres outros que humanos e com práticas de produção de conhecimento e de verdades não modernas. Isso ocorre, argumento, por sua contínua adesão à noção de natureza. Diante da impossibilidade absoluta de uma investigação exaustiva sobre tal noção, optei por dar

⁴² No original: “Have a care, here is something that matters! Yes – that is the best phrase – the primary glimmering of consciousness reveals, something that matters.”

⁴³ No original: “Our hope is that such attention will allow us to stand up to the constant barrage of messages asking us to *forget*”.

⁴⁴ No original: “afin de réapprendre les uns avec les autres, par les autres, grâce aux autres, ce que demandent une vie digne d’être vécue, des savoirs dignes d’être cultivés.”

destaque a algumas maneiras como a natureza foi mobilizada, como com a invenção das leis naturais nas ciências e no direito, ou o debate no século XVII sobre a distinção entre indígena (da Europa) e exótico. O que mostro com esse capítulo inicial é que a natureza é organizadora das ambientalidades, os modos de habitar a terra, da modernidade. Na introdução, sugeri que é papel da filosofia confeccionar as palavras, conceitos e imagens que ativem modos desnaturados de habitar a terra, e retorno a esse tema no último capítulo. No percurso para se chegar lá, alio a análise filosófica e histórica da natureza com a proposição de uma metafísica e política que buscam se afastar do jugo dessa noção.

É por isso que os capítulos de 2 a 6 deste trabalho são consagrados a dois filósofos, a saber, Alfred North Whitehead e Isabelle Stengers, que, juntos, somam um século de contribuições à investigação da metafísica moderna, em especial como ela moldou e foi moldada pela revolução do pensamento do século XVII na Europa que deu origem às ciências modernas. Tanto Whitehead quanto Stengers se esforçam para historicizar essa novidade, situá-la no tempo e no espaço e compreender seus fundamentos e limites. Isto é, se trata de colocar de volta na história um pensamento que se quis universal. No entanto, para ambos, não há o desejo de rejeitar ou destruir essa herança, sua intenção é aprender, por um lado, como enriquecê-la com o que a própria ciência fez desde a invenção do diálogo experimental e, por outro lado, como “civilizá-la”⁴⁵, de modo que ela não seja uma arma dedicada a ridicularizar ou desconsiderar as experiências de humanos, sobretudo aqueles advindos de linhagens não modernas, e outros existentes. A incursão na obra de ambos os autores não tem uma pretensão exaustiva. Nos dois casos, o objetivo é explorar problemas específicos e respostas possíveis. Ainda assim, meu texto possui uma apresentação quase cronológica na investigação dos temas que delimita, na intenção de ilustrar o desenvolvimento de cada problema na obra dos autores como uma aventura na qual eles se empenharam. Além disso, o faço na esperança de oferecer um material de escopo relativamente amplo, ao mesmo tempo que de caráter introdutório, a certas questões do pensamento desses autores, pois esse material quase inexistia no Brasil hoje⁴⁶.

⁴⁵ Os termos civilização e civilizar são caros a Whitehead e Stengers. Apesar de suas conotações certamente desagradáveis para nós, que remetem diretamente ao colonialismo, os filósofos não o usam de tal maneira. O uso de Whitehead é talvez mais ambivalente, calcado em um certo liberalismo político, mas o de Stengers é inequivocadamente anticapitalista e contrahegemônico. A filósofa deseja que os modernos, que se acreditaram civilizadores de todos os outros, se civilizem para que possam aprender a coexistir.

⁴⁶ No que diz respeito ao filósofo inglês, como demonstra a pesquisadora Lília Dias Marianno em seu trabalho sobre a pesquisa whiteheadiana realizada no Brasil nos últimos 40 anos, “Whitehead não é um autor popularizado no Brasil” (MARIANNO, 2019, p. 79), nem em termos de seu pensamento e nem de sua obra. São menos de 10 trabalhos de pós-graduação focados em Whitehead e em torno de 20 que desenvolvem algum diálogo com sua obra. Todavia, é também verdade que ele vem ganhando mais atenção atualmente, visto que a quantidade de pesquisas em andamento sobre o autor hoje ou concluídas recentemente “chega a quase 50% de

Os capítulos 2 e 3 abordam dois aspectos da obra de Whitehead. No segundo, *A bifurcação da natureza na modernidade*, abordo a “bifurcação da natureza”, termo que o inglês emprega para se referir à tendência do pensamento moderno de conceber o mundo como composto de duas zonas ontológicas distintas: uma natural ou material e outra humana ou cultural. Para Whitehead, não se trata de um “dualismo” concebido por este ou aquele autor, mas de uma imagem do pensamento que subjaz à maioria das propostas intelectuais do período – ao menos do século XVII até o XX –, mas sobretudo à filosofia e às ciências. Ao início do século XX, o autor aponta uma incapacidade dessa bifurcação em produzir uma metafísica satisfatória diante dos avanços científicos de então e dedica as últimas décadas de seu trabalho a explorar e emendar essa cisão. Esse capítulo traz principalmente elementos das obras *O conceito de natureza* e *A ciência e o mundo moderno*.

O capítulo 3, *Uma metafísica ambiental*, traz uma possível resposta de Whitehead à bifurcação por meio do que chamo de uma metafísica ambiental. É importante sublinhar que o próprio não emprega esse termo – seu sistema filosófico que descreve uma natureza não bifurcada é a filosofia do organismo. Todavia, sugiro uma leitura particular de sua obra que enfatiza as noções de ambiente que permeiam seu pensamento. Através de seu prisma, trago os principais conceitos whiteheadianos, salientando seu papel em um sistema de pensamento ambiental. Essa metafísica é nosso primeiro passo em direção a uma filosofia ambiental desnaturada. Esse capítulo se apoia nas obras *A ciência e o mundo moderno*, *Processo e realidade*, *Aventuras de ideias* e *Modos de pensamento*.

Os capítulos 4, 5 e 6 abordam aspectos do pensamento de Isabelle Stengers. O quarto, *Uma nova aliança para a ciência*, aborda o extenso trabalho em filosofia e história das ciências da autora, com foco na produção entre o final dos anos 1970 e o início dos 1990. Apresento as raízes dos problemas que são trabalhados pela autora: a natureza do conhecimento; a cisão nas formas de produção de conhecimento entre as diferentes disciplinas; o que o conhecimento faz ao mundo e vice versa. Sobretudo, interessa o ímpeto,

tudo que foi produzido sobre este autor de 1985 até 2019” (MARIANNO, 2019, p. 79). Sendo assim, a fortuna crítica sobre o autor no Brasil é quase inexistente, mas essa situação está em vias de mudar.

Já no que diz respeito a Stengers, não há um recenseamento atual do estado da pesquisa sobre a belga no Brasil, mas ao consultar o catálogo de teses e dissertações da CAPES podemos verificar que há um único trabalho de pós-graduação em filosofia que menciona Stengers entre suas palavras-chave ou no resumo (CARNEIRO, 2003). Se trata de uma dissertação de mestrado que resume a obra *A nova aliança* e, na verdade, se concentra mais sobre a contribuição de Prigogine, sem citar outros trabalhos da autora. Há alguns trabalhos ainda na área de filosofia, notoriamente a tese de Alyne Costa, de 2019, que a cita extensivamente no corpo do texto, ou a tese de Juliana Fasto, de 2017, que traz uma referência a Stengers em seu título e a cita em seu texto, mas são raros. Além disso, se pode encontrar 35 trabalhos (19 teses e 16 dissertações) que nomeiam Stengers em suas palavras-chave ou no resumo de diversas áreas, em especial da Psicologia, da Educação e áreas relacionadas aos estudos ambientais, mas nenhuma empreende um estudo sistemático de seu trabalho, geralmente atendo-se a citar uma ou duas obras para dar destaque a um conceito – mais frequentemente, o de cosmopolítica.

que Stengers compartilha com Whitehead, de compreender o lugar das ciências entre as outras práticas de produção de saber e as formas de produção de verdade. Era a esperança da autora naquele momento (e de seu coautor Ilya Prigogine) de encontrar maneiras de superar a aparente divisão da vida intelectual ocidental em “duas culturas” (ver SNOW, 1963), uma ligada às ciências e a outra às humanidades. Esse capítulo dá ênfase às obras *A nova aliança* e *A invenção das ciências modernas*.

No capítulo 5, *A prática cosmopolítica*, abordo os conceitos da autora de ecologia das práticas e cosmopolítica. Esses conceitos são subsídio crucial para que se possa imaginar uma epistemologia e uma política desnaturadas. Por meio deles, podemos encontrar um caminho para a coexistência das ciências e de outras práticas de produção de saber e de verdades na constituição de um mundo comum. Stengers rejeita completamente em sua proposta um modelo político de tolerância – em que a ciência e a política permitiriam a outras práticas que existissem, desde que não lhe atrapalhassem – em favor de uma proposição de risco para as ciências e outras práticas majoritárias, em que, na cena cosmopolítica, elas precisam estabelecer os termos e criar as condições de uma coexistência possível. O capítulo se concentra sobre a obra *Cosmopolíticas*.

No sexto capítulo, *Intrusão de Gaia, anticapitalismo e as artes da atenção*, trago uma leitura da maneira como Stengers discute as mudanças climáticas e as maneiras como podemos nos situar em relação a elas, se não queremos, como ela diz, cair em barbárie. A autora aborda as transformações do clima por meio da noção de intrusão de Gaia, que designa uma existência que transcende a humanidade e que esta não pode mais ignorar. Analisando essa noção e ideias dispersas que a autora desenvolve sobre atenção, aponto uma primeira forma de ação no contexto das mudanças climáticas que passa pela atenção às constrictões que produzem as práticas de cada existente e o efeito político de colocar essas constrictões em primeiro plano, lutando por um mundo vivível para o maior número de modos de habitar a terra possível. Esse capítulo se baseia principalmente nas obras *A feitiçaria capitalista* e *No tempo das catástrofes*.

O último capítulo desta tese, chamado *Fazer filosofia em um planeta ferido*, costura os muitos fios puxados ao longo do trabalho, retomando alguns dos questionamentos centrais: o que pode a filosofia diante das mudanças climáticas? Ou melhor, de que modo as transformações da Terra podem – ou talvez devem – se traduzir em uma transformação da filosofia? Como podemos conceber uma filosofia ambiental desnaturada? Com a ideia de um animismo filosófico, reorganiza-se os principais elementos da filosofia ambiental trabalhada na tese. Esse animismo também subsidia a análise da agência terrestre no contexto das

mudanças climáticas. O foco do capítulo são as noções de atenção e cuidado como práticas essenciais de uma ética e uma política interessadas em colaborar com a cura da ferida planetária. Defende-se uma ideia de atenção como um esforço contínuo produtor da persistência das conexões entre humanos e outros existentes. O cuidado é uma prática de produção de mundos. Por meio de teias de cuidado, torna-se possível a sustentação de todo existente que persiste. Cuidar da ferida planetária passa necessariamente pelo reconhecimento dessas teias de sustentação mútua e exige rejeitar as formas de habitar a terra que negligenciam o planeta. Por isso, encerro o trabalho com a sugestão da noção de incomunidade, que reúne divergentes sem com isso fazer desaparecer suas divergências.

1. EM BUSCA DE UMA FILOSOFIA AMBIENTAL

Este trabalho tem a pretensão de delinear uma filosofia ambiental, ou melhor, tudo aquilo que se afirma nesta tese compõe uma certa filosofia ambiental. No entanto, como indico na introdução, o que desejo propor é uma filosofia que qualifiquei de propriamente ambiental. Mas o que, afinal, isso significa?

A filosofia ambiental *mainstream*, isto é, em sua faceta mais amplamente difundida, praticada e financiada, é quase sempre sinônimo de ética ambiental. Isso significa que ela é considerada um tópico ou uma sub-área da filosofia em geral – a ética – aplicada a assuntos ou interesses específicos – os ecossistemas, os animais, as plantas, ou seja, aquilo que se considera no campo como compondo a “natureza”. Pode-se facilmente notar essa relação de sinonímia nos trabalhos dos nomes mais estabelecidos da área ou em manuais e antologias dedicados ao assunto (ver DESJARDINS, 2013; FRODEMAN *et al.*, 2007; BRENNAN; LO, 2010; CALLICOTT; FRODEMAN, 2009; CALLICOTT, 1999). São ainda tópicos importantes no campo da filosofia ambiental: a filosofia da ecologia, no sentido científico do termo, e formas não ocidentais de relação entre humanos, seres vivos não humanos e ambientes. No contexto da produção anglófona em filosofia ambiental – e aqui é importante não esquecer da Austrália, que tem um papel relevante na história da disciplina –, possuem também grande importância para a área, apesar de não serem textos de filosofia, os escritos da naturalistas como John Muir, Rachel Carson e Aldo Leopold, cujas obras foram capazes de transmitir o senso estético e experiencial de estar próximo à terra, relacionar-se com outros viventes, e, assim, tiveram grande impacto no imaginário ecológico tanto do grande público quanto dos especialistas. Textos de naturalistas e de ecologistas dedicados a esforços de conservação influenciaram fortemente, por exemplo, obras como *Man's responsibility for nature* (1974), de John Passmore, e *Respect for nature* (1986), de Paul Taylor, que colocam em primeiro plano argumentos sobre o dever humano com a natureza ou a necessidade de passar de um paradigma de pensamento antropocêntrico a um biocêntrico.

1.1. CONTRA A METAFÍSICA DA NATUREZA

Em 2007, numa reunião de alguns dos filósofos e filósofas ambientais mais proeminentes do contexto estadunidense na University of North Texas – que possui o maior e mais antigo programa de pós-graduação em filosofia ambiental do mundo –, debateu-se os fundamentos, os rumos e o futuro do campo teórica e institucionalmente. Desse encontro,

resultou um documento chamado *The future of environmental philosophy* [O futuro da filosofia ambiental] (FODERMAN *et al.*, 2007), em que os 15 pesquisadores lá reunidos oferecem um posicionamento em relação à disciplina. Portanto, esse é um documento que apresenta uma visão privilegiada do estado do campo no início deste milênio e nos dá a oportunidade de observar sua heterogeneidade de pensamento, ao mesmo tempo em que se pode notar seus pontos de convergência.

Para a maioria desses estudiosos do tema, não há dúvidas de que filosofia ambiental e ética ambiental são sinônimos, e de que ela é uma subárea da ética aplicada – Ben Minteer diz até mesmo que ela é, dentre os componentes da ética aplicada, a sub-área mais marginalizada (FODERMAN *et al.*, 2007, p. 132). Essa alocação da filosofia ambiental na ética aplicada lhes parece razoável, uma vez que se trata de uma área muito ligada à empiria. Segundo Irene Klaver, a “[f]ilosofia ambiental é uma filosofia empírica que lida com grandes questões como o aquecimento global, a biodiversidade, a sustentabilidade, mas sempre a partir de situações concretas – questionando as maneiras como nos relacionamos com o mundo, com a Terra”⁴⁷ (FODERMAN *et al.*, 2007, p. 129). Para Bryan Norton, no entanto, o que é necessário para que a disciplina não fique parada no tempo é “– depois de anos pensando a filosofia ambiental como ética ambiental – concentrar-se em aspectos epistemológicos, e não metafísicos, da ciência ambiental e da tomada de decisões”⁴⁸ (FODERMAN *et al.*, 2007, p. 135). Isto é, segundo ele, o futuro da filosofia ambiental dependeria de que o campo se afastasse da questão dos valores, intrínsecos ou atribuídos, dos entes ditos naturais e se aproximasse do trabalho prático das ciências ambientais e das políticas públicas. A posição que defendo nesta tese está de acordo com Norton na medida em que ele afirma que a filosofia ambiental precisa se afastar da ética ambiental – ainda que, de certa forma, parte do que é desenvolvido neste trabalho seja finalmente uma ética e uma política –, mas discordo do autor quanto a afastar-se da metafísica. O trabalho metafísico que uma filosofia ambiental exigiria me parece ser justamente aquilo que a ética ambiental, em sua maior parte, ignora.

Antes de deixarmos esse texto, vale ressaltar ainda duas posições afirmadas nele que são representativas do campo da ética ambiental e das quais desejo me afastar com a filosofia ambiental que proponho aqui. A primeira é de Holmes Rolston III, autor estabelecido na área que aproxima ética ambiental e teologia. Sua colocação expõe o excepcionalismo humano que

⁴⁷ No original: “Environmental philosophy is empirical philosophy dealing with big issues such as global warming, biodiversity, and sustainability, but always from concrete situations - questioning the ways we relate to the world, to the Earth.”

⁴⁸ No original: “—after years of thinking of environmental philosophy as environmental ethics—to concentrate on epistemological, not metaphysical, aspects of environmental science and decision making.”

permeia o campo: “[h]umanos são uma espécie única [...]. Situar os humanos em relação à comunidade mais ampla da vida no planeta permanecerá um desafio, até mesmo paradoxal, com os humanos transcendendo a natureza selvagem espontânea mesmo enquanto buscam conservar tal natureza não humana”⁴⁹ (FODERMAN *et al.*, 2007, p. 142). Nem sempre o excepcionalismo característico da ética ambiental é expresso nesses termos – que remetem a uma transcendência, possivelmente absoluta, em relação a uma natureza espontânea – pode-se também encontrar elaborações menos radicais, que pretendem situar o humano como parte integrante do que se chama de natureza na área. Tal concepção é incapaz de livrar-se do excepcionalismo, porém, como mostro mais a frente.

A segunda posição a qual quero dar destaque é a de James Sterba. Em seu texto, ele elabora uma pergunta muito próxima a aquela que motiva esta tese como um todo – relembrando, “que filosofia em um planeta ferido?” – mas oferece uma resposta fundamentalmente diferente. Diante de geleiras derretendo, a extinção de muitas espécies e outros acontecimentos associados às mudanças climáticas, Sterba questiona e responde: “o que nós, enquanto filósofos ambientais, podemos fazer que pode ser útil nesse aspecto? Minha sugestão é que respondamos utilizando os recursos da filosofia normativa tradicional para fundamentar uma ética ambiental exigente que justificará os tipos de sacrifícios necessários para lidar com nosso futuro perturbador”⁵⁰ (FODERMAN *et al.*, 2007, p. 146). Sua maneira de responder a essa pergunta causa surpresa, pois não me parece que aquilo de que estamos precisando é um código de conduta que nos prepare para a escassez e o ascetismo, como implica sua afirmação de sacrifícios necessários. Vale comentar que, levando em conta os textos dos 15 filósofos representados no documento citado, a palavra capitalismo é mencionada uma única vez.

É junto às feministas e ecofeministas que é possível encontrar os primeiros elementos da posição crítica que esta tese assume em relação à filosofia ambiental, enquanto sinônimo de ética ambiental, sem deixar de afirmar tanto uma filosofia ambiental própria, quanto uma ética que faz parte dela. No já clássico ensaio da filósofa australiana Val Plumwood, *Nature, self, and gender: feminism, environmental philosophy and the critique of rationalism* [Natureza, subjetividade e gênero: feminismo, filosofia ambiental e a crítica do racionalismo],

⁴⁹ No original: “Humans are a unique species [...]. Placing humans in relation to the larger community of life on the planet will remain challenging, even paradoxical, with humans transcending spontaneous wild nature even as they seek to conserve such nonhuman nature.”

⁵⁰ No original: “what can we as environmental philosophers do that might be helpful in this regard? My suggestion is that we respond by drawing on the resources of traditional normative philosophy to ground a demanding environmental ethics that will justify the kind of sacrifices that are needed to cope with our unsettling future.”

de 1991, a autora se apoia sobre críticas feministas já então feitas à filosofia ambiental para colocar à luz do dia o que permanece implícito nessa forma de pensar. Assim, o texto apresenta teses tanto da ética ambiental quanto da ecologia profunda, demonstrando como elas permanecem próximas de formas majoritárias de pensamento, enquanto acreditam estar se afastando delas. Plumwood aponta, tratando do livro de Taylor (1986) mencionado acima, que a ética ambiental mobiliza um paradigma filosófico fortemente inclinado à abstração e ao racionalismo. No caso da obra de Taylor, o filósofo busca construir uma ética biocêntrica nos moldes de uma ética kantiana, isto é, que possui uma moral racional, universal e desinteressada. Para Plumwood, “o enquadramento racionalista-kantiano [...] dificilmente é a área para se procurar uma solução”⁵¹ (PLUMWOOD, 1991, p. 6), pois se trata de um “enquadramento que, ele mesmo, desempenhou um papel muito importante em criar uma abordagem dualista da subjetividade humana genuína enquanto essencialmente racional e enquanto descontínua dos elementos meramente emocionais, corporais e animais”⁵² (PLUMWOOD, 1991, p. 5). Essa supremacia da razão, para usar a expressão da filósofa, e a busca por universalização podem ser vistas por toda parte no pensamento ocidental, no “sujeito autônomo da teoria liberal, no egoísta racional da teoria do mercado, no sujeito falsamente diferenciado da teoria das relações objetais”⁵³ (PLUMWOOD, 1991, p. 6).

A ética ambiental, portanto, buscaria dar direção ou abolir o egoísmo que pressupõe no humano por meio da abstração racional dos laços que um sujeito possa ter com um ambiente, uma floresta ou um animal particular para que, dessa maneira, fosse possível a elaboração de posições que todo humano (racional) deveria adotar em relação a todos os ambientes, todas as florestas e todos os animais. Não por acaso, frequentemente a ética ambiental faz uso de um vocabulário de inspiração jurídica, o qual tem em seu fundamento a necessidade de generalidade. Construída com o molde dos direitos pensados para os humanos, os direitos dos animais, dos ambientes ou da natureza, tal como pensados na ética ambiental, têm inspiração na forma do direito ocidental para pensar de que modo esses novos sujeitos de direito teriam seus direitos violados e, ao mesmo tempo, reger os modos de intervenção autorizados aos humanos. Nesse contexto, os humanos teriam o papel de garantir que haja remediação desses direitos violados. No entanto, para os seres vivos fora de contextos humanos – em que estão inseridos, por exemplo, animais de estimação ou de criação, plantas

⁵¹ No original: “The Kantian-rationalist framework, then, is hardly the area in which to search for a solution.”

⁵² No original: “framework that has itself played such a major role in creating a dualistic account of the genuine human self as essentially rational and as sharply discontinuous from the merely emotional, the merely bodily, and the merely animal elements.”

⁵³ No original: “autonomous self of liberal theory, the rational egoist of market theory, the falsely differentiated self of object-relations theory”.

utilizadas na agricultura –, esses direitos parecem constantemente se aplicar de forma contraditória e ineficaz, como no caso do lugar de predadores em seu ecossistema ou de espécies, seja de animais, plantas, fungos, ditas invasoras. Para Plumwood, essas dificuldades “parecem testemunhar contra o conceito de direitos como sendo o correto para a tarefa geral de lidar com animais no ambiente natural”⁵⁴ (PLUMWOOD, 1991, p. 8). Em seu lugar, a autora sugere, que se recorra a outros “conceitos morais, tais como respeito, simpatia, cuidado, preocupação, compaixão, gratidão, amizade e responsabilidade”⁵⁵ (PLUMWOOD, 1991, p. 9).

A sugestão de Plumwood não é, como se poderia acreditar, inocente, uma preferência por algum tipo de ação política voluntarista ou individualista. Por meio desses conceitos em potencial, a filósofa pretende se aliar à crítica e teorização feminista em curso que buscava, e busca até hoje, desestabilizar os polos de poder nas sociedades ocidentais. Segundo ela, “[e]sses conceitos, por causa de sua interpretação dualista como femininos e sua designação à esfera privada como subjetivos e emocionais, foram tratados como periféricos e dados muito menos importância do que eles mereciam”⁵⁶ (PLUMWOOD, 1991, p. 9). Ao propor pensar uma ética que passe por esses conceitos, Plumwood está, ao mesmo tempo, colocando em ação seu projeto filosófico em diferentes níveis⁵⁷. Mais imediatamente, ela apresenta sua crítica a uma ética que tenha a pretensão de ser racional e universal. Mas, o mais importante, ela se coloca em oposição ao que ela chama de racionalismo, a saber, a primazia concedida ao que, no pensamento de herança europeia, se chama de “razão”. A oposição ao racionalismo é a marca de seu projeto filosófico, como podemos verificar em outras obras (PLUMWOOD, 1993 e 2002). Para ela, o racionalismo é a base de sustentação dos muitos dualismos que definem a contemporaneidade, razão/emoção, homem/mulher, humano/natureza, razão/corpo, branco/não branco. Ela também chama a matriz desses dualismos de hiperseparação. Dessa maneira, Plumwood defende, no encontro do que ela chama das “quatro placas tectônicas da teoria da libertação – as que dizem respeito com as opressões de gênero, raça, classe e

⁵⁴ É evidente que a questão dos direitos dos animais, vegetais, viventes, ambientes, ou da “natureza” em geral, quem vem sido cada vez mais levantada em tribunais e conselhos ao redor do mundo, é de grande importância para a luta contra a devastação ecológica. Por isso, não se trata aqui de desprezar tais esforços. Meu interesse é de complicar o entendimento de que a mera inclusão desses existentes na categoria privilegiada dos “sujeitos de direito” seria capaz de produzir uma ampla justiça ambiental contrária à hemorragia de mundos.

⁵⁵ No original: “moral concepts such as respect, sympathy, care, concern, compassion, gratitude, friendship, and responsibility”.

⁵⁶ No original: “These concepts, because of their dualistic construal as feminine and their consignment to the private sphere as subjective and emotional, have been treated as peripheral and given far less importance than they deserve”.

⁵⁷ No capítulo 7, retorno a aspectos da ética ambiental de Plumwood.

natureza”⁵⁸ (PLUMWOOD, 1993, p. 1), a análise desses dualismos, com a pretensão de desfazer as hierarquias que carregam. Em seu pensamento, feminismo, antirracismo, descolonialidade, anticapitalismo e ambientalismo são inseparáveis. No que diz respeito à filosofia ambiental, minha principal preocupação nesta tese, a filósofa afirma que “no caso do dualismo humano/natureza, não se trata apenas de uma questão de melhorar a posição, moral ou outra, da natureza, enquanto todo o resto permanece igual, e sim reexaminar e reconceitualizar o conceito de humano e também o conceito contrastante de natureza”⁵⁹ (PLUMWOOD, 1991, p. 17). É ao lado desse projeto – no encontro das lutas de libertação e com a intenção de reimaginar a relação entre humanos, outros viventes e ambientes – que situo minha pesquisa.

Na obra de Plumwood, esse projeto significa livrar o dualismo humano/natureza, ao mesmo tempo que os outros, do legado do racionalismo. Para isso, segundo ela, a filosofia ambiental deve ser mais que uma ética ambiental. Ela precisa, por exemplo, fazer metafísica e ontologia, para encarar o que ela chama de problema da descontinuidade. Em suas palavras: “Um aspecto chave da visão ocidental da natureza, que a posição ética negligencia completamente, é a visão da natureza como definitivamente descontínua ou ontologicamente dividida da esfera humana. Isso leva à visão dos humanos como separados ou ‘fora da’ natureza, geralmente como mestres ou controladores externos dela”⁶⁰ (PLUMWOOD, 1991, p. 10). Esse problema, é claro, não é resolvido simplesmente com a ideia aparentemente inversa de que os humanos são parte da natureza ou conectados a ela. As incontáveis maneiras como o humano é considerado distinto do mundo e dos ambientes que habita atravessam os modos de pensamento e as práticas contemporâneas, ao mesmo tempo em que os sujeitos outros – mulheres, pessoas negras, indígenas – são frequentemente entendidos como parte da natureza ou como seres presos entre o mundo humano – civilizado e cultural – e o mundo natural.

Como disse, concordo com o projeto, as motivações e muitas das conclusões de Plumwood, sobretudo a necessidade de um trabalho metafísico direcionado especificamente às noções de natureza e do natural que dão forma aos nossos modos de agir, pensar e sentir. Tomo, porém, um caminho diferente do dela, com outro escopo e outros termos, sem deixar

⁵⁸ No original: “four tectonic plates of liberation theory—those concerned with the oppressions of gender, race, class and nature”.

⁵⁹ No original: “So in the case of the human/nature dualism it is not just a question of improving the status of nature, moral or otherwise, while everything else remains the same, but of reexamining and reconceptualizing the concept of the human, and also the concept of the contrasting class of nature.”

⁶⁰ No original: “One key aspect of the Western view of nature, which the ethical stance neglects completely, is the view of nature as sharply discontinuous or ontologically divided from the human sphere. This leads to a view of humans as apart from or ‘outside of’ nature, usually as masters or external controllers of it.”

de lado seus *insights*. Seu foco em contestar o primado da razão acaba por tomar toda a história do pensamento no Ocidente como objeto de crítica – unindo-se assim, vale ressaltar, à tradição da crítica da metafísica dos séculos XIX e XX – é muito mais amplo do que meu restrito interesse neste trabalho. O que está em jogo aqui é a possibilidade de nos desnaturarmos, isto é, imaginarmos modos de agir, pensar e sentir não regidos pela natureza, criarmos outras ambientidades. Desse modo, o projeto delineado nesta tese difere parcialmente do trabalho de Plumwood e muitos outros aliados próximos, pois rejeita-se a perpetuação da “metafísica da natureza”, isto é, a existência de algo que se pode chamar de natureza que agrupa sem diferenciação todos os incontáveis seres não humanos – frequentemente incluindo em seu escopo a dita parte animal do humano –, e a reserva ou nível ontológico em que se situam as chamadas leis naturais. Ou seja, a natureza que reúne sob um único nome a infinita proliferação e variação dos existentes orgânicos e inorgânicos e a repetição do eterno e previsível. Plumwood, assim como muitas outras pensadoras e pensadores, ao empregar o termo natureza, está ciente de tudo isso que ele carrega, mas pretende retomá-lo, enfatizando os significados que considera importantes para o pensamento e a luta ambiental e livrando, por meio da análise crítica, a palavra de seus legados indesejáveis – no caso da filósofa, o legado do que ela chama de racionalismo. No entanto, considero essa uma estratégia, tanto intelectual quanto política, de resultados incertos. Pode-se ter a impressão de que os interlocutores sabem do que se está falando, ao empregar o termo natureza. No entanto, sua equivocidade – resultante de séculos de usos divergentes, mas fundamentais aos modos de pensamento e ação modernos – é incontornável (ver DUCARME; COUVET, 2020; LATOUR, 1999b; STENGERS, s/d; e CN). Além disso, mesmo em seus usos entendidos como positivos, sua propensão ao excesso de generalidade faz com que facilmente se perca de vista particularidades ou concretudes julgadas desprezíveis, ou ainda, que vidas estão em jogo.

No que diz respeito à filosofia, a natureza, em toda sua ambiguidade, é matéria fundamental do desenvolvimento da filosofia moderna. A partir do século XVII, principalmente, expandiu-se a imagem de “uma ordem providencial da natureza, em que a ordem da natureza possuía um significado soteriológico bem como filosófico”⁶¹ (DASTON; STOLLEIS, 2008a, p. 4). O grau de abstração – ou, mais propriamente, de concretude deslocada, como diz Whitehead – com que essa noção foi paulatinamente forjada permitiu que ela fosse mobilizada para inúmeros propósitos contraditórios. Cruel e nutriz, exuberante e

⁶¹ No original: “a providential order of nature, in which the order of nature had a soteriological as well as a philosophical significance.”

árida, localizada e por toda parte – ou parte alguma –, a essência do humano e seu negativo, racional e irracional, previsível como o mecanismo de um relógio e a própria figura do caos. No pensamento moderno, a natureza carregou todas essas características e muitas outras, motivando práticas filosóficas, científicas, artísticas, políticas e espirituais as mais variadas cujos efeitos atravessam o contemporâneo, ainda marcado por oposições como natural e cultural, natural e artificial, mundo natural e mundo humano.

Nas ciências, o conceito de natureza foi instrumental para produzir imagens, não necessariamente congruentes, de um mundo coisificado, mecanizado – lógico, mas inanimado. No contexto da física, “os cientistas produziram um alicerce sobre o qual se construiu uma representação, aceita universalmente como fiel, da realidade” (NOVELLO, 2018, p. 17). Em seguida, a forma como os físicos elaboraram suas leis que descreviam a chamada natureza – unindo as exigências do universal, do real e do verdadeiro – serviu de base para outras ciências e mesmo outras práticas. As ciências, constroem uma noção particular de lei natural – fundamental à ciência moderna e presente também na “jurisprudência, na filosofia moral, na teoria política e na teologia”⁶² (DASTON; STOLLEIS, 2008a, p. 4) – que a permite, em um primeiro momento, realizar abstrações extremas para a descrição de seus objetos e, no segundo momento, partir dessas abstrações como emanando do próprio funcionamento da realidade, independente de qualquer pensamento. Se, por um lado, isso acarreta uma série de problemas de ordem epistemológica, filosófica e política, como mostro nos capítulos seguintes, essa foi também sua maior força. Nas ciências contemporâneas, muito de seus pressupostos são deixados de lado. No contexto da cosmologia, por exemplo, entende-se que “[a]ceitar que as leis da física sejam eternas e imutáveis, determinadas por um decálogo cósmico, é ter uma visão a-histórica dos processos no universo” (NOVELLO, 2018, p. 25), pois se há leis naturais, elas ainda estão em formação. Na biologia, “estamos começando a perceber que ‘indivíduos’ não são realmente muito individuais. Os organismos da biologia do desenvolvimento, junto com as espécies de Darwin, acabaram todos por se revelar como agenciamentos complexos, tipicamente compostos de mais células de outros do que de suas ‘próprias’”⁶³ (MCFALL-NGAI, 2017, p. m52)

Na prática e teoria política da modernidade, um conceito e uma imagem da natureza também são imprescindíveis. As leis naturais possuem aqui um sentido diverso daquele da

⁶² No original: “jurisprudence, moral philosophy, political theory, and theology.”

⁶³ No original: “The organisms of developmental biology, along with Darwin’s species, all turn out to be complex assemblages, typically made up of more cells of others than of their ‘own.’”

ciência ou da filosofia, descrevendo direitos naturais, a natureza dos possuidores de direitos – geralmente humanos – e o lugar dos outros vivos e ambientes nesse esquema de direitos. Seus efeitos intelectuais e históricos são sumamente ambivalentes, justificando a mais cruel colonização de humanos, assim como lutas por libertação, a devastação de ambientes inteiros, assim como a afirmação de seu direito à persistência. Percebe-se facilmente essa ambivalência na herança contemporânea desses debates. Falar em “proteger a natureza” leva rapidamente a ações e políticas públicas e econômicas contraditórias, como aquelas do dito capitalismo verde, do crescimento sustentável ou, para ser mais específico, iniciativas como os créditos de carbono e outras políticas de “compensação” ambiental⁶⁴. Suas contradições jazem no fato de que sob o slogan da proteção da natureza perpetua-se a exploração dos seres orgânicos e inorgânicos que compõem a Terra e a degradação das condições biogeoquímicas do Holoceno, aproximando a humanidade e os outros vivos que habitam este planeta à indignidade, à escassez e à extinção. Desse modo, é possível se dizer “protetor da natureza” sem que isso corresponda a benefícios materiais para indivíduos, espécies ou ambientes específicos quaisquer.

Nesta seção, apresentou-se o posicionamento do projeto desenvolvido nesta tese em relação à filosofia ou ética ambiental *mainstream*. A intenção é de se afastar de tal orientação, devido a, entre outros motivos, seus objetivos e fundamentações, sua relação com a metafísica e seu excepcionalismo humano. Trouxe algumas das críticas de Val Plumwood à ética ambiental de modo a destacar algumas dessas características que considero negativas, bem como indicar alguns caminhos possíveis. Apesar de meu alinhamento com a filósofa, tomo um caminho alternativo, pois, diferente dela, não desejo preservar o conceito de natureza em meu pensamento ambiental. Na seção seguinte, trato sumariamente da problemática desenhada pelo conceito de natureza e diferentes noções de ambiente tal como concebidos no pensamento moderno.

1.2. ALGUMAS IDEIAS SOBRE NATUREZA E AMBIENTE NA MODERNIDADE

Não há dúvidas de que as práticas de produção de conhecimento e de verdade modernas são herdeiras de práticas medievais e clássicas – com raízes, vale comentar, longe de serem exclusivamente europeias. Todavia, a modernidade aporta grandes novidades à tradição do pensamento ocidental, sendo a principal delas a reorganização da metafísica, da

⁶⁴ Sobre as insuficiências, falhas e insinceridade desses modelos e iniciativas, ver GONÇALVES, 2021; MORENO, 2016; ARÁOZ, 2016; GUDYNAS, 2016.

ontologia, da epistemologia, da ética, da moral e da política a partir de um conceito de natureza em que confluem o Real, o Verdadeiro, o Racional e o Correto. Essa convergência foi capaz de produzir um chauvinismo intelectual único – peça fundamental do colonialismo, histórico e vigente hoje –, em que os humanos modernos, únicos viventes racionais e morais neste planeta, consideram-se excepcionalmente capazes de ver, acessar ou descrever aquilo que é real ou verdadeiro sobre o mundo. Se outros humanos produzem boas descrições sobre o comportamento ou funcionamento de certos acontecimentos do mundo, se possuem formas de habitar a terra que possibilitam que floresçam, se trata sobretudo de uma obra do acaso. Se viventes não humanos criam modos de vida singulares, adequados às condições em que se encontram, trata-se de uma obra da natureza que imprimiu-lhes tal instinto – ou programou-lhes, nas metáforas contemporâneas –, uma expressão de sua racionalidade inerente que, estranhamente, torna animais, vegetais e outros seres perfeitamente irracionais. É esse arranjo idiossincrático que faz da natureza moderna uma potente arma metafísica que sustenta, por um lado, poderosas práticas de produção de conhecimento e verdades e, do outro, uma sanha colonizadora de tudo aquilo que não foi subjugado à cosmologia naturalista – eterna e inventada poucos séculos atrás.

Tal importância da natureza não significa, reitero, que haja um conceito unívoco de natureza na modernidade ao qual filósofos, cientistas, teólogos, poetas, artesãos, camponeses e outros praticantes se reportavam ou se reportam. Pelo contrário, a natureza participa de maneira um pouco diferente de cada uma dessas práticas. Todavia, ela também fornece pontos de encontro entre elas, na medida em que é fabulada como um fundo comum, costurando sujeitos, interesses e objetos diversos. É devido a essa grande variedade e transversalidade que não é possível apontar um conceito claramente delimitado de natureza utilizado por todas essas pessoas, com interesses, propósitos, histórias e conexões muito diversas em suas trajetórias de vida. O que se encontra são diferentes disposições pessoais e coletivas, e infraestruturas das práticas de produção de conhecimento e verdades. Se falamos de ambientes concretos, a questão se torna ainda mais complicada, pois a experiência de um ambiente ou paisagem difere de suas concepções abstratas, desligadas daquilo que conta naquele ambiente específico. Nessa situação, abre-se de fato os problemas da ecologia política, tornando-se impossível esconder-se atrás da generalidade da natureza.

A modernidade – seja histórica ou filosófica – não é inaugurada da noite para o dia, ao virar de um calendário, e, é claro, os processos que a constituem a antecedem em muito tempo. Todavia, nas transformações que culminaram em sua constituição, a imagem do humano, do universo, de toda a chamada criação estava na balança. A natureza funcionou

como contrapeso, moldando as práticas que conceberam e relacionaram, daquele momento em diante, pessoas, viventes, paisagens e a Terra. Como diz Debaise (2019, p. 85), a natureza funda uma maneira de habitar a terra, entendendo-se que “a terra seria o solo comum que nós poderíamos habitar de múltiplas maneiras, lá onde a natureza marcaria uma maneira particular de relacionar-se a ele”. O contrapeso sempre presente imprimido pela natureza criou um “enquadramento implícito”⁶⁵ (DASTON; STOLLEIS, 2008a, p. 4) para as “visões legais, científicas, filosóficas e teológicas”⁶⁶ (DASTON; STOLLEIS, 2008a, p. 2) majoritárias da modernidade. Exploro a seguir brevemente duas questões suscitadas por esse enquadramento, a saber, a concepção de leis naturais e as ambientalidades específicas à modernidade sustentadas pela natureza.

1.2.1. As leis da natureza

A noção de lei natural ou lei da natureza, à qual aludi na seção anterior, fornece um caminho possível para vislumbrar alguns dos efeitos do conceito de natureza nas práticas políticas e de pensamento modernas. Trata-se de uma incursão breve, mas que – antes de ingressarmos nos capítulos seguintes, que nos permitirão destrinchar, por meio das ideias de Whitehead e Stengers, aspectos específicos do funcionamento desse conceito, sobretudo nas ciências e na filosofia – torna possível avaliar a ubiquidade da natureza e do natural na modernidade.

Como explicam a filósofa e historiadora das ciências Lorraine Daston e o jurista e historiador Michael Stolleis (2008, p. 2) a ideia de “‘lei natural’ é um elemento essencial do vocabulário conceitual da ciência e da filosofia moderna; o termo também é proeminente, mesmo que talvez menos central, na jurisprudência moderna”⁶⁷, além, é claro, de estar presente na teologia de maneira significativa. Em primeiro lugar, no contexto da

Nova ciência do século XVII, lei é um termo complexo quando associado com a natureza [...]. Ela é geralmente pensada como independente da mente humana; ela determina uma regularidade na natureza; ela é aplicável sem exceção, ela não é necessariamente dependente de um tipo de metafísica ou uma teoria abrangente, e pode se relacionar com aspectos isoláveis da natureza”⁶⁸.

⁶⁵ No original: “implicit framework”.

⁶⁶ No original: “legal, scientific, philosophical, and theological views”.

⁶⁷ No original: “‘Natural law’ is an essential element of the conceptual vocabulary of modern science and philosophy; the term is also prominent, if perhaps less central, in modern jurisprudence.”

⁶⁸ No original: “the new science of the seventeenth century, law is a complex term when associated with nature [...]. It is generally thought of as independent of the human mind; it determines a regularity in nature; it is

(MCLEAN, 2008, p. 29)

Desse modo, a lei da natureza da filosofia natural do século XVII apresenta características – independente da mente; regular; sem exceções; desligada de uma metafísica; e direcionada a elementos isoláveis – que até hoje são identificadas, ou confundidas, com o científico, o verdadeiro ou o objetivo, ainda que diferentes visões ou abordagens não reivindiquem necessariamente todas as características ao mesmo tempo. Todavia, essa associação entre lei e natureza – hoje em dia trivial, ainda que questionada nas áreas especializadas – não se estabeleceu sem hesitação no século XVII. Praticamente ausente do vocabulário da física matemática do início daquele século – Galileu, por exemplo, não fala em leis, ainda que tenha nos legado teses e metáforas fundantes da concepção moderna de natureza –, a noção de lei se disseminou apenas a partir da segunda metade do século, e “no meio do século XVIII, era comum representar a Natureza, considerada como um objeto de investigação teórica, como uma coleção de leis e entidades governadas por leis”⁶⁹ (WILSON, 2008, p. 13). Chama atenção o fato de que as características descritas por McLean, ou as que geralmente associa-se às leis naturais, diferem substancialmente da lei em seu âmbito jurídico, contexto em que ela é plena de exceções ou casos idiossincráticos, está situada em uma doutrina abrangente e, sobretudo, está conectada de modo inseparável à ideia de obediência. Ou seja, não era certo, em um primeiro momento, que fosse possível aproximar as ideias de lei e natureza (ver MCLEAN, 2008; STEINLE, 2008).

Essa aproximação peculiar é sugerida na Inglaterra e na França por Francis Bacon e René Descartes⁷⁰ e disseminada subsequentemente, de maneira incerta e irresoluta por outros pesquisadores, através de instituições – como a *Royal Society* e a *Académie Royale des Sciences* – e publicações especializadas (MCLEAN, 2008, p. 216-222). Todavia, nem mesmo no ambiente especializado sua aceitação foi instantânea. Robert Boyle, o célebre cientista anglo-irlandês, escreve em 1680:

Falando propriamente, sendo uma lei apenas uma regra nocional de ação de acordo com a vontade declarada de um superior, é evidente que nada, a não ser um ser intelectual, pode ser propriamente capaz de seguir e agir por lei. Pois se não possui entendimento, não é capaz de saber qual é a vontade do

applicable without exception; it is not necessarily dependent on a version of metaphysics or an overarching theory, and can relate to isolatable aspects of nature.”

⁶⁹ No original: “By the mid-eighteenth century, it was common to represent Nature, considered as an object of theoretical inquiry, as a collection of laws and law-governed entities.”

⁷⁰ Nas obras *Novum organum* (1620) e *Principia philosophiae* (1644) respectivamente.

legislador nem pode ter qualquer intenção realizá-la nem pode agir de acordo com ela, ou saber quando, ao agir, se conforma ou se desvia dela.⁷¹
(BOYLE, 1996, p. 24-25)

A passagem deixa clara a perplexidade com que é recebida a noção de uma lei natural por um pesquisador, como Boyle, interessado apenas no que entende ser os movimentos da “bruta matéria inanimada e causas mecânicas”⁷² (STEINLE, 2008, p. 226). Mesmo assim, em seu próprio trabalho, na mesma época e depois, ele afirma que o mundo é regido por leis mecânicas, estabelecidas por Deus. Todavia, ele “se apressou em enfatizar que esse modo de falar era apenas metafórico”⁷³ (STEINLE, 2008, p. 226), um costume adquirido, para uma economia explicativa, de estabelecer uma analogia entre corpos inanimados que se comportam de maneira regular e pessoas que seguem regras. O que é surpreendente é que o modo de formular as leis da natureza no contexto da filosofia natural adotado por Boyle “foi exatamente essa terminologia que acabou por se consagrar e se tornou inseparavelmente associada ao conceito de regularidades empíricas”⁷⁴ (STEINLE, 2008, p. 231). A disseminação dessa noção, antes encarada com estranheza, foi tão rápida, que em 1764 o Conde de Buffon podia afirmar, sem causar espanto, que “[a] natureza é o sistema de leis estabelecidas pelo Criador para a existência das coisas e para a sucessão dos seres”⁷⁵ e que “a natureza jamais se afasta das leis que lhe foram prescritas, ela não altera nada dos planos que lhe foram traçados”⁷⁶ (BUFFON, 1884, s.p.).

Em segundo lugar, a noção jurídica de lei natural na modernidade se constrói em um contexto em que “havia uma erosão do elemento cristão na justificação da lei” (STOLLEIS, 2008, p. 49), isto é, os procedimentos de legitimação das leis se transformavam, em favor do “deus mundano”⁷⁷ (STOLLEIS, 2008, p. 49), o Soberano, o Leviatã e, posteriormente, a Nação. Há uma série de mudanças fundamentais que desencadeiam essa transição, o deslocamento da autoridade religiosa já mencionado; a transformação da imagem do globo; a invasão de territórios americanos, africanos e asiáticos; a queda do poder feudal e a ascensão

⁷¹ No original: “I must freely observe that, to speak properly, a law being but a notional rule of action according to the declared will of a superior, it is plain that nothing but an intellectual being can be properly capable of receiving and acting by a law. For if it does not understand, it cannot know what the will of the legislator is, nor can it have any intention to accomplish it, nor can it act with regard to it, or know when it does, in acting, either conform to it or deviate from it.”

⁷² No original: “brute inanimate matter and mechanic causes”.

⁷³ No original: “he hastened to emphasize that such a talk was only metaphorical”.

⁷⁴ No original: “it was exactly that terminology that eventually carried the day and became inseparably attached to the concept of empirical regularities”.

⁷⁵ No original: “La nature est le système des lois établies par le Créateur pour l’existence des choses et pour la succession des êtres.”

⁷⁶ No original: “la nature ne s’écarte jamais des lois qui lui ont été prescrites ; elle n’altère rien aux plans qui lui ont été tracés”.

⁷⁷ No original: “worldly god”.

do absolutismo e do Estado-Nação; e a revolução científica. No que diz respeito a esta última, “[o] surgimento de ‘ciências naturais’ moldadas por ‘leis’, apresentadas em um ‘Livro da Natureza’, inevitavelmente fazia questionar se tais leis não poderiam também ser encontradas na ordem social”⁷⁸ (STOLLEIS, 2008, p. 51).

Ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX – o debate sobre a lei natural leva mais tempo para se estabelecer dentro da jurisprudência – essa questão esteve na ordem do dia. Juristas e filósofos, buscavam encontrar o lugar da lei positiva, fruto da vontade e do comando de legisladores, ao lado da lei física que expressava uma necessidade ou junto de leis não positivas, isto é, obtidas através da razão. Ou seja, pode-se compreender também que o tipo de necessidade concebida para as leis físicas acaba cocriando a imagem de uma lei positiva demasiadamente arbitrária. Portanto, nesse contexto, “a lei positiva se torna uma mera ordem ou comando do legislador que não precisa mais ser necessariamente racional ou adequado”⁷⁹ (SCHRÖDER 2008, p. 71). Em contrapartida, a racionalização da lei natural, cada vez menos divina, enfatiza a característica de sua necessidade. É em cima do vocabulário gestado nessa transformação, por exemplo, que se constrói o léxico dos direitos humanos universais modernos. A oscilação e disseminação geral da ideia de lei da natureza, ou lei natural, é o que permite que o juiz e filósofo francês Montesquieu, em seu tratado *O espírito das leis* de 1748, afirme: “as leis, em seu significado mais amplo, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas; e, nesse sentido, todos os seres possuem suas leis, a divindade tem suas leis, o mundo material tem suas leis, as inteligências superiores têm suas leis, os animais têm suas leis, o homem tem suas leis”⁸⁰ (MONTESQUIEU, 1748, p. 28).

Esse novo entendimento do que é uma lei natural, de aplicação geral, cria um ambiente em que emergem outros tipos de política, com novas reivindicações. Segundo Stolleis (2008, p. 52-53), “as leis naturais secularizadas fizeram uso deliberado das vantagens argumentativas resultantes da oscilação entre a ‘lei natural’ dos cientistas e a noção de ‘natureza humana’, interpretada de forma pessimista ou otimista, e a ‘natureza da coisa’, apreendida empírica ou intuitivamente”⁸¹ (STOLLEIS, 2008, p. 52-53). Ou seja, o que vemos na modernidade, até os

⁷⁸ No original: “The emergence of ‘natural sciences’ shaped by ‘laws’, set forth in a ‘Book of Nature’ inevitably posed the question as to whether such laws might not also be found in the social order.”

⁷⁹ No original: “Positive law becomes a mere order or commandment of the legislator which no longer has necessarily to be rational or expedient.”

⁸⁰ No original: “Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois, la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l’homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l’homme a ses lois.”

⁸¹ No original: “the secularized natural laws made deliberate use of the argumentative advantages resulting from the oscillation between the ‘natural law’ of the scientists and the pessimistically or optimistically interpreted notion of ‘human nature’ and the empirically or intuitively grasped ‘nature of the thing’”

dias atuais, é a reivindicação da chamada natureza, em busca de apoio em sua força, para causas políticas, sociais e morais. Isso é feito por sujeitos com as fundamentações e propósitos mais diversos, até mesmo contraditórios, pois essa oscilação quase tudo permite. Historicamente, “[a] natureza foi invocada para emancipar, como garantidora da igualdade humana, e para escravizar, como fundação do racismo. A autoridade da natureza foi igualmente recrutada por reacionários e por revolucionários, pelos devotos e seculares”⁸² (DASTON, 2019, p. 3). Por isso, como recurso político de mobilização, um *argumentum ad naturam* sempre tem algo de ambivalente em seus efeitos e de inesperado em suas consequências; o que não necessariamente reduz o seu poder momentâneo, uma vez que a incerteza pode ser um poderoso mobilizador.

As transformações da concepção da relação entre lei e natureza que transcorreram na modernidade, em especial a partir do século XVII, reorganizaram fundamentalmente os modos de pensar, agir e julgar no período. Consolidou-se um ambiente intelectual em que “[os teóricos do século XVII] presumiam que as leis naturais eram leis fundamentais, no sentido de presumir que outras leis mais locais poderiam ser derivadas delas. [...]. O impulso à sistematização, com a lei natural fornecendo os princípios primeiros, foi notavelmente forte tanto na jurisprudência quanto na filosofia natural do século XVII”⁸³ (DASTON; STOLLEIS, 2008a, p. 6). Ainda que em todas as áreas contempladas pela noção de lei natural como tratada aqui – a filosofia, a teologia, as ciências e a jurisprudência – a relação com a ideia de lei tenha se alterado de maneira considerável, em especial a partir do final do século XIX, a noção de natureza herdada da modernidade segue desempenhando hoje um papel fundamental na organização e fundamentação das práticas epistêmicas, políticas, jurídicas e espirituais de povos modernizados – voluntária ou involuntariamente.

Durante a modernidade, “as leis naturais forjaram a conexão entre causa e efeito tanto no reino moral quanto natural”⁸⁴ (DASTON; STOLLEIS, 2008a, p. 4), e isso resultou em uma reorganização generalizada da política, do social, da religião e de tantas outras instituições. No entanto, não se pode jamais ignorar, que esse período também foi marcado pela expansão colonial extrema; e nos enganaríamos se pensássemos que os pensadores em seus gabinetes nada tinham a ver com os navegadores e os senhores de escravos. Na seção seguinte, mostro

⁸² No original: “Nature has been invoked to emancipate, as the guarantor of human equality, and to enslave, as the foundation of racism. Nature’s authority has been enlisted by reactionaries and by revolutionaries, by the devout and secular alike.”

⁸³ No original: “They [17th century theorists] also assumed that natural [laws] were fundamental laws, in the sense of assuming that other, more local laws could be derived from them. [...]. The impulse to systematization, with natural law supplying the first principles, was notably strong in both seventeenth-century jurisprudence and natural philosophy.”

⁸⁴ No original: “natural laws forged the link between cause and effect in both the moral and natural realms.”

brevemente alguns dos efeitos, quase sempre nefastos, da concepção moderna de natureza quando aliada ao empreendimento colonial.

1.2.2. Natureza como fundamento das ambientidades modernas

Um esquema de pensamento que organize as relações com o mundo, os ambientes, seres humanos, animais, vegetais, outros não humanos, divindades, é inseparável de uma ambientalidade – modos de relacionar-se, de hierarquizar, de habitar a terra. Para os modernos, o povo que produziu e herda da modernidade, esse esquema é dependente da noção fundamental de natureza. Isso não significa que tudo está contido nesse termo, e que, por conseguinte, as práticas e modos de habitar a terra possam ser simplesmente deduzidos das características dessa noção. Além disso, uma ambientalidade moderna não estará, no mais das vezes, expressa de modo explícito em um tratado filosófico ou jurídico. Ela se expressa histórica e coletivamente na medida em que as práticas e modos de habitar a terra alimentam e são alimentadas por práticas epistêmicas, ecológicas, econômicas e sensíveis.

Nesse sentido, para se entrever qual a ecologia política da modernidade, sua política da natureza, é necessário dar atenção à maneira com que os modernos se relacionaram com paisagens, não humanos e, sobretudo, com aqueles que não compartilham da mesma ambientalidade nem do mesmo esquema de pensamento. A história do colonialismo possui, é claro, um lugar fundamental nessa investigação, pois ela permite perceber que incontáveis atrocidades, genocídios e ecocídios, não foram realizadas tão longe de ideias que tinham a pretensão de promover outros valores. Além disso, o empreendimento colonial também foi o palco do nascimento e da adaptação de muitos saberes ambientais, uma vez que se impunha a questão da manipulação, gestão e domínio de territórios diversos. Territórios esses que logo passaram por transições violentas e irreversíveis, tornando-se irreconhecíveis para os nativos das terras invadidas. Dessa maneira, um olhar histórico-filosófico sobre as relações ambientais dos sujeitos modernos também permite compreender que o lugar político e vivencial do ambiente não é, de modo algum, algo que surgiu apenas recentemente, ao mesmo tempo em que coloca em perspectiva as formas de relação contemporâneas com os ambientes e com as mudanças climáticas.

O historiador ambiental inglês Richard Grove mostra em seu trabalho as múltiplas relações genéticas entre o colonialismo e as ciências e sensibilidades ambientais. Nos anos 1990, ele aponta como as diferentes discussões em torno do clima daquele momento se apoiavam em narrativas que acabaram por “criar e difundir a crença que as preocupações

ambientais [eram] uma questão inteiramente nova e que tentativas conservacionistas de interferir na espoliação humana da Terra [eram] parte de um programa novo e revolucionário”⁸⁵ (GROVE, 1996, p. 1). No entanto, o que sua pesquisa deixa claro, assim como os trabalhos de outros pesquisadores e historiadores ambientais (ver FRESSOZ, 2015; FRESSOZ; BONNEUIL, 2016; YUSOFF, 2018), é que a colonialidade possui uma continuidade direta com ambientalidades específicas – ou ainda, gramáticas ambientais –, isto é, elas compõem a gama de suas tecnologias de domínio. Isso não significa, no entanto, que essas tecnologias eram harmônicas, ou mesmo coerentes. Como mostrei até aqui, e persisto analisando nos capítulos que seguem, noções contraditórias de natureza e das leis que regem suas manifestações físicas e morais proliferavam nas práticas e debates europeus na modernidade. Desse modo, as ambientalidades que emergem dessa noção equívoca não poderiam deixar de carregar essa incongruência. Mais do que isso, é a experiência colonial que produz como nunca antes uma consciência entre os modernos da mutabilidade dos ambientes, de sua fragilidade e da multiplicidade de sua composição.

Grove destaca dois importantes aspectos científicos e políticos afetados pelo contato dos invasores europeus com os territórios além da Europa e seus povos autóctones:

Em primeiro lugar, foi nas colônias tropicais que cientistas compreenderam pela primeira vez a velocidade extraordinária com que as pessoas, e europeus em particular, eram capazes de transformar e destruir o ambiente natural. [...]. Em segundo lugar, o contexto colonial também estimulou um crescimento significativo no interesse científico e estatal nas aparentes conexões entre mudança climática e desflorestamento.⁸⁶
(GROVE, 1998, p. 1)

Esses aprendizados e percepções, é claro, ocorreram primeiramente não em um contexto investigativo, mas no processo de tomada das terras dos habitantes originários. Na medida em que se impunham modos importados de troca, de manejo da terra e de controle dos corpos, os colonizadores se apropriavam dos saberes locais tal como lhes interessava. Como verifica Grove, “alguns representantes coloniais davam preferência ao conhecimento ambiental indígena e criticavam a aplicação de métodos ocidentais, enquanto outros preferiam ver os ‘nativos’ como uniformemente despudorados e possuidores de nenhum conhecimento

⁸⁵ No original: “bring about a widespread belief that environmental concerns are an entirely new matter and that conservationist attempts to intervene in human despoliation of the earth are part of a new and revolutionary programme.”

⁸⁶ No original: “Firstly, it was in the tropical colonies that scientists first came to a realisation of the extraordinary speed at which people, and Europeans in particular, could transform and destroy the natural environment. [...]. Secondly, the colonial context also stimulated a dramatic growth in scientific and state interest in the apparent links between climate change and deforestation.”

ambiental útil”⁸⁷ (GROVE, 1998, p. 3). Este segundo caso era muito mais comum. As consequências desse desdém por saberes ambientais desenvolvidos ao longo de milênios foi, no mais das vezes, a destruição de ambientes altamente complexos que sustentavam teias de humanos e não humanos. Em poucos séculos, às vezes meras décadas, o dano ambiental era perceptível. No lugar dos modos de habitar a terra existentes, praticou-se a extração predatória de recursos animais, vegetais e minerais, e, em seguida, a imposição de uma lógica de *plantation*, ambas com mão de obra de indígenas e negros escravizados. A extração aniquilava paisagens e espécies inteiras por meio da remoção de não humanos convertidos em matéria-prima ou mercadoria, ao mesmo tempo em que matava pessoas consideradas menos que humanas. Ao lado desse extrativismo material da carne da Terra e dos povos residentes desses territórios, há um extrativismo epistêmico, semiótico e imaginário das práticas de produção de conhecimento e de verdade indígenas, por vezes incorporadas aos saberes europeus – principalmente no tocante à fauna e à flora –, por vezes exotizadas, caricaturizadas ou demonizadas. Por meio desses cruzamentos, as ideias europeias sobre o que constitui os humanos, a natureza e o universo se alteraram. Nas palavras de Grove:

Após o século XV, o quadro global emergente de comércio e viagem forneceu as condições para um para um processo por meio do qual as noções indígenas europeias sobre a natureza foram gradualmente transformadas, ou mesmo submergidas, por uma superabundância de informações, impressões e inspirações do mundo mais amplo. Dessa maneira, os propósitos comerciais e utilitários da expansão europeia produziram uma situação em que o ambiente tropical era cada vez mais utilizado como a localização simbólica das paisagens idealizadas e das aspirações da imaginação ocidental.⁸⁸
(GROVE, 1996, p. 3)

Isto é, na medida em que o empreendimento colonial, o fronte de modernização, se globaliza, o contato forçado dos europeus com outros coletivos humanos dá outras formas a suas próprias concepções de mundo. Trago a seguir um exemplo dos efeitos desse contato. Na Europa do século XVII, expressa-se no debate letrado uma ansiedade crescente quanto à importação de flora, fauna, produtos e costumes estrangeiros vindos das colônias. Em 1644, Jan van Beverwyck, um médico holandês, se coloca a tarefa de defender os saberes e

⁸⁷ No original: “Some colonial officials favoured indigenous environmental knowledge and criticised the application of western methods, while other officials preferred to see the ‘native’ as uniformly profligate and possessed of no useful environmental insights.”

⁸⁸ No original: “After the fifteenth century the emerging global framework of trade and travel provided the conditions for a process by which indigenous European notions about nature were gradually transformed, or even submerged, by a plethora of information, impressions and inspiration from the wider world. In this way the comercial and utilitarian purposes of European expansion produced a situation in which the tropical environment was increasingly utilised as the symbolic location for the idealised landscapes and aspirations of the western imagination.”

substâncias medicinais autóctones da Holanda da enxurrada de frutos, sementes, raízes e bichos vindos da África, das Américas e da Ásia. Em uma formulação que conecta diretamente o ambiente, a ordem natural e a ordem moral, ele afirma: “ervas estrangeiras não são adequadas a nossos corpos, assim como costumes estrangeiros não são adequados a nossas almas”⁸⁹ (BEVERWYCK, 1644, p. 76 *apud* COOPER, 2003, p. 51). Longe de representar um conservadorismo isolado, Beverwyck dá voz a uma preocupação crescente em seu continente, a saber, o efeito que as substâncias ditas exóticas poderiam ter sobre os corpos e ambientes europeus. Para o médico holandês e outros pesquisadores da época, a resposta imediata à chegada desses seres e objetos exóticos foi uma renovação de interesse pelas farmácias locais e a comparação de seus benefícios em relação aos produtos importados. Alix Cooper (2003, p. 52) indica que “literalmente centenas de tratados [...] foram escritos debatendo as virtudes e os potenciais riscos (sem mencionar as doses recomendadas) das novas importações”⁹⁰, ao mesmo tempo, despertaram uma onda de publicações e estudos sobre espécies locais, em especial tratados, compêndios e catálogos de botânica. Alguns desses trabalhos, como o de Beverwyck, também carregam uma reflexão sobre em que consiste a exotividade e a indigeneidade das espécies.

Em 1683, Lambert Bidloo, um apotecário holandês, se debruça sobre a mesma questão, ao elaborar uma extensa introdução para o *Catálogo de plantas indígenas da Holanda* de Jan Commelin. Bidloo se coloca contra o que chama de moda das novidades estrangeiras. A principal motivação de seu posicionamento, como Beverwyck antes dele, reúne ciência, metafísica e moralidade. Para ele, “o solo e o céu de todas as regiões harmonizam-se juntos mutuamente e estão conectados, para os homens como para as plantas, em uma relação universal de todos os lados”⁹¹ (BIDLOO, 1683, p. 8 *apud* COOPER, 2003, p. 57). Vale ressaltar que o apelo de Bidloo à ordem e harmonia da natureza, assim como à adequação de espécies nativas a seus ambientes, não estaria tão deslocado em um texto contemporâneo de ecologia. Essa era uma gramática ambiental já disponível no século XVII, a qual é resignificada e conectada a outras ao longo dos séculos seguintes para formar a ciência ecológica. Essa mesma ambientalidade, no entanto, abre a porta para afirmações que contradizem – apenas na superfície – o cerne do argumento de intelectuais como Bidloo e Beverwyck. Para Bidloo, também são consideradas indígenas plantas que por meio de longo

⁸⁹ No original: “Foreign herbs don’t suit our bodies any more than foreign customs suit our souls”.

⁹⁰ No original: “Literally hundreds of treatises [...] were written debating the virtues and potential hazards (not to mention recommended dosages) of the new imports.”

⁹¹ No original: “The soil and the sky of every region mutually harmonize together and are connected, for men as for plants, in a universal relation of all sides”.

cultivo e adaptação, tenham se aclimatado às terras holandesas. Todavia, esse reconhecimento e assimilação são concedidos a espécies que, em seu entendimento, melhoram a vida dos Holandeses e da Holanda, como a batata, vinda das Américas. Desse modo, observa-se que as categorias de exótico e indígena naquele momento não eram estanques, mas estavam em transformação, assim como o mundo que esses sujeitos habitavam: “debates sobre o ‘indígena’ versus o ‘exótico’ desempenharam um papel crucial não apenas em estimular as investigações dos europeus do início da modernidade sobre os mundos naturais de seu próprio continente, como também em moldar suas ideias do eu e do outro, como vistas no mundo natural”⁹² (COOPER, 2003, p. 59).

É importante sublinhar a multiplicidade de concepções parciais de natureza – e a maneira como elas se conectam também parcialmente a questões de cunho filosófico, político, moral e científico – a que se recorre simultaneamente para a consolidação desse debate. Em um de seus aspectos, o debate retoma uma gramática ambiental da ordem natural da criação como produto da vontade de Deus, uma herança medieval que se estende com força até o século XVIII e, de alguma forma, até hoje. Nesse caso, trata-se de respeitar os locais alocados às criaturas, sem misturá-las ou transportá-las, com gratidão à dádiva divina que possibilita habitar aquelas terras. Essa ambientalidade pensa a harmonia no sentido de não perturbar uma obra planejada, como um jardim. Um outro aspecto presente é o da filosofia natural em vias de se tornar ciência. Nesse caso, uma biologia e uma botânica – e uma medicina e uma farmacêutica – construindo-se através de um cruzamento de empiria e tradição, apoiando-se nos clássicos que fundamentavam as práticas ligadas à vida e à saúde. Há aqui também uma ordem da natureza, mas ela diz respeito, por exemplo, à afinidade de um certo vegetal com um certo clima, solo ou corpo. É um entendimento chave desse pensamento que certos climas, alimentos, bebidas e remédios produzem certos corpos, disposições e humores. Nesse sentido, é possível compreender por que os fisiólogos e farmacêuticos holandeses expressavam preocupação diante do consumo crescente de chá, café, chocolate ou tabaco.

O encontro dessas duas ambientalidades (se poderia mencionar outras), ambas apoiadas na natureza e em uma ideia de suas leis, com o regime colonial produz uma distinção de valor de ordens naturais, cujo cruzamento representa o risco de adulteração, corrupção ou mesmo morte. Ainda que se entenda que a adulteração e a morte possam acontecer com todas as partes envolvidas, o tema da corrupção é caro à mentalidade colonial, pois ela imagina a

⁹² No original: “debates about the ‘indigenous’ versus the ‘exotic’ played a crucial role not only in stimulating early modern Europeans’ investigations into their own continent’s natural worlds, but also in shaping their ideas of self and of other, as seen in the natural world.”

ação infecciosa de um ser fora de lugar, inadequado ou de uma qualidade inferior, como ervas daninhas capazes de destruir um jardim. Esse entendimento se manifestou emblematicamente, em especial a partir do século XVI, na oposição entre povos civilizados e selvagens. Daston explica que “[n]a Europa do início da modernidade, a ‘civilização’ humana era frequente e favoravelmente oposta à natureza ‘selvagem’. Considerava-se que o trabalho humano melhorava ou aperfeiçoava a natureza, e jardins bem cuidados eram vistos como obviamente preferíveis a ambientes não cultivados”⁹³ (DASTON, 2019, p. 58). Na imaginação moderna, não era, é claro, apenas a natureza que era “selvagem”, mas também aquilo ou aqueles que pareciam existir pouco afastados dela. A invenção dos selvagens pelos europeus é um dos acontecimentos que compõem o que o pensador camaronês Achille Mbembe chama de “delírio da raça” (MBEMBE, 2018, p. 13), essa produção patológica do Outro sem a qual a modernidade não seria capaz de conceber seu sujeito majoritário, o homem branco dito civilizado. É essa influência vinda do “selvagem”, do que é excessiva e perigosamente próximo à natureza, que representa no pensamento moderno uma possível fonte de corrupção. É essencial apontar que aí se encontra ainda outro entendimento de natureza, que sugere outra ambientalidade, em diálogo com as que acabei de assinalar, mas diferente delas.

Devido à existência desses riscos, a relação moderna com a natureza e seus ambientes implica uma vigilância e controle constante de fronteiras: geográficas, corpóreas e imaginárias. Trago um segundo, e breve, exemplo. Nicolas Delamare, respeitado comissário de polícia de Paris por décadas, publica no final do século XVIII um tratado sobre a ação e as atribuições das forças policiais, intitulado *De la police* (1707-1738). O francês se apoiava sobre as doutrinas hipocráticas e a teoria dos *circumfusa* – latim para “coisas circundantes” –, que direcionavam sua atenção à interação entre fatores que afetavam a atmosfera, as águas e, em geral, as condições de vida e saúde em um ambiente. No entendimento de Delamare, “[a]s ameaças apresentadas pelos *circumfusa* e a preservação da saúde dos cidadãos legitimavam a extensão dos poderes policiais sobre quase tudo que dizia respeito à vida urbana – as ruas e edificações, o suprimento e a qualidade dos alimentos, as águas, os ares e as oficinas”⁹⁴ (FREZZOZ, 2015, p. 73). Ou seja, vigiar as fronteiras ambientais da ação da poluição, de espécies estrangeiras, da indústria e outras corrupções, para Delamare, seria apenas uma extensão do tipo de trabalho que já caberia à polícia.

⁹³ No original: “In early modern Europe [...], human ‘civilization’ was regularly and favorably opposed to ‘savage’ nature. Human labor was thought to improve or perfect nature, and well-kept gardens were regarded as self-evidently preferable to wilderness”.

⁹⁴ No original: “The threats posed by the *circumfusa* and the preservation of citizens’ health legitimated the extension of police powers over almost everything pertaining to urban life – streets and buildings, food supply and quality, waters, airs and workshops.”

Nas colônias, é claro, essas ambientidades que distinguem entre o indígena o exótico, entre o puro e o corrompido, e entre o harmônico e o dissonante, se expressam de outra maneira: a busca pela dominação e transformação dos ambientes encontrados de modo que suas influências selvagens não prejudiquem os avanços civilizatórios. O processo de entrelaçamento dessas ambientidades no contexto do contato colonial produz a consolidação e a radicalização do mononaturalismo. Nesse contexto, os modos de vida indígenas são entendidos como projeções fantasiosas e ilusórias, enquanto seu conhecimento milenar de manejo da terra e de diálogo com suas espécies companheiras é extraído e ressitua no quadro de uma natureza universal. Como vimos na subseção anterior, ideias de leis da natureza ganham uma importância crescente ao longo da modernidade tanto na descrição da ciências quanto na prescrição moral. Para os europeus, de modo geral, os povos autóctones não possuíam as ferramentas necessárias – epistêmicas, teológicas, filosóficas, sensíveis – para descrever as regularidades da natureza ou as regulamentações morais naturais. A falta desse entendimento fundamental, civilizatório, fazia deles selvagens, fossem eles considerados nobres ou ignóbeis, bons ou maus.

Como aponta Grove, no entanto, “a imposição de tentativas coloniais de controle ambiental resultaram em toda uma tipologia de resistência e reação pelos povos indígenas e habitantes coloniais. Essas reações foram frequentemente o catalisador de mudanças políticas violentas e significativas”⁹⁵ (GROVE, 1998, p. 3). Isto é, as formas de combate à dominação colonial passavam, e passam, pela rejeição, retomada ou desvio de seus modos de habitar a terra, tanto quanto passavam pela luta direta, pela fuga ou outros mecanismos de resistência. Os mundos indígenas das Américas, da África, da Ásia e da Oceania – para não falar dos habitantes da Europa que se recusaram a se converter ao naturalismo hegemônico – se ocupavam, e ocupam, a terra partir de outros conceitos, imagens e práticas, o que resulta em ambientidades diferentes.

Esse tema foi extensivamente debatido pela antropologia contemporânea (p. ex. DESCOLA, 2005; HARVEY, 2014; INGOLD, 2000; KOHN, 2013; VIVEIROS DE CASTRO, 2018), porém me interessa mais aqui chamar atenção rapidamente a dois modos indígenas contemporâneos de habitar a terra. Antes de tudo, é importante afirmar algo óbvio. O pensamento indígena contemporâneo no Brasil não é o mesmo daquele que existia nestas terras quando da invasão europeia ou nos períodos posteriores. Ele é nosso contemporâneo.

⁹⁵ No original: “the enforcement of colonial attempts at environmental control resulted in a whole typology of resistance and reaction by indigenous peoples and colonial inhabitants. These reactions were often the catalyst to violent and significant political changes”.

Nesse sentido, ele não corresponde temporalmente às formulações modernas que destaquei nestas subseções. Todavia, assim como sou herdeiro das formas modernas de habitar a terra, suas imagens e práticas, as duas formulações indígenas a que dou destaque a seguir são herdeiras de ancestrais humanos e não humanos dos Tukano e dos Yanomami.

João Paulo Lima Barreto, antropólogo e indígena Tukano, se propõe, em sua dissertação *Wai-Mahsã: peixes e humanos*, a aproximar e contrapor as práticas de conhecimento tukano e as científicas no que diz respeito aos peixes. Por meio desse contraste, é possível explorar em profundidade os saberes tukano sobre esses animais. Não entro no mérito aqui de sua análise cuidadosa dedicada à categoria *wai-mahsã*, termo que pode ser analisado como peixe-gente, mas que o autor prefere traduzir por humanos invisíveis. Enfatizo outro aspecto: o mundo tal como descrito por Barreto, com o apoio de seu pai, Ovídio Barreto, um *kumu*, especialista dos conhecimentos tukano e na comunicação com diferentes seres. Segundo o autor, “[o]s Tukano concebem o mundo terrestre como constituída de quatro grandes espaços: *dihta* (terra), *nuhku* (floresta), *ome* (ar) e *ahko* (água)” (LIMA BARRETO, 2013, p. 33). Esses espaços, por sua vez, podem ser subdivididos sucessivas vezes, de modo que se desenha uma complexa tipologia dos espaços menores habitados por animais variados e regidos pelos *wai-mahsã*. A água, tema de análise do trabalho, pode ser dividida em igarapé, lago e rio, e esses espaços são ainda divididos em “micro-ambientes” (LIMA BARRETO, 2013, p. 33), de acordo com suas características ecológicas. O *wai-mahsã* é guardião e senhor desses espaços, ainda que não diretamente dos animais que ali habitam. Esses seres de natureza múltipla e que só podem ser vistos, salvo em sonho, por especialistas xamãs “são detentores e fonte primária de conhecimento para os humanos, por essa razão, a comunicação entre estes e o *wai-mahsã* é imprescindível, tanto para a aquisição e circulação de habilidades quanto para a formação de especialistas Tukano” (LIMA BARRETO, 2013, p. 16).

Para aprender com os *wai-mahsã*, o especialista, *yai* ou *kumu*, deve passar por longo e rigoroso treinamento que os tornam capacitados no vasto conhecimento tukano, ao mesmo tempo que possibilitam o aprendizado junto aos humanos invisíveis. Por essa razão, as práticas de produção de conhecimento e de verdades dos Tukano diferem fundamentalmente daquelas privilegiadas pelos modernos, ainda que também partam de um princípio de especialização. Como explica Barreto (2013, p. 32),

a origem e classificação dos peixes segundo o modelo tukano [...] não correspondem em nada com o arcabouço científico. Sua dinâmica organiza os peixes de acordo com o seu surgimento, a partir de tramas de heróis

culturais, de partes e restos vegetais e da metamorfose de pássaros. O ordenamento, por sua vez, baseado menos no indivíduo que no grupo, leva em consideração os espaços ou ambientes em que vivem, os extratos aquáticos e a diferença entre o dia e a noite.

Dessa maneira, os saberes tukano descrevem modos de habitar a terra que sugerem uma atenção especial aos ambientes e seu lugar no cosmos, assim como o reconhecimento dos senhores desses espaços, tanto por sua relação com os animais que lá vivem, quanto por sua precedência cósmica. A ambientalidade tukano faz uso, portanto, de noções, imagens e práticas totalmente diversas das ambientalidades da natureza moderna. Indo ao revés da tendência dos não indígenas de entender esse tipo de ambientalidade como a manifestação de uma “harmonia com a natureza” decorrente de constrangimentos ambientais, Barreto afirma de forma categórica que “não há como sustentar a tese de um determinismo ecológico subjacente às concepções tukano, uma vez que não operamos em termos ecológicos, de preservação ou de equilíbrio do ambiente, e sim pautados por uma relação social com os *wai-mahsã*, donos dos lugares, ambientes ou residências” (LIMA BARRETO, 2013, p. 33). Ou seja, utiliza-se, com consciência de fazê-lo, categorias que dizem respeito a outros modos de relação entre animais, humanos, humanos invisíveis e ambientes que não são pautadas por uma distinção fundamental entre humanos e natureza.

Davi Kopenawa é um xamã e ativista político e ambiental Yanomami. Ao longo de mais de uma década, entre 1989 e 2000, o antropólogo francês Bruce Albert, que já conhecia Kopenawa anteriormente, gravou narrativas, falas e conversas com ele em yanomami, que depois foram traduzidas e organizadas, compondo a obra *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2010, 2015). Essa obra é um esforço do xamã para que suas palavras e anseios cheguem aos *napë* – estrangeiros, inimigos, brancos, para que estes compreendam algo do mundo yanomami e, talvez, sintam-se menos inclinados a destruir a terra-floresta, se não por qualquer outro motivo, por um desejo de autopreservação. O Povo da Mercadoria, outro nome que Kopenawa usa para designar o coletivo de não indígenas, ao destruir a terra-floresta, faz com que nos aproximemos do momento em que o céu desabarà sobre nossas cabeças. Desse modo, seu discurso procura transmitir as *urihi noamatima t^hë ã*, as palavras para defender a floresta, que conhece.

Não reconstruo aqui a complexa cosmogonia e metafísica yanomami, mas trago alguns elementos básicos de sua cosmologia, para que se possa compreender o que significa a queda do céu para eles, e o que ela pode significar no contexto desta tese. A terra que habitamos hoje, segundo o saber Yanomami, é o céu original que desabou. Quando o mundo veio à existência, já havia humanos, céu e floresta, mas tudo era instável. Os humanos se

transformavam em animais o tempo todo e o céu e a floresta eram frágeis. Finalmente, o centro do céu ruiu sobre a floresta, alguns dos humanos ficaram na primeira terra, agora um vasto território ctônico, e se tornaram ancestrais famintos por espíritos, enquanto outros humanos se tornaram animais definitivamente e passaram a habitar as costas do antigo céu, a atual terra-floresta. Omama, o demiurgo, cuidou para que a floresta e o novo céu fossem mais sólidos, de modo que o desastre não se repetisse. Sobre o novo céu, há ainda outra floresta, muito prolífica, na qual habitam seres trovão e relâmpago, além de fantasmas humanos. Sobre essa floresta, há um céu embrionário, ainda em formação (ALBERT, 2008; KOPENAWA; ALBERT, 2015).

A firmeza do céu sobre nossas cabeças, fixado por Omama, não significa, no entanto, que ele não possa voltar a ruir. As ações destrutivas do Povo da Mercadoria colocam todos em risco ao disseminar fumaça de *xawara*. Este termo se refere a doenças contagiosas e à sua proliferação epidêmica. A palavra *xawara* pode, propriamente, traduzir-se por epidemia, mas também se refere à causa, ou a uma das causas, da fumaça que a dissemina: o minério. Em especial o ouro, que há muito tempo garimpeiros e grandes empresas buscam extrair da terra yanomami. O processo de mineração, assim como o minério de ouro em si, são grandes fontes de fumaça de epidemia. A proliferação de *xawara* faz com que se multipliquem os *xawarari*, espíritos canibais maléficos causadores de doenças e outros malefícios. Eles são subordinados dos brancos e escoltam seus caminhões e máquinas quando estes invadem a floresta em busca de minério ou para expandir a fronteira agrícola. É a disseminação dessa fumaça e a destruição da *urihi*, a terra-floresta, que enfraquece e faz rachar o céu fixado por Omama, e na sua queda, só há desastre. (KOPENAWA; ALBERT, 1990; KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Impedir, ou adiar, a queda do céu, passa por fazer persistir a vida da terra-floresta, não só a floresta onde vivem os Yanomami, mas *urihi a pree*, a grande terra-floresta, o mundo todo. Para Kopenawa, os não indígenas destroem a floresta em busca de minério e outros recursos que se tornarão mercadorias por ignorar o fato de que ela está viva, ativa, sente e age. Segundo o xamã, os brancos “[d]izem a si mesmos que ela cresceu sozinha e que cobre o solo à toa. Com certeza devem pensar que está morta. Mas não é verdade. [...]. A floresta está viva, e é daí que vem a sua beleza. [...]. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 468). Desse modo, retardar a queda do céu passa por muitas ações diferentes. Há o trabalho especializado dos xamãs e seus espíritos *xapiri* aliados, que erguem o céu e reparam sua estrutura de sustentação. Além disso, há a tarefa mais cotidiana, e ao alcance de todos, de impedir a proliferação das fumaças *xawara* e de cuidar da terra-floresta. De acordo com

Kopenawa, é possível criar uma convergência das práticas yanomami e dos não indígenas para esse propósito por meio da ecologia, pois “*Omama* tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia [...]. Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 479). Porém, isso apenas se as palavras da ecologia forem palavras para defender a floresta, *urihi noamatima t^hẽ ã*. O xamã chama atenção, no entanto, que a ecologia de que fala não pode ser aquela que reproduz a mentalidade do Povo da Mercadoria sobre o mundo, que separam os ambientes dos humanos, os humanos dos espíritos, os bichos dos humanos: “[n]a floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 479). No denso discurso de Kopenawa, encontramos não só os modos de habitar a terra yanomami, que baseiam suas práticas no cuidado de uma complexa teia de relações com os outros viventes, espíritos e a própria constituição cósmica, como também uma dura análise dos modos de habitar a terra do Povo da Mercadoria, ou ainda, os comedores de terra.

Ao longo desta subseção, apresentei algumas características das ambientidades modernas enquanto modos de habitar a terra construídos sobre uma noção, ambivalente e polissêmica, de natureza. Sobretudo, enfatizei como ela se desenvolve no contexto da colonização, sendo o empreendimento colonial um elemento essencial de sua configuração, e não algo que pode ser deixado em segundo plano. Além disso, apresentei brevemente traços de diferentes ambientidades indígenas contemporâneas, a saber, dos Tukano e dos Yanomami. Com isso, pôde-se observar que há maneiras de habitar a terra que podem dispor seus conceitos, imagens e práticas em relação a bichos, espíritos, corpos de água, árvores e outros existentes sem depender da natureza como noção organizadora. O percurso desta subseção também teve o objetivo de complexificar o entendimento, muito presente no senso comum, de como certos conceitos se traduzem em práticas de relação com os ambientes e vice-versa. Nem os modernos, ancestrais ou contemporâneos, se relacionam com o que chamam de natureza de modo apenas mecanicista ou prezando pelo artificial, nem os povos indígenas se relacionam com os ambientes partindo necessariamente de valores como “organicidade” ou “harmonia”.

1.3. FILOSOFIA SEM NATUREZA

Ao longo deste capítulo inicial, me concentrei em levantar questionamentos e problemáticas, ao invés de trazer qualquer tipo de certeza, relacionados à dificuldade que atravessa o objetivo desta tese. Este trabalho se propõe a refletir sobre as urgências da prática da filosofia em um planeta ferido, articulando os conceitos, palavras e imagens capazes de articular uma filosofia ambiental com esses desafios. Primeiramente, expliquei por que me afasto do *mainstream* da chamada filosofia ou ética ambiental, uma vez que a proposição que procuro articular possui outros compromissos metafísicos, éticos e com seus antecessores, seja na disciplina filosófica ou em outras áreas. Recorrendo a Val Plumwood, explicito a fundamentação desse afastamento, unindo-me ao projeto da filósofa australiana em sua intenção de inserir a luta ecológica ao lado das outras lutas de libertação e de tornar essas preocupações objeto de reflexão ética, epistemológica e metafísica. Todavia, Plumwood pretende organizar sua reflexão operacionalizando sua filosofia ambiental ainda por meio do conceito de natureza, algo de que tenho a intenção de me afastar ao longo desta tese.

Desse modo, em segundo lugar, este capítulo abordou algumas das características semânticas, históricas e políticas da noção, ambivalente e polissêmica, de natureza, tal como coletivamente imaginada e produzida na modernidade. Como diz Daston, “a palavra ‘natureza’ é [...] embaraçosamente rica em definições. [...]. Está, por assim dizer, na própria natureza da palavra ‘natureza’ significar muitas coisas”⁹⁶ (DASTON, 2019, p. 60-61). Sendo assim, ao longo de duas subseções, apresentei algumas características dessa noção, a saber, sua relação próxima com uma noção, também polissêmica, de lei; e seu papel organizador das ambientidades modernas, em especial em relação à imposição de modos habitar a terra colonizadores sobre povos autóctones. Procurei deixar claro que não há apenas um modo como os modernos imaginam sua relação com os ambientes, outros humanos, viventes não humanos ou objetos. Pelo contrário, há uma grande variedade de ambientidades que são ativadas por esses sujeitos, mas elas remetem às distinções fundamentais sugeridas pela natureza. Retomo outra passagem de Daston sobre a significação desse termo:

A ‘natureza’ é um mil-folhas de significados. Ela pode se referir a tudo no universo (algumas vezes incluindo e outras excluindo os seres humanos); ao que é nato ao invés de cultivado; ao que é selvagem ao invés de civilizado; a matérias-primas em oposição a produtos refinados; ao espontâneo em oposição ao sofisticado; ao que é nativo ao invés de estrangeiro; ao mundo

⁹⁶ No original: “the word ‘nature’ is so embarrassingly rich in definitions. [...]. It is, so to speak, in the very nature of the word ‘nature’ to mean many things.”

material sem divindade; a uma deusa fecunda; e a muito mais coisas, dependendo da época e do contexto.⁹⁷
(DASTON, 2019, p. 7)

Se o próprio conceito de natureza é tão variado, incongruente e, no limite, contraditório, as ambientalidades modernas que dependem dele o são também. No entanto, isso não significa que os efeitos desses modos de habitar a terra não sejam claros e notórios. É importante que se sublinhe seu lugar no empreendimento colonial, pois é essa primeira globalização, esse avanço imperial sobre outros mundos, que monta o cenário do drama que agora se desenrola. Grove descreve habilmente essa conexão:

As preocupações atuais com uma crise ambiental ‘global’ ligada à poluição, à mudança climática e ao uso excessivo de recursos são agora o problema de homens e mulheres comuns de todos os estados. Mas elas foram antecipadas nos dias iniciais do império com a dramática globalização das transformações econômicas e naturais que foi tornada possível durante o período colonial. O impacto ecológico frequentemente (ainda que não sempre) terrível da ocidentalização e do império, que levou séculos para se estabelecer, é sentido em quase todos os lugares, e é provavelmente irreversível.⁹⁸
(GROVE, 1998, p. 4)

Devemos levar em conta a pequena distância temporal que nos separa do texto de Grove, pois os efeitos climáticos da ocidentalização do globo e da expansão do domínio do império são hoje, sem dúvida, irreversíveis. Desde sempre, porém, a imposição desses modos de habitar a terra encontraram resistência interna e externa, desafiando suas práticas e seus pressupostos. Por isso, neste capítulo apresentei também, brevemente, ambientalidades indígenas, a partir de pesquisa e pensamento indígena contemporâneo. Como se sabe, a resistência dos povos autóctones, ou deslocados à força, ao redor do mundo são o anticolonialismo e o anticapitalismo originais. O fim do sistema político-econômico colonial, no entanto, não acabou com os modos de habitar a terra colonizadores: o colonialismo interno e o neocolonialismo correlato protagonizado pelas potências mundiais. No Brasil, os efeitos do colonialismo interno são duramente sentidos por quase todos, mas sobretudo pelos sujeitos

⁹⁷ No original: “‘nature’ is a mille-feuille of meanings. It can refer to everything in the universe (sometimes including and sometimes excluding human beings), to what is inborn rather than cultivated, to the wild rather than the civilized, to raw materials as opposed to refined products, to the spontaneous as opposed to the sophisticated, to what is native rather than foreign, to the material world without divinity, to a fruitful goddess, and a great deal else, depending on epoch and context.”

⁹⁸ No original: “Current preoccupations with a ‘global’ environmental crisis about pollution, climate change and resource over-use are now the problem of everyman and everywoman and of all states. But they were foreshadowed in the early days of empire by the dramatic globalisation of economic and natural transformations that was enabled during the colonial period. The often (although not always) grievous ecological impact of westernisation and empire, which took centuries to take effect, is now felt almost everywhere, and is probably irreversible.”

minoritários. Isso se expressa claramente nas políticas ambientais adotadas pelos governos deste país. Grove descreve como essa situação se desenrolou em diversos países:

no período pós-colonial, muitos governos “independentes” tenderam a repetir, às vezes de modo mais grosseiro e brutal, os arrogantes erros ambientais feitos por seus predecessores coloniais. Frequentemente, eles demonstraram o mesmo desprezo e desrespeito pelo conhecimento indígena e tradicional. Projetos prestigiados de larga escala para a construção de barragens, irrigação, desenvolvimento da terra e florestamento ou desflorestamento provaram ser tão sedutores para governos pós-coloniais quanto coloniais, e erros passados foram simplesmente reprisados em escalas muito maiores⁹⁹
(GROVE, 1998, p. 3)

Isso nos diz que ainda se está muito longe de se concretizar a descolonização das ambivalências vigentes neste país e no mundo pós-colonial, para não falar, é claro, das forças colonizadoras que continuam a reger os rumos do mundo, nos guiando alegremente ao abismo do colapso ambiental. Isso torna ainda mais urgente que a filosofia não só se torne capaz de pensar as mudanças climáticas, como as suas raízes coloniais, os diferentes modos de habitar a terra e, o mais importante, se torne capaz de aprender com sujeitos minoritários produtores de mundos não organizados pela natureza moderna. Isso não se concretizará, porém, com uma espécie de boa vontade inocente que se voluntaria a ouvir o outro, sem no entanto colocar na mesa o que na disciplina filosófica e nas heranças modernas precisa se transformar. Além disso, o conceito de natureza torna tal aproximação extremamente difícil, uma vez que o tempo todo reinstaura a incomensurabilidade dos modos de habitar a terra, ao transformar os mundos indígenas ou não modernos em projeções culturais sobre uma natureza bruta, externa e inerte.

É por essa razão que nos próximos capítulos, do 2 ao 6, constrói-se por dentro da tradição filosófica do ocidente alguns dos elementos que vão compor uma filosofia sem natureza, desnaturada, sem compromisso com os modos de habitar a terra modernos. Por dentro das obras de Whitehead e Stengers, é possível forjar as palavras para habitar outramente, sem que deixemos de nos engajar com as práticas de produção de conhecimento e de verdades, mas agora abrindo-as à diplomacia cósmica, com os humanos e não humanos desconsiderados no arranjo metafísico moderno. No capítulo 7, retomo as discussões iniciadas

⁹⁹ No original: “in the post-colonial period, many ‘independent’ governments [...] have tended to repeat, sometimes even more crudely and brutally, the arrogant environmental mistakes made by their colonial predecessors. Frequently they have displayed the same disdain and disrespect for indigenous and traditional knowledge. Large-scale prestige projects for dam-building, irrigation, land development and afforestation or deforestation have proved to be just as seductive to post-colonial as to colonial governments, and past mistakes have simply been re-run on much larger scales.”

aqui e na introdução, operacionalizando o que construo pensando junto de Whitehead e Stengers.

2. A BIFURCAÇÃO DA NATUREZA NA MODERNIDADE

*Interessar-se por Whitehead hoje significa,
então, aceitar uma aventura da qual não
deveriam sair intocadas nenhuma das palavras
que nos servem de referência.*
Isabelle Stengers

Alfred North Whitehead nasceu em 1861, formou-se e fez carreira como matemático, ensinando em importantes universidades na Inglaterra, e se aposentou. Ao final de sua carreira de matemático, interessou-se cada vez mais por questões metafísicas, especialmente por causa das transformações das ciências na época. Quando surgiu a oportunidade para se mudar para os Estados Unidos e se tornar professor de filosofia, Whitehead a abraçou¹⁰⁰.

Ao início do que podemos chamar de virada filosófica do pensamento de Whitehead, sua primeira preocupação é a relação entre percepção, natureza e conhecimento. Para o inglês, a maneira com que as metafísicas e epistemologias modernas haviam definido esses conceitos possibilitou uma imensa complexificação e fertilidade da ciência moderna – sobretudo na física –, enriquecendo a produção de conhecimento científico e tecnológico. O filósofo afirma, no entanto, que o início do século XX marca os limites da possibilidade de avanço dessas formas modernas de pensar, pois a própria física de então, na forma da mecânica quântica e da teoria da relatividade, apresentava desafios aos componentes mais fundamentais de tais metafísicas e epistemologias.

Para expressar o ponto crucial da questão de maneira direta, antecipando a análise que se segue, a bifurcação da natureza consiste em uma atitude transversal à modernidade que tende a dividir a natureza “em dois sistemas de realidade”¹⁰¹ (CN, p. 21). Uma das realidades compreenderia o que se entende como os fatos da matéria bruta, enquanto a outra diria respeito às atividades e adições mentais de um sujeito humano. Em ambas, é importante sublinhar, o mundo está constantemente em fuga, pois a matéria bruta é com frequência concebida como inatingível e as atividades mentais teriam um caráter ilusório. “Assim, haveria duas naturezas, uma é a conjectura, a outra o sonho”¹⁰² (CN, p. 21).

O que mostro neste capítulo, portanto, é em que consiste concretamente – isto é, nos autores, práticas e situações destacadas por Whitehead – a bifurcação da natureza e de que maneira o filósofo pretende unificar em seu esquema especulativo que tudo inclui aquilo que

¹⁰⁰ Uma nota biográfica um pouco mais detalhada pode ser encontrada no Anexo 1.

¹⁰¹ No original: “What I am essentially protesting against is the bifurcation of nature into two systems of reality”.

¹⁰² No original: “Thus there would be two natures, one is the conjecture and the other is the dream.”

a modernidade separou. Para tal, precisamos passar pelas várias narrativas que Whitehead constrói sobre esse acontecimento divisor de águas na história do pensamento ocidental. Suas histórias não são múltiplas por apresentarem relatos contraditórios, mas porque, segundo o próprio autor, a bifurcação é um fenômeno disperso cujos traços podem ser encontrados em uma ampla gama de pensadores, artistas e outras figuras do período, ainda que de modo mais proeminente em uns do que em outros.

2.1. ESPECULAR UMA NATUREZA NÃO BIFURCADA

O termo “bifurcação” se tornou famoso nos estudos whiteheadianos, ainda que seu emprego praticamente se limite à sua obra de 1920, *O conceito de natureza*, aparecendo apenas ocasionalmente nos escritos posteriores. Apesar de seu uso decrescente, o problema que ele busca delimitar atravessa a obra de Whitehead até seus últimos textos. Como sublinha o filósofo Victor Lowe¹⁰³, “a condenação da bifurcação da natureza foi provavelmente mais debatida do que qualquer outro elemento na obra de Whitehead”¹⁰⁴ (LOWE, 2019, p. 212). Essa sobrevivência do termo na fortuna crítica se deve, certamente, a seu poder imediato de descrição. A bifurcação funciona como uma metonímia para a demanda metafísica – e, no final das contas, política – que a filosofia de Whitehead impõe à prática contemporânea do pensamento. Ela sugere também uma releitura da história da filosofia e das ciências, questionando sobretudo nossa herança moderna compartilhada.

Lowe relata que o inglês “escrevera muitas vezes sobre a necessidade de uma metafísica que sintetizaria mente e natureza, valor e fato”¹⁰⁵ (LOWE, 2019, p. 220), intenção essa que notamos facilmente em Whitehead, na medida em que ele busca desenvolver “uma construção especulativa totalmente inclusiva”¹⁰⁶ (LOWE, 2019, p. 220). Essa construção – que ao cabo são construções várias – busca dar conta das insuficiências e contradições da natureza bifurcada em que o pensamento moderno se situa. Uma das primeiras formulações, bastante famosa, de Whitehead a esse respeito pode ser encontrada em *O conceito de*

¹⁰³ Victor Lowe (1907-1988) foi aluno de Whitehead em Harvard e estudou as ideias do inglês em sua tese de doutorado. Foi autor de muitos verbetes e comentários sobre o filósofo inglês, além de escrever uma das primeiras exegeses de sua obra, *Understanding Whitehead*. Sua contribuição mais importante para os estudos whiteheadianos é a longa biografia de Whitehead em dois volumes, cujo segundo ficou incompleto devido à sua morte. Ver MCHENRY, 1989 e GRIFFIN, 1986 para mais informações sobre Lowe e sua relação com o pensamento de Whitehead.

¹⁰⁴ No original: “The condemnation of the bifurcation of nature has probably been more debated than anything else in Whitehead’s work.”

¹⁰⁵ No original: “He had written several times of the need for a metaphysics which should synthesize mind with nature, and value with fact.”

¹⁰⁶ No original: “an all-inclusive speculative construction”.

natureza: “a natureza é aquilo que observamos na percepção através dos sentidos”¹⁰⁷ (CN, p. 2). Ainda teremos a oportunidade de compreender melhor as ideias dessa passagem mais à frente, mas aqui ela é exemplar dessa busca por uma síntese totalmente inclusiva do experienciado, que se recusa a excluí-lo do mundo natural. Exclusão essa que significaria “assinalar uma realidade superior na natureza à inércia material sobre a cor ou o som”¹⁰⁸ (CN, 29). Isto é, no pensamento do inglês, o experienciado, seja por humanos ou outros vivos, faz parte da esfera do natural. Para Whitehead, “[n]o que diz respeito à realidade, todas as nossas percepções sensíveis estão no mesmo barco e devem ser tratadas com o mesmo princípio”¹⁰⁹ (CN, 29-30). Essa ênfase sobre a percepção é característica desse primeiro momento de seu trabalho filosófico – e se transforma posteriormente na teoria das preensões, sem perder de vista o problema da bifurcação.

Como diz Stengers, a bifurcação da natureza “constituiu o lance inicial da aventura que fez de Whitehead um filósofo especulativo”¹¹⁰ (PW, p. 23). Ou seja, a reflexão sobre bifurcação abre as portas para um projeto muito maior de reforma ou mesmo refundação da metafísica moderna. Em *Processo e realidade*, baseado em conferências ministradas em 1927-28¹¹¹, encontra-se uma definição bastante direta do projeto especulativo:

Filosofia especulativa é a tentativa de delinear um sistema coerente, lógico e necessário de ideias gerais com cujos termos todo elemento de nossa experiência pode ser interpretado. Com essa noção de ‘interpretação’, quero dizer que tudo de que estamos conscientes, em gozo, percepção, vontade ou pensamento, deverá ter o caráter de uma instância particular do esquema geral.¹¹²
(PR, p. 3)

A prática descrita nessa passagem ilustra bem o tipo de unificação que Whitehead busca com sua filosofia: nenhum elemento da experiência pode ficar de fora do sistema de pensamento. Ou melhor, a filosofia não pode dar-se o direito de incluir em suas reflexões algumas experiências e não outras. É importante perceber que o inglês, apesar do redirecionamento de suas investigações à metafísica, jamais abre mão da busca racionalista,

¹⁰⁷ No original: “Nature is that which we observe in perception through the senses.”

¹⁰⁸ No original: “assigning a superior reality in nature to material inertia over colour or sound.”

¹⁰⁹ No original: “So far as reality is concerned all our sense-perceptions are in the same boat, and must be treated on the same principle.”

¹¹⁰ No original: “a constitué l’enjeu initial de l’aventure qui a fait de Whitehead un philosophe spéculatif.”

¹¹¹ Essas conferências foram ministradas no contexto das Gifford Lectures. Tratam-se de conferências ministradas na Universidade de Edimburgo desde 1888. Em geral, seu tema está inserido na teologia, na metafísica e na filosofia natural.

¹¹² No original: “Speculative Philosophy is the endeavour to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted. By this notion of ‘interpretation’ I mean that everything of which we are conscious, as enjoyed, perceived, willed, or thought, shall have the character of a particular instance of the general scheme.”

ou mesmo aquela da filosofia analítica – marcada pelo seu trabalho com Russell e, depois, fonte de profundo desinteresse para Whitehead – por uma descrição coerente, lógica e necessária da natureza. Seu trabalho, todavia, ressignifica todos esses termos.

Em outra passagem, o inglês enfatiza ainda mais o lugar da experiência em seu sistema: “não há nada fora das experiências de sujeitos, nada, nada, apenas o nada”¹¹³ (PR, p. 167). Essa citação poderia dar a entender que a filosofia de Whitehead é uma espécie de solipsismo, mas apenas quando ainda não conhecemos sua noção particular de sujeito. Com efeito, a teorização do filósofo frequentemente esbarra no problema terminológico da reapropriação do vocabulário da filosofia moderna e as dificuldades que isso pode causar. Para ele, os termos dessa filosofia estão permeados pela bifurcação da natureza. Em suas palavras, isso

faz com que eu evite a terminologia técnica existente da filosofia. A filosofia natural moderna está atravessada de ponta a ponta com a falácia da bifurcação [...]. Portanto, todos os seus termos técnicos, de algum modo sutil, pressupõem um desentendimento de minha tese.¹¹⁴
(CN, p. ix)

O resultado dessa constatação em seu sistema de pensamento é a dedicação explícita a um labor linguístico que busca reforjar, deslocar ou criar termos que desafiem a bifurcação da natureza ou estejam fora de seu escopo. Encontramos em sua obra tanto neologismos, termos consolidados da tradição filosófica – quase sempre com sentidos bastante diferentes do usual –, como palavras do cotidiano que ganham um sentido especializado: vida, criatividade, sentir [*feeling*], gozo [*enjoyment*], solidariedade. Por causa disso, Whitehead lança um alerta: “talvez valha a pena afirmar explicitamente que se o leitor se deixa levar pelo vício superficial da bifurcação, nenhuma palavra do que escrevi aqui será inteligível para ele”¹¹⁵ (CN, p. ix).

A busca de Whitehead por um sistema filosófico especulativo capaz de pensar a natureza sem bifurcá-la, e sem bifurcar as experiências com que apreendemos a natureza, passa pela elaboração de um novo vocabulário conectado a uma nova metafísica – que serão ambos apresentados ao longo deste capítulo e do próximo. Na seção a seguir, trago algumas narrativas traçadas pelo filósofo que mostram como diferentes autores, em contextos diversos

¹¹³ No original: “apart from the experiences of subjects there is nothing, nothing, nothing, bare nothingness.”

¹¹⁴ No original: “The same reason dictates my avoidance of the existing technical terminology of philosophy. The modern natural philosophy is shot through and through with the fallacy of bifurcation [...]. Accordingly all its technical terms in some subtle way presuppose a misunderstanding of my thesis.”

¹¹⁵ No original: “It is perhaps as well to state explicitly that if the reader indulges in the facile vice of bifurcation not a word of what I have here written will be intelligible.”

e respondendo a questionamentos distintos, produziram gradativamente a bifurcação da natureza.

2.2 A HISTÓRIA DE UMA CISÃO

Em sua obra de 1925, *A ciência e o mundo moderno*, o filósofo se dedica a tecer o relato histórico mais longo dentre os que apresenta em seus livros sobre as transformações de mentalidade na modernidade. Sua investigação se debruça sobre a ciência, a estética, a ética e a religião, na medida em que esses domínios sugerem cosmologias diversas, as quais encontram certos pontos de convergência, certos esquemas subjacentes. O questionamento central de Whitehead no texto é sobre que forças precisaram confluir no início e ao longo da modernidade para que se formasse e persistisse a bifurcação da natureza enquanto mentalidade transversal aos sujeitos e instituições da época. Além disso, ele pretende demonstrar que essa mentalidade não poderia continuar reinando no século XX, estaria até mesmo já em seu ocaso – o que finalmente não se concretizou.

Em sua análise, Whitehead reafirma categoricamente seu diagnóstico da bifurcação, apesar de já não utilizar este termo nas conferências e ensaios que compõem *A ciência e o mundo moderno*. Ainda que não ignore as vastas transformações que ocorreram ao longo da modernidade, postula que “persiste, [...] ao longo de todo o período, a cosmologia científica estabelecida que pressupõe como fato último uma matéria, ou material, bruta e irreduzível espalhada pelo espaço em um fluxo de configurações”¹¹⁶ (SMW, p. 18). Isto é, aquilo que em *O conceito da natureza* chamou de a natureza como conjectura. Whitehead se opõe veementemente a essa imagem do mundo. Por um lado, porque lhe parece algo que não corresponde à experiência dos sujeitos tal como eles vivem no mundo, por outro, porque “tal material é desprovido de sentido, valor ou propósito. Ele apenas faz o que ele faz, seguindo uma rotina fixa imposta por relações externas que não emergem da natureza de seu ser”¹¹⁷ (SMW p. 18). Segundo o autor, essa matéria seria, para os modernos, aquilo de que a natureza é feita e as potencialidades dessa matéria estariam subjugadas a leis que corresponderiam, em grande parte, às formas da causalidade descritas na física clássica. Por isso, o filósofo dá o nome de “materialismo científico” a essa cosmologia e à sua epistemologia correlata. Naquele

¹¹⁶ No original: “There persists [...] throughout the whole period the fixed scientific cosmology which presupposes the ultimate fact of an irreducible · brute matter, or material, spread throughout space in a flux of configurations.”

¹¹⁷ No original: “such a material is senseless, valueless, purposeless. It just does what it does do, following a fixed routine imposed by external relations which do not spring from the nature of its being.”

momento, nos anos 1920, ele entende que tal materialismo é uma pressuposição “totalmente inadequada à situação científica a que chegamos”¹¹⁸ (SMW, p. 18). É importante reafirmar que Whitehead não está expressando uma visão anticência e, no limite, nem mesmo contrária a esse materialismo científico. Como ele diz, “[s]e nos ativermos a certos tipos de fatos, abstraídos das circunstâncias completas em que ocorrem, a pressuposição materialista expressa esses fatos perfeitamente. [...]. A eficácia estreita do esquema foi a própria causa de seu sucesso metodológico supremo”¹¹⁹ (SMW, p. 18-19). Todavia, o materialismo científico: (1) é uma má filosofia da natureza, justamente por exigir tal grau de abstração das circunstâncias concretas de todo acontecimento; e (2) é incapaz de se conciliar com as práticas e descobertas de outras ciências que não a mecânica clássica, inclusive inovações da mecânica quântica e da relatividade na própria física. Assim, se deve compreender que Whitehead busca com suas críticas à ciência e à filosofia moderna uma nova harmonia entre ciência e filosofia natural, ou metafísica.

Em *A ciência e o mundo moderno*, Whitehead conta a história da consolidação dessa cosmologia através de movimentos e várias personalidades importantes do cânone filosófico e científico. Aqueles que recebem especial destaque são: René Descartes, Galileu Galilei, John Locke, Isaac Newton, David Hume e Immanuel Kant. Vale apontar que Baruch Espinosa e Gottfried Leibniz são também mencionados, mas sobretudo para salientar como eles se distinguem dos pensadores de seu tempo e, assim, não se encaixam nas tendências gerais da modernidade. Whitehead se recusa, mesmo no que diz respeito a esses pensadores canônicos, a designar um ou outro como a fonte única das mudanças de mentalidade da modernidade. Para ele, “é um exagero atribuir uma mudança geral em uma atmosfera de pensamento a um texto ou a um autor qualquer”¹²⁰ (SMW, p. 143). O que é preciso compreender, em uma investigação propriamente whiteheadiana, é em que ambientes ideias e proposições ligadas à bifurcação da natureza se tornam uma “isca para sentires”¹²¹ (PR, p. 25), isto é, atraem modos de existência e de pensamento específicos que são capazes de florescer e persistir em tal ambiente. Nas subseções a seguir, apresento as contribuições de Descartes, Galileu, Locke, Newton e Hume à bifurcação da natureza, seguindo a narrativa de Whitehead. Trago também um breve comentário sobre Kant, que é desenvolvido no capítulo seguinte.

2.2.1. O dualismo cartesiano

¹¹⁸ No original: “entirely unsuited to the scientific situation at which we have now arrived.”

¹¹⁹ No original: “If we confine ourselves to certain types of facts, abstracted from the complete circumstances in which they occur, the materialistic assumption expresses these facts to perfection.”

¹²⁰ No original: “It is an exaggeration to attribute a general change in a climate of thought to any one piece of writing, or to any one author.”

¹²¹ No original: “lure for feelings”.

Whitehead se recusa de tal maneira a assinalar a um único autor a responsabilidade por uma transformação da dimensão da bifurcação da natureza que mesmo ao falar de Descartes – frequentemente o protagonista, para não dizer o vilão, de muitas narrativas sobre o legado do pensamento moderno –, o filósofo diz: “[s]em dúvidas, Descartes apenas expressou de modo definitivo e em forma decisiva o que já estava no ar em seu período”¹²² (SMW, p. 143). Ainda assim, para o inglês, Descartes, ao expressar de maneira definitiva e decisiva ideias filosóficas dispersas do início da modernidade, também possui uma espécie de protagonismo. Mesmo que, para Whitehead, “a doutrina cartesiana científica de pedaços de matéria, desprovidos de valor intrínseco, [fosse] apenas uma formulação, em termos explícitos, de uma doutrina já corrente antes de sua entrada no pensamento científico ou na filosofia cartesiana”¹²³ (SMW, p. 194-195), ele atribui a Descartes e a seus sucessores uma espécie de “revitalização da filosofia”¹²⁴ (SMW, p. 19), marcada por uma oposição ao racionalismo da escolástica e de suas raízes aristotélicas e por uma ênfase na potência da teoria e prática da matemática, aliada a releituras da Platão. Sendo assim, Whitehead entende que essa revitalização que ocorre no século XVII “teve todo seu desenvolvimento marcado pela aceitação da cosmologia científica tal como ela se apresentava”¹²⁵ (SMW, p. 19).

Sua posição sobre o papel de Descartes na formação do pensamento moderno em *A ciência e o mundo moderno* pode ser resumida na seguinte passagem:

[A] ciência, tal como equipada por Descartes, deu estabilidade e estatuto intelectual a um ponto de vista que havia tido efeitos ambivalentes nas pressuposições morais de comunidades modernas. Seus efeitos positivos vieram de sua eficácia como um método para pesquisas científicas situadas nas regiões limitadas que eram então mais adequadas para exploração.¹²⁶
(SMW, p. 195)

Ou seja, a abordagem cartesiana estabilizaria a relação entre filosofia natural e ciência – disputada devido à multiplicidade de visões em jogo então – ao incorporar à filosofia o que

¹²² No original: “No doubt Descartes only expressed definitely and in decisive form what was already in the air of his period.”

¹²³ No original: “the Cartesian scientific doctrine of bits of matter, bare of intrinsic value, was merely a formulation, in explicit terms, of a doctrine which was current before its entrance into scientific thought or Cartesian philosophy.”

¹²⁴ No original: “revival of philosophy”.

¹²⁵ No original: “was entirely coloured in its development by the acceptance of the scientific cosmology at its face value.”

¹²⁶ No original: “science, as equipped by Descartes, gave stability and intellectual status to a point of view which has had very mixed effects upon the moral presuppositions of modern communities. Its good effects arose from its efficiency as a method for scientific researches within those limited regions which were then best suited for exploration.”

Whitehead chama de cosmologia científica. Os ganhos científicos serão os efeitos positivos, enquanto, de imediato, se pode verificar efeitos no mínimo ambivalentes para a ética e a filosofia moral. Os efeitos propriamente negativos para a metafísica e a ontologia, apesar de atravessarem a filosofia moderna, se tornarão patentes, no entendimento de Whitehead, apenas no século XX. Assim, sua visão sobre a filosofia cartesiana apresenta ao mesmo tempo um profundo respeito e a certeza de que ela é fundamentalmente marcada pela bifurcação da natureza. Uma outra passagem da mesma obra ilustra essa visão dupla que Whitehead cultivava sobre o pensamento do francês:

Descartes, em sua distinção entre tempo e duração, em sua maneira de fundar o tempo sobre o movimento e em sua relação próxima entre matéria e extensão, antecipa, tanto quanto possível em sua época, as noções modernas sugeridas pela doutrina da relatividade [...]. Mas os princípios fundamentais são colocados de tal forma que pressupõe substâncias existentes independentemente com localização simples na comunidade de durações temporais, e no caso dos corpos, com localização simples na comunidade de extensões espaciais. Esses princípios levam diretamente à teoria de uma natureza materialista, mecanicista, investigada por mentes cogitantes.¹²⁷
(SMW, p. 145)

Ao mesmo tempo que os *insights* de Descartes sobre a relação entre corpos, com seu dualismo de substâncias, ligam intrinsecamente matéria, tempo e espaço – o que Whitehead também tenta fazer à sua maneira –, a sua adoção da localização simples acaba não só por enfraquecer essa conexão, como relega sua filosofia ao escopo da cosmologia científica e, por conseguinte, da bifurcação. A cena em que celebrenmente se desenrola o drama da bifurcação em Descartes é a da mente cogitante buscando, com dificuldade, encontrar algo que lhe garanta uma conexão confiável ao que não é ela mesma¹²⁸. Ao subscrever e radicalizar a ideia de que a matéria, *res extensa* para o francês, pode ser reduzida a certas propriedades fisicomatemáticas, a alma que cogita parece se tornar inconciliável com esse mundo de extensões. Nas palavras de Whitehead, essa é a “situação filosófica tal como expressa por Descartes. Quero dizer a suposição de que corpos e mentes são substâncias individuais independentes, cada uma existindo por si mesma, à parte de qualquer referência necessária à

¹²⁷ No original: “Descartes in his distinction between time and duration, and in his way of grounding time upon motion, and in his close relation between matter and extension, anticipates, as far as it was possible at his epoch, modern notions suggested by the doctrine of relativity [...]. But the fundamental principles are so set out as to presuppose independently existing substances with simple location in the community of temporal durations, and in the case of bodies, with simple location in the community of spatial extensions. Those principles lead straight to the theory of a materialistic, mechanistic nature, surveyed by cogitating minds.”

¹²⁸ Whitehead recorre nesse momento principalmente a duas obras de Descartes, certamente as mais conhecidas, o *Discurso do método* (1637) e as *Meditações sobre a filosofia primeira* (1641). A dramatização da tênue conexão entre mente e mundo é o célebre objeto da narrativa e da análise filosófica das *Meditações*. Os *Princípios de filosofia* (1644) são também objeto de análise em outros contextos. Ver DESCARTES, 2002, 2012, 2016.

outra”¹²⁹ (SMW, p. 194). Esse é um dos principais legados cartesianos que atravessa a modernidade e que alimentou muito da especulação posterior sobre a relação entre uma mente autoreferenciada e um mundo externo mais ou menos inescrutável. Whitehead chama isso de o “drama interno” da investigação de Descartes: “pode não haver correspondência com o fato objetivo, assim, deve haver uma alma com atividades cuja realidade é puramente derivada de si mesma”¹³⁰ (SMW, p. 141). De maneira um pouco tímida, o filósofo inglês também relaciona a forma que a filosofia cartesiana dá àquilo que captura do ambiente de ideias de sua época às novas formas de subjetividades então emergentes, a saber, o chamado indivíduo livre de uma sociedade de livre comércio. Ao sugerir uma investigação de suas próprias experiências e intuições como uma forma de conhecer a consciência e o mundo, talvez a única, Descartes constrói um “mundo independente de sua própria mentalidade. [...]. Ele transformou implicitamente o valor individual emergente, inerente no fato mesmo de sua própria realidade, em um mundo privado de paixões, ou modos, de substância independente”¹³¹ (SMW, p. 194).

2.2.2. As qualidades primárias e secundárias de Locke

Levemos em consideração agora o que Whitehead nos fala sobre a filosofia de Locke e a forma como ela atualiza a bifurcação da natureza. Locke é uma espécie de “exceção”¹³² (SMW, p. 31) para Whitehead dentro da lista de pensadores que mencionei acima por ser o único que não é um físico ou um matemático, ainda que ele seja o filósofo “mais característico”¹³³ (SMW, p. 147) de sua época. Segundo Whitehead, “Locke descobriu que a situação filosófica transmitida por Descartes envolvia os problemas da epistemologia e da psicologia”¹³⁴ (SMW, p. 148), e isso permitiu desenvolver “as linhas de pensamento que mantiveram a filosofia avançando”¹³⁵ (SMW, p. 147-148). Locke faz isso unindo a investigação da consciência cartesiana, e de outros antecessores e contemporâneos, à ciência

¹²⁹ No original: “the philosophical situation as expressed by Descartes. I mean the assumption of bodies and minds as independent individual substances, each existing in its own right apart from any necessary reference to each other.”

¹³⁰ No original: “There may be no correspondence with objective fact, and thus there must be a soul with activities whose reality is purely derivative from itself.”

¹³¹ No original: “independent world of his own mentality. [...] He implicitly transformed this emergent individual value, inherent in the very fact of his own reality, into a private world of passions, or modes, of independent substance.”

¹³² No original: “exception”.

¹³³ No original: “most characteristic”.

¹³⁴ No original: “Locke discovered that the philosophical situation, bequeathed by Descartes involved the problems of epistemology and psychology.”

¹³⁵ No original: “lines of thought which kept philosophy on the move”.

física do século XVII, em especial em sua elaboração newtoniana¹³⁶. Segundo o autor, “Locke [...] elabora uma teoria de qualidades primárias e secundárias em acordo com o estado da ciência física ao fim do século XVII”¹³⁷ (SMW, p. 55).

Whitehead afirma que a contribuição mais marcante de Locke para a situação da bifurcação da natureza na filosofia moderna é sua doutrina das qualidades primárias e secundárias. Nela, temos de um lado as qualidades primárias, que “são as qualidades essenciais das substâncias cujas relações espaçotemporais constituem a natureza”¹³⁸ (SMW, p. 55), e, do outro, essas “qualidades apenas da mente”¹³⁹ (SMW, p. 55) que apreendem as ocorrências da natureza ao experienciar sensações. Estas qualidades restritas à mente são consideradas secundárias porque “essas sensações são projetadas pela mente para vestir corpos apropriados na natureza externa. Assim, os corpos são percebidos como tendo qualidades que na realidade não lhe pertencem, as quais são, na verdade, puramente produções da mente”¹⁴⁰ (SMW, p. 55-56). Isto é, como em Descartes, existe algo de incerto – e mesmo suspeito – na experiência das sensações que se voltam sobre um mundo parcialmente incognoscível.

Não se fala muito mais sobre Locke em *A ciência e o mundo moderno*, mas o autor figura de maneira importante em *Processo e realidade*, já que Whitehead considera que seus próprios postulados cosmológicos são herdeiros da linhagem empirista de Locke, Berkeley, Hume e William James. Apresento mais tarde a natureza dessa herança para a filosofia do organismo, mas destaco algumas das ressalvas de Whitehead em relação à bagagem filosófica explícita e implícita no pensamento de Locke. Para Whitehead, a contribuição de seu antecessor ao afirmar que “a mente é uma unidade que surge da apreensão ativa de ideias em uma coisa concreta”¹⁴¹ (PR, p. 54) é crucial para seu próprio sistema de pensamento. No entanto, “infelizmente, ele pressupõe tanto o dualismo cartesiano – em que as mentes são um tipo de particulares e as entidades naturais são outro tipo de particulares – quanto o dogma do

¹³⁶ Whitehead se apoia, e tira grande inspiração, principalmente do *Ensaio sobre o entendimento humano* (1689). Nessa obra, é possível encontrar a distinção entre qualidades primárias e secundárias, alvo aqui da crítica whiteheadiana, assim como a diferenciação entre ideias simples e complexas – também objeto de consideração para Whitehead, mas uma discussão a qual não dei destaque –, e, ainda, o conceito mais geral de ideia, de grande importância para Whitehead. A obra é determinante para o que a filosofia empirista se tornaria do século XVIII em diante e possui uma influência incontornável para o pragmatismo. Ver LOCKE, 2012.

¹³⁷ No original: “Locke [...] elaborates a theory of primary and secondary qualities in accordance with the state of physical science at the close of the seventeenth century.”

¹³⁸ No original: “are the essential qualities of substances whose spatio-temporal relationships constitute nature.”

¹³⁹ No original: “qualities of the mind alone.”

¹⁴⁰ No original: “These sensations are projected by the mind so as to clothe appropriate bodies in external nature. Thus the bodies are perceived as with qualities which in reality do not belong to them, qualities which in fact are purely the offspring of the mind.”

¹⁴¹ No original: “the mind is a unity arising out of the active prehension of ideas into one concrete thing.”

sujeito-predicado. Ele é, assim, na companhia de Descartes, levado a uma teoria da percepção representativa”¹⁴² (PR, p. 54). Para Whitehead, uma doutrina da percepção representativa, na qual ideias ou imagens mentais representam ou se referem a fatos no mundo, cria problemas insolúveis para a epistemologia, uma vez que exige a criação de ainda mais conceitos como de ilusão e aparência, que apenas reforçam o distanciamento dos fatos e a bifurcação da natureza.

Apesar de suas críticas, o conceito de ideia em Locke será extremamente produtivo para Whitehead, fornecendo os subsídios para seu próprio conceito de entidade atual. O mesmo poderia ser dito de Descartes, que em *Processo e realidade* é retomado de diversas formas. Entretanto, o filósofo nunca esquece que “Descartes e Locke sustentavam uma ontologia de duas substâncias – Descartes explicitamente, Locke por implicação. Descartes, o físico matemático, enfatizou sua abordagem da substância corporal; e Locke, o médico e sociólogo, se ateu a uma abordagem da substância mental”¹⁴³ (PR, p. 19). De todo modo, tanto Descartes quanto Locke estavam firmemente inseridos neste momento crucial do pensamento ocidental que passa por uma enorme transformação em apenas duas gerações. Para Whitehead, esse giro “[c]omeçou com Galileu e terminou com os *Principia* de Newton; e Newton nasceu no ano em que Galileu morreu”¹⁴⁴ (SMW, p. 46-47).

2.2.3. A ciência moderna e a invenção da natureza: de Galileu a Newton

Galileu e Newton foram fundamentais para estabelecer a nova física que alimentou a cosmologia e a epistemologia modernas. Eles são os melhores exemplos, juntos ao próprio Descartes, da maneira com que o poder criativo do refinamento da matemática desse período permitiu reflexões até então inéditas. Para Whitehead, nesse momento, “a matemática forneceu o pano de fundo do pensamento imaginativo com o qual os cientistas abordaram a observação da natureza. Galileu produziu fórmulas, Descartes produziu fórmulas, Huyghens produziu fórmulas, Newton produziu fórmulas”¹⁴⁵ (SMW, p. 32). O recurso à matemática

¹⁴² No original: “Unfortunately, he presupposes both the Cartesian dualism whereby minds are one kind of particulars, and natural entities are another kind of particulars, and also the subject-predicate dogma. He is thus, in company with Descartes, driven to a theory of representative perception.”

¹⁴³ No original: “Descartes and Locke maintained a two-substance ontology-Descartes explicitly, Locke by implication. Descartes, the mathematical physicist, emphasized his account of corporeal substance; and Locke, the physician and the sociologist, confined himself to an account of mental substance.”

¹⁴⁴ No original: “commenced with Galileo and ended with Newton’s *Principia*”.

¹⁴⁵ No original: “Mathematics supplied the background of imaginative thought with which the men of science approached the observation of nature. Galileo produced formulae, Descartes produced formulae, Huyghens produced formulae, Newton produced formulae.”

aqui não se resume, como muito se presume, a uma quantificação do mundo ou sua redução a equações. Segundo o inglês, o conflito de Galileu com a tradição escolástica, tal como dramatizado na obra galileana *Diálogo sobre os Dois Principais Sistemas do Mundo*¹⁴⁶, de 1632, diz respeito a uma espécie de anti-racionalismo ou anti-intelectualismo então emergente que queria se afastar das explicações escolásticas sobre o mundo. Na interpretação de Whitehead,

Galileu fala repetidamente sobre como as coisas acontecem, enquanto seus adversários possuem uma teoria completa sobre por que elas acontecem. [...]. Infelizmente, as duas teorias não apresentavam o mesmo resultado. Galileu insiste nos “fatos teimosos e irreduzíveis”, e Simplicio, seu oponente, apresenta razões, totalmente satisfatórias, ao menos para ele.¹⁴⁷
(SMW, p. 9)

É interessante perceber a distinção feita aqui pelo filósofo entre os fatos irreduzíveis de Galileu e as razões pelas quais ele se opunha em seu diálogo. Não estava em jogo, na abordagem físico-matemática da natureza, a cadeia de causas que produzem o mundo tal como ele é, apenas a descrição de seu funcionamento. Tal descrição produz uma nova maneira de especular sobre as causas passadas e os acontecimentos futuros em um dado conjunto de fatos, a partir dos elementos tomados em consideração na elaboração de um princípio, lei ou fórmula. É nesse sentido preciso que Whitehead entende que seria “um grande erro conceber essa revolta histórica como um apelo à razão. Pelo contrário, se tratava completamente de um movimento anti-intelectualista”¹⁴⁸ (SMW, p. 9). A nova cosmologia científica, portanto, possui uma relação totalmente diversa com o mundo e, por conseguinte, com a forma como o conhecimento é produzido.

Galileu representa, para Whitehead, o início da passagem a essa nova imagem de mundo, pois sua insistência sobre a irreduzibilidade dos fatos, uma capacidade de portarem suas próprias explicações – desde que devidamente enquadrados no aparato fisicomatemático – a explicações e sistemas de pensamento que lhe são alheios, será uma pedra de toque do triunfo da ciência moderna. Ela será também, entretanto, um fundamento da bifurcação da natureza em uma matéria bruta oposta às adições psíquicas, produzindo a cisão particular à modernidade entre mundo e aparência ou experiência subjetiva. Ao falar sobre a percepção sensível, Whitehead aponta que “Galileu considerou essa questão e, de imediato, afirmou que,

¹⁴⁶ Também falo um pouco desta obra no capítulo 2, seção 1. Nesta vez, por intermédio de Stengers.

¹⁴⁷ No original: “Galileo keeps harping on how things happen, whereas his adversaries had a complete theory as to why things happen. [...]. Galileo insists upon ‘irreducible and stubborn facts,’ and Simplicius, his opponent, brings forward reasons, completely satisfactory, at least to himself.”

¹⁴⁸ No original: “It is a great mistake to conceive this historical revolt as an appeal to reason. On the contrary, it was through and through an anti-intellectualist movement.”

sem os olhos, ouvidos e narizes, não existiriam cores, sons ou cheiros”¹⁴⁹ (SMW, p. 55). Ou seja, há uma conexão direta, o inglês insiste, entre a nova prática científica do século XVII e a cosmologia bifurcada em que sujeitos habitam uma natureza de sonhos, projetando percepções sobre uma matéria bruta.

Newton está na outra ponta do panorama que Whitehead busca pintar do período. Talvez mais do que qualquer outro pensador, o físico dá forma à cosmologia e aos ideais intelectuais da modernidade. Com o curioso epíteto de “Napoleão do mundo do pensamento”¹⁵⁰ (PR, p. 209), o filósofo se refere à maneira com que Newton colocou em ordem o mundo natural por meio de seu tempo matemático absoluto, suas leis, sua cosmologia. Ao falar sobre o *Escólio geral* do livro III de *Princípios matemáticos da filosofia natural*¹⁵¹, por exemplo, Whitehead afirma que “esse documento constitui a afirmação mais clara, precisa e influente dentre as especulações cosmológicas da humanidade”¹⁵² (PR, p. 71). Suas críticas, portanto, partem de uma profunda admiração pelo pensamento newtoniano.

A contribuição do cientista permitiu que, ao final do século XVII, “a física estivesse fundamentada sobre uma base satisfatória de medição. A exposição final e adequada foi dada por Newton”¹⁵³ (SMW, p. 46). Isto é, as leis newtonianas mapearam e tornaram mensuráveis as principais grandezas pertinentes à mecânica, além daquelas de outros âmbitos da física. Nesse contexto, uma dessas grandezas é ressaltada: “[a] *massa*, elemento mensurável comum, foi destacada como caracterizando todos os corpos em diferentes quantidades”¹⁵⁴ (SMW, p. 46, grifo no original). É claro que, antes de Newton, muito se havia pensado sobre a relação entre o peso, em sentido leigo, de um corpo e a velocidade de seu deslocamento, seu comportamento em queda etc. No entanto, o conceito formal de massa permitiu correlacionar, através de equações, a quantidade de matéria que compõem um corpo à força, além de servir como identidade desse corpo ao longo de seu deslocamento. Esse agregado de matéria pode

¹⁴⁹ No original: “Galileo considered this question, and at once pointed out that, apart from eyes, ears, or noses, there would be no colours, sounds, or smells.”

¹⁵⁰ No original: “Napoleon of the world of thought”.

¹⁵¹ Publicado originalmente em 1687. O *Escólio geral* ao qual Whitehead se refere foi adicionado apenas na segunda edição dos *Princípios matemáticos de filosofia natural* em 1713. O texto foi novamente alterado em 1726. Nesse ensaio de amplo escopo, Newton aborda criticamente o sistema cosmológico de Descartes, apresentado pelo francês principalmente em *Traité du monde et de la lumière* (1664/1677), além de apresentar especulações metafísicas próprias e princípios teóricos e metodológicos para uma filosofia natural. Ver NEWTON, 2008, 2016.

¹⁵² No original: “this document constitutes the clearest, most definite, and most influential statement among the cosmological speculations of mankind”.

¹⁵³ No original: “physics had been founded on a satisfactory basis of measurement. The final and adequate exposition was given by Newton.”

¹⁵⁴ No original: “The common measurable element of *mass* was discerned as characterising all bodies in different amounts.”

então ser localizado em um ponto e em um instante, esses elementos essenciais ao que Whitehead chama de “o materialismo estático do século XVII”¹⁵⁵ (SMW, p. 148).

Segundo o filósofo, a conexão entre os conceitos de massa, espaço absoluto e tempo absoluto é o legado newtoniano para a metafísica e a cosmologia que sucede o físico. Whitehead se opõe frontalmente aos conceitos de tempo e espaço absolutos – tanto como físico e matemático quanto como filósofo –, dedicando boa parte de *O conceito de natureza* à sua análise, ainda que reconheça sua engenhosidade e as potentes descobertas que eles tornaram possíveis. Whitehead entende por tempo absoluto “a sucessão ordenada de instantes sem duração”¹⁵⁶ (CN, p. 23), enquanto define o espaço absoluto como “um sistema de pontos sem extensão”¹⁵⁷ (CN, p. 24)¹⁵⁸. Esses dois conceitos, juntos ao de massa, descrevem um mundo em que toda qualidade experiencial está abstraída: corpos definidos por suas quantidades de matéria estão situados em um certo instante, em um certo ponto. Whitehead entende que Newton – assim como seus inúmeros sucessores – incorre no que chama de falácia da concretude deslocada, em que uma vez operada uma abstração sobre os dados concretos, se toma então o abstrato pelo concreto. Na descrição newtoniana, “a natureza está mera e completamente lá, obediente e designada de forma externa”¹⁵⁹ (PR, p. 93, grifo no original). Isso cria desafios para a própria mecânica – como apontam físicos e matemáticos posteriores – uma vez que se torna difícil pensar acontecimentos como a resistência ou a aceleração. O mundo tal como descrito por esses conceitos fundamenta o entendimento da natureza externa da bifurcação da natureza, aquela que se esconde à experiência humana, uma vez que não há nada que vivenciamos tal como apresentado aí. Ao mesmo tempo, Newton é incapaz de falar sobre “aquele aspecto de autoprodução, de geração, de φύσις, da *natura naturans*, que é tão proeminente na natureza”¹⁶⁰ (PR, p. 93).

É por isso que, como já apontado acima, Whitehead enfatiza a conexão de Locke com a física newtoniana para o refinamento da doutrina lockeana das qualidades primárias e secundárias. Em *Nature lifeless* [A natureza sem vida] – a primeira de um par de conferências de 1934, a seguinte se chama *Nature alive* [A natureza viva] – Whitehead rerepresenta suas teses sobre os efeitos da bifurcação da natureza nas cosmologias modernas. Retomando críticas que já havia feito à física de Newton, o autor reafirma seu incômodo com as ideias de

¹⁵⁵ No original: “the static materialism of the seventeenth century.”

¹⁵⁶ No original: “the ordered succession of durationless instants”.

¹⁵⁷ No original: “a system of extensionless points”.

¹⁵⁸ Exploro os conceitos de tempo e espaço absolutos em mais detalhes no capítulo 3.

¹⁵⁹ No original: “nature is merely, and completely, *there*, externally designed and obedient.”

¹⁶⁰ No original: “that aspect of self-production, of generation, of φύσις, of *natura naturans*, which is so prominent in nature.”

localização simples e de velocidade instantânea, que derivam dela. Em seu entendimento, elas criam uma imagem de mundo semelhante a de uma grande máquina ou mecanismo, o que reduz as experiências levadas em conta nos campos do saber. Segundo Whitehead, “para os newtonianos, a natureza não dava razões: ela não poderia dar razões”¹⁶¹ (MT, p. 135). Tomando em consideração, então, um herdeiro desse acúmulo intelectual do século XVII, Whitehead se volta também a David Hume para identificar os sinais da bifurcação. Para o inglês, Hume marca o fim dessa “fase do pensamento filosófico que começou com Descartes”¹⁶² (PR, p. xi).

2.2.4. O fenomenalismo sensacionalista de Hume

Apesar do escocês ser um pensador fundamental para suas especulações – *Processo e realidade*, em especial, apresenta comentários meticolosos de sua obra – Whitehead afirma categoricamente que “[c]ombinando Newton e Hume, obtemos um conceito estéril, a saber, um campo de percepção desprovido de quaisquer dados para sua interpretação e um sistema de interpretação desprovido de qualquer razão para a co-ocorrência de seus fatores”¹⁶³ (MT, p. 135). No encontro de Locke e Newton, já se via a conclusão de que “a cor e o som não estavam mais na natureza. Eles são reações mentais do percipiente a movimentos internos do corpo”¹⁶⁴ (MT, p. 132). Para Whitehead, a abordagem de Hume desse legado apresenta desenvolvimentos ambivalentes.¹⁶⁵ Por um lado, o inglês entende que a “conclusão de que a pura percepção sensorial não fornece os dados para sua própria interpretação foi a grande descoberta encarnada pela filosofia de Hume”¹⁶⁶ (MT, p. 133). Por outro lado, Whitehead reprova “o sensacionalismo extremo de Hume”¹⁶⁷ (PR, p. 128) por entender que seu “fenomenalismo sensacionalista”¹⁶⁸ (PR, p. 74) reforça o muro que separa, na filosofia moderna, mente e experiência do mundo. É por essa razão que Whitehead acredita haver uma

¹⁶¹ No original: “for Newtonians, nature yielded no reasons: it could yield no reasons.”

¹⁶² No original: “phase of philosophic thought which began with Descartes”.

¹⁶³ No original: “Combining Newton and Hume we obtain a barren concept, namely a field of perception devoid of any data for its own interpretation, and a system of interpretation, devoid of any reason for the concurrence of its factors.”

¹⁶⁴ No original: “The colour and the sound were no longer in nature. They are the mental reactions of the percipient to internal bodily locomotions.”

¹⁶⁵ Whitehead se refere a diferentes obras e aspectos de Hume, pois se trata de um autor de grande importância para ele. Alguns dos principais textos que sustentam suas análises são *Tratado da natureza humana* (1739-1740), *Investigação sobre o entendimento humano* (1748) e *The natural history of religion* (1757). Ver HUME 1757, 2006 e 2009.

¹⁶⁶ No original: “conclusion that pure sense perception does not provide the data for its own interpretation was the great discovery embodied in Hume’s philosophy.”

¹⁶⁷ No original: “Hume’s extreme of sensationalism.”

¹⁶⁸ No original: “sensationalist phenomenalism.”

falta quase total de referências corporais em Hume. Ainda que seja possível fazer leituras de seus tratados levando-os em outras direções, e o próprio Whitehead o faz em *Processo e realidade*, seus sucessores enfatizaram o aspecto sensório e mental da experiência subjetiva.

Ao falar sobre o legado intelectual da contribuição Newton-Hume para seus sucessores e para o mundo contemporâneo a Whitehead, os Estados Unidos dos anos 1930, ele diz:

[Newton e Hume] omitem aqueles aspectos do universo tal como experienciados, e dos nossos modos de experienciar, que levam conjuntamente a formas de entendimento mais penetrantes. Nas situações recentes em Washington, D.C., os modos de pensamento Newton-Hume são apenas capazes de discernir uma complexa transição de *sensa* e uma locomoção emaranhada de moléculas, enquanto a intuição mais profunda do mundo inteiro discerne que o presidente dos Estados Unidos está inaugurando um novo capítulo da história da humanidade. É dessa maneira que a interpretação Hume-Newton omite nossos modos intuitivos de entendimento.¹⁶⁹

(MT, p. 135-136)

A situação apresentada como exemplo pelo filósofo pode parecer um exagero, talvez até um pouco chistosa, mas ela insiste sobre a questão que Whitehead coloca de novo e de novo: de que servem uma cosmologia e uma epistemologia que são incapazes de dizer algo sobre experiências importantes – ou mesmo triviais. Portanto, ainda que ele considere que “o *Tratado* de Hume permanecerá como a base irrefutável para toda filosofia do pensamento subsequente”¹⁷⁰ (MT, p. 133), devido ao refinamento com que aborda a relação entre pensamento e percepção sensível, ele nos estimula a reconhecer que a filosofia moderna deixa continentes inteiros fora de suas investigações. Na medida em que se consolida um naturalismo ou materialismo radical na descrição do mundo externo, se forma um mentalismo radical correspondente para a descrição da experiência humana. Eis a imagem da natureza bifurcada ou da natureza sem vida, como no título de sua conferência.

Por isso, Whitehead se queixa que a situação Newton-Hume é uma imposição sobre o senso comum e lamenta que “qualquer tentativa de desviar-se disso no debate filosófico é rejeitado, quase com raiva, como ininteligível”¹⁷¹ (MT, p. 135). Para Whitehead, Hume, além

¹⁶⁹ No original: “omit those aspects of the universe as experienced, and of our modes of experiencing, which jointly lead to the more penetrating ways of understanding. In the recent situations at Washington, D.C., the Hume-Newton modes of thought can only discern a complex transition of *sensa*, and an entangled locomotion of molecules, while the deepest intuition of the whole world discerns the President of the United States inaugurating a new chapter in the history of mankind. In such ways the Hume-Newton interpretation omits our intuitive modes of understanding.”

¹⁷⁰ No original: “Hume’s *Treatise* will remain as the irrefutable basis for all subsequent philosophic thought.”

¹⁷¹ No original: “Any endeavour to go behind it is, in philosophic discussion, almost angrily rejected as unintelligible.”

de representar o final da primeira fase do pensamento moderno, anuncia o início da segunda, pois muito de suas especulações servem de base para as reflexões subsequentes de Immanuel Kant. O inglês entende que a situação Newton-Hume é o “que a filosofia moderna, de Kant em diante, tentou de várias maneiras tornar inteligível”¹⁷² (MT, p. 135). Whitehead diz até mesmo que “suas três *Críticas* foram sua tentativa de tornar inteligível a situação Newton-Hume”¹⁷³ (MT, p. 135). Todavia, é de seu entendimento que não é possível tornar inteligível tal situação, pois ela é uma visão distorcida do mundo, uma espécie de redução ao absurdo, produzida por meio da aplicação generalizada sobre campos diversos das premissas que permitiram o sucesso metodológico da física clássica.

É por esses motivos que Kant representa um marco para Whitehead da convergência de diversos questionamentos da filosofia e da ciência moderna. Por um lado, Kant herda concepções de percepção, apreensão e juízo de Descartes e Hume que constroem “o caminho [...] para a degradação do mundo em ‘mera aparência’”¹⁷⁴ (PR, p. 49). Por outro, “Kant [...] estava pleno de física newtoniana e com as ideias dos grandes físicos franceses”¹⁷⁵ (SMW, p. 139). Sua obra é um divisor de águas, após o qual, devido à sua enorme influência, a bifurcação da natureza parece insolúvel.

2.3. A NATUREZA SEM SOM NEM CHEIRO NEM COR

Devido ao grande efeito do pensamento kantiano na história do pensamento moderno, ou melhor, a maneira como os modernos escolheram herdá-la, nem a filosofia kantiana nem as subsequentes são de grande interesse para o projeto de Whitehead. Sua principal preocupação é retornar de novo e de novo às origens do pensamento moderno e compreender – como num quebra-cabeça – como as peças se encaixam, por que meios foi finalmente bifurcada a natureza. Apesar disso, Whitehead tinha grande interesse e acompanhava avidamente seus contemporâneos ou antecessores imediatos como Henri Bergson, Samuel Alexander, F. H. Bradley e, sobretudo, William James. Seu interesse nesses filósofos, sobretudo em Bergson e James, vem do entendimento de que eles (1) criam novas conexões produtivas entre filosofia e ciência contemporânea como não se via desde o século XVII e (2) dão extrema importância à variedade da experiência humana, e mesmo não humana, na

¹⁷² No original: “that modern philosophy from Kant onwards has in its various ways sought to render intelligible.”

¹⁷³ No original: “his three Critiques were his endeavour to render intelligible this Hume-Newton situation.”

¹⁷⁴ No original: “the way [...] for the degradation of the world into ‘mere appearance.’”

¹⁷⁵ No original: “Kant [...] was saturated with Newtonian physics, and with the ideas of the great French physicists”.

construção de seu sistema filosófico. É com o apoio desses contemporâneos que Whitehead retoma repetidamente a obra de pensadores como Galileu, Locke, Descartes, Newton e Hume em busca de caminhos não trilhados que poderiam ter resultado em uma outra síntese filosófica que não a da virada crítica kantiana.

Ao longo das páginas precedentes, foi possível conhecer um pouco da relação de Whitehead com os pensadores do que ele entende ser a primeira fase da modernidade. Também conhecemos como ele concebe o surgimento da relação especial da modernidade com o que os autores do período chamam de natureza ou mundo e o modo relacional específico que o inglês batizou de bifurcação da natureza. Para ele,

Toda a filosofia moderna gira em torno da dificuldade de descrever o mundo em termos de sujeito e predicado, substância e qualidade, particular e universal. O resultado sempre violenta a experiência imediata que expressamos em nossas ações, esperanças, simpatias, propósitos, e de que gozamos a despeito de nossa falta de expressões para sua análise verbal.¹⁷⁶
(PR, p. 49-50)

Por isso, no final das contas, Whitehead coloca seu projeto filosófico em oposição ao da modernidade. Sua preocupação é dar espaço legítimo dentro da filosofia para todo tipo de experiência. Não tanto por um desejo de inclusividade – ainda que esse subtexto democrático esteja presente em seu pensamento –, mas por uma compreensão particular do que é a boa prática filosófica, a saber, dar conta de tudo aquilo de que nos tornamos cientes na percepção. Para o autor, existe uma contradição fundamental entre como vivenciamos o mundo e como a filosofia moderna, da qual somos herdeiros diretos, o descreve:

Estamos cientes da natureza como uma interação de corpos, cores, sons, cheiros, gostos, tatos e vários outros sentires corpóreos, dispostos como no espaço, em padrões de separação mútua por volumes intervenientes e com uma forma individual. Além disso, o todo é um fluxo, mudando com a passagem do tempo. A totalidade sistêmica se mostra para nós como um complexo de coisas. Mas o dualismo do século XVII corta isso bem no meio.¹⁷⁷
(SMW, p. 145)

Esse conflito de imagens de mundo perpassa as críticas whiteheadianas à modernidade. Para o autor, na cosmologia moderna, “a Natureza é algo tedioso, sem som,

¹⁷⁶ No original: “All modern philosophy hinges round the difficulty of describing the world in terms of subject and predicate, substance and quality, particular and universal. The result always does violence to that immediate experience which we express in our actions, our hopes, our sympathies, our purposes, and which we enjoy in spite of our lack of phrases for its verbal analysis”

¹⁷⁷ No original: “We are aware of nature as an interplay of bodies, colours, sounds, scents, tastes, touches and other various bodily feelings, displayed as in space, in patterns of mutual separation by intervening volumes, and of individual shape. Also the whole is a flux, changing with the lapse of time. This systematic totality is disclosed to us as one complex of things. But the seventeenth century dualism cuts straight across it.”

cheiro nem cor; meramente o correr de matéria, sem fim nem significado”¹⁷⁸ (SMW, p. 56). Essa concepção lhe parece tão absurda, que Whitehead a ironiza: “a natureza ganha o crédito que deveria na verdade ser reservado para nós mesmos; a rosa por seu perfume, o rouxinol por sua canção; e o sol por sua radiância”¹⁷⁹ (SMW, p. 56). Se toda experiência entre o mundo externo e a mente não passa de adições psíquicas, qualidades secundárias impressas sobre uma natureza inerte, toda experiência estética, mesmo aquela que ocorre junto de não humanos e ambientes, seria uma produção da mente humana. Whitehead ridiculariza essa posição: “[o]s poetas estão inteiramente errados. Eles deveriam voltar suas líricas a si mesmos e torná-las odes de autocongratulação pela excelência da mente humana”¹⁸⁰ (SMW, p. 56).

Todavia, como disse anteriormente, apesar das inúmeras críticas, Whitehead se insere de todo nessa tradição de pensadores e retorna repetida e metodicamente a seus trabalhos para elaborar seu próprio sistema filosófico. Seu intuito é de reavaliar e reabilitar as principais contribuições de pensadores como Locke e Descartes por meio de suas próprias abordagens de noções como percepção, subjetividade, tempo e espaço. Vale reafirmar de maneira direta que sua intenção não é propor uma resposta dita subjetivista ao problema do naturalismo moderno. Pelo contrário, “Whitehead faz a simples e essencial defesa de que quando fazemos uma observação, percebemos algo que não é mente ou pensamento”¹⁸¹ (LOWE, 2019, p. 209). O questionamento que motiva a filosofia especulativa whiteheadiana é como fazer jus a essas observações, a esse mundo externo à mente humana, sem bifurcar a natureza, sem lhe tornar uma natureza sem vida. O mundo whiteheadiano está sempre passando, impulsionado pelo ímpeto da criatividade, tornando-se outro, recombinao existentes em novas ocasiões atuais. No próximo capítulo, vemos como Whitehead, em contraposição às limitações que aponta no pensamento moderno, propõe uma cosmologia que busca dar conta do caráter processual da natureza.

¹⁷⁸ No original: “Nature is a dull affair, soundless, scentless, colourless; merely the hurrying of material, endlessly, meaninglessly.”

¹⁷⁹ No original: “Thus nature gets credit which should in truth be reserved for ourselves; the rose for its scent: the nightingale for his song: and the sun for his radiance.”

¹⁸⁰ No original: “The poets are entirely mistaken. They should address their lyrics to themselves, and should turn them into odes of self-congratulation on the excellency of the human mind.”

¹⁸¹ No original: “Whitehead makes the essential and simple claim that when we make an observation we perceive something that is not mind or thought.”

3. UMA METAFÍSICA AMBIENTAL

As investigações de Whitehead ao longo da história das ciências e da filosofia tem a pretensão de demonstrar dilemas inerentes ao pensamento moderno, sua metafísica e epistemologia. Nesse processo, o inglês destaca alguns legados das teorias desse período que persistem em outras teorias e também no senso comum, tais como a localização simples, a falácia da concretude deslocada, os conceitos de tempo e espaço absolutos, e a nova concepção de sujeito emergente na modernidade. Antes de avançarmos para o esquema filosófico que o inglês oferece como solução a esses dilemas, retomo cada uma dessas heranças conceituais que ele elenca e enfrenta em seus textos. Só assim será possível bem compreender a que o sistema whiteheadiano tem a intenção de responder.

3.1. HERANÇAS CONCEITUAIS DA MODERNIDADE

Os problemas que envolvem a localização simples – a saber, a designação da localização de alguma matéria em algum ponto do espaço e em algum instante no tempo – já estão descritos em *Uma investigação concernente aos princípios do conhecimento natural* (1919), *O conceito de natureza* (1920) e *O princípio da relatividade com aplicações à ciência física* (1922), mas apenas em *A ciência e o mundo moderno* (1925) são reunidos sob o nome de localização simples [*simple location*] ou de falácia da localização simples. Sua definição mais sumária é que, nela, “pode se dizer do material que está *aqui* no espaço e *aqui* no tempo, ou *aqui* no espaçotempo, em um sentido perfeitamente definido que não requer para sua explicação qualquer referência a outras regiões do espaçotempo”¹⁸² (SMW, p. 50, grifos no original). Isto é, as coisas que povoam o mundo são entendidas essencialmente como agregados isolados de material ou matéria portadores de coordenadas espaçotemporais. Como diz o autor, “[a] resposta, portanto, que o século XVII deu à antiga pergunta dos pensadores ionianos, ‘de que o mundo é feito?’, era que o mundo é uma sucessão de configurações instantâneas de matéria – ou material”¹⁸³ (SMW, p. 51).

Whitehead, como se pôde ver até aqui, entende que esse é o resultado da concepção de mundo galileo-newtoniana que toma o mundo tal como pode ser descrito em seus sistemas de

¹⁸² No original, “material can be said to be here in space and here in time, or here in space-time, in a perfectly definite sense which does not require for its explanation any reference to other regions of space-time.”

¹⁸³ No original: “The answer, therefore, which the seventeenth century gave to the ancient question of the Ionian thinkers, ‘What is the world made of?’ was that the world is a succession of instantaneous configurations of matter—or of material”.

equações pelo mundo concreto. Isto é, as grandezas físicas e suas interações não só substituem, como tomam primazia sobre outras descrições de mundo. Isso é o que o autor chama de cosmologia científica ou de visão mecanicista do mundo. Para ele, “[e]ssa ideia é a fundação mesma do esquema da natureza do século XVII. Fora dele, o esquema é incapaz de se expressar”¹⁸⁴ (SMW, p. 58). Todavia, a localização simples não ficou restrita à física, pois acompanhou a expansão da metafísica e epistemologia da disciplina a outras práticas científicas e modos de saber. Whitehead considera que seria até mesmo natural, pois a localização simples, assim como substância e qualidade, “são as ideias mais naturais para a mente humana. É a maneira como pensamos nas coisas, e sem esses modos de pensar não conseguiríamos organizar nossas ideias para o uso diário”¹⁸⁵ (SMW, p. 53). Ainda que a concessão de Whitehead à naturalidade dessas ideias seja um pouco exagerada, ela serve retoricamente para introduzir sua oposição a elas: localização simples, substância e qualidade seriam incapazes de pensar concretamente sobre a natureza. Para o filósofo, ao empregarmos tais modos de pensar, “estamos nos apresentando edições simplificadas dos fatos imediatos”¹⁸⁶ (SMW, p. 53). Sua preocupação, portanto, é construir um esquema filosófico especulativo que não se imponha, ao menos de saída, tais edições simplificadas da concretude. Mais do que isso, como vamos ver em breve neste capítulo, seu objetivo é colocar as entidades que povoam o espaçotempo em comunicação, compreender de que modo suas trajetórias se afetam e se cruzam no espaço e no tempo.

A localização simples é o primeiro e principal exemplo do que Whitehead nomeia falácia da concretude deslocada [*fallacy of misplaced concreteness*]. Ela é caracterizada pelo erro de “tomar equivocadamente o abstrato pelo concreto”¹⁸⁷ (SMW, p. 52). Além dela, “a substância e a qualidade oferecem outra instância da falácia concretude deslocada”¹⁸⁸ (SMW, p. 54). A operação dessa falácia consiste em um gesto filosófico, ou, talvez melhor, epistemológico, que produz a partir do concreto dado uma categoria abstrata e, em seguida, passa a empregar a categoria na descrição do mundo, esperando que o concreto se adeque à abstração. A localização simples é um exemplo tão significativo dessa falácia para Whitehead porque o mundo que ela descreve, em seu entendimento, está em total incongruência com a maneira que o experienciamos. Ainda assim, a descrição oferecida pela física clássica é

¹⁸⁴ No original: “This idea is the very foundation of the seventeenth century scheme of - nature. Apart from it, the scheme is incapable of expression.”

¹⁸⁵ No original: “are the most natural ideas for the human mind. It is the way in which we think of things, and without these ways of thinking we could not get our ideas straight for daily use.”

¹⁸⁶ No original: “we are presenting ourselves with simplified editions of immediate matters of fact.”

¹⁸⁷ No original: “mistaking the abstract for the concrete”

¹⁸⁸ No original: “substance and quality afford another instance of the fallacy of misplaced concreteness.”

tomada como a realidade ela mesma. Em especial, esse problema aparece na experiência do tempo. Nas palavras do filósofo, “se, na localização de configurações de matéria ao longo de um período de tempo, não há referência inerente a outros tempos, passado ou futuro, segue-se imediatamente que a natureza em qualquer período não se refere à natureza em qualquer outro período”¹⁸⁹ (SMW, p. 52). Isto é, a metafísica sugerida pela física moderna tem dificuldade em saber o que fazer do fato de que o tempo passa, os objetos perduram e se transformam, os sujeitos – humanos e não humanos – lembram, reconhecem. Whitehead diz até mesmo que tal concepção do tempo é incompatível com a própria ideia de indução, pois a descontinuidade que ela sugere impossibilitaria a síntese de experiências e observações sempre posterior ao contato com múltiplos dados.

O problema descrito pela falácia da concretude deslocada implica, é claro, concepções específicas de concretude e abstração mobilizadas pelo inglês. Uma vez que ele sentencia que o pensamento moderno e posterior toma por concreto aquilo que é abstrato, há evidente divergência em que, afinal, constitui o concreto e o abstrato. Whitehead não constrói uma crítica contra a abstração em si. Pelo contrário, como matemático, ele louva os poderes da abstração e seu papel na história das ciências. Retomando a história da geometria e da trigonometria, por exemplo, ele diz que quando o estudo das relações entre ângulos e lados de um triângulo encontrou a análise das funções,

A trigonometria tornou-se completamente abstrata; e ao tornar-se abstrata, tornou-se útil. Ela iluminou a analogia subjacente entre conjuntos de fenômenos físicos totalmente diversos; e ao mesmo tempo forneceu as armas por meio das quais qualquer um desses conjuntos poderia ter suas características analisadas e relacionadas umas às outras.¹⁹⁰
(SMW, p. 33)

No entendimento do filósofo, “na medida em que a matemática se recolheu cada vez mais às regiões mais altas de pensamento abstrato sempre mais extremos, ela retornou à terra com um crescimento correspondente em importância para a análise do fato concreto”¹⁹¹ (SMW, p. 34). Ainda que certas abstrações possam oferecer maior apreensão de fenômenos concretos, elas nunca podem substituir tais fenômenos. Por exemplo, “o nascimento da física

¹⁸⁹ No original: “if in the location of configurations of matter throughout a stretch of time there is no inherent reference to any other times, past or future, it immediately follows that nature within any period does not refer to nature at any other period.”

¹⁹⁰ No original: “trigonometry became completely abstract; and in thus becoming abstract, it became useful. It illuminated the underlying analogy between sets of utterly diverse physical phenomena; and at the same time it supplied the weapons by which any one such set could have its various features analysed and related to each other.”

¹⁹¹ No original: “as mathematics withdrew increasingly into the upper regions of ever greater extremes of abstract thought, it returned back to earth with a corresponding growth of importance for the analysis of concrete fact.”

moderna dependeu da aplicação da ideia abstrata de periodicidade a uma variedade de instâncias concretas”¹⁹² (SMW, p. 33), e isso possibilitou os estudos de Galileu sobre os pêndulos e os de Huyghens sobre a luz. No entanto, essa poderosa abstração também alimentou concepções que nos deixaram “em dificuldades insolúveis quando substituímos uma ocasião concreta particular por uma mera abstração em que apenas levamos em consideração objetos materiais em um fluxo de configurações no tempo e no espaço”¹⁹³ (SMW, p. 44-45).

Como vimos no capítulo anterior, Whitehead retorna repetidas vezes aos conceitos de espaço e tempo. Ele analisa seus usos na filosofia e nas ciências do século XVI em diante, mas as maiores representantes desta inovação, é claro, são as concepções newtonianas de espaço e tempo absolutos, ainda que Whitehead alerte que suas objeções também se aplicam a abordagens relativistas do espaçotempo. Não há outra noção para o filósofo que ilustre da mesma maneira a primazia do abstrato sobre o concreto – ou de uma teorização epistemológica sobre uma experiência – que se instalou na modernidade. Esses conceitos sustentam o entendimento de que “se pode dizer do material que tem apenas essas relações de posição relativamente às outras entidades, sem precisar para sua explicação qualquer referência a outras regiões constituídas por relações análogas de posição relativamente às mesmas entidades”¹⁹⁴ (SMW, p. 50), isto é, a falácia da localização simples. Para o filósofo, “não podemos nos surpreender que a ciência se contentou com essa pressuposição sobre os elementos fundamentais da natureza. As grandes forças da natureza, tal como a gravitação, eram inteiramente determinadas pelas configurações de massas”¹⁹⁵ (SMW, p. 51). O resultado dessa preferência é “a famosa teoria mecanicista da natureza, que reinou suprema desde o século XVII. É o credo ortodoxo da ciência física”¹⁹⁶ (SMW, p. 51). Ressalto de novo que, para Whitehead, essa formulação não é necessariamente um ataque. Em suas palavras, “o credo se justificava pelo teste pragmático. Ele funcionava”¹⁹⁷ (SMW, p. 51). Ou seja, seu intuito nunca é desbançar a ciência produzida no século XVII, mas compreender (1) como

¹⁹² No original: “The birth of modern physics depended upon the application of the abstract idea of periodicity to a variety of concrete instances.”

¹⁹³ No original: “insoluble difficulties when we substitute for this concrete occasion a mere abstract in which we only consider material objects in a flux of configurations in time and space.”

¹⁹⁴ No original: “material can be said to have just these relations of position to the other entities without requiring for its explanation any reference to other r-regions constituted by analogous relations of position to the same entities.”

¹⁹⁵ No original: “We cannot wonder that science rested content with this assumption as to the fundamental elements of nature. The great forces of nature, such as gravitation, were entirely determined by the configurations of masses.”

¹⁹⁶ No original: “the famous mechanistic theory of nature, which has reigned supreme ever since the seventeenth century. It is the orthodox creed of physical science.”

¹⁹⁷ No original: “the creed justified itself by the pragmatic test. It worked.”

essas noções colaboraram na construção da metafísica moderna; (2) se tornaram dogmas, momento em que, de fato, para o autor, se tornam obstáculos para a continuidade do empreendimento científico.

Retomo, do capítulo anterior, as breves definições de Whitehead em *O conceito de natureza* para o espaço e o tempo absolutos para que agora possamos desdobrá-las. O filósofo entende que o tempo absoluto se define pela “sucessão ordenada de instantes sem duração”¹⁹⁸ (CN, p. 23). Ele adiciona que esses instantes

são conhecidos por nós meramente como os *relata* na relação serial que é a relação de ordenação temporal, e a relação de ordenação temporal é meramente conhecida por nós como a relação dos instantes. Isto é, a relação e os instantes são conjuntamente conhecidos por nós em nossa apreensão do tempo, um implicando o outro.¹⁹⁹
(CN, p. 23)

Whitehead considera essa concepção “implausível”²⁰⁰ (CN, p. 23), uma vez que, por um lado, ela propõe um tempo completamente divorciado da concreta duração e passagem do tempo e, por outro, ela pressupõe uma forma de apreensão cognitiva desse tempo – instantes segmentados postos em relações seriais – que também não parece condizer com a experiência comum de apreensão do tempo. Essa experiência, segundo o autor, abstrairia o tempo – ou uma certa temporalidade – dos acontecimentos com os quais entraria em contato.

Quanto ao espaço absoluto, vimos que Whitehead o entende como “um sistema de pontos sem extensão”²⁰¹ (CN, p. 24). Ele diz ainda que esses pontos são os

relata em relações de ordenação espacial que podem, tecnicamente, ser combinados em uma única relação. Essa relação não arranja os pontos em uma série linear de maneira análoga ao método simples da relação de ordenação temporal para os instantes. As características lógicas essenciais dessa relação de onde vêm todas as propriedades do espaço são expressas pelos matemáticos nos axiomas da geometria.²⁰²
(CN, p. 24)

O modo como a geometria apreende, descreve e apresenta o espaço é um exemplo de rigor lógico que, como matemático, Whitehead respeita imensamente. No entanto, para ele,

¹⁹⁸ No original: “the ordered succession of durationless instants”.

¹⁹⁹ No original: “are known to us merely as the *relata* in the serial relation which is the time-ordering relation, and the time-ordering relation is merely known to us as relating the instants. Namely, the relation and the instants are jointly known to us in our apprehension of time, each implying the other.”

²⁰⁰ No original: “unplausible.”

²⁰¹ No original: “a system of extensionless points”.

²⁰² No original: “*relata* in space-ordering relations which can technically be combined into one relation. This relation does not arrange the points in one linear series analogously to the simple method of the time-ordering relation for instants. The essential logical characteristics of this relation from which all the properties of space spring are expressed by mathematicians in the axioms of geometry.”

como em sua rejeição da doutrina do tempo absoluto, o espaço quase desprovido de qualidades da geometria, “como um sistema de entidades conhecido por nós em si mesmo e para si mesmo independente de nosso conhecimento dos acontecimentos na natureza”²⁰³ (CN, p. 25), não encontra correspondência em nossa experiência do espaço. Segundo o filósofo, o espaço, como tempo, seria algo abstraído dos acontecimentos e, no caso do espaço, das relações mesmas entre os objetos materiais. A análise detalhada das relações entre espaço e tempo, atualizada à ciência contemporânea de Whitehead, é uma das vias pela qual ele elabora sua filosofia especulativa, ou filosofia do organismo. Sua principal razão para a rejeição das doutrinas absolutas do tempo e do espaço é que elas, ao tomarem abstrações por concretudes, reforçam a bifurcação da natureza em, de um lado, uma natureza causal e, do outro, uma natureza de aparências. O tempo e o espaço absoluto descreveriam o local em que a causalidade se manifesta, enquanto as aparências seriam apenas adições psíquicas a esse espaçotempo fechado em si.

Os muitos debates em torno da experiência e da percepção levantados por Whitehead ao abordar esses assuntos já revelam que sua filosofia possui uma preocupação particular com a subjetividade. Se diz até mesmo que “a filosofia de Whitehead pode ser retomada no quadro de uma reconstrução do pensamento do sujeito”²⁰⁴ (DEBAISE, 2006a, p. 233). Para o inglês, a proposição de sua própria concepção do que constitui a subjetividade vai se articular como uma batalha de várias frentes, desafiando tanto o que se entende como objetivismo quanto o dito subjetivismo.

Nas palavras de Whitehead, por subjetivismo

Quero dizer a crença de que a natureza de nossa experiência imediata é o resultado de peculiaridades perceptivas do sujeito que goza a experiência. Em outras palavras, quero dizer que, para essa teoria, o que é percebido não é uma visão parcial de um complexo de coisas no geral independentes daquele ato cognitivo, mas é, na verdade, meramente a expressão das peculiaridades individuais do ato cognitivo. [...] Dessa forma, embora haja um mundo comum do pensamento associado com nossas percepções sensíveis, não há mundo comum no qual se pensar. No que de fato pensamos é um mundo conceitual comum.²⁰⁵

²⁰³ No original: “as a system of entities known to us in itself and for itself independently of our knowledge of the events in nature”

²⁰⁴ No original: “La philosophie de Whitehead peut être reprise dans le cadre d’une reconstruction de la pensée du sujet.”

²⁰⁵ No original: “I mean the belief that the nature of our immediate experience is the outcome of the perceptive peculiarities of the subject enjoying the experience. In other words, I mean that for this theory what is perceived is not a partial vision of a complex of things generally independent of that act of cognition; but that it merely is the expression of the individual peculiarities of the cognitive act. [...] . Thus, though there is a common world of thought associated with our sense-perceptions, there is no common world to think about. What we do think about is a common conceptual world”.

(SMW, p. 89)

Assim, para o filósofo, o subjetivismo enfatiza o ato cognitivo de um indivíduo e o afasta do mundo comum, dando destaque a seus modos particulares de percepção, seu ponto de vista. O que faz as vezes de um mundo comum é um mundo conceitual compartilhado. Por causa desse afastamento do mundo comum, isto é, do mundo fora de nossa cognição, Whitehead busca se afastar completamente de qualquer posição subjetivista, ainda que o conceito de sujeito tenha grande importância em sua filosofia.

Por outro lado, para ele, o objetivismo é o

credo [...] de que os elementos atuais percebidos por nossos sentidos são, em si mesmos, os elementos de um mundo comum; e de que esse mundo é um complexo de coisas, incluindo nossos atos de cognição, mas transcendendo-os. De acordo com esse ponto de vista, as coisas experienciadas devem ser distinguidas do nosso conhecimento sobre elas. Enquanto há dependência, as coisas criam o caminho para a *cognição*, e não *o contrário*”.²⁰⁶
(SMW, p. 90, grifos no original)

Nessa posição, então, há um mundo comum não conceitual que transcende os atos cognitivos dos sujeitos. Whitehead subscreve essa afirmação geral. Todavia, ele não se identifica com qualquer formulação do objetivismo. Segundo ele, não devemos criar um paralelo da oposição entre objetivismo e subjetivismo e a entre realismo e idealismo porque existem objetivismos tanto realistas quanto idealistas. Os objetivismos idealistas, para o autor, sempre acabam por recolocar uma distinção firme entre mundo e mente, o que reafirma a distinção entre qualidades primárias e secundárias e, finalmente, a bifurcação da natureza. Sendo assim, Whitehead pretende apresentar “os contornos do que consider[a] ser os elementos essenciais de uma filosofia objetivista adaptada às exigências da ciência e à experiência concreta da humanidade”²⁰⁷ (SMW, p. 90) com uma “posição de realismo provisório”²⁰⁸ (SMW, p. 92). Isso não significa, porém, que as posições de Whitehead possam ser classificadas como objetivistas realistas, seja para os parâmetros da sua época ou os de hoje, sem mais especificações. Como já mencionado acima, para o inglês, todo o vocabulário da filosofia é atravessado pela bifurcação. Sendo assim, não poderíamos esperar que termos classificatórios correntes se apliquem com perfeita adequação a seu pensamento.

²⁰⁶ No original: “creed [...] that the actual elements perceived by our senses are in themselves the elements of a common world; and that this world is a complex of things, including indeed our acts of cognition, but transcending them. According to this point of view the things experienced are to be distinguished from our knowledge of them. So far as there is dependence, the *things* pave the way for the *cognition*, rather than *vice versa*.”

²⁰⁷ No original: “the outline of what I consider to be the essentials of an objectivist philosophy adapted to the requirement of science and to the concrete experience of mankind.”

²⁰⁸ No original: “position of provisional realism.”

De todo modo, devemos manter suas afirmações em mente enquanto conhecemos, a seguir, a profunda reformulação do conceito de sujeito que ele propõe. Assim, não perdemos de vista sua defesa de uma teoria do sujeito não mentalista e muito menos solipsista. Como diz Debaise (2006a, p. 235), na teoria do sujeito de Whitehead, “não se trata de afirmar que não podemos, enquanto sujeitos, ir além de nossa própria experiência, mas que uma tomada de posição sobre a realidade da natureza enquanto tal não é somente possível, mas que ela se tornou necessária”²⁰⁹. Nessas últimas páginas, pudemos conhecer algumas de suas principais críticas a aspectos específicos da bifurcação da natureza, a saber, a localização simples, a concretude deslocada, o espaço e o tempo absolutos e teorias majoritárias sobre o sujeito e sua cognição. A partir de agora, começamos a conhecer seu próprio esquema filosófico especulativo.

3.2. EXISTÊNCIA, AMBIENTE E CRIAÇÃO

A nova metafísica que Whitehead propõe é uma cosmologia alternativa à da modernidade – lembremos que o subtítulo de *Processo e realidade é Ensaio de cosmologia* – na qual a natureza estaria unificada. Nela, “a noção do material, como fundamental, foi substituída pela de síntese orgânica”²¹⁰ (SMW, p. 157). A síntese orgânica oferece uma perspectiva em que os existentes são concebidos como “‘organismo’, sendo seus constituintes preensões co-ocorrentes”²¹¹ (LOWE, 2019, p. 228). Ou seja, nenhum organismo é uma unidade simples. Todo existente, situado em um ambiente, é um composto de preensões que se articulam – ou concrestem – num espaçotempo. Ao falarmos da proposição whiteheadiana, seu vocabulário idiossincrático já começa a aparecer: organismo, preensão, concrestem – e esses são seguidos por muitos outros.

Essa variedade de novos conceitos, e alguns reapropriados, além de ser parte da nova metafísica que Whitehead estava em vias de construir – em que, apesar de sua robustez, seria difícil falar em um projeto completo –, também indica uma busca por uma nova epistemologia que seja capaz de descrever e analisar uma natureza não bifurcada. Essas preocupações o levam, ao longo de sua análise da história das ciências, a considerar as relações entre as áreas do conhecimento. Para Whitehead, as divisões entre as diferentes disciplinas científicas são

²⁰⁹ No original: “Il ne s’agit pas d’affirmer que nous ne pouvons aller au-delà de notre propre expérience, en tant que sujet, mais qu’une prise de position sur la réalité de la nature en tant que telle est non seulement possible mais qu’elle est devenue nécessaire.”

²¹⁰ No original: “the notion of material, as fundamental, has been replaced by that of organic synthesis.”

²¹¹ No original: “‘organism,’ its constituents being concurrent”

não só necessárias, mas verdadeiramente úteis. Porém, é preciso levar em conta que “as classificações científicas claramente delimitadas são essenciais para o método científico. Mas elas são perigosas para a filosofia”²¹² (MT, p. 157). Esse perigo a que o filósofo se refere é o de ocultar, por meio de modos de investigação que não estão em diálogo, o fato de que “os diferentes modos da existência natural refletem-se uns nos outros”²¹³ (MT, p. 157). A nova cosmologia whiteheadiana, então, começa uma vez que a bifurcação termina, partindo da afirmação de que a “rígida divisão entre mentalidade e natureza não tem razão em nossa observação fundamental. Nos encontramos vivendo dentro da natureza”²¹⁴ (MT, p. 156). Sua filosofia consiste em tentar descrever e explicitar, portanto, as consequências do fato de que estamos sempre vivendo dentro da natureza. Isso é o ponto de partida de sua filosofia do organismo. Como vemos a seguir, as decorrências de suas proposições são radicais, sustentando inclusive o entendimento de que as operações mentais estão “entre os fatores que produzem a constituição da natureza”²¹⁵ (MT, p. 156). Não se trata, com essa tese, de sugerir um mentalismo ou subjetivismo interpretacionista, mas de conceber uma apreensão – neologismo whiteheadiano que vamos conhecer melhor em breve – participativa e constitutiva construída entre percipiente e mundo.

No entendimento de Whitehead, já não há mais lugar para a imagem de um mundo passivo, de uma natureza mecânica ou de organismos análogos a autômatos. A concepção homogeneizante da natureza que deriva do espaço e tempo absolutos, da localização simples e outras características apresentadas anteriormente dá lugar agora à constante novidade do avanço criativo, da produção de diferença: “todo fator que emerge produz uma diferença, e essa diferença pode apenas ser expressa nos termos do caráter individual daquele fator”²¹⁶ (MT, p. 156). Para o inglês, sua metafísica especulativa oferece um modelo analítico da natureza mais refinado. Na epistemologia que decorre dela, “o mundo é [...] totalmente discernível dentro desses funcionamentos. O conhecimento do mundo não é nada além da análise desses funcionamentos”²¹⁷ (MT, p. 164). Dessa maneira, o investigador de inspiração whiteheadiana, seja ela ou ele filósofo, cientista ou teólogo, destinaria sua atenção aos

²¹² No original: “The sharp-cut scientific classifications are essential for scientific method. But they are dangerous for philosophy.”

²¹³ No original: “the different modes of natural existence shade off into each other.”

²¹⁴ No original: “sharp division between mentality and nature has no ground in our fundamental observation. We find ourselves living within nature.”

²¹⁵ No original: “among the factors which make up the constitution of nature.”

²¹⁶ No original: “Every factor which emerges makes a difference, and that difference can only be expressed in terms of the individual character of that factor.”

²¹⁷ No original: “The world is [...] wholly to be discerned within those functionings. Knowledge of the world is nothing else than an analysis of the functionings.”

funcionamentos do mundo tal como manifestados pela teia de conceitos tecida em torno dos organismos.

Segundo Whitehead, justamente, a falha da filosofia e da ciência moderna em articular uma metafísica e uma epistemologia mais próximas da concretude do mundo resulta de dois males: “um, ignorar a verdadeira relação de cada organismo com seu ambiente; e o outro, o hábito de ignorar o valor intrínseco do ambiente”²¹⁸ (SMW, p. 196). Construindo sobre seu trabalho crítico à modernidade, o filósofo busca descrever o que entende ser o modo concreto como cada sujeito se relaciona com o seu ambiente, modificando-o no tempo e no espaço e, inversamente, de que maneira os ambientes compõem os sujeitos. A filosofia do organismo de Whitehead, em seu combate contra a bifurcação da natureza, busca então compreender a interdependência intrínseca dos existentes – inclusive com um aceno às ações infinitesimais e à distância, em um gesto leibniziano – inserida em um tempo, ou em uma natureza, que nunca para de passar. A ininterrupta passagem da natureza é o que o leva a insistir sobre o termo pelo qual ele é talvez mais célebre: o processo. Para Whitehead, na natureza, não há nenhuma existência independente. Não há processo que não esteja imbricado em processos. Todos os “funcionamentos da natureza influenciam uns aos outros, necessitam uns dos outros e levam uns aos outros”²¹⁹ (MT, p. 157). Sendo assim, se deve compreender que o esquema filosófico proposto pelo inglês enfatiza a agência da passagem do tempo, do avanço criativo, sobre organismos e ambientes. Sua doutrina cosmológica é necessariamente constituída pelo entendimento de que “a ‘existência’ (em qualquer um dos seus sentidos) não pode ser abstraída do ‘processo’”. As noções de processo e existência pressupõem-se”²²⁰ (MT, p. 96). Isso significa que o processo em que se constituem os organismos – a síntese orgânica – está continuamente se desenrolando no tempo e no espaço, sempre aberto à possibilidade de conexão com outros processos sintéticos. É por essa razão que na filosofia de Whitehead, o organismo vai ser definido também como um acontecimento ou uma ocasião atual, pois ele é sempre o resultado espaçotemporal de um processo de síntese orgânica a caminho de novas transformações.

Em suma, a relação entre organismo e ambiente nos serve como guia nos próximos passos desta seção por alguns motivos: (1) há concepções contrastantes entre a modernidade e a proposição do filósofo que retomam o problema da bifurcação; (2) para compreender a

²¹⁸ No original: “one, the ignoration of the true relation of each organism to its environment; and , the other, the habit of ignoring the intrinsic worth of the environment”

²¹⁹ No original: “functionings of nature influence each other, require each other, and lead on to each other.”

²²⁰ No original: “‘existence’ (in any of its senses) cannot be abstracted from ‘process’. The notions of process and existence presuppose each other.”

relação entre organismo e ambiente, precisamos compreender a imbricação entre os conceitos de Whitehead; e (3) o entendimento dessa relação desvela seu projeto metafísico, estético e mesmo político.

Na maneira como apresento a metafísica de Whitehead, o ponto de partida é a noção – um tanto marginal na fortuna crítica whiteheadiana – de ambiente [*environment*]. Através do prisma da noção de ambiente, se torna mais rapidamente claro como a filosofia de Whitehead colabora com um dos objetivos deste trabalho, a saber, o de delinear os contornos de uma filosofia intrinsecamente ambiental.

O conceito de ambiente – e suas conexões com conceitos como organismo, natureza, sociedade, sujeito, existência etc. – caracteriza a primazia das relações na metafísica do filósofo inglês²²¹. Tal metafísica das relações é marcada por sua perspectiva que atravessa múltiplas escalas e tem, finalmente, a forma de uma ecologia de afecções e encontros – ou ainda infecções, remetendo à leitura que Stengers (PW, p. 182) propõe da filosofia de Whitehead a partir deste outro termo marginal. Como diz Debaise: “é uma verdadeira ecologia de relações que está implicada nas dinâmicas da infecção. Até agora as consideramos apenas em um único nível – o encontro de um organismo com outro – mas elas devem ser aplicadas a todos os níveis. Todo organismo é uma sociedade que é, ela mesmo, um ecossistema”²²² (DEBAISE, 2008, p. 13). Essa passagem entre escalas, do organismo à sociedade ao ambiente, revela ordens, modos de organização, sempre complexos, ao invés de propor uma progressão do simples ao complexo. O que defendo neste capítulo é que uma metafísica ambiental whiteheadiana, seu pensamento ecológico, se interessa pela imbricação e cruzamento das aventuras de existentes diversos e pela interpenetração de suas existências. Para compreender tal tese, nos voltemos, em primeiro lugar, ao ambiente e à maneira como ele figura nas obras entre 1925 e 1938.

A noção de ambiente, o percebemos se acompanhamos sua aventura dentro da obra de Whitehead, está totalmente ausente em *O conceito de natureza* (1920). Mesmo o termo intimamente correlato de organismo aparece uma única vez e sem seu peso conceitual. Pouco tempo depois, porém, em *A ciência e o mundo moderno* (1925), já é possível verificar

²²¹ Vale comentar que, apesar do vocabulário idiossincrático e a forma única do esquema metafísico de Whitehead, seu interesse pelas relações dos indivíduos entre si e com não humanos e a importância dos ambientes não é sua exclusividade dentro da filosofia. Pelo contrário, ela é uma marca importante do pensamento pragmatista estadunidense do final do século XIX e início do século XX, extremamente afetado pelos avanços darwinistas na biologia, sem, no entanto, no mais das vezes, incorrer nas falácias fundamentais do dito neodarwinismo. É possível encontrar mais informações sobre esse tópico em PEARCE, 2020.

²²² No original: “It is a true ecology of relations that is implied in the dynamics of infection. Until now we have considered them on one sole level—the encounter of an organism with another—but they have to be applied to all levels. Every organism is a society that is itself an ecosystem.”

empregos mais consequentes do termo ambiente. Essa noção atravessa textos futuros como *Aventura de ideias* (1933) e *Modos de pensamento* (1938), mas é em *Processo e realidade* (1929) que se verifica os usos mais significativos do termo. No livro *Penser avec Whitehead* [Pensar com Whitehead], Isabelle Stengers diz que “Whitehead poderia ser considerado [...] um precursor da ecologia”²²³ (PW, p. 159). No contexto, a filósofa fala sobre os valores estéticos presentes na relação entre pessoas e ambientes²²⁴. O que tenho em vista aqui, porém, é de que forma a própria metafísica de Whitehead é ecológica, ou melhor, ambiental – o que, em seu livro, Stengers chama de um aspecto etoecológico²²⁵ do pensamento whiteheadiano. É importante sublinhar que Whitehead não utiliza o termo ecologia, cunhado em 1866 por Ernst Haeckel, nem faz referência ou parece se apoiar em noções como *Umgebung* ou *Umwelt*, desenvolvidas por seu contemporâneo Jakob von Uexküll e adotadas por filósofos como Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty. Todavia, como demonstrado no capítulo anterior, Whitehead foi um dos primeiros filósofos a desenvolver uma investigação meticulosa sobre os modos como a filosofia moderna articulou e se construiu em volta do conceito de natureza.

Ann Plamondon aponta que “‘ambiente’ não é uma das categorias explicitamente estabelecidas do esquema metafísico de Whitehead e não se pode encontrar nenhuma discussão de seu significado em seus escritos. O uso de Whitehead do termo é equívoco”²²⁶ (PLAMONDON, 1979, p. 46). É um pouco de exagero dizer que não se encontra nos escritos de Whitehead nenhum debate sobre o significado do termo ambiente. Entretanto, é verdade que a maneira com que o filósofo emprega esse termo no mais das vezes se apoia em aspectos implícitos. A equivocidade da noção de ambiente, todavia, está mais relacionada à variedade de significados que ela carrega, se transformando a depender dos termos e problemas que a acompanham, do que a uma inexatidão ou descuido em seu emprego.

É possível encontrar, segundo Plamondon, três sentidos para o termo ambiente em diferentes momentos da obra de Whitehead: “(1) ‘ambiente’ como (a) ordem expressa por organismos e (b) ordem permeando organismos [...]. (2) ‘ambiente’ como ordem necessária

²²³ No original: “pourrait être considéré ici comme un précurseur de l’écologie.”

²²⁴ Stengers também diz, por causa da maneira como a análise de Whitehead se volta para os problemas entre abstração e concretude, que ele seria “um marxista sem saber” (PW, p. 159). Não trato dessa aproximação neste capítulo, mas no capítulo seguinte, dedicado à filósofa, abordo o marxismo que ela mesma reivindica em sua obra.

²²⁵ Etoecológico para Stengers significa “a inseparabilidade do *ethos*, da maneira de se comportar própria a um ser, e do *oikos*, do habitat desse ser, da maneira como esse habitat satisfaz ou se opõe às exigências associadas a tal *ethos*, ou ainda oferece a *ethos* inéditos a ocasião de se atualizar”. (STENGERS, 2007, p. 52).

²²⁶ No original: “‘Environment’ is not one of the explicitly set out categories of Whitehead’s metaphysical scheme, and no discussion of its meaning is to be found in his writings. Whitehead’s use of the term is equivocal.”

para sustentar ordem [...]. (3) ‘ambiente’ como a totalidade da atualidade concreta”²²⁷ (PLAMONDON, 1979, p. 46-48). Esses diferentes sentidos destacados pela autora nos permitem começar a desenhar um mapa dos significados de ambiente para Whitehead, ainda que, finalmente, trilhe-se outros caminhos. Vale sublinhar que a própria passagem citada, ao apresentar as variações de sentido, traz alguns dos termos que fazem variar o ambiente: organismo, ordem, atualidade.

Organismo é, sem dúvida, o conceito mais intimamente conectado a ambiente no pensamento de Whitehead. Como já dito acima, o autor batizou sua filosofia com esse termo e, por meio dessa associação, delineou seus fundamentos e pretensões. Organismo e ambiente possuem uma relação que passa por uma lógica de parte e todo: a existência e a persistência de organismos depende da natureza de suas relações com os ambientes em que estão inseridos. Whitehead, ainda em *A ciência e o mundo moderno*, traça uma conexão entre esses termos através do que chama de mecanismo de evolução, persistência e desenvolvimento, com uma clara inspiração na biologia darwiniana²²⁸: “a chave para o mecanismo de evolução é a necessidade da evolução de um ambiente favorável, conjuntamente à evolução de qualquer tipo específico de organismos persistentes de grande permanência”²²⁹ (SMW, p. 112). Nessa citação, o autor toma uma posição mais radical do que a ideia de adaptação na biologia. Para ele, é essencial à existência uma relação de benefício mútuo entre organismos e ambientes. Dessa maneira, afirma categoricamente: “qualquer objeto físico que por sua influência deteriora seu ambiente comete suicídio”²³⁰ (SMW, p. 112). Não é difícil para um leitor compreender essa frase de maneira eminentemente ecológica, ao pressupor tal codependência. Ao mesmo tempo, é claro, se trata de um princípio que faz parte do esquema metafísico whiteheadiano. O filósofo apresenta de outra maneira uma ideia similar por meio da relação entre espécie – remetendo aqui ao organismo – e ambiente: “o ambiente se desenvolve automaticamente com a espécie, e a espécie com o ambiente”²³¹ (SMW, p. 112).

Compreender adequadamente a inter-relação entre ambiente e organismo no pensamento de Whitehead passa por entender que aquilo que ele chama de organismo não

²²⁷ No original: “(1) ‘environment’ as (a) order expressed by organisms and (b) order pervading organisms [...]. (2) ‘environment’ as order necessary to sustain order [...].(3) ‘environment’ as the totality of concrete actuality.”

²²⁸ Em *Processo e realidade*, Whitehead se refere com admiração às obras de Lawrence Joseph Henderson, biólogo, químico e filósofo, seu colega de profissão em Harvard. São especialmente pertinentes os livros *The fitness and the environment* e *The order of nature*, ambas inspirações claras para o filósofo na redação de seu texto.

²²⁹ No original: “the key to the mechanism of evolution is the necessity for the evolution of a favourable environment, conjointly with the evolution of any specific type of enduring organisms of great permanence.”

²³⁰ No original: “Any physical object which by its influence deteriorates its environment, commits suicide.”

²³¹ No original: “the environment automatically develops with the species, and the species with the environment.”

remete a um organicismo e nem mesmo se encerra na biologia. Ainda em *A ciência e o mundo moderno*, encontramos um diagnóstico do filósofo sobre o estado das ciências então que informará sua filosofia: “a ciência está tomando um novo aspecto que não é nem puramente físico, nem puramente biológico. Ela está se tornando o estudo dos organismos. A biologia é o estudo dos organismos maiores, enquanto a física estuda os organismos menores”²³² (SMW, p. 150). No pensamento whiteheadiano, portanto, um organismo é irreduzível a um indivíduo com limites – físicos ou existenciais – claramente delineados. A passagem remete ainda a outra questão de sua filosofia, que é a relação entre escalas. Organismos e ambientes existem tanto em escalas microscópicas quanto macroscópicas. Como nos diz Debaise, “aquilo que pensamos a respeito dos organismos mais complexos, devemos também pensar dos seres vivos em uma escala infinitamente menor. Eles são afetados e afetam”²³³ (DEBAISE, 2017, p. 76). Mas não devemos esquecer que esses termos, na obra de Whitehead, também se referem ao inorgânico. Assim como aponta Plamondon, “nessa interpretação [whiteheadiana], ‘organismo’ pode se referir a átomos, moléculas e até ecossistemas, pois em cada caso há modificação das partes de acordo com o padrão de um todo hierarquicamente estruturado mais complexo”²³⁴ (PLAMONDON, 1979, p. 45). Essa multiescalaridade do organismo é importante, pois, ao considerarmos as consequências dessas teses, não parece haver na metafísica whiteheadiana nem mesmo uma fronteira firme entre organismos e ambientes. Essa fronteira é móvel e depende de relações entre partes e todo que se transformam a partir da perspectiva adotada.

O interesse de Whitehead pela evolução também está associado ao seu desejo de compreender a persistência no tempo e no espaço de um organismo e a conexão dessa persistência com o ambiente. Está em jogo aí novamente a mutualidade da relação organismo-ambiente. Para o filósofo:

Aquilo que persiste é limitado, obstrutivo, intolerante, infectando seu ambiente com seus próprios aspectos. Mas ele [o que persiste] não é autossuficiente. Os aspectos de todas as coisas entram em sua própria natureza. Ele é apenas ele mesmo enquanto reúne em sua limitação o todo

²³² No original: “Biology is the study of the larger organisms; whereas physics is the study of the smaller organisms .”

²³³ No original: “That which we think with regard to more complex organisms, we must also think of living beings at the infinitely small scale. They are affected and they affect.”

²³⁴ No original: “In this interpretation ‘organism’ can refer to atoms, molecules, even ecosystems, for in each case there is modification of the parts in accordance with the pattern of the more complex hierarchically structured whole.”

maior em que ele se encontra. Conversamente, ele é apenas ele mesmo ao emprestar seus aspectos a esse mesmo ambiente em que ele se encontra.²³⁵
(SMW, p. 96)

O organismo – ou ainda o acontecimento ou ocasião atual –, ao persistir, infecta o ambiente com sua existência, que já era completamente atravessada por outros organismos. O mais interessante de notar é que Whitehead entende que essa infecção do ambiente é um requisito para que o organismo seja ele mesmo. Isto é, existentes só habitam ambientes que são parcialmente compostos de seus aspectos, assim como dos aspectos de outros inúmeros existentes que o habitam. Desse modo, o acontecimento, por um lado, persiste ao reproduzir, ainda que com alguma alteração, os padrões que lhe dão forma; essa é a realização intrínseca de sua história de vida como uma individualidade persistente. Por outro lado, porém, “a realidade extrínseca de tal acontecimento, tal como espelhado em outros acontecimentos, toma essa mesma forma de uma individualidade persistente; só que neste caso, a individualidade é implantada como uma reiteração de aspectos de si mesmo nos acontecimentos alienígenas que compõem o ambiente”²³⁶ (SMW, p. 106-107). O que o filósofo traz aqui como uma realidade intrínseca e uma extrínseca do acontecimento, ou organismo, não são duas naturezas separadas, mas duas perspectivas sob as quais ele pode ser encarado que dizem respeito a processos que se apresentam de outras maneiras a depender da escala e escopo.

Ao se considerar o processo de constituição e reprodução da história de vida de um acontecimento no tempo, nota-se que “[h]á, portanto, nesse acontecimento uma memória da história de vida antecedente de seu próprio padrão dominante como tendo formado um elemento de valor em seu próprio ambiente antecedente”²³⁷ (SMW, p. 107). Ou seja, ao persistir, o acontecimento carrega consigo os aspectos dele que ecoam o ambiente e outros organismos e, num tempo futuro, ele é ainda ele mesmo, mas também aquilo que lhe foi legado pelos encontros específicos que se deram em sua história de vida. Dessa maneira, “os aspectos completos da vida antecedente são herdados como o padrão parcial que persiste ao

²³⁵ No original: “That which endures is limited, obstructive, intolerant, infecting its environment with its own aspects. But it is not self-sufficient. The aspects of all things enter into its very nature. It is only itself as drawing together into its own limitation the larger whole in which it finds itself. Conversely it is only itself by lending its aspects to this same environment in which it finds itself.”

²³⁶ No original: “the extrinsic reality of such an event, as mirrored in other events, takes this same form of an enduring individuality; only in this case, the individuality is implanted as a reiteration of aspects of itself in the alien events composing the environment.”

²³⁷ No original: “There is, thus, in this event a memory of the antecedent life-history of its own dominant pattern, as having formed an element of value in its own antecedent environment.”

longo de períodos variados da vida”²³⁸ (SMW, p. 111). Isso significa que a história de vida persiste pela herança de si, e essa herança – composta tanto pela realidade intrínseca quanto extrínseca do acontecimento – constitui parcialmente o padrão de outro momento dessa história de um acontecimento. A herança é um tema importante para Whitehead, pois possui um sentido transversal que vai desde seu sentido comum até um sentido ontológico. Para o filósofo, “um corpo herda sobretudo a si mesmo; nós somos os herdeiros de nossa própria existência e dos atos de que ela se compõe. A identidade está situada nessa herança de si”²³⁹ (DEBAISE, 2008, p. 7). Entretanto, como vimos até aqui, a identidade de um corpo, de um sujeito, depende de suas relações, daquilo que cruzou seu caminho. Sua trajetória de vida, sua aventura, é moldada no tempo e no espaço por esses encontros.

Desse modo, todas as entidades – Whitehead na passagem a seguir está falando de entidades atômicas – “são parcialmente formadas pela herança de aspectos de seu próprio passado. Mas elas também são parcialmente formadas pelos aspectos de outros acontecimentos formando seus ambientes”²⁴⁰ (SMW, p. 108). Vale chamar atenção a esse exemplo, para reiterar que apesar do vocabulário empregado por ele – herança, persistência, evolução, organismo – ter, em boa parte, uma inspiração na biologia darwiniana, não se deve imaginar que o inglês está tomando seres vivos como modelos para os existentes, tampouco criando analogias a partir deles. Em outra ocasião (SMW, p. 113), para falar da relação evolutiva entre duas espécies próximas, Whitehead usa como exemplo elétrons e núcleos de hidrogênio, mostrando que seu pensamento se estende a tudo aquilo que nomeia organismo.

Por meio disso, o filósofo deseja jogar luz sobre um aspecto que ele considera ignorado pelas teorias da evolução do século XIX, e suas continuadoras no século seguinte, devido à ênfase que elas colocavam na competição e na dita luta pela sobrevivência. Principalmente, ele considera que as interpretações da sociologia e da ciência política que seguem nesse caminho – o chamado darwinismo social – são más traduções do pensamento darwiniano, assim como são fracos os argumentos de suas teorias econômicas e de política social. Para ele, isso ocorreu porque a “filosofia materialista enfatizava a quantidade dada de material, e, dessa maneira, por derivação, a natureza dada do ambiente”²⁴¹ (SMW, p. 205), isto é, sua dadidade [*givenness*]. Ao tomar o ambiente como dado, a adaptação veio para o

²³⁸ No original: “Thus the complete aspects of the antecedent life are inherited as the partial pattern which endures throughout all the various periods of the life.”

²³⁹ No original: “A body above all inherits itself; we are heirs of our own existence and of the acts of which it is composed. Identity is situated in this inheritance of oneself.”

²⁴⁰ No original: “Such entities are partially formed by the inheritance of aspects from their own past. But they are also partially formed by the aspects of other events forming their environments”.

²⁴¹ No original: “The materialistic philosophy emphasised the given quantity of material, and thence derivatively the given nature of the environment.”

primeiro plano da relação entre organismo e ambiente. No entanto, ainda que haja coisas que perdurem longamente no ambiente, de modo que as experienciamos como fixas e podemos, em um dado momento, nos adaptarmos a elas, o ambiente está em processo, assim como os organismos.

É por isso que Whitehead explora o aspecto que considerava ignorado nas teorias da evolução, a saber, o que ele chama de criatividade [*creativity*]. Com esse termo, o inglês pretende expressar seu entendimento de que “organismos podem criar seu próprio ambiente. Para esse propósito, o organismo singular é quase impotente. As forças adequadas demandam sociedades de organismos em cooperação. Mas com tal cooperação e em proporção ao esforço empreendido, o ambiente tem uma plasticidade que altera todo o aspecto ético da evolução”²⁴² (SMW, p. 114). Ou seja, para ele, a grande maioria das teorias da evolução ignorou o fato de que organismos não apenas se adequam a seus ambientes, como coletivamente os transformam. Essa afirmação, que à época de Whitehead era uma posição marginal dentro da biologia e da ecologia – falo mais sobre isso nos capítulos que seguem –, é hoje um consenso sobre fatos tão variados quanto a criação da atmosfera e das células eucariotes. Além disso, sua alusão a um trabalho coletivo de produção de ambientes sublinha o caráter cooperativo da evolução, outra tese minoritária até recentemente na biologia. De sua parte, ele o sentencia claramente: “[o]rganismos bem-sucedidos modificam seu ambiente. São bem-sucedidos os organismos que modificam seus ambientes de modo a auxiliar uns aos outros”²⁴³ (SMW, p. 205).

Em *A ciência e o mundo moderno*, obra em que surgem e ganham proeminência os termos organismo e ambiente, portanto, já podemos encontrar uma complexa metafísica ambiental que dá continuidade à crítica ao conceito moderno de natureza desenvolvida em *O conceito de natureza* e reúne física, matemática, biologia, história e diferentes aspectos da filosofia – ontologia, epistemologia e uma teoria da percepção. *Processo e realidade*, um texto muito mais vasto e técnico, dá continuidade a isso, articulando o ambiente com as noções de ordem, entidade atual, nexos e sociedade, dando muito mais profundidade ao problema das escalas entre o que vinha chamando de organismo e o ambiente e como se organiza sua arquitetura. Ao apresentar essas noções, também trago outras que são complementares e necessárias ao entendimento das primeiras.

²⁴² No original: “organisms can create their own environment. For this purpose, the single organism is almost helpless. The adequate forces require societies of cooperating organisms. But with such cooperation and in proportion to the effort put forward, the environment has a plasticity which alters the whole ethical aspect of evolution.”

²⁴³ No original: “Successful organisms modify their environment. Those organisms are successful which modify their environments so as to assist each other.”

Na obra, o problema das relações entre parte e todo ao qual Plamondon faz referência é tematizado muito mais meticulosamente. Através dos conceitos de nexo e sociedade, Whitehead complexifica sua abordagem – já bastante complexa – do que nomeia de natureza, ou ainda da ordem da natureza. É nessa ocasião que o inglês nomeia seu projeto de filosofia do organismo. Para ele, ela se trata da “tentativa de descrever o mundo como um processo de geração de entidades atuais individuais, cada uma com sua própria autorrealização absoluta”²⁴⁴ (PR, p. 60). Essa formulação deixa claro, mais uma vez, que seu projeto é ao mesmo tempo epistemológico e metodológico, pois busca produzir um modelo de descrição, assim como ontológico, metafísico ou mesmo cosmológico, visto que possui uma tese forte sobre a natureza do mundo. As entidades atuais referidas na passagem são “as coisas reais últimas de que o mundo é feito. Não há como olhar atrás das entidades atuais para encontrar algo mais real. Elas diferem entre si: Deus é uma entidade atual, e também o é a mais trivial lufada de existência no distante espaço vazio”²⁴⁵ (PR, p. 18). Esse conceito é introduzido em *Processo e realidade* como especificação de entidade e sinônimo de ocasião atual, termos que já apareciam em *A ciência e o mundo moderno*, mas seu uso é muito mais especializado. Por causa dessa especialização, ele se diferencia de organismo, que na outra obra era praticamente sinônimo de ocasião atual. As entidades atuais whiteheadianas são “gotas de experiência, complexas e interdependentes”²⁴⁶ (PR, p. 18). Tal complexidade e interdependência são o que lhe confere seu aspecto relacional, que torna necessários os conceitos de nexo e ambiente, pois as entidades atuais jamais podem ser encontradas em isolamento. É por isso, que apesar de suas raízes na filosofia moderna e clássica, Whitehead aponta uma importante particularidade de seu conceito:

uma “entidade atual” é uma *res vera* no sentido cartesiano desse termo; ela é uma “substância” cartesiana, e não uma “substância primeira” aristotélica. Descartes, no entanto, manteve em sua doutrina metafísica a dominância aristotélica da categoria de “qualidade” sobre a de “relacionalidade”. Nestas conferências, “relacionalidade” é dominante sobre “qualidade”.²⁴⁷
(PR, p. xiii)

²⁴⁴ No original: “This doctrine of organism is the attempt to describe the world as a process of generation of individual actual entities, each with its own absolute self-attainment.”

²⁴⁵ No original: “are the final real things of which the world is made up. There is no going behind actual entities to find anything more real. They differ among themselves: God is an actual entity, and so is the most trivial puff of existence in far-off empty space.”

²⁴⁶ A ideia de uma experiência em “gotas” apresentada aqui remete à filosofia de William James. Ver JAMES, 1920, em especial a aula 6.

²⁴⁷ No original: “An ‘actual entity’ is a *res vera* in the Cartesian sense of that term; it is a Cartesian ‘substance,’ and not an Aristotelian ‘primary substance.’ But Descartes retained in his metaphysical doctrine the Aristotelian dominance of the category of ‘quality’ over that of ‘relatedness.’ In these lectures ‘relatedness’ is dominant over ‘quality.’”

Entidades atuais são como uma substância porque são a matéria da existência, aquilo que povoa o mundo. Todavia, elas são desprovidas de qualidades inerentes, ao menos em um sentido forte. Suas qualidades são o resultado de suas relações. Isso significa que não são apenas elas que possuem realidade concreta, apesar de serem as coisas reais últimas, pois é necessário também afirmar a concretude das relações e dos modos de relacionar. Para Whitehead, “os fatos últimos da experiência atual imediata são as entidades atuais, preensões e nexos. Todo o resto são, para nossa experiência, abstrações derivativas”²⁴⁸ (PR, p. 20). Essa passagem introduz outros dois termos importantes da filosofia whiteheadiana – ainda que o ápice de seu uso esteja em *Processo e realidade* – preensão e nexo, que dizem respeito à forma dessas relações e à possibilidade de sua descrição. No pensamento do filósofo, “as entidades atuais envolvem umas às outras por meio de suas preensões umas das outras”²⁴⁹ (PR, p. 20).

A preensão é um neologismo cunhado por Whitehead com base em termos como apreensão – este, inclusive, extensivamente usado por ele desde *O conceito de natureza* –, compreensão, mas que remove os prefixos, de modo a pensar um ato de tomada ainda mais fundamental. Ou seja, se trata de uma camada adicional à sua teoria da percepção e da cognição. Em *A ciência e o mundo moderno*, Whitehead já traz uma primeira elaboração deste conceito. Na obra, ele afirma que

a palavra *perceber* [*perceive*], em nosso uso comum, é atravessada de ponta a ponta com a noção de apreensão cognitiva. Também o é a palavra *apreensão*, mesmo com o adjetivo cognitiva omitido. Usarei a palavra *preensão* para a *apreensão não cognitiva* [*uncognitive*]: com isso, quero dizer a *apreensão* que pode ou não ser cognitiva.²⁵⁰
(SMW, p. 70, grifos no original)

A preensão não é considerada não cognitiva por não ter relação com processos intelectivos ou mentais. Ela é não cognitiva por estar tanto aquém quanto além desses processos. Definidas com muito mais pormenores em *Processo e realidade*, preensões são os “Fatos Concretos da Relacionalidade”²⁵¹ (PR, p. 22) que são compostas de três fatores distintos, sendo eles “(a) o ‘sujeito’ que está preendendo, a saber, a entidade atual em que a preensão é um elemento concreto; (b) o ‘datum’ que é preendido; (c) a ‘forma subjetiva’ que é

²⁴⁸ No original: “The ultimate facts of immediate actual experience are actual entities, prehensions, and nexus. All else is, for our experience, derivative abstraction.”

²⁴⁹ No original: “Actual entities involve each other by reason of their prehensions of each other.”

²⁵⁰ No original: “The word *perceive* is, in our common usage, shot through and through with the , notion of cognitive apprehension. So is the word *apprehension*, even with the adjective cognitive omitted. I will use the word *prehension* for *uncognitive apprehension*: by this I mean *apprehension* which may or may not be cognitive.”

²⁵¹ No original: “Concrete Facts of Relatedness.”

como o sujeito preende o *datum*”²⁵² (PR, p. 23, grifo no original). Ou seja, a entidade atual, quando preende, é um centro de experiências que faz daquilo que é preendido seu objeto, tornando-se, por sua vez, sujeito. Stengers descreve a apreensão como um gesto em que coincidem “operação e produção da realidade. Aquilo que preende realiza a si mesmo no processo de unificação preensiva”²⁵³ (PW, p. 147). Como uma entidade atual pode ser Deus, uma pessoa ou uma lufada qualquer de existência, e toda entidade atual pode, ao prender outras entidades atuais, ser um centro de experiência, isto é, um sujeito, fica mais uma vez claro como a filosofia de Whitehead pretende se estender para muito além da esfera do humano e do que se pressupõe serem suas qualidades. Podemos falar de apreensão, nos diz mais uma vez Stengers, em “todas as situações em que algo faz diferença para outra coisa. Inclusive as menos ‘psicológicas’: a trajetória da Terra ‘leva em conta’ o Sol”²⁵⁴ (PW, p. 147), isto é, a entidade atual Terra toma o Sol como *datum* e preende o *datum* por meio de sua posição relativa e órbita, a Terra é um sujeito que faz do Sol objeto. Há infinitos outros *data*, é claro, que compõem finalmente a existência terrestre do ponto de vista galáctico. Além disso, essa relação também é reversível, trata-se inteiramente de uma questão de perspectivas. Por essa razão, Whitehead entende que “a análise de uma entidade atual em ‘apreensões’ é o modo de análise que exhibe os elementos mais concretos na natureza das entidades atuais”²⁵⁵ (PR, p. 19).

Finalmente, os nexos, o terceiro fato último da experiência – junto às entidades atuais e às apreensões – são conjuntos de entidades atuais. Um nexo é a unidade formada pelas apreensões que conectam entidades atuais, ou ainda, ele diz respeito à própria relacionalidade entre entidades atuais. Por isso, um nexo, na definição de Whitehead, diz respeito a “qualquer fato particular de estar junto [*togetherness*] entre entidades atuais”²⁵⁶ (PR, p. 20). Com esse terceiro termo, o inglês reúne os conceitos que ele operacionaliza para descrever o mundo atual. Ou melhor, um mundo atual, pois “cada entidade atual corresponde a um sentido de ‘o mundo atual’ peculiar a ela mesma. [...]. Um mundo atual é um nexo; e o mundo atual de uma entidade desce ao nível de um nexo subordinado em mundos atuais além daquela entidade

²⁵² No original: “(a) the ‘subject’ which is prehending, namely, the actual entity in which that prehension is a concrete element; (b) the ‘datum’ which is prehended; (c) the ‘subjective form’ which is *how* that subject prehends that datum.”

²⁵³ No original: “opération et production de réalité. Ce qui préhende se réalise lui-même dans le processus d’unification préhensive”

²⁵⁴ No original: “toutes les situations où quelque chose fait une différence pour quelque chose d’autre. Y compris les moins ‘psychologiques’: la trajectoire de la Terre ‘prend en compte’ le Soleil.”

²⁵⁵ No original: “The analysis of an actual entity into ‘prehensions’ is that mode of analysis which exhibits the most concrete elements in the nature of actual entities.”

²⁵⁶ No original: “Any such particular fact of togetherness among actual entities”.

atual”²⁵⁷ (PR, p. 28). Ou seja, para ele, há mundos dentro de mundos dentro de mundos, todos eles compostos de concatenações de entidades atuais que prendem umas às outras. Esses são alguns dos conceitos fundamentais – e os que escolhi enfatizar aqui – da metafísica whiteheadiana, em especial tal como ela aparece na filosofia do organismo apresentada em *Processo e realidade*.

Para retomar rapidamente um ponto que já trabalhei acima, mas que agora estamos melhor equipados para compreender, a metafísica que esses conceitos sugerem é a razão por que Whitehead entende que sua filosofia é, finalmente, pré-kantiana ou mesmo oposta à kantiana:

A filosofia do organismo é a inversão da filosofia de Kant. A *Crítica da razão pura* descreve o processo pelo qual os *data* subjetivos passam na aparência de um mundo objetivo. A filosofia do organismo busca descrever como *data* objetivos passam na satisfação subjetiva e como a ordem nos *data* objetivos fornece intensidade na satisfação subjetiva. Para Kant, o mundo emerge do sujeito, para a filosofia do organismo, o sujeito emerge do mundo – um “superjeito” ao invés de um “sujeito”.²⁵⁸
(PR, p. 88)

Nos voltemos agora ao lugar do ambiente nessa obra. O organismo, que era o termo que mais frequentemente acompanhava o ambiente em *A ciência e o mundo moderno*, continua presente aqui, mas com relativamente menos importância, pois alguns de seus sentidos vão se abrigar nos novos termos técnicos introduzidos. A relação de coprodução mútua, por exemplo, entre organismo e ambiente de que tratei antes, é deslocada, em alguns casos, para a entidade ou ocasião atual, como nesta passagem: “cada ocasião atual tem na base de sua própria constituição o ambiente do qual ela surge”²⁵⁹ (PR, p. 206). Organismo, agora, se refere no mais das vezes a organismos vivos, mas ainda não se trata de seu sentido previamente estabelecido na biologia. Como diz Lowe, “Por ‘organismo’, Whitehead geralmente quer dizer um processo temporalmente situado que *organiza* uma variedade de elementos dados em um novo fato”²⁶⁰ (LOWE, 2019, p. 228, grifo do autor). Essa

²⁵⁷ No original: “each actual entity corresponds to a meaning of ‘the actual world’ peculiar to itself. [...]. An actual world is a nexus; and the actual world of one actual entity sinks to the level of a subordinate nexus in actual worlds beyond that actual entity.”

²⁵⁸ No original: “The philosophy of organism is the inversion of Kant’s philosophy. *The Critique of Pure Reason* describes the process by which subjective data pass into the appearance of an objective world. The philosophy of organism seeks to describe how objective data pass into subjective satisfaction, and how order in the objective data provides intensity in the subjective satisfaction. For Kant, the world emerges from the subject; for the philosophy of organism, the subject emerges from the world—a ‘superject’ rather than a ‘subject.’”

²⁵⁹ No original: “each actual occasion has at the base of its own constitution the environment from which it springs”

²⁶⁰ No original: “By ‘organism,’ Whitehead generally means a temporally bounded process which *organizes* a variety of given elements into a new fact.”

organização de uma coletividade de elementos está diretamente conectada ao conceito que é a grande novidade de *Processo e realidade*, a saber, o de sociedade. Esse conceito possui também uma íntima conexão com o de ambiente.

Sociedades são conjuntos de entidades que compartilham características definidoras, características essas que estão diretamente ligadas ao ambiente que a própria sociedade fornece às entidades. Dito de outra maneira, “uma sociedade é, para cada um de seus membros, um ambiente com algum elemento de ordem, persistindo em razão das relações genéticas entre seus próprios membros”²⁶¹ (PR, p. 90). Para Whitehead, organismos são sociedades vivas, pois eles organizam um grande conjunto de entidades que compartilham relações genéticas, isto é, de coengendramento. Não se deve entender, no entanto, como a passagem poderia parecer implicar, que a sociedade assume as propriedades do ambiente. Ela dá forma ao ambiente das entidades atuais que abriga, “[m]as não há sociedade isolada. Toda sociedade deve ser levada em consideração com seu pano de fundo de um ambiente mais amplo de entidades atuais, que também contribuem com suas objetificações às quais os membros da sociedade devem se conformar”²⁶² (PR, p. 90).

Isso significa que as entidades atuais, produzidas e produtoras de um ambiente, ligadas por certos nexos, se reúnem em uma sociedade. Esta sociedade, por sua vez, está também inserida em um ambiente e interage com outras sociedades. Em outra escala, ela é como uma entidade atual e pode vir a se reunir igualmente com outras sociedades e formar uma sociedade de instância superior, tornando-se o que Whitehead chama de uma sociedade subordinada. No mundo concreto, o comum é que sociedades abriguem incontáveis sociedades subordinadas dentro de si, em uma relação que se poderia chamar de simbiótica²⁶³, uma vez que implica a sobrevivência de uma sociedade com a de outra. Um exemplo simples com que o filósofo ilustra essa espécie de simbiose é quando fala da relação entre moléculas e células. Para ele, “falamos de uma molécula dentro de uma célula viva porque suas características moleculares gerais são independentes do ambiente da célula. Assim, uma molécula é uma sociedade subordinada na sociedade estruturada que chamamos de ‘célula

²⁶¹ No original: “a society is, for each of its members, an environment with some element of order in it, persisting by reason of the genetic relations between its own members.”

²⁶² No original: “But there is no society in isolation. Every society must be considered with its background of a wider environment of actual entities, which also contribute their objectifications to which the members of the society must conform.”

²⁶³ Apesar da aparente proximidade das ideias de Whitehead que exponho com a de simbiose – noção em circulação desde o final do século XIX –, ele nunca emprega o termo. Adiciono ele ao corpo do texto nesse momento, de todo modo, para antecipar elementos que aparecem no último capítulo desta tese.

viva”²⁶⁴ (PR, p. 99). Evidentemente, uma célula está repleta de moléculas, que por sua vez são compostas de existentes menores. Da mesma maneira, as células são sociedades subordinadas de sociedades maiores: órgãos, corpos. Sendo assim, se pode visualizar esse modelo como um de sociedades aninhadas com graus crescentes de complexidade, mas sempre construídas com os mesmos elementos: entidades atuais, nexos, sociedades, ambientes. É esse aninhamento que produz as condições de continuidade das sociedades subordinadas. Como diz Whitehead, “[u]ma sociedade estruturada, enquanto totalidade, fornece um ambiente favorável para as sociedades subordinadas que abriga dentro de si. Além disso, a sociedade inteira deve ser situada em um ambiente mais amplo que permite sua continuidade”²⁶⁵ (PR, p. 99). Trata-se de uma relação contínua de sustentação mútua vertical – em escalas maiores ou menores – e horizontal – com entidades atuais e sociedades similares, além do ambiente dado.

Segundo Debaise (2008, p. 8), se observarmos em contraste os conceitos de sociedade e de ambiente, podemos dizer que: “o ambiente é tanto interno quanto externo, ele está nas partes da sociedade que não estão diretamente engajadas na ‘forma comum’ as definindo e nas outras sociedade em que, de uma maneira ou outra, essa entidades estão engajadas”²⁶⁶. Ou seja, sociedades e ambientes possuem uma relação recíproca e ambos nutrem uma relação de mão dupla com os organismos que abrigam. A natureza dessas relações é do estabelecimento de uma ordem, ou de uma certa forma, que evolui e persiste no tempo e no espaço. Seguindo ainda a interpretação de Debaise (2008, p. 5), entende-se que “uma sociedade é essencialmente persistência de ordem”²⁶⁷, ou seja, a continuidade de uma certa configuração entre organismos e de sua inserção em um ambiente. As possibilidades da ordem são, portanto, condicionadas, ou melhor afetadas, por uma multiplicidade de forças.

Dessa maneira, o universo tal como o inglês o descreve, assim como os próprios conceitos que coloca em ação, é uma teia emaranhada de preensões e sentires mútuos, em que as entidades atuais, sempre inseridas em um ambiente, se definem a partir de suas relações e seu estar junto, formando sociedades de níveis organizacionais sucessivamente maiores. Essas

²⁶⁴ No original: “we speak of a molecule within a living cell, because its general molecular features are independent of the environment of the cell. Thus a molecule is a subordinate society in the structured society which we call the ‘living cell.’”

²⁶⁵ No original: “A structured society as a whole provides a favourable environment for the subordinate societies which it harbours within itself. Also the whole society must be set in a wider environment permissive of its continuance.”

²⁶⁶ No original: “The environment is both internal and external, it is in the parts of societies that are not directly engaged in the ‘common form’ defining them, and in the other societies in which, in one way or another, these entities are engaged.”

²⁶⁷ No original: “A society is essentially persistence of order.”

sociedades tanto servem de ambiente para as entidades que abrigam quanto estão inseridas em ambientes maiores. Trata-se de uma complexa cadeia de codependências capazes de determinar a possibilidade de existência e continuidade de cada entidade, ambiente ou sociedade. É nessa intrincada arquitetura que se torna importante para Whitehead uma noção de ordem. Segundo o autor, “[n]o que diz respeito a qualquer sociedade dada, o mundo de entidades atuais deve ser concebido como formando um pano de fundo em camadas de ordem social”²⁶⁸ (PR, p. 90). As camadas de ordem produzidas pelas entidades atuais emergem das interconexões entre as entidades e seus ambientes, assim como das sociedades que elas formam e as relações entre as sociedades diversas. Isso porque a ordem whiteheadiana não está contida em leis imutáveis, mas em tendências que se transformam no tempo, no espaço, na escala, ainda que isso leve muito tempo.

Essa interação entre as partes que faz emergir ordens ocorre da seguinte maneira: em primeiro lugar, “[o] caráter de uma entidade atual é, finalmente, governado por seu *datum*; seja qual for a liberdade de sentir que emerge na concrecência, não pode haver transgressão das limitações de capacidade inerentes no *datum*”²⁶⁹ (PR, p. 110). Isto é, o caráter da entidade atual é moldado por aquilo que lhe é dado no ambiente. O caráter do próprio ambiente, por sua vez, se forma no encontro das sociedades e entidades atuais livres que constituem aquele ambiente. Dessa maneira, Whitehead segue: “[a]s sociedades de um ambiente constituirão seu elemento ordeiro, e as entidades atuais não sociais constituirão seu elemento de caos. Não há razão, até onde vai nosso conhecimento, para conceber o mundo atual como puramente ordeiro ou puramente caótico”²⁷⁰ (PR, p. 110). Ou seja, as sociedades de um ambiente dão forma à ordem válida naquele momento, naquela escala, ao mesmo tempo em que as entidades atuais não associadas impulsionam o ambiente em direção a novas formas, seja por afetar a composição das sociedades existentes ou por se associar a outras entidades, criando novas sociedades.

A ordem é também um importante elemento do ambiente, pois desempenha um papel essencial para sua evolução e persistência, assim como as das entidades atuais ou organismos que o habitam. Como nos diz Whitehead, “a sobrevivência requer ordem, e pressupor sobrevivência, fora do tipo de ordem que aquele tipo de sobrevivência requer, é uma

²⁶⁸ No original: “In reference to any given society the world of actual entities is to be conceived as forming a background in layers of social order”

²⁶⁹ No original: “The character of an actual entity is finally governed by its datum; whatever be the freedom of feeling arising in the concrecence, there can be no transgression of the limitations of capacity inherent in the datum.”

²⁷⁰ No original: “The societies in an environment will constitute its orderly element, and the non-social actual entities will constitute its element of chaos. There is no reason, so far as our knowledge is concerned, to conceive the actual world as purely orderly, or as purely chaotic.”

contradição”²⁷¹ (PR, 205). Mais uma vez, o filósofo nos oferece com uma formulação que podemos compreender como eminentemente ambiental, tanto no sentido interno à sua obra, quanto no sentido contemporâneo do adjetivo, ligado às nossas preocupações ecológicas. Seria contraditório esperar sobreviver, persistir, em qualquer ambiente sem se adequar à ordem que esse ambiente exige. Os existentes não são autossuficientes; a ordem do ambiente oferece um grau de liberdade de ação – ou inação – a aqueles que buscam persistir. Com essa afirmação, o filósofo entende que se distingue também da tradição filosófica, em especial da cartesiana, da qual havia se aproximado na conceituação da entidade atual. Em suas palavras,

É neste ponto que a filosofia orgânica difere de qualquer forma de ‘filosofia da substância’ cartesiana. Pois se uma substância requer nada a não ser si mesma para existir, sua sobrevivência não pode contar história alguma da sobrevivência da ordem em seu ambiente. Assim, nenhuma conclusão pode ser retirada no que diz respeito às relações externas da substância sobrevivente com seu ambiente futuro. Para a filosofia orgânica, antecipações sobre o futuro de uma pedra pressupõem um ambiente com o tipo de ordem que aquela pedra requer.²⁷²
(PR, 205)

Até mesmo para uma pedra não se pode ignorar a necessidade de uma adequação de ordens em relação ao ambiente. É importante sublinhar, todavia, que não se trata do determinismo simples da adaptação ao ambiente, uma vez que as partes envolvidas se transformam ao longo do processo, assim como novos encontros podem alterar os princípios da ordem vigente. Além disso, nem mesmo a pedra é uma entidade isolada, sua forma conta a história da persistência da ordem em um determinado ambiente, ao mesmo tempo em que fala do tipo de futuro que necessita. Nos organismos vivos, é claro, por uma questão de escala temporal sobretudo, essas heranças de corpos, ambientes e ordens passadas são mais facilmente perceptíveis. Nas palavras do autor, “[é] por razão do corpo, com seu milagre de ordem, que os tesouros do ambiente passado são vertidos na ocasião viva”²⁷³ (PR, p. 339). Na passagem, pode-se observar ainda outro ponto que vale enfatizar. Um corpo, humano por exemplo, é também um portador e promotor de ordem, na medida em que é também um

²⁷¹ No original: “Also survival requires order, and to presuppose survival, apart from the type of order which that type of survival requires, is a contradiction.”

²⁷² No original: “It is at this point that the organic philosophy differs from any form of Cartesian ‘substance-philosophy.’ For if a substance requires nothing but itself in order to exist, its survival can tell no tale as to the survival of order in its environment. Thus no conclusion can be drawn respecting the external relationships of the surviving substance to its future environment. For the organic philosophy, anticipations as to the future of a piece of rock presuppose an environment with the type of order which that piece of rock requires.”

²⁷³ No original: “It is by reason of the body, with its miracle of order, that the treasures of the past environment are poured into the living occasion.”

ambiente – além de ser uma sociedade e uma entidade atual integrante de uma sociedade, a depender da perspectiva adotada.

A sobrevivência dos organismos vivos, ou sociedades vivas, possui também uma outra particularidade em relação às sociedades ou entidades inorgânicas à qual Whitehead chama atenção: ela depende de alimento. Da forma como seu pensamento é construído, esse alimento só pode ser outras sociedades orgânicas. Dessa maneira, a vida possui a destruição inerente em si. O autor o expressa da seguinte forma: “todas as sociedades necessitam de interação com seu ambiente; e, no caso de sociedades vivas, essa interação toma a forma de um roubo. A sociedade viva pode, ou não, ser de um tipo superior de organismo do que a comida que ela desintegra. Mas, seja ou não para o bem geral, a vida é roubo”²⁷⁴ (PR, p. 105). Essa máxima – a vida é roubo – é prenhe de consequências, sobretudo para pensar uma ética centrada no desafio da coexistência em um planeta de ordens em falência em múltiplas escalas.

Processo e realidade é uma obra infinitamente complexa e objeto de uma variedade de leituras, mas por meio do corte operado pela noção de ambiente pudemos visitar alguns dos principais conceitos que Whitehead avança nesse texto, destacando seu aspecto ecológico, isto é, sua ênfase em uma emaranhada rede de codependências entre existentes e seus ambientes em múltiplas escalas.

Na década seguinte, Whitehead publica *Aventuras de ideias* (1933) e *Modos de pensamento* (1938). Nesses livros, a concepção de ambiente ganha ainda outras matizes, e o conceito de organismo perde seu lugar de importância. Em *Aventuras de ideias*, o autor enfatiza uma concepção de ambiente ligada ao espaço, tempo e existentes que são condições de possibilidade de ideias e de suas aventuras. Como a obra se concentra nos encontros e transformações de ideias ao longo da história, a noção de ambiente, assim como outras de seu arcabouço metafísico, é adaptada para incluir a prática de uma história das ideias. Neste caso, o ambiente, além de seus sentidos anteriores, está também associado ao que Whitehead chama de tradição. Essa tradição não tem qualquer relação com raízes, sangue ou uma história heroica. Ela trata da maneira como grupos herdaram, criativamente, o legado daqueles que os precederam.

As ideias, no pensamento de Whitehead, buscando ser fiel a seu realismo objetivista provisório, também possuem uma materialidade, um certo corpo, que é possível perceber na

²⁷⁴ No original: “all societies require interplay with their environment; and in the case of living societies this interplay takes the form of robbery. The living society may, or may not, be a higher type of organism than the food which it disintegrates. But whether or no it be for the general good, life is robbery.”

relação que travam com o ambiente²⁷⁵. As ideias só podem florescer em certos ambientes, e sua emergência, em seguida, produz novos ambientes para que novas ideias e existências possam surgir. Eis uma nova dimensão que o ambiente ganha em *Aventuras de ideias*. No livro, o filósofo sugere – em uma espécie de esboço de teoria da técnica – que mesmo as tecnologias de registro e pesquisa fazem parte do que se chama aqui de ambiente. Tratando sobre a multiplicação recente dessas tecnologias, Whitehead afirma:

não há dúvida de que houve uma imensa expansão do conjunto que o ambiente fornece a serviço do pensamento. Esse conjunto pode ser resumido com as divisões: modos de comunicação, física e mental, escrita, preservação de documentos, variedade de modos de literatura, pensamento crítico, pensamento sistemático, pensamento construtivo, história, comparação de línguas diversas, simbolismo matemático, tecnologia melhorada fornecendo facilidades físicas.²⁷⁶
(AI, p. 48)

Ou seja, essas tecnologias formam o ambiente que as ideias herdam, que compõe a matéria delas. Whitehead dá um sentido literal à expressão cotidiana de que diante de uma transformação cultural ou tecnológica o mundo já não é mais o mesmo. Uma vez que essas práticas e técnicas não ocupam uma zona ontológica à parte da natureza, entende-se que seu aparecimento a transforma, pois, por exemplo, no novo ambiente que se cria, novas entidades atuais podem se encontrar, novas sociedades podem se formar, a partir do que essas tecnologias tornam possível. Além disso, que ideias ou tecnologias sejam necessariamente produtos e produtoras de ambientes é algo que se segue naturalmente do que apresentei até aqui da filosofia do inglês, pois sua existência excede os humanos que são seus atores parciais. Isso mantém a coerência de sua metafísica ambiental, em que a natureza não é considerada de maneira bifurcada, e nem o humano é o único existente que experiencia uma subjetividade. Mesmo uma ideia ou técnica não pode ser considerada de uma perspectiva demasiada abstrata porque, assim, se perderia de vista o ambiente que a gerou ou aquele sobre o qual ela incide.

Tratando desse problema das abstrações no que diz respeito à abordagem de existentes quaisquer, Whitehead reconhece a importância primordial da abstração. Ele diz: “[f]alamos habitualmente de pedras, planetas, animais, como se cada coisa individual pudesse existir,

²⁷⁵ Essa materialidade está ligada também a como Whitehead reconceitua o conceito filosófico de proposição, em especial em *Processo e realidade*.

²⁷⁶ No original: “there can be no doubt that there has been an immense expansion of the outfit which the environment provides for the service of thought. This outfit can be summarized under the headings, modes of communication, physical and mental, writing, preservation of documents, variety of modes of literature, critical thought, systematic thought, constructive thought, history, comparison of diverse languages, mathematical symbolism, improved technology providing physical ease.”

mesmo que por um fugaz momento, separada de um ambiente [...]. Tal abstração é uma necessidade do pensamento”²⁷⁷ (AI, p. 154). Todavia, alerta o inglês, se ignoramos a concretude do qual todo e qualquer existente surgiu, corre-se o risco de aproximar abstrações cujos existentes concretos fazem parte de ambientes muito mais diferentes do que se pode imaginar. Essa preocupação, em um esquema filosófico de inspiração whiteheadiana, deve se estender aos saberes, às tecnologias e também às práticas cotidianas.

Sendo assim, *Aventuras de ideias*, devido a seu objeto, é também uma obra que leva mais longe a análise da possibilidade da aplicação de um mesmo esquema metafísico aos humanos e suas atividades e outros existentes, vivos e não vivos, sem recorrer a um firme corte entre humanos e todas as outras coisas. Whitehead entende que não só é o que ele pretende fazer, mas que é um compromisso da disciplina da filosofia a criação de tal metafísica. E, reafirmo, é o conceito de ambiente que parece permitir e organizar tal aplicação, ao funcionar como ponto de encontro e interpenetração dos diferentes existentes. Nas palavras dele, “fisiólogos e físicos estão [...] de acordo que o corpo herda as condições físicas do ambiente físico de acordo com leis físicas. Há, assim, uma continuidade geral entre a experiência humana e ocasiões físicas. A elaboração de tal continuidade é uma tarefa bastante óbvia da filosofia”²⁷⁸ (AI, p. 189).

Entretanto, seria um engano pensar que, ao elaborar tal continuidade, Whitehead torna indistintas as particularidades dos existentes ou que os concebe de maneira homogênea. Pelo contrário, a distinção entre existentes vivos e não vivos ganha ainda mais importância nessa obra, pensando a relação da vida com o ambiente na realização de sua trajetória. Segundo o autor,

A vida só pode ser entendida como uma visada a aquela perfeição que as condições de seu ambiente permitem. Mas a visada está sempre além do fato atingido. O objetivo é algum tipo de coisas aperfeiçoadas, independente do quão baixa e fundamentalmente sensual. A natureza inorgânica é caracterizada por sua aceitação dos fatos. Na natureza, o solo repousa, enquanto a raiz da planta busca as fontes de seu frescor.²⁷⁹
(AI, p. 81)

²⁷⁷ No original: “We habitually speak of stones, and planets, and animals, as though each individual thing could exist, even for a passing moment, in separation from an environment [...]. Such an abstraction is a necessity of thought”

²⁷⁸ No original: “physiologists and physicists are [...] agreed that the body inherits physical conditions from the physical environment according to the physical laws. There is thus a general continuity between human experience and physical occasions. The elaboration of such a continuity is one most obvious task for philosophy.”

²⁷⁹ No original: “Life can only be understood as an aim at that perfection which the conditions of its environment allow. But the aim is always beyond the attained fact. The goal is some type of perfected things however lowly and basically sensual. Inorganic nature is characterized by its acceptance of matter of fact. In nature, the soil rests, while the root of the plant pursues the sources of its refreshment.”

Whitehead sugere situar a distinção entre vivo e não vivo por meio da ideia de que os existentes vivos possuem uma visada em direção a uma realização ou satisfação apropriada à ordem do ambiente. No entanto, ao passo que o não vivo – igualmente um sujeito percipiente, posto que faz preensões – apenas se adequa ao ambiente, o vivo estende o seu alcance em direção a algum tipo, não pré-determinado, de perfeição. Na passagem, o autor remete à atividade das plantas, indicando que mesmo um organismo considerando mais simples já executa essa busca por alguma forma de realização que ainda que inserida na ordem do ambiente, também pretende excedê-la.

Retorna-se aí ao tema da ordem, essencial para pensar a organização dos ambientes, das sociedades ou entidades atuais. Em *Aventuras de ideias*, pode-se ver mais claramente a maneira como Whitehead concebe as diferentes escalas de ambiente e ordem que compõem o universo, desde o que seria sua manifestação total, até a organização de uma molécula ou átomo. O filósofo diz “[q]uando examinamos a estrutura da época do Universo em que nos encontramos, essa estrutura exhibe camadas sucessivas de tipos de ordem, cada camada introduzindo algum tipo adicional de ordem dentro de alguma região limitada que faz parte de um tipo de ordem mais geral de algum ambiente maior”²⁸⁰ (AI, p. 199). Os tipos de ordem variam de acordo com as camadas ou regiões do Universo, de acordo com a composição de cada ambiente, daquilo que esse ambiente herda de sua forma anterior, e dos ambientes circundantes. Apesar da aparente totalidade em falar do Universo, ele mesmo é transitório, estando apenas neste momento em uma determinada época, que envolve certas formas de ordem – as leis da física tal como as conhecemos, por exemplo. A totalidade para o inglês se expressa no conceito de Natureza e em seu incansável avanço criativo.

Na passagem a seguir, pode-se observar as conexões entre natureza, ordem, ambiente e ocasiões atuais:

O que conhecemos da natureza externa é inteiramente em termos de como as várias ocasiões na natureza contribuem para as naturezas umas das outras. O todo do ambiente participa na natureza de cada uma de suas ocasiões. Assim, cada ocasião toma sua forma inicial do caráter de seu ambiente. Além disso, as leis que condicionam cada ambiente meramente expressam o caráter geral das ocasiões compondo aquele ambiente.²⁸¹

²⁸⁰ No original: “When we examine the structure of the epoch of the Universe in which we find ourselves, this structure exhibits successive layers of types of order, each layer introducing some additional type of order within some limited region which shares in the more general type of order of some larger environment.”

²⁸¹ No original: “What we know of external nature is wholly in terms of how the various occasions in nature contribute to each other’s natures. The whole environment participates in the nature of each of its occasions. Thus each occasion takes its initial form from the character of its environment. Also the laws which condition each environment merely express the general character of the occasions composing that environment.”

(AI, p. 52-53)

A natureza carrega aqui uma multiplicidade de sentidos decorrentes do novo esquema whiteheadiano, em que a bifurcação em duas zonas ontológicas distintas foi deixada de lado. Mesmo aquilo a que Whitehead se refere como “natureza externa” é o produto da interpenetração das naturezas de diferentes ocasiões atuais. Isto é, ela só é externa na medida em que designa uma escala maior. Desse modo, os existentes emergem de ambientes que não são externos a eles. Na verdade, os ambientes coparticipam de suas naturezas. Uma outra maneira com que o filósofo formula essa ideia, unindo mais uma vez sua concepção particular de ambiente à questão da herança, é: “[o] ser humano é inseparável de seu ambiente em cada ocasião de sua existência. O ambiente que a ocasião herda está imanente nela e conversamente ela está imanente no ambiente que ela ajuda a transmitir”²⁸² (AI, p. 63). Apesar de a passagem se referir ao humano, qualquer existente, lembro, pode ser entendido como uma ocasião atual. Ou seja, a imanência entre ocasião e ambiente diz respeito a qualquer existente. Todavia, como mostrei até aqui, *Aventuras de ideias* é uma obra sobre práticas propriamente humanas, em especial o exercício de seu intelecto e a transmissão dos resultados dessa atividade ao longo do tempo. Whitehead, porém, distinguindo-se de outros autores da do século XX, não faz uma aposta no conceito de consciência, mentalidade ou similar para garantir a especificidade do humano. Segundo ele,

Não devemos intelectualizar em excesso os vários tipos de experiência humana. Os homens são o animal no topo dos Primatas e não podem escapar de hábitos da mente que são próximos aos hábitos do corpo. Nossa consciência não inicia nossos modos de funcionamento. Despertamos para nos encontrarmos engajados em processo, imersos em satisfações e dissatisfações, e ativamente modificando, seja por intensificação, por atenuação ou pela introdução de novos propósitos. O procedimento primário que está pressuposto na consciência, chamo de Instinto. Ele é o modo de experiência que emerge diretamente do desejo de herança, individual e ambiental.²⁸³
(AI, p. 46)

²⁸² No original: “The human being is inseparable from its environment in each occasion of its existence. The environment which the occasion inherits is immanent in it, and conversely it is immanent in the environment which it helps to transmit.”

²⁸³ No original: “we must not over-intellectualize the various types of human experience. Mankind is the animal at the head of the Primates, and cannot escape habits of mind which cling closely to habits of body. Our consciousness does not initiate our modes of functioning. We awake to find ourselves engaged in process, immersed in satisfactions and dissatisfactions, and actively modifying, either by intensification, or by attenuation, or by the introduction of novel purposes. This primary procedure which is presupposed in consciousness, I will term Instinct. It is the mode of experience directly arising out of the urge of inheritance, individual and environmental.”

Ou seja, em primeiro lugar, não se pretende separar as atividades mentais das corporais, ou mesmo as atividades humanas de sua animalidade; é por isso que Whitehead fala em instinto. Todavia, devemos nos lembrar que um animal whiteheadiano não é um autômato impulsionado por seu instinto, mas um existente dotado de subjetividade e uma visada que o direciona para além de si mesmo e de seu ambiente dado. Em segundo lugar, o intelecto não precede a atividade humana e, portanto, ele é herdeiro – no sentido que o autor dá a esse termo – de um corpo já repleto de história e conexões com outras entidades atuais e ambientes.

Essa incursão em uma de suas obras da década de 1930 nos permite perceber que a tese whiteheadiana sobre a relação mútua e intrínseca entre existentes e os ambientes que habitam não é uma particularidade momentânea, mas uma inovação que atravessa todas as últimas décadas de sua obra, tornando-se progressivamente mais refinada. Para finalizar esse percurso, passo à última obra em consideração nesta investigação sobre o ambiente.

Em *Modos de pensamento*, essas ideias são novamente retomadas. Nessa obra, Whitehead afirma que “a noção de existência envolve a noção de um ambiente de existências e de tipos de existências. Qualquer instância de existência envolve a noção de outras existências conectadas com ela e, ainda assim, além dela”²⁸⁴ (MT, p. 6-7). Percebe-se a continuidade da ideia da conectividade necessária entre existentes como condição de suas existências, mas aqui também se direciona um olhar mais próximo à ideia de tipos de existências e de tipos de ambientes. Por meio dessas noções, é possível detalhar as modalidades e camadas em que os ambientes se apresentam: ambiente físico, histórico, sensorio, conceitual, linguístico são alguns dos exemplos. Vale notar que o termo organismo está praticamente ausente desta obra, enquanto o ambiente, em múltiplos sentidos, persiste. Ao falar de organização, formas de processos e modos de unidades, Whitehead se interessa por “vibrações de pulsação, moléculas, pedras, vidas de plantas, vidas de animais, vidas de homens”²⁸⁵ (MT, p. 86), na medida em que esses crescentes graus de complexidade ilustram em que sentido as unidades possuem as mesmas características enquanto unidades – sua conectividade, processualidade etc. – mas se transformam com o aumento de complexidade.

Dessa maneira, há diversos graus de mutação em jogo: dos existentes individuais, das combinações desses seres e de seus ambientes. Essas transições são o substrato de novas condições de produção de existentes. A preocupação em *Modos de pensamento* é como

²⁸⁴ No original: “the notion of existence involves the notion of an environment of existences and of types of existences. Any instance of existence involves the notion of other existences, connected with it and yet beyond it.”

²⁸⁵ No original: “throbs of pulsation, molecules, stones, lives of plants, lives of animals, lives of men.”

compreender os modos com que os existentes sucessivos herdaram de existentes e ambientes interiores. Segundo Whitehead, “espécies florescem e perecem; civilizações ascendem e caem; os corpos celestes se formam gradualmente e passam por sequências de estágios [...] Em qualquer um desses exemplos, na medida em que as mudanças acontecem, novos tipos de existência se tornam possíveis, sujeitas a novas leis da natureza que dependem desse novo ambiente”²⁸⁶ (MT, p. 95). Como já dito antes, mesmo aquilo que pode ser chamado de lei natural, portanto, é transitório, uma vez que os processos naturais não deixam de estar inseridos em um ambiente, mesmo que seja no ambiente da época cósmica. Nos novos ambientes criados, mudam as condições de existência, e os existentes herdaram isso não só como história, mas em sua carne, pois “o corpo precisa do ambiente para existir. Assim, há uma unidade do corpo com o ambiente”²⁸⁷ (MT, p. 161). Tal unidade, Whitehead, dando vazão a sua propensão teológica, imagina como equivalente à “unidade do corpo e da alma em uma pessoa”²⁸⁸ (MT, p. 161). Enfatizo; há, então, uma unidade ontológica entre existente, até mesmo em seu corpo, e ambiente. Para dizê-lo de outra maneira, “[n]ós estamos no mundo e o mundo está em nós” (MT, p. 165).

Como já demonstrei, na filosofia de Whitehead, suas reflexões nunca se ocupam apenas de um âmbito cosmológico ou ontológico, e nesta obra isso não é diferente. Suas preocupações sobre a noção de ambiente aqui, portanto, estão também firmemente situadas no campo da epistemologia, assim como de uma pragmática do conhecimento na forma da prática concreta das ciências. O inglês contrasta a visão científica e filosófica moderna do mundo, que apresentei na seção anterior, no que diz respeito à relação entre existentes – na passagem a seguir entendidos como grupo de agitações – e ambiente e a maneira como a nova física aborda essa relação:

O conceito de matéria pressupunha a localização simples. Cada pedaço de matéria era autocontido, localizado em uma região com uma rede passiva e estática de relações espaciais, entrelaçada em um sistema relacional uniforme da infinidade à infinidade e da eternidade à eternidade. No conceito moderno, porém, o grupo de agitações que nomeamos matéria está fundido em seu ambiente. Não há possibilidade de uma existência local desconectada e autocontida. O ambiente entra na natureza de cada coisa.²⁸⁹

²⁸⁶ No original: “species flourish and decay; civilizations rise and fall; heavenly bodies gradually form, and pass through sequences of stages. In any of these examples, as the changes occur, new types of existence are rendered possible, subject to new laws of nature dependent upon that new environment.”

²⁸⁷ No original: “the body requires the environment in order to exist. Thus there is a unity of the body with the environment”.

²⁸⁸ No original: “unity of body and soul into one person.”

²⁸⁹ No original: “The concept of matter presupposed simple location. Each bit of matter was self-contained, localized in a region with a passive, static network of spatial relations, entwined in a uniform relational system from infinity to infinity and from eternity to eternity. But in the modern concept the group of agitations which

(MT, p. 138)

As consequências dessas afirmações têm o potencial de se desdobrar em todos os âmbitos do pensamento. Nota-se, é claro, a inclinação metafísica das constatações, ao afirmar a relação de interpenetração de ambiente e matéria, mas, se trata de uma inspiração científica. Como resume Whitehead: “[o] fato fundamental, de acordo com a física atual, é que o ambiente com suas peculiaridades penetra no grupo de agitações que chamamos de matéria, e os grupos de agitações estendem seu caráter ao ambiente”²⁹⁰ (MT, p. 138). Ao mesmo tempo, porém, o filósofo tira consequências práticas dessas afirmações para outras ciências. Por exemplo, Whitehead identifica no trabalho dos geneticistas – a genética era, então, uma ciência ainda em seus primeiros passos – uma inclinação moderna, uma vez que “eles pressupõem que um pedacinho de matéria permanece, em todos os aspectos, autoidêntico seja qual for suas mudanças de ambiente”²⁹¹ (MT, p. 139). Para ele, metafísica e cientificamente, esse pressuposto da genética não poderia fazer sentido.

Outro aspecto da relação entre existentes e ambientes explorado na obra, agora com foco propriamente em humanos, é a relação entre linguagem, conceito e ambientes. Esse tópico é de especial interesse para Whitehead aqui, uma vez que ele pretende não só refletir, como em outros textos, sobre o lugar da linguagem e do idioma na atividade filosófica, mas também sobre a própria forma do pensamento. Segundo o inglês, a linguagem, em sua origem, está conectada aos ambientes em que emergiu. Ou seja, “[f]osse um sinal ou uma expressão, era sobretudo *essa* reação a *aquela* situação *naquele* ambiente”²⁹² (MT, p. 38, grifos no original). Transformações tecnológicas que afetam a reprodutibilidade da oralidade e da escrita podem mudar essa relação entre linguagem e ambiente, mas são incapazes de mudar o fato de que a linguagem, e por conseguinte a filosofia, se manifesta por meio das conexões entre seus elementos diversos, assim como com o ambiente, ou seja: palavras, sintaxe, sentido, história, cultura funcionam conjuntamente. Por isso, Whitehead se opõe a uma filosofia que se concentre em definições de termos ou proposições isoladas ignorando o ambiente em que esses termos e proposições estão inseridos:

we term matter is fused into its environment. There is no possibility of a detached, self-contained local existence. The environment enters into the nature of each thing.”

²⁹⁰ No original: “The fundamental fact, according to the physics of the present day, is that the environment with its peculiarities seeps into the group-agitation which we term matter, and the group-agitations extend their character to the environment.”

²⁹¹ No original: “They presuppose that a pellet of matter remains in all respects self-identical whatever be its changes of environment.”

²⁹² No original: “Whether it was signal or expression, above all things it was this reaction to that situation in this environment.”

palavras isoladas, cada uma com seu significado do dicionário, e frases isoladas, cada uma encerrada por pontos finais, sugerem a possibilidade da abstração de qualquer ambiente. Desse modo, se pode conceber o problema da filosofia como a compreensão da interconexão das coisas, cada uma compreensível sem referência a qualquer outra coisa.

Essa pressuposição é errônea.²⁹³

(MT, p. 66)

Whitehead entende que a linguagem, como qualquer outro existente, está situada na concretude dos ambientes que herda. É por isso que a filosofia não pode se furtar do senso comum, da poesia, da história, das ciências, na medida em que emprega seus termos. A abstração da linguagem não é garantida, ela precisa ser cuidadosamente produzida.

Finalmente, *Modos de pensamento* reitera a tese whiteheadiana do sujeito como o resultado da convergência de uma série de processos cognitivos, afetivos e sensoriais, intimamente atrelados ao ambiente. O inglês reapresenta claramente essa ideia remetendo à célebre máxima de Descartes:

O ‘Cogito, ergo sum’ de Descartes é traduzido de maneira errada, ‘penso, logo existo’. Nunca é do simples pensamento ou da simples existência de que estamos cientes. Encontro-me, essencialmente, como uma unidade de emoções, gozos, esperanças, medos, arrependimentos, avaliações de alternativas, decisões – todas elas reações subjetivas ao ambiente tal como ativo em minha natureza. Minha unidade – que é o ‘existo’ de Descartes – é o meu processo de moldar esse turbilhão de material em um padrão consistente de sentires.²⁹⁴

(MT, p. 166)

Em sua filosofia, portanto, o sujeito é um centro de experiências às quais ele não antecede. Pelo contrário, a unidade do sujeito se constrói na medida em que essas experiências, apreensões do ambiente, se organizam e formam uma coerência parcial em uma trajetória com propósito. Esse processo de produção do sujeito, ou produção de si, para Whitehead, pode ser descrito em duas perspectivas: a partir do indivíduo ou a partir do ambiente. A experiência de ser si mesmo, o gozo de si [*self enjoyment*], é o experienciar da própria convergência e organização da multiplicidade do ambiente. Nas palavras do autor:

²⁹³ No original: “single words, each with its dictionary meaning, and single sentences, each bounded by full stops, suggest the possibility of complete abstraction from any environment. Thus the problem of philosophy is apt to be conceived as the understanding of the interconnections of things, each understandable, apart from reference to anything else. This presupposition is erroneous.”

²⁹⁴ No original: “Descartes’ ‘Cogito, ergo sum’ is wrongly translated, ‘I think, therefore I am.’ It is never bare thought or bare existence that we are aware of. I find myself as essentially a unity of emotions, enjoyments, hopes, fears, regrets, valuations of alternatives, decisions—all of them subjective reactions to the environment as active in my nature. My unity—which is Descartes’ ‘I am’—is my process of shaping this welter of material into a consistent pattern of feelings.”

O gozo individual é o que eu sou em meu papel de uma atividade natural, na medida em que moldo as atividades do ambiente em uma nova criação, que é, neste momento, eu mesmo; ainda assim, sendo eu mesmo, é uma continuação do mundo antecedente. Se enfatizamos o papel do ambiente, esse processo é a causação. Se enfatizamos o papel do meu padrão imediato de gozo ativo, esse processo é autocriação.²⁹⁵
(MT, p. 166)

Uma trajetória de vida singular, portanto, é uma sucessão de autocriações que se dão na interação entre sujeito e ambiente no espaço e no tempo. Também se poderia dizer, usando um vocabulário whiteheadiano ainda mais especializado, que essa sucessão de autocriações se dá por meio da produção da organização, de ordem, de novos sentires ou ainda da contínua concreção de novas preensões.

Ao longo desse percurso pelas quatro obras, foi possível perceber a profunda importância que a noção de ambiente, ainda que múltipla e por vezes equívoca, possui para Whitehead. Ela permite descrever a complexa relação do existente com seu entorno, que lhe antecede, atravessa e sucede, em transformação mútua. É por meio dela, e da maneira com que a noção é capaz de nos fornecer um olhar único sobre os outros conceitos do inglês, conectando outramente todo seu aparato filosófico, que acredito que se pode encontrar em seu pensamento o que chamei de uma metafísica ambiental. Essa metafísica consiste primeiramente na rejeição da bifurcação da natureza, essa atitude intelectual que atravessou a modernidade, que separou em duas zonas ontológicas, de um lado, uma natureza bruta e, do outro, as mentes humanas, os símbolos e as culturas. Em seu lugar, Whitehead pretende colocar um sistema filosófico – ao qual em *Processo e realidade* ele dá o nome de filosofia do organismo – capaz de levar em conta tudo aquilo que acontece, sem deixar nada de fora. Em seu sistema, todo existente – entidades ou ocasiões atuais, ou, em contextos um pouco diferentes, organismos – é uma concreção de preensões e sentires do universo, e o que lhe dá forma é o ato e a maneira de perceber ou levar em conta outros existentes, conforme às ordens dos ambientes em que acontece sua existência. Whitehead entende que essa nova cosmologia que sugere, em oposição sobretudo à filosofia crítica kantiana, é um passo necessário para readequar a disciplina filosófica aos *insights* fornecidos pelas ciências ao final do século XIX e início do século XX, em especial a física, mas também a biologia. Como consequência disso, segue-se um programa que sustenta uma filosofia peculiar em todos os seus aspectos, sua ontologia, epistemologia, ética etc. Cito ainda uma última passagem de

²⁹⁵ No original: “The individual enjoyment is what I am in my role of a natural activity, as I shape the activities of the environment into a new creation, which is myself at this moment; and yet, as being myself, it is a continuation of the antecedent world. If we stress the role of the environment, this process is causation. If we stress the role of my immediate pattern of active enjoyment, this process is self-creation.”

Processo e realidade, que atravessa diferentes âmbitos da filosofia, para reafirmar de que se trata a metafísica ambiental que identifiquei no filósofo:

Toda entidade atual é, em sua natureza, essencialmente social; e isso de duas formas. Primeiramente, os contornos de seu próprio caráter são determinados pelos *data* que seu ambiente fornece para seu processo de sentir. Em segundo lugar, esses *data* não são extrínsecos à entidade; eles constituem aquele arranjo do universo que está inerente na entidade. Assim, os *data* sobre o qual o sujeito faz seu juízo são, eles mesmos, componentes condicionantes do caráter do sujeito que julga. Segue-se que qualquer pressuposição geral quanto ao caráter do sujeito experienciante também implica uma pressuposição geral quanto ao ambiente social que fornece o arranjo para aquele sujeito.²⁹⁶
(PR, p. 203)

Nessa metafísica, um existente abstraído de sua socialidade é um ser incompleto, ainda que sua abstração, por um lado, faça parte do processo de objetificação, na medida em que esse existente é preendido por outro, e, por outro, ela seja um passo importante para que se possa construir algo sobre essa relação. Todavia, a abstração nunca pode vir primeiro. Um gato é um gato concreto, antes de ser o célebre gato sobre o tapete. A importância do ambiente jaz justamente no fato de que ele é um elemento crucial da socialidade, ao fornecer aquilo que singulariza a entidade atual. Isso significa que conhecer de fato um sujeito ou um objeto – respectivamente uma entidade atual enquanto percipiente ou enquanto percebida, preendente ou preendida – passa necessariamente por conhecer o ambiente que o engendra e torna possível sua sobrevivência.

Isso que chamo de a metafísica ambiental de Whitehead possui suma importância para a construção de uma filosofia ambiental, projeto que empreendo no terceiro capítulo desta tese. Antes de avançar, porém, trago, no capítulo a seguir, o pensamento de Stengers. É ele que vai complementar a exploração que se fez até aqui sobre o que pode suceder à cosmologia da bifurcação da natureza. Além disso, a filósofa dá pistas de que filosofia política pode integrar tal filosofia ambiental, uma vez que esse, como já disse, é um tópico pouco desenvolvido por Whitehead – além do fato de que nossos desafios contemporâneos eram inimagináveis para ele.

²⁹⁶ No original: “Every actual entity is in its nature essentially social; and this in two ways. First, the outlines of its own character are determined by the data which its environment provides for its process of feeling. Secondly, these data are not extrinsic to the entity; they constitute that display of the universe which is inherent in the entity. Thus the data upon which the subject passes judgment are themselves components conditioning the character of the judging subject. It follows that any general presupposition as to the character of the experiencing subject also implies a general presupposition as to the social environment providing the display for that subject.”

4. UMA NOVA ALIANÇA POR UMA NOVA CIÊNCIA

Isabelle Stengers nasceu em 1949, na Bélgica. Fez, primeiramente, formação em química, o que a colocou em contato com o trabalho de pesquisa de ponta do químico e físico Ilya Prigogine. Esse encontro a levou a se interessar pela filosofia da ciência, área em que acabaria fazendo seu doutorado e na qual construiria sua carreira²⁹⁷.

Entre 1979 e 1996, Stengers explora uma grande variedade de temas: a história das ciências, especialmente a física e a química, e das técnicas; a psicanálise; a hipnose; a bruxaria; a metafísica moderna; o pensamento de filósofos como Whitehead e Deleuze. O panorama desenhado por essa reunião pode dar a impressão de uma pesquisa dispersa, mas se trata do mapa traçado por uma investigação programática preocupada em rastrear as linhas que delimitam, ao longo da história da filosofia, e especialmente da filosofia moderna, as distinções entre racional e irracional, natural e social, mundo e mente, essencial e aparente, verdadeiro e falso. Tal programa tem a pretensão de construir uma crítica que vai ao fundamento das práticas epistemológicas e políticas da modernidade, assim como a suas raízes metafísicas. Nesse sentido, seu projeto está em direta continuidade com o de Whitehead que descrevi nos capítulos precedentes. Nas seções que seguem, mostro o que as ciências têm de parcial, de situado política e historicamente, mas como isso não é algo que as enfraquece, e sim as torna interessantes ao coletivo e faz avançar sua aventura.

4.1. O DIÁLOGO COM A NATUREZA

Bruno Latour, filósofo com quem Stengers mantém há décadas uma amizade e importantes trocas intelectuais, afirma sobre a autora que “uma coisa é certa: se o leitor aplica sobre Stengers o acordo tradicional entre ciência, política, ética e teologia que caracterizou o idioma modernista, então sua proposta será difícil de acompanhar”²⁹⁸ (LATOUR, 1997, p. xi). Esse idioma modernista – cujo vocabulário vem do acordo tradicional que a Whitehead já descrevia com seu conceito de bifurcação da natureza (ver *supra*, cap. 2) – é justamente o que a autora tenta transformar através de sua extensa investigação. É justamente por isso que, para Latour, as obras de Stengers são capazes de nos mostrar que “nenhum progresso pode ser feito na filosofia da ciência se todo o acordo não for discutido de uma única vez em todas as

²⁹⁷ Uma nota biográfica um pouco mais detalhada pode ser encontrada no Anexo 2.

²⁹⁸ No original: “One thing is sure: if the reader applies to Stengers the traditional settlement between science, politics, ethics, and theology that characterizes the modernist idiom, then her attempt will be hard to follow”

suas partes: ontologia, epistemologia, ética, política e teologia”²⁹⁹ (LATOURE, 1997, p. xii). É no contexto dessa afirmação que melhor compreendemos a variedade de campos e objetos de questionamento que encontramos em Stengers, pois ela seria capaz de abarcar ao mesmo tempo práticas científicas, filosóficas e políticas somente ao, dando prosseguimento ao trabalho whiteheadiano, situar-se fora da bifurcação da natureza, minando por baixo o chamado acordo moderno. *A nova aliança*, um de seus livros coescritos com Prigogine, deixa claro que o compromisso com essa análise crítica das práticas modernas de conhecimento está na base de seu pensamento desde seu início.

A nova aliança é uma obra bastante peculiar no ambiente intelectual tanto da filosofia quanto das ciências. Stengers tinha apenas 28 anos quando começa a escrevê-la, aproveitando partes da sua pesquisa de doutorado em andamento. Ilya Prigogine tinha 60 anos e era um professor de enorme renome, tendo recém sido agraciado com o Nobel. Por um lado, *A nova aliança* é um texto de divulgação científica da fisicoquímica de ponta – sistemas complexos, estruturas dissipativas, irreversibilidade – sendo pesquisada nos laboratórios da Universidade Livre de Bruxelas e da Universidade do Texas em Austin. Por outro, se trata também de um livro de história das ciências, com foco na física, e da filosofia, que rastreia momentos chave de consolidação da cosmologia e da epistemologia modernas. Ainda outro aspecto desse texto, e que lhe confere seu título, é o entendimento de que a ciência se encontrava, então, em metamorfose, deixando para trás seus pressupostos modernos. A consequência disso seria que a “ciência de hoje [1979] não pode mais se dar o direito de negar a pertinência e o interesse de outros pontos de vista, em particular de se recusar a ouvir aqueles das ciências humanas, da filosofia, da arte”³⁰⁰ (NA, p. 97). Assim, se construiria uma nova aliança, donde o título, entre ciências e humanidades que até aquele momento estava impossibilitada devido à configuração do pensamento moderno.

Quase uma década depois, em 1988, Prigogine e Stengers colaboram em outro livro, *Entre o tempo e a eternidade*, que estende a investigação prévia. Ao invés de utilizarem a história da física como fio condutor, agora exploram “o confronto entre os esquemas conceituais da física e o problema do tempo”³⁰¹ (ETE, p. 11). A partir da afirmação científica e experiencial da irreversibilidade do tempo, os autores pretendem apresentar uma nova maneira de compreender a relação entre tempo e eternidade. Para eles,

²⁹⁹ No original: “No progress can be made in the philosophy of science if the whole settlement is not discussed at once in all its components: ontology, epistemology, ethics, politics, and theology.”

³⁰⁰ No original: “La science d’aujourd’hui ne peut plus se donner le droit de nier la pertinence et l’intérêt d’autres points de vue, de refuser en particulier, d’entendre ceux des sciences humaines, de la philosophie, de l’art.”

³⁰¹ No original: “la confrontation entre les schémas conceptuels de la physique et le problème du temps.”

Essa reinvenção da articulação entre tempo e eternidade manifesta a fecundidade da tradição física, antes carregando uma negação radical do tempo, hoje suscetível a se renovar para dar um sentido ao devir. Ela nos parece igualmente marcar o pertencimento dessa tradição à cultura ocidental, também assombrada pela questão das relações entre tempo e eternidade.³⁰² (ETE, p. 16)

Ou seja, para Prigogine e Stengers essa possível metamorfose das ciências é, antes de tudo, o resultado do avanço da ciência ela mesma dentro de seus próprios critérios. Ainda que se possa conferir alguma influência a outros acontecimentos culturais, como a filosofia – Henri Bergson é uma importante figura para Prigogine –, ela se dá como uma conversa entre iguais. Assim, antes mesmo da declaração aberta das *science wars* nos anos 1990, assunto com o qual Stengers posteriormente se engajou bastante, os autores já entendiam que era urgente, e de certo modo inevitável, derrubar o muro entre ciência, cultura e sociedade – e que as ciências só teriam a ganhar com isso. Stengers e Prigogine entendem que “[e]ssa visão da ciência tem, com certeza, um escopo utópico”³⁰³ (ETE, p. 17). Não porque se trata de uma impossibilidade, ou mera fantasia, mas porque seu projeto de um novo diálogo entre ciências e humanidades se choca em vários aspectos com as posições hegemônicas em ambos os lados. A visão de ciência que buscam construir “traduz a necessidade que sentimos de nos libertar da imagem, ainda hoje dominante, de uma racionalidade científica neutra, destinada a destruir o que ela não é capaz de compreender e contra a qual se deveria proteger as perguntas e paixões que dão sentido à vida humana”³⁰⁴ (ETE, p. 17). Essa inclinação destrutiva da ciência é objeto de diversos textos posteriores de Stengers, que comento em breve, em que ela sugere formas de civilizar tal impulso.

O que Prigogine e Stengers tentam construir, então, entrelaçando a física, a química, a filosofia, as artes e a experiência vivida é uma nova coerência, que atenda, nessas diferentes dimensões, à especificidade do tempo que transparece nos avanços científicos recentes. Em *A nova aliança*, afirmam:

Pode-se dizer que há quase 150 anos estamos em busca de uma nova concepção *coerente* do empreendimento científico e da natureza que a ciência descreve. [...] essa nova concepção se destaca do desenvolvimento

³⁰² No original: “Cette réinvention de l’articulation entre temps et éternité manifeste la fécondité de la tradition physique, hier porteuse d’une négation radicale du temps, aujourd’hui susceptible de se renouveler pour donner un sens au devenir. Elle nous semble également marquer l’appartenance de cette tradition à la culture occidentale, elle aussi hantée par la question des rapports entre temps et éternité.”

³⁰³ No original: “Cette vision de la science a bien sûr une portée utopique.”

³⁰⁴ No original: “traduit la nécessité que nous ressentons de nous libérer de l’image, aujourd’hui encore dominante, d’une rationalité scientifique neutre, destinée à détruire ce qu’elle ne peut comprendre et contre laquelle devraient être défendues les questions et les passions qui donnent son sens à la vie humaine.”

recente da ciência e constitui hoje a promessa, ou até mesmo a realidade, de uma metamorfose da ciência.³⁰⁵
(NA, p. 61, grifo meu)

Em *Entre o tempo e a eternidade*, persiste a busca. A ciência por vir, resultado de tal metamorfose, “[n]ão diferentemente da filosofia, não poderá nos dizer o que ‘é’ o tempo, mas, como a filosofia, ela tem por problema o tempo, a criação de uma *coerência* entre nossa experiência mais íntima, que é a do tempo, e nossas maneiras de descrever o mundo e nós mesmos, que emergimos desse mundo”³⁰⁶ (ETE, p. 17, grifo meu). É essencial destacar que, como está explícito nas duas passagens, essa coerência não é intrínseca a uma teoria científica ou filosófica, mas é algo a se construir a partir da experimentação físico-química, da investigação histórica e filosófica, da atenção às experiências. Esse sentido processual e construtivo de coerência, além da relação com a própria física e matemática, remete à filosofia especulativa de Whitehead.

Nessas colaborações de Stengers e Prigogine – há ainda um terceiro livro, de 1996, *O fim das certezas*, mas no qual o papel da filósofa é menor –, se trata de questionar o lugar histórico da mecânica clássica como ciência modelo, a epistemologia da física e das ciências em geral e, sobretudo, a metafísica fundada sobre um conceito de tempo que não passa, ligado a uma ontologia do ser e à eternidade. Para os autores, o ponto de partida de todo esse questionamento será a flecha do tempo, a irreversibilidade e a afirmação de que o devir antecede o ser, tal como experimentalmente verificado na termodinâmica e outros domínios. Segundo Latour, “este é o primeiro caso dramático de uma pedra de toque normativa para separar a boa da má ciência que não busca os limites da representação humana, mas sim as maneiras como o mundo marca os limites”³⁰⁷ (1997, p. x). Nesse sentido, o que está em jogo para eles é, simultaneamente, a emergência de uma “uma nova racionalidade” (NA e PRIGOGINE, 1996) e a “redescoberta do tempo” (ETE). Esses dois acontecimentos estão intimamente conectados. Podemos depreender, portanto, que Stengers se mostra “uma filósofa interessada na questão bastante clássica de distinguir a boa e a má ciência”³⁰⁸ (LATOURE, 1997, p. ix). Questão essa que, na forma da pergunta sobre a legitimidade, a verdade ou as

³⁰⁵ No original: “On peut dire que depuis près de cent cinquante ans nous sommes à la recherche d’une nouvelle conception cohérente de l’entreprise scientifique, et de la nature que décrit la science. [...] cette nouvelle conception se dégage du développement récent de la science et constitue aujourd’hui la promesse, voire la réalité, d’une métamorphose de la science.”

³⁰⁶ No original: “Pas plus que la philosophie, elle ne pourra nous dire ce qu’‘est’ le temps, mais, comme la philosophie, elle a pour problème le temps, la création d’une cohérence entre notre expérience la plus intime, qui est celle du temps, et nos manières de décrire le monde, et nous-mêmes qui avons émergé de ce monde.”

³⁰⁷ No original: “Here is the first dramatic case of a normative touchstone to sort out good science from bad that does not look for the limits of human representation but for the world’s ways of marking the limits.”

³⁰⁸ No original: “a philosopher interested in the very classical question of distinguishing good science from bad.”

condições de possibilidade do conhecimento, atravessa a história da filosofia. Ela marca em especial a filosofia moderna que – ao distinguir definitivamente as práticas científicas das filosóficas – dá primazia a questões epistemológicas, uma vez que o discurso científico se ocuparia, em última instância, de descrever o mundo.

O que distingue o trabalho de Stengers – mesmo para além de suas colaborações com Prigogine, como vemos mais tarde – é que ela “escolheu buscar uma pedra de toque que distinga a boa ciência da má não na epistemologia, mas na ontologia, não na palavra, mas no mundo”³⁰⁹ (LATOURE, 1997, p. ix). Não devemos depreender daí que haja no pensamento da autora a mesma precedência da ciência, entendida como única e verdadeira testemunha do mundo, sobre a filosofia e suas “palavras”. Pelo contrário, a linhagem filosófica que ela reclama para si – em especial, é claro, a herança de Whitehead – pretende desfazer a aparente contradição ou mesmo bifurcação entre um mundo externo inacessível e suas representações mentais. Há, portanto, um rompimento com posições que são quase consensos filosóficos, pois “a solução de Stengers à questão de como chegamos a concordar ou discordar sobre o mundo é completamente não-kantiana”³¹⁰ (LATOURE, 1997, p. ix-x).

Para Stengers e Prigogine, a filosofia kantiana é a “ratificação crítica”³¹¹ (NA, p. 141) da cosmologia moderna desenvolvida entre os séculos XVI e XVIII. Ela articula a mecânica clássica, a filosofia natural e a antropologia filosófica em uma disposição única, em um cenário intelectual em que Deus já não é, ou não pode ser, evocado como garantidor da experiência ou do conhecimento. Nesse contexto, Kant desenvolve um novo tipo de resposta à pergunta sobre a natureza e fiabilidade das impressões sensíveis, da verdade e do conhecimento. Segundo os autores, “[a] solução kantiana justifica, então, de um só golpe, o conhecimento científico e a estrangeiridade do homem no mundo descrito por essa ciência; na verdade, o que Kant estava elaborando de maneira filosófica não era outro se não o discurso mítico da ciência moderna”³¹² (NA, p. 142). Essa solução ganha forma em sua filosofia transcendental com as separações entre coisas em si e coisas tal como elas (nos) aparecem, e entre númeno e fenômeno.

³⁰⁹ No original: “has chosen to look for a touchstone distinguishing good science from bad not in epistemology but in ontology, not in the word but in the world.”

³¹⁰ No original: “Stengers’s solution to the question of how we come to agree or disagree about the world is completely non-Kantian.”

³¹¹ No original: “ratification critique”.

³¹² No original: “La solution kantienne justifie donc du même coup la connaissance scientifique et l’étrangeté de l’homme dans le monde décrit par cette science; en fait ce que Kant élaborait ainsi philosophiquement n’est rien d’autre que le discours mythique de la science moderne.”

A ciência³¹³ possui um lugar especial na forma como o filósofo alemão concebe a divisão dos trabalhos das disciplinas e aquilo que elas são capazes ou não de entrever através de seus estudos. A física newtoniana fornece o vocabulário que descreve a composição do universo, ou da natureza, entendido como um todo homogêneo regido por leis. Ao mesmo tempo, boa parte da epistemologia que sustenta a teoria científica newtoniana é, talvez de modo um tanto subreptício, deslocada para dentro da própria estrutura do entendimento, fundando, assim, uma mente humana apta a produzir precisamente um conhecimento que tem a forma da física moderna. Por isso, para Prigogine e Stengers, “o ponto de partida de Kant, a tese do papel ativo desempenhado pelo homem na descrição científica, nós aceitamos, é evidente. [...]. No entanto, Kant [...] vai muito mais longe. Ele nega a diversidade de pontos de vista científicos sobre a natureza”³¹⁴ (NA, p. 145). Isso se dá porque “[a] ciência, para Kant, não dialoga com a natureza, mas lhe impõe sua linguagem”³¹⁵ (NA, p. 144).

Dessa maneira, “[s]eguindo o mito da ciência moderna, Kant busca a linguagem *única* que a ciência decifra na natureza, o conjunto único de pressupostos que condicionam a física e se identificam, daquele momento em diante, com o que se tornam as categorias do próprio entendimento”³¹⁶ (NA, p. 145, grifo no original). Isto é, a imagem de um mundo homogêneo produzida pela física newtoniana facilita, e até corrobora, a bifurcação produzida por Kant entre um fora incognoscível, ainda que ultimamente real, e a mente humana. A partir das transformações da ciência, Prigogine e Stengers entreveem uma transformação proporcional da concepção de natureza, justamente porque identificam tal conexão no pensamento moderno e, de maneira aguda, no kantiano. Para eles,

A natureza antiga era fonte de sabedoria, a natureza medieval falava de Deus, a natureza moderna, de sua parte, se tornou muda quando Kant acreditou dever separar totalmente ciência e sabedoria, ciência e verdade. [...] do ponto de vista científico, hoje as condições parecem estar reunidas para que ela [a separação] chegue ao fim.³¹⁷
(NA, p. 146)

Na história contada por Stengers e Prigogine, o século XIX, com um clima intelectual incontornavelmente marcado pela influência kantiana, não teve filósofos ou cientistas que se

³¹³ Alguns aspectos dessa questão já foram explorados no capítulo anterior e não serão retomados.

³¹⁴ No original: “Le point de départ de Kant, la thèse du rôle actif joué par l’homme dans la description scientifique, nous l’acceptons bien évidemment. [...] Cependant, Kant [...] va beaucoup plus loin.”

³¹⁵ No original: “La science, selon Kant, ne dialogue pas avec la nature, mais lui impose son langage”.

³¹⁶ No original: “En accord avec le mythe de la science moderne, Kant recherche le langage *unique* que la science déchiffre dans la nature, l’ensemble unique de présupposés qui conditionnent la physique et s’identifient dès lors avec ce qui devient les catégories de l’entendement lui-même.”

³¹⁷ No original: “La nature antique était source de sagesse, la nature médiévale parlait de Dieu, la nature moderne est, quant à elle, devenue muette au point que Kant a cru devoir séparer entièrement science et sagesse, science et vérité. [...] du point de vue scientifique, les conditions semblent aujourd’hui réunies pour qu’elle prenne fin.”

colocassem de fato contra a separação entre ciência e outras formas de conhecimento, entre natureza externa e um mundo interno de representações ou conceitos. A reforma das universidades europeias em direção à profissionalização e segmentarização da atividade de ensino e pesquisa também possui um papel em estimular por parte dos pesquisadores o autoencerramento em laboratórios em busca de uma ascese científica – atitude esta presente desde a concepção da forma institucional da ciência moderna, sobretudo na figura da testemunha modesta de Robert Boyle (SCHAFFER; SHAPIN, 1985, HARAWAY, 1999). Nesse momento, a posição majoritária é de que “compreender a natureza é compreendê-la em termos mecânicos”³¹⁸ (NA, p. 148). Os autores destacam a exceção parcial de Hegel e, mais tarde, de Bergson ao clima intelectual dessa época, na medida em que ambos buscaram articular a especulação ontológica ou metafísica com uma nova imagem da ciência, em oposição ao espírito newtoniano reinante. Para Stengers e Prigogine, no entanto, ambos os filósofos falham nesse aspecto de seus projetos. O primeiro pensador, segundo eles, capaz de realizar a tarefa de produzir uma filosofia que não se opõe à ciência, ou a ignora, é Whitehead. Eles afirmam categoricamente: “a cosmologia de Whitehead é até hoje a tentativa mais ambiciosa”³¹⁹ de “uma filosofia da natureza [...] que não é dirigida contra a ciência”³²⁰ (NA, p. 158).

Desse modo, Stengers e Prigogine entendem que Whitehead poderia ser o pivô dessa nova filosofia da natureza, desenvolvida em aliança com as ciências, pois “tratava-se para ele de definir o campo problemático no interior do qual a questão da experiência humana e dos processos físicos poderia ser posta com coerência”³²¹ (NA, p. 158). Esse novo acordo entre conhecimento, sujeitos e mundo se torna pensável na filosofia whiteheadiana porque ela é, na leitura dos autores, “resolutamente pré-kantiana”³²² (NA, p. 157), isto é, ela rejeita os termos estabelecidos na ratificação crítica. Como já mostrei no capítulo anterior, Whitehead se propõe a construir um sistema total, que tudo inclui, e uma filosofia universal, mas em seu esquema metafísico não há lugar para homogeneizações que tornem o diferente indistinguível. Pelo contrário, na universalidade que busca construir,

a filosofia não pode, de sua parte, privilegiar qualquer região da experiência humana, ela deve construir, por meio de uma experimentação da imaginação, uma coerência que dê lugar a todas as dimensões dessa experiência, quer

³¹⁸ No original: “Comprendre la nature, c’est la comprendre en termes mécaniques.”

³¹⁹ No original: “La cosmologie de Whitehead constitue à ce jour la tentative la plus ambitieuse”

³²⁰ No original: “une philosophie de la nature [...] qui ne soit pas dirigée contre la science”

³²¹ No original: “il s’agissait pour lui de définir le champ problématique à l’intérieur duquel la question de l’expérience humaine et des processus physiques pourrait être posée avec cohérence”.

³²² No original: “résolument prékantienne”.

elas venham da física, da fisiologia, da psicologia, da biologia, da ética, da estética etc.³²³
(NA, p. 158)

Essa busca por uma coerência entre os mais variados âmbitos da experiência do mundo – reiterando, experiência para Whitehead não se restringe à humanidade – ressoa com o projeto de Prigogine e Stengers de uma aliança entre as experiências concretas do tempo e os modelos físicos. Além disso, os autores se apoiam na filosofia do inglês, pois, para eles – em conformidade com o que apresentei sobre o pensamento whiteheadiano anteriormente –

ele atualiza a solidariedade entre uma filosofia da *relação* – nenhum elemento da natureza é suporte permanente de relações cambiantes, cada um tira sua identidade de suas relações com os outros – e uma filosofia do *devenir inovador* – cada existente unifica no processo de sua gênese a multiplicidade que constitui o mundo e adiciona a essa multiplicidade um conjunto suplementar de relações.³²⁴
(NA, p. 159)

Por abordar, na físico-química, os sistemas longe ou fora do equilíbrio e a emergência de uma nova forma de ordem a partir do caos, essas características são essenciais para a teoria científica que Prigogine e Stengers buscam construir. Em consonância com a filosofia do processo de Whitehead, os autores utilizam o nome de física dos processos para caracterizar esse novo capítulo da história da física que coloca o devir, a passagem no tempo, antes do ser e da eternidade que ele pressupõe – ao menos na metafísica que se estabeleceu junto à ciência moderna. Para Prigogine e Stengers, os novos fenômenos físicoquímicos exigem uma nova forma de representação científica:

A física dos processos nos leva a introduzir uma terceira representação, irreduzível às representações leibnizianas e newtonianas [...]. [Ela] descreve unidades reais (fótons, elétrons) que, por definição, participam em processos dissipativos não elimináveis por transformação. Essas unidades, contrariamente aos simples “suportes de forças” newtonianos, supõem a interação irreversível com o mundo, sua própria existência física é definida pelo devir de que elas participam.³²⁵

³²³ No original: “la philosophie ne peut, quant à elle, privilégier aucune région de l’expérience humaine, elle doit construire, par une expérimentation de l’imagination, une cohérence qui fasse place à toutes les dimensions de cette expérience, qu’elles relèvent de la physique, de la physiologie, de la psychologie, de la biologie, de l’éthique, de l’esthétique, etc.”

³²⁴ No original: “il met à jour la solidarité entre une philosophie de la relation — aucun élément de la nature n’est support permanent de relations changeantes, chacun tire son identité de ses relations avec les autres – et une philosophie du *devenir innovant* – chaque existant unifie dans le processus de sa genèse la multiplicité qui constitue le monde, et ajoute à cette multiplicité un ensemble supplémentaire de relations.”

³²⁵ No original: “La physique des processus nous mène à introduire une troisième représentation, irréductible aux représentations leibniziennes et newtoniennes [...]. La troisième représentation décrit des unités réelles (photons, électrons) qui, par définition, participent à des processus dissipatifs non éliminables par transformation. Ces unités, contrairement aux simples ‘supports de forces’ newtoniens, supposent l’interaction irréversible avec le monde, leur existence physique elle-même définie par le devenir auquel elles participent.”

(NA, p. 376)

Essa passagem deixa mais evidente por que os fenômenos em questão aqui sugerem uma relação especificamente com a filosofia de Whitehead, uma vez que, como vimos, sua metafísica enfatiza o processo em que cada existente, ou organismo, vem a ser, ao longo do tempo, através das relações que o compõem, tanto com outros organismos quanto com os ambientes. Levando esses aspectos em conta, Stengers e Prigogine propõem “chamar essa terceira representação de representação ‘whiteheadiana’”³²⁶ (NA, p. 376), ou seja, Whitehead dá o nome até mesmo à imagem científico-filosófica de mundo que eles pretendem construir. Essa culminação da proposta dos pensadores permite compreender por que Latour diz que, para Stengers, “a metafísica é epistemologia feita por outros meios, uma tarefa séria que exige a sabedoria coletiva de toda a história da ciência e do pensamento e que não pode desprezar qualquer proposta rejeitada da filosofia passada e das ciências azaronas”³²⁷ (LATOURE, 1997, p. xi).

Nesse movimento inaugural de seu pensamento, através de uma importante colaboração, já encontramos muito do que forma o núcleo da concepção positiva de Stengers da atividade científica. Para ela e Prigogine, a ciência moderna se define pela forma peculiar de diálogo com a natureza que se desenvolve a partir da invenção galileana do experimento do plano inclinado – tópico este que abordo em seguida. Na definição apresentada pelos autores, “[o] diálogo experimental com a natureza, que a ciência moderna se descobre capaz de conduzir de maneira sistemática, não supõe uma observação passiva, mas uma *prática*. Trata-se de manipular, colocar em cena a realidade física até conferir a ela uma proximidade máxima em relação a uma descrição teórica”³²⁸ (NA, p. 76, grifo no original). É importante destacar dois aspectos dessa passagem. Em primeiro lugar, está claro que o fato de as ciências terem desenvolvido uma forma particular de diálogo não exclui de modo algum que haja inúmeras outras maneiras de dialogar com o mundo ou o que eles chamam aqui de natureza. Em segundo lugar, e o mais importante, os saberes produzidos pelas ciências não são nunca o resultado de observação contemplativa. Como o próprio nome diálogo experimental sugere, as ciências são práticas engajadas de manejo, manipulação e enquadramento de entidades e

³²⁶ No original: “appeler cette troisième représentation la représentation ‘whiteheadienne’.”

³²⁷ No original: “metaphysics is epistemology pursued by other means, a serious task that requires the collective wisdom of the whole history of science and thoughts and that cannot disdain any of the rejected claims of past philosophy or underdog sciences.”

³²⁸ No original: “Le dialogue expérimental avec la nature, que la science moderne se découvre capable de mener de façon systématique, ne suppose pas une observation passive, mais une *pratique*. Il s’agit de manipuler, de mettre en scène la réalité physique jusqu’à lui conférer une proximité maximale par rapport à une description théorique.”

situações. A noção de prática, como mostro em breve, vai ganhar grande importância no pensamento de Stengers.

4.2. A PARCIALIDADE DAS CIÊNCIAS

Durante os anos 1980 e 1990, a filósofa prossegue em sua investigação sobre a natureza das práticas científicas, às vezes travando novas parcerias. Nesse período, ela refina sua filosofia das ciências em direção a uma posição cada vez mais, por assim dizer, heterodoxa, colocando em segundo plano questões como o problema da verdade ou o discurso proposicional. Ao mesmo tempo, a autora explora uma variedade de campos do saber, a química, a física, a psicanálise, a biologia, às vezes de perspectivas históricas e às vezes mais próxima às práticas contemporâneas das disciplinas. Há uma propensão de Stengers em buscar nas ciências tal como elas são praticadas os blocos que constroem sua filosofia da ciência, talvez por seu pensamento filosófico sobre as ciências ter se desenvolvido em próxima convivência com o laboratório e a experimentação física e teórica de Prigogine. Sua escrita também passa a cada vez mais prestar atenção à política das ciências, o poder que elas extraem de sua posição relativa às outras formas de produção de saber e como o exercem. A filosofia da ciência de Gaston Bachelard, em especial, representa para Stengers a posição bélica que se pode conferir às ciências ou que seus praticantes podem assumir. Para o francês, a ciência empreende uma cruzada contra a opinião, quando não está em posição de desprezá-la completamente. Em suas palavras,

A ciência [...] se opõe em absoluto à opinião. Se lhe acontece, em uma questão particular, de legitimar a opinião, é por outras razões do que as que fundam a opinião; de modo que a opinião está, em direito, sempre errada. A opinião *pensa* mal; ela não *pensa*, ela *traduz* necessidades em conhecimentos. [...]. Não se pode fundar nada sobre a opinião: é preciso, antes, destruí-la.³²⁹
(BACHELARD, 1947, p. 14, grifos no original)

Essa passagem é citada em diferentes ocasiões por Stengers devido à clareza com que ela expressa essa posição bastante comum na epistemologia de extremo desprezo pelos discursos não científicos e, além disso, a expectativa de um futuro em que os saberes científicos suplantariam de absoluto aquilo que é chamado de opinião. Para Bachelard, essa

³²⁹ No original: “La science [...] s’oppose absolument à l’opinion. S’il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l’opinion, c’est pour d’autres raisons que celles qui fondent l’opinion ; de sorte que l’opinion a, en droit, toujours tort. L’opinion pense mal ; elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissances. [...]. On ne peut rien fonder sur l’opinion : il faut d’abord la détruire.”

campanha de destruição é necessária para a realização do “destino grandioso do pensamento científico abstrato”³³⁰ (BACHELARD, 1947, p. 6). Stengers sublinha, assim, o caráter intrinsecamente ético e político presente nessa epistemologia que se considera essencialmente objetiva e intelectualista (CS, p. 11-12). Essa distinção, para o francês, se funda finalmente na incapacidade do discurso delimitado como não científico de atender às exigências da ciência moderna: “[u]ma experiência *científica* é, portanto, uma experiência que *contradiz* a experiência *comum*. [...]. Ela [a experiência comum] não é capaz de produzir uma lei”³³¹ (BACHELARD, 1947, p. 10, grifos no original). Essa passagem explicita ainda mais a imagem de ciência que está em jogo aqui, a saber, aquela que herda a filosofia subjacente da mecânica clássica e suas leis (universais) do movimento. O que se acaba por ignorar, no final das contas, é que nem mesmo ciências como a química ou a biologia são sempre capazes de atender a tais exigências, uma vez que suas práticas e objetos de pesquisa são diferentes.

Em seus textos dessa época, além de Bachelard, Stengers aborda repetidas vezes as filosofias da ciência de Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Karl Popper, frequentemente contrapondo-se. Mas o francês permanece para ela como a melhor expressão desse encontro entre a invenção científica e uma certa forma de poder que garante o direito de destruir o que é circunscrito como não científico. Nos diferentes autores, porém, ela encontra duas características em comum: 1) um intelectualismo que reduz as disputas dentro das ciências a conflitos conceituais e divergências programáticas; e, ligada a essa primeira, 2) o entendimento de que a ciência é independente do corpo social em que está inserida ou, ainda, a defesa de que a ciência, para de fato funcionar, deve ser protegida do corpo social. Isto é, se entende que “[a] comunidade científica, enquanto lugar de uma invenção conceitual que é ao mesmo tempo invenção de um poder (o poder de fazer suas próprias perguntas, de afirmar seus próprios critérios de interesse e validade), deve ser um espaço fechado, protegido de todo outro poder, não tendo que prestar contas a ninguém”³³² (CS, p. 17).

Nesse contexto em que se supõe que é parte da própria racionalidade da atividade científica o poder de definir aquilo que lhe é ou não pertinente, Stengers pretende em seu texto “substituir as ‘exigências’ da razão pelo *interesse* pelo preço com o qual se paga o poder dos conceitos; ele tenta substituir um pensamento do direito e obstáculos a esse direito por um pensamento do risco; ele tenta substituir a invenção como portadora de poder pela invenção

³³⁰ No original: “destin grandiose de la pensée scientifique abstraite.”

³³¹ No original: “Une expérience *scientifique* est alors une expérience qui contredit l’expérience *commune*. [...]. Elle ne peut donner une loi.”

³³² No original: “La communauté scientifique, en tant qu’elle est lieu d’une invention d’un pouvoir (pouvoir de poser ses propres questions, d’affirmer ses propres critères d’intérêt et de validité), doit être un lieu clos, protégé de tout autre pouvoir, n’ayant de compte à rendre à personne.”

como criação parcial, em seus dois significados, de sentido”³³³ (CS, p. 20, grifo no original). Interesse, é certo, é uma palavra bastante carregada, uma vez que parece remeter a teorias que tem o objetivo de revelar os chamados interesses por trás das ciências ou das organizações sociais. Um desvelamento que revelaria que tal prática científica ou política estaria deturpando um ideal de desinteresse. Esse não é o sentido em que devemos tomar o termo. “Interessar alguém em algo significa, primeiro e antes de tudo, dispor-se para que aquela coisa – dispositivo, raciocínio, hipótese, nos casos científicos – possa lhe dizer respeito, intervir em sua vida, eventualmente transformá-la”³³⁴ (VFS, p. 17).

O interesse, utilizando outra formulação da autora que remete à etimologia latina da palavra, é aquilo que está entre. “Interesse deriva de *inter-esse*: se situar entre. O que não significa apenas se interpor, *mas, antes, criar vínculo*”³³⁵ (ICM, p. 108, grifo no original). Ele é algo que se coloca no caminho de uma trajetória de vida, da realização de uma existência. Essa concepção possui uma forte ligação com a ontologia de Whitehead, pois remete às apreensões e às relações entre organismos. Ou seja, o interesse não é apenas uma atitude cognitiva, mas sim uma inclinação existencial. No que diz respeito à prática da ciência, “[u]m cientista interessado se fará a pergunta: posso incorporar essa ‘coisa’ em minhas pesquisas? Posso me referir aos resultados desse tipo de medida, devo levá-la em conta, posso aceitar esse raciocínio e suas consequências possíveis para meu objeto?”³³⁶ (VFS, p. 17-18), ou ainda “posso me deixar situar por essa proposição [...]?”³³⁷ (VFS, p. 18). Isto é, algo que interessa ao praticante de uma ciência é aquilo que se interpõe em seu caminho investigativo e que tem o poder, que também é um risco, de ressituar-lo, alterar seu percurso, criar um desvio obrigatório.

Se retornamos ao próprio trabalho de Stengers com Prigogine, o risco – enorme, como pudemos ver – ao qual o russo se expôs foi se interessar pela flecha do tempo, seu avanço inexorável e irreversível. Como os autores demonstram, durante séculos não só foi viável fazer física desviando-se da irreversibilidade do tempo, como se construiu sobre isso a ciência

³³³ No original: “Aux ‘exigences’ de la raison, ce texte tente de substituer l’intérêt pour le prix dont se paie le pouvoir des concepts; à une pensée du droit et des obstacles à ce droit, il tente de substituer une pensée du risque; à l’invention comme porteuse de pouvoir, il tente de substituer l’invention comme création partielle et partielle de sens”

³³⁴ No original: “Intéresser quelqu’un à quelque chose signifie d’abord et avant tout s’arranger pour que cette chose – dispositif, raisonnement, hypothèse, dans le cas des scientifiques – puisse le concerner, intervenir dans sa vie, éventuellement la transformer.”

³³⁵ No original: “Intérêt dérive de *inter-esse* : se situer entre. C’est-à-dire non pas seulement faire écran, *mais d’abord faire lien*.”

³³⁶ No original: “Un scientifique intéressé se posera la question: puis-je incorporer cette ‘chose’ dans mes recherches? Puis-je me référer aux résultats de ce type de mesure, dois-je en tenir compte, puis-je accepter ce raisonnement et ses conséquences possibles pour mon objet?”

³³⁷ No original: “puis-je me laisser situer par cette proposition [...]?”

modelo de todas as outras. Nesse sentido, ao buscar incorporar o devir e o desequilíbrio em sua prática investigativa, Prigogine se arriscou a enfrentar as consequências inesperadas dessa escolha; seu pensamento foi ressituaado por ela. É importante notar que a física moderna encontrou maneiras, até onde foi possível, de transformar o devir em um não problema ou reduzi-lo ao ser, ao tempo reversível inscrito na eternidade. O devir, a passagem do tempo, e sua irreversibilidade não eram falsos, mas também não eram propriamente verdadeiros. Era algo que não interessava aos problemas da mecânica clássica. É nesse sentido que Stengers diz que “nenhuma proposição científica pode, em nenhum sentido pertinente para descrever a atividade científica, ser chamada de ‘verdadeira’ *se ela não despertou interesse*”³³⁸ (VFS, p. 17, grifo no original). O problema da verdade ou falsidade de uma elaboração com pretensão científica se inicia apenas após ela se mostrar suficientemente interessante para se tornar um desvio, uma passagem, um atalho à trajetória em construção. Esse entendimento cria, é claro, uma nova visão sobre as ciências, uma vez que “ao contrário da ‘verdade’, o interesse não tem a pretensão de possuir o poder de criar a unanimidade, e sim se presta à proliferação e à associação com outros interesses diversos”³³⁹ (ICM, p. 109). Pensar a prática científica através do interesse evidencia a multiplicidade de vínculos que atravessam toda ciência, as conexões entre autores, textos, laboratórios, objetos.

Por isso, na ciência, “[a]queles que aceitam se deixar interessar por um enunciado experimental aceitam a hipótese de um vínculo que engaja”³⁴⁰ (ICM, p. 108). Os interesses conectam o heterogêneo em torno de uma ficção que, se bem construída, pode tornar-se um fato e produzir uma diferença histórica, fazer a história divergir, tal como celebrenemente o fez o experimento de Galileu. Essa é uma concepção da prática científica radicalmente imanente, que diverge de modo fundamental de concepções intelectualistas que entendem a atividade das ciências como um progresso de substituição de conceitos e imagens de mundo. Para Stengers, a própria “prática das ciências faz jogar na imanência das provações o que as doutrinas filosóficas remetem ao céu dos ideais”³⁴¹ (ICM, p. 109). O diálogo experimental se dá na imanência das constrições e do interesse mútuo, estabelecidos entre cientista, seu campo, seus instrumentos e a(s) entidade(s) da qual busca assegurar a existência. É por isso que Stengers se posiciona contrária às ideias tão características da modernidade de uma

³³⁸ No original: “aucune proposition scientifique ne peut, en aucun sens pertinent pour décrier l’activité scientifique, être dite ‘vraie’ *si elle n’a pas intéressé.*”

³³⁹ No original: “contrairement à la ‘vérité’, l’intérêt ne prétend pas au pouvoir de créer l’unanimité, mais se prête à la prolifération et à l’association avec d’autres intérêts disparates”.

³⁴⁰ No original: “Ceux qui acceptent de se laisser intéresser par un énoncé expérimental acceptent l’hypothèse d’un lien qui engage”.

³⁴¹ No original: “pratique des sciences fait jouer dans l’immanence des épreuves ce que des doctrines philosophiques renvoient au ciel des idéaux”.

ciência desinteressada, um mundo passivo e uma sociedade em risco de corromper esses saberes. Para ela, “[o] interesse é redefinido [...] como a ligação em que se reinventam conjuntamente *poesis e praxis, technè e phronesis, fato e história*”³⁴² (ICM, p. 108, grifos no original).

É no quadro dessas conexões interessadas que a invenção nas ciências – e mesmo em outros domínios – é entendida como criação parcial. Em um primeiro sentido, a ciência é uma prática parcial enquanto antônimo de imparcial. Isto é, suas investigações e seus resultados são histórica e socialmente situados e seus praticantes são tão marcados pelas assimetrias sócio-históricas quanto quaisquer outros. Igualmente, é claro que cientistas querem algumas coisas e não outras, assim como se interessam por algumas coisas e não outras, ou seja, são parciais por certas coisas. Todavia, é da natureza do diálogo experimental direcionar a investigação de modo a minimizar o efeito de tais parcialidades, o que, no entanto, nunca é capaz de apagá-las, como os estudos feministas da ciência já demonstraram exaustivamente. Em um segundo sentido, a invenção é uma criação parcial porque ela jamais é total. A maneira como o interesse faz conectar certas trajetórias faz com que, necessariamente, outras sejam ignoradas. Assim, o escopo, a perspectiva, que o interesse produz é feito de conexões parciais. Essas parcelas são capazes de construir objetividades e até mesmo figurações de totalidades, mas jamais compõem o que se poderia chamar de um todo, muito menos um universal externo às práticas de construção.

Por essa razão, apesar da imagem que cultivamos no senso comum de um cientista desinteressado em tudo que não seu objeto de pesquisa, “o cientista não quer ter nada a ver com leitores imparciais, que concederiam a mesma ‘chance’ de interessá-los à toda proposição, venha ela de onde for ou seja lá o que ela implica”³⁴³ (ICM, p. 110). A intenção do pesquisador é provocar interesse e causar, junto àqueles que forem capturados em sua trajetória, uma bifurcação incontornável nos modos de praticar ciência, de pensar e viver. Ou seja, o cientista busca desenhar conexões parciais com seus colegas e leitores. Ainda que eles não necessariamente possuam os mesmos objetivos ou objetos de pesquisa, os interessados se tornam parciais a uma certa proposição, ela faz diferença para eles, faz divergir suas trajetórias. É por isso que Stengers entende o texto científico como “um dispositivo arriscado que coloca em cena ao mesmo tempo e indissociavelmente os ‘fatos’ e os leitores e que propõe a estes os papéis – crítico pertinente, autoridade incontestável, aliado, rival infeliz –

³⁴² No original: “L’*intérêt* est [...] redéfini par la liaison où se réinventent ensemble *poesis e praxis, technè e phronesis, fait e histoire*.”

³⁴³ No original: “Le scientifique n’a pas affaire à des lecteurs impartiaux, qui accorderaient la même ‘chance’ de les intéresser à toute proposition, d’où qu’elle vienne et quoi qu’elle implique.”

que busca fazê-los aceitar, em uma história que busca fazer passar pela diferença que ele tem a pretensão de ter conseguido criar”³⁴⁴ (ICM, p. 110). Isto é, o texto não é um veículo neutro de divulgação de resultados de uma investigação desinteressada, mas um chamariz de interesses³⁴⁵ – como uma orquídea que atrai uma abelha –, uma isca de sentires, como diz Whitehead.

Em *A invenção das ciências modernas*, Stengers recorre várias vezes a Galileu para narrar a gênese das práticas científicas modernas e, sobretudo, do diálogo experimental. A famosa história em que o cientista italiano, após ser obrigado a voltar atrás em sua afirmação sobre o movimento da Terra em torno do Sol, teria dito *eppur si muove!* [ainda assim, ela se move] há muito tempo serve como um exemplo de como a realidade independe de crenças pessoais ou coletivas e, da mesma maneira, de como finalmente os fatos se sobrepõem sobre os valores. No entanto, em seus dois célebres diálogos, se dramatiza uma relação mais complexa entre ciência, público e mundo. Em *Diálogo sobre os dois principais sistemas do mundo*, de 1632, Salviati, personagem representante de Galileu, apresenta suas ideias enquanto Sagredo e Simplicio o ouvem. Aquele, está lá para concordar com Salviati, enquanto Simplicio, simplório e arredo, representa os diversos adversários de Galileu com suas ideias inspiradas na física aristotélica. Quase uma década antes, em *O testador*, o físico apresentara sua ideia de que o universo é como um livro que pode ser lido através da língua matemática. Agora, em seu *Diálogo*, Salviati tenta a todo custo convencer Simplicio sobre a realidade das leis do movimento. Sagredo, até certo ponto comedido e apenas sublinhando a realidade das afirmações de Salviati, esquece “sua suposta imparcialidade”³⁴⁶ (ICM, p. 88) e se junta a “um verdadeiro linchamento intelectual”³⁴⁷ (ICM, p. 88) das ideias clássicas representadas por Simplicio, levando o leitor a fazer o mesmo. Para Stengers, o “novo tipo de verdade inventado por Galileu se anuncia abertamente no *Diálogo* como uma verdade de combate, provando sua capacidade de fazer calar ou ridicularizar aqueles que a contestam”³⁴⁸ (ICM, p. 88). Já em *Discursos e demonstrações matemáticas acerca de das novas ciências*, de 1638, um texto em que Galileu está muito mais preocupado com os colegas cientistas – e

³⁴⁴ No original: “un dispositif risqué qui met en scène à la fois et indissociablement les ‘faits’ et les lecteurs, et qui propose à ceux-ci deux rôles – critique pertinent, autorité incontestable, allié, rival malheureux – qu’il cherche à leur faire accepter, dans une histoire qu’il cherche à faire passer par la différence qu’il prétend avoir réussi à créer.”

³⁴⁵ Esse argumento, é claro, já foi insistentemente explorado e apresentado pelos autores e autoras dos chamados estudos da ciência. Ver, por exemplo, GALISON, 2003; HARAWAY, 1989, 1991; HARDING, 1986; LATOUR, 1999a; LAW, 1986; MOL, 1998; ROUSE, 2002.

³⁴⁶ No original: “son impartialité supposée”.

³⁴⁷ No original: “un véritable lynchage intellectuel”.

³⁴⁸ No original: “La vérité de type nouveau inventée par Galilée s’annonce ouvertement dans le *Dialogue* comme une vérité de combat, se vérifiant à sa capacité de faire taire ou de ridiculiser ceux qui la contestent.”

posterior à sua condenação –, encontramos um tom bastante diferente, em que as leis do movimento são um objeto de reflexão cuidadosa e a abstração a qual ele remete não é ignorada, mas problematizada. Vemos, assim, com esse rápido exemplo, que apesar da confiança que Galileu deposita no dispositivo experimental e em sua capacidade de descrever uma realidade independente de toda experiência – e do que as suas teses representaram para a ciência subsequente –, ele ainda situa e direciona seus escritos em função de quem ele pretende interessar e como. O processo coletivo da ciência o constringe.

As questões ecológicas, desde *A nova aliança*, aparecem na obra de Stengers como um exemplo complexo desses encontros de interesses que se engatam em múltiplas trajetórias. Trato muito mais do assunto a seguir, mas já vale apontar um ponto de conexão com o caráter parcial das ciências indicado pela filósofa já nos anos 1990. As interações entre a tecnociência, mercado, organizações sociais, seres outros que humanos e os sistemas Terra se tornaram de tal modo complexas que se pode afirmar sem dificuldades a existência de um crescente desencontro entre representação científica, realidade e as ações que humanos são capazes de antecipar e executar. Para ela, tal desencontro ou defasagem

É evidentemente o caso por excelência das controvérsias que tratam do clima – buraco na camada de ozônio, efeito estufa... –, em que se descobre o quanto, diante de perguntas que eles não fizeram, mas que se impõem a nós, diante das situações que não se deixam colocar em cena no laboratório porque elas integram um número mal definido de variáveis emaranhadas, os saberes científicos são parciais, hesitantes, incapazes de permitir a economia do risco da decisão.³⁴⁹

(ICM, p. 179)

Em um contexto como o das mudanças climáticas, devido à multiplicidade de fatores humanos e não humanos que convergem ali e apesar do consenso sobre as causas dos acontecimentos, não só o poder político da ciência é minimizado, como a própria instituição científica entra em crise. A ciência, que em outros casos pode rapidamente silenciar toda e qualquer dissidência aos gritos de “essas são as leis da natureza”, se esfacela diante da realidade ambiental de sistemas climáticos complexos aninhados cujas interações caóticas se aproximam da imprevisibilidade e da realidade política em que as ações que a pesquisa científica parece demandar, o fim do capitalismo globalizado, não é algo que se pode exigir impunemente.

³⁴⁹ No original: “C’est évidemment le cas par excellence des controverses portant sur l’environnement – trou d’ozone, effet de serre... –, où l’on découvre combien, face à des questions qu’ils n’ont pas posées, mais qui s’imposent à nous, face à des situations qui ne se laissent pas mettre en scène en laboratoire parce qu’elles intègrent un nombre mal défini de variables enchevêtrées, les savoirs scientifiques sont partiels, hésitants, incapables de permettre l’économie du risque de la décision.”

Casos limite como os das questões ecológicas permitem ver com mais facilidade a insuficiência da pretensão de imparcialidade e desinteresse para descrever a atividade científica. Levando em conta situações como essas, Stengers se pergunta se “[p]odemos conceber uma ciência que não mobiliza a distribuição entre o puro e o impuro, capaz do humor do risco [...]?”³⁵⁰ (CS, p. 23). Sua releituras da história das ciências buscam e descrevem o objeto de sua pergunta na maneira como cada campo de saber se interessou profundamente pelos seus objetos de pesquisa, nem sempre com a pretensão de dominá-los, mas apenas de compreender de que eram capazes. O humor que ela imagina diz respeito, precisamente, a “reaprender a rir”³⁵¹ (ICM, p. 27) com a ciência. Rir do “poder que se dissimula atrás da objetividade e da racionalidade”³⁵² (ICM, p. 28). Não a ironia da crítica, mas um riso “que compreende, aprecia sem esperar salvação, e pode recusar sem se deixar aterrorizar. Gostaria de tornar possível um riso que não aconteça às custas dos cientistas, mas que possa, idealmente, ser compartilhado com eles”³⁵³ (ICM, p. 28). Rir diante da pretensão de dominação, mas não tendo como ponto de partida uma ironia que pensa desvelar uma verdade sobre as intenções da ciência.

Como já se pôde vislumbrar até aqui, diferentes retomadas, a partir de pontos de vista diversos, da história e das práticas da ciência são a maneira de construir esse humor que permite rir diante da pretensão de uma verdade ou objetividade possuídas por direito. É por isso que a história da física é um objeto constante dos estudos de Stengers, estando presente em diversas obras. Todavia, várias outras práticas científicas e epistêmicas também são levadas em consideração em seus estudos. Uma que recebe um tratamento meticuloso é a química. Junto de Bernadette Bensaude-Vincent, também historiadora e filósofa das ciências, elas escrevem *História da química*, em que se mostra como diferentes saberes sobre os processos materiais se conformaram em um campo de saber específico. A longa e cuidadosa narrativa das autoras não nos interessa tanto no momento, mas alguns de seus pressupostos metodológicos e afirmações sobre o estado da química na década de 1990 contribuem para construir nossa reflexão em torno das possíveis transformações contemporâneas das ciências.

Na obra, as autoras demonstram como “desde suas origens distantes, as práticas químicas ilustram ao mesmo tempo o poder humano sobre os processos materiais e a

³⁵⁰ No original: “Pouvons-nous concevoir une science que ne mobilise pas la distribution entre le pur et l’impur, capable de l’humour du risque [...]?”

³⁵¹ No original: “réapprendre à rire”.

³⁵² No original: “le pouvoir qui se dissimule derrière l’objectivité ou la rationalité”.

³⁵³ No original: “qui comprend, apprécie sans attendre le salut, et peut refuser sans se laisser terroriser. Je voudrais rendre possible un rire qui ne se fait pas aux dépens des scientifiques, mais qui puisse, idéalement, être partagé avec eux.”

necessidade de passar por seus processos, de negociar com eles, de aprender o que eles exigem e implicam”³⁵⁴ (HC, 332). Isto é, os muitos manipuladores da matéria heterogênea, ainda que buscassem possuir um poder sobre seus processos, no mais das vezes precisavam se colocar em uma posição de negociação, criando iscas para as propensões da matéria, tentando fazer ela ir em certas direções ou tomar certas formas. Mesmo após a revolução científica do século XVII, a química – e sua irmã gêmea, a alquimia – permaneceu por muito tempo uma ciência marginal, pois as particularidades de sua prática e seu caráter aplicado a tornavam completamente diferente de uma ciência como a física³⁵⁵. Apenas ao final do século XVIII, foi possível, a partir de trabalhos como os de Antoine Lavoisier, reassentar a química no território das leis universais. “Para que adviesse o reino das leis, para que ao ofício de loucos sucedesse a profissão respeitável, a química rompeu sua aliança tradicional com a matéria heterogênea, misto de devires recalcitrantes à previsão e densos de possíveis”³⁵⁶ (HC, 320). Assim como vimos em *A nova aliança* com a física, a química se torna uma ciência moderna uma vez que o devir pôde ser colocado em suspensão, em favor do ser, a identidade das substâncias químicas, e a matematização de suas relações. Ao mesmo tempo, ocorria a industrialização da química e seu ramo aplicado se tornava cada vez mais crucial para a produção de infraestrutura e bens de consumo. Nesse contexto, ocorre algo curioso: “esse ‘progresso’, que identificou a química com o triunfo do poder de dizer, agir e prever, a constituiu também como vulnerável tanto em relação a quem poderia explicar esse poder quanto a quem poderia utilizá-lo”³⁵⁷ (HC, 320). A modernização da química torna o próprio campo do saber incongruente, produzindo divergências entre aqueles que identificam as leis da físico-química e agem dentro de seus limites e aqueles que precisam dar atenção às particularidades e exceções de certas matérias e processos específicos.

³⁵⁴ No original: “Depuis leurs lointaines origines, les pratiques chimiques illustrent tout à la fois le pouvoir humain sur les processus matériels et la nécessité d’en passer par les processus, de négocier avec eux, d’apprendre ce qu’ils exigent et impliquent.”

³⁵⁵ Kant, por exemplo, considerava a química uma ciência imprópria, enquanto a física seria uma ciência própria. A distinção decorre da possibilidade do desenvolvimento de princípios metafísicos *a priori* ou não em uma ciência. Ainda assim, considerava que a química era uma ciência racional. Após tomar conhecimento dos trabalhos de Lavoisier, o alemão revê parcialmente sua posição, uma vez que considera que o calórico pode ser deduzido *a priori*. Lembremos que Kant, como demonstrei a partir das narrativas de Whitehead e Stengers, é um dos principais representantes da bifurcação da natureza que atravessa o pensamento moderno. Ver KANT, 1998, 2004; FRIEDMAN, 1998; MCNULTY, 2014.

³⁵⁶ No original: “Pour qu’advienne le règne des lois, pour qu’au métier de fou succède la profession respectable, la chimie a rompu son alliance traditionnelle avec la matière hétérogène, mixte de devenirs rétifs à la prévision et dense de possibles.”

³⁵⁷ No original: “ce ‘progrès’, qui a identifié la chimie au triomphe du pouvoir de dire, d’agir et de prédire, l’a également constituée comme vulnérable tant par rapport à qui se pourrait expliquer ce pouvoir qu’à qui pourrait l’utiliser.”

No momento em que Stengers e Bensaude-Vincent escreviam, esse quadro estava passando pela transformação que produz a situação que podemos testemunhar hoje. Naquele momento, se tornou possível afirmar que “[t]odas as grandes ‘leis’ estabelecidas pela química do século XIX, retraduzidas em termos físicos no século XX, têm hoje exceções”³⁵⁸ (HC, p. 326). As mudanças na área, trazidas, por exemplo, pelo trabalho de Prigogine, fazem com que cada vez mais modelos e objetos se tornem “um campo de exploração, e não de verificação do poder das leis”³⁵⁹ (HC, p. 328). Isto é, as singularidades e potências de certas matérias não só retomam um protagonismo que remete às raízes da pesquisa em química, como exigem suas próprias leis ou a expansão da definição do que pode ser uma lei. Isso ocorre em paralelo com mudanças, por exemplo, na cristalografia, em que “[o] cristal individual não é mais uma versão imperfeita do protótipo ideal, mas um ser cujas propriedades traduzem a história singular de seu crescimento”³⁶⁰ (HC, p. 326). O privilégio da história singular e das especificidades das trajetórias de cada processo é também o que marca a metodologia historiográfica das autoras nessa obra.

Em *História da química*, Stengers e Bensaude-Vincent oferecem uma narrativa marcada pela contingência dos acontecimentos que produziram a química tal como ela existe hoje. Além disso, elas se perguntam qual é o papel de uma historiadora das ciências, quando já não mais se narra o devir de uma certa disciplina como uma sucessão de homens geniais ou um progresso natural da razão, sem, no entanto, perder de vista as especificidades das práticas científicas. Para elas, o que está em jogo é “pôr em perspectiva na longa duração, decifrar as virtualidades inscritas no presente, destacar os múltiplos futuros possíveis, em suma, sublinhar o caráter aberto da história”³⁶¹ (HC, p. 333). Como mostrei anteriormente, já em *A nova aliança* esse caráter aberto da história estava em evidência no modo com que através da história da física e da filosofia moderna, se buscava novas formas de engajamento com as ciências, a política e o mundo, desafiando a secular bifurcação da natureza. Esse esforço de Stengers, ao longo de múltiplas obras, tem o objetivo de resgatar a história – das ciências, da cultura – do que a noção de progresso fez dela.

Distinuir história e progresso permite narrar acontecimentos pertinentes à história do conhecimento sem inseri-los em uma trajetória tautológica em direção ao agora. Como as

³⁵⁸ No original: “Toutes les grandes ‘lois’ établies par la chimie du XIX^e siècle, retraduites en termes physiques au XX^e siècle, souffrent désormais des exceptions.”

³⁵⁹ No original: “un champ d’exploration, et non de vérification du pouvoir des lois.”

³⁶⁰ No original: “Le cristal individuel n’est plus une version imparfaite du prototype idéal, mais un être dont les propriétés traduisent l’histoire singulière de sa croissance.”

³⁶¹ No original: “Mettre en perspective dans la longue durée, déchiffrer les virtualités inscrites dans le présent, dégager les multiples avenir possibles, bref souligner le caractère ouvert de l’histoire”.

autoras dizem, trata-se de navegar “os graus de liberdade criados pela diferença entre história e progresso a fim de fazer valer a possibilidade de outros modos de engajamento entre químicos e os conhecimentos que produzem”³⁶² (HC, p. 323). Sugiro tomar essa passagem, para o propósito desta argumentação, como se referindo aos cientistas em geral, e não apenas aos químicos. O projeto de Stengers, no que diz respeito à sua abordagem sobre as ciências, é de tornar possível que outros pensadores se relacionem de maneira criadora com essas histórias. Em suas palavras, “eu quero me tornar capaz – e incitar outros a se tornarem capazes – de intervir nessa história sem ressuscitar um passado em que dominavam outras maiorias morais”³⁶³ (ICM, p. 27). Ou seja, se trata de rever nossa relação com as disciplinas e suas histórias, mas sem recorrer à autoridade de uma nova transcendência ou ao cinismo de uma posição ultrarrelativista.

Por isso que em *A invenção das ciências modernas*, obra que representa uma culminação desse primeiro momento da carreira filosófica de Stengers, a autora retorna ao ato fundador de Galileu – que, no entanto, é evidente, se insere em um longo devir – de sugerir um aparato tal como o diálogo experimental. Por meio deste, se torna possível “*conseguir constituir a natureza como autoridade e fazer história*”³⁶⁴ (ICM, p. 107, grifos no original), isto é, fazer a natureza, esse artificioso construto, falar de modo que não possamos mais, enquanto coletivos humanos, ignorá-la. A nova concepção de ciência que, ao longo dos livros mencionados e de outros, Stengers constrói visa a descrever a atividade dos cientistas, o conhecimento que produzem e aquilo que eles descrevem sem recorrer à tradicional cisão entre mente e mundo externo ou entre cultura e natureza. Nisso, como em outros aspectos de seu pensamento, ela toma para si Whitehead como seu antecessor. Como a filósofa pretende, ao mesmo tempo, fazer uma descrição fiel das práticas científicas e não permitir que as ciências se isolem do restante das atividades humanas, se faz necessário que ela rejeite o acordo moderno que bifurcou a natureza. No entanto, a autora tem consciência, e o afirma repetidamente, que uma decisão teórica não basta para acertar as contas com o que herdamos de nossos antepassados modernos.

Sendo assim, o gesto stengersiano, que mencionei antes, de desfazer “o acordo tradicional entre ciência, política, ética e teologia que caracterizou o idioma modernista”³⁶⁵

³⁶² No original: “les degrés de liberté créés par la différence entre histoire et progrès afin de faire valoir la possibilité d’autres modes d’engagement entre les chimistes et les connaissances qu’ils produisent.”

³⁶³ No original: “Je veux devenir capable – et inciter d’autres que moi à devenir capables – d’intervenir dans cette histoire sans ressusciter un passé où dominaient d’autres majorités morales.”

³⁶⁴ No original: “réussir à constituer la nature en autorité et faire histoire”.

³⁶⁵ No original: “the traditional settlement between science, politics, ethics, and theology that characterizes the modernist idiom”.

(LATOUR, 1997, p. xi) não é uma panaceia capaz de resolver todos os dilemas em questão. Todavia, é um gesto com o potencial de tornar visível o lugar das ciências na composição de nossos coletivos humanos herdeiros desse idioma. Se não basta dizer que não podemos mais acreditar na bifurcação da natureza, nem no progresso como forma da história, “a questão é portanto saber do que este ‘já não podemos mais acreditar’ pode nos tornar capazes; a que sensibilidades, riscos, devires, ele pode nos engajar”³⁶⁶ (ICM, p. 171). Por isso, *A invenção das ciências modernas* pretende “explorar as possibilidade de utilizar o registro do político para descrever as ciências”³⁶⁷ (ICM, p. 28), pensá-las a partir dos engajamentos, interesses e movimentos que elas produzem e pelos quais são produzidas. Isso deve ser feito, segundo a autora, com a certeza de que não é possível, nem desejável, buscar retornar a um entendimento ou acordo pré-moderno. A irreversibilidade do tempo também se impõe aqui.

Com a invenção do diálogo experimental, a “*invenção do poder de conferir às coisas o poder de conferir ao experimentador o poder de falar em seu nome*”³⁶⁸ (ICM, p. 102, grifos no original) – essa forma muito particular de xamanismo criada pelos ocidentais –, nossa história divergiu incontornavelmente. No entanto, a história das ciências é também a história de seu poder discreto, empunhado com violência sob outros nomes. Sendo assim, para Stengers, “a perspectiva que tenta[-se] abrir [...] é aquela em que deveríamos tornarmo-nos ainda mais ‘diferentes’, isto é, em que teríamos que inventar, em nossos próprios termos, um antídoto à crença que nos torna temíveis”³⁶⁹ (ICM, p. 185). As crenças que nos tornam temíveis são aquelas que permitem mobilizar a ciência como uma arma, definindo “verdade e ficção em termos opostos, em termos do poder que uma tem de destruir a outra, crença mais antiga que a invenção das ciências modernas, mas cuja invenção constituiu um ‘recomeço’”³⁷⁰ (ICM, p. 185).

Essa distinção entre verdade e ficção espelha aquela entre fatos e valores e remete à expectativa implícita – quando não o projeto explícito – de que as verdade se sobreporão às ficções, talvez apenas com a exceção daquelas ficções consideradas inofensivas. Isso não significa que Stengers tenha a pretensão de achatar verdade e ficção, desfazendo essa

³⁶⁶ No original: “La question est donc de savoir ce dont ce ‘nous ne pouvons plus croire’ peut nous rendre capables, à quelles sensibilités, à quels risques, à quels devenirs, il peut nous engager.”

³⁶⁷ No original: “explorer les possibilités d’utiliser le registre politique pour décrire les sciences”.

³⁶⁸ No original: “*invention du pouvoir de conférer aux choses le pouvoir de conférer à l’expérimentateur le pouvoir de parler en leur nom.*”

³⁶⁹ No original: “La perspective que tente d’ouvrir [...] est celle où nous aurions à devenir encore plus ‘différents’, c’est-à-dire où nous aurions à inventer, dans nos propres termes, un antidote à la croyance que nous rend redoutables”.

³⁷⁰ No original: “vérité et fiction en termes d’opposition, en termes du pouvoir qu’a l’une de détruire l’autre, croyance plus ancienne que l’invention des sciences modernes, mais dont cette invention a constitué un ‘recommencement’.”

distinção. Pelo contrário, tal como nas preocupações clássicas dos estudos feministas das ciências, se busca uma objetividade superior, uma verdade mais bem construída, e não concedida por direito. O objetivo, no entanto, vale reiterar, não é criar um novo aparato de critérios transcendentais para o empreendimento científico ou para a produção de verdade. Nas palavras da filósofa, no que diz respeito à chamada verdade objetiva, “não se trata de criar a posição a partir da qual nós poderíamos julgá-la, mas sim inventar meios de *civilizá-la*, de torná-la capaz de coexistir com aquilo que não é ela sem considerar [...] que ela tem [...] o poder de reduzir o heterogêneo ao homogêneo”³⁷¹ (ICM, p. 186, grifo no original).

Essa incapacidade de coexistência, a tendência a reduzir o heterogêneo ao homogêneo, Stengers chama de princípio de conquista. Civilizá-lo – termo que também remete ao pensamento de Whitehead – significa encontrar maneiras de pacificá-lo, elaborando constrições, compreendendo as exigências e obrigações imanentes que compõem as práticas. O princípio de conquista se situa diante do desconhecido “do ponto de vista de sua disponibilidade à submissão”³⁷² (ICM, p. 173), isto é, ele se coloca a pergunta sobre como assimilá-lo ou reduzir o desconhecido a seus próprios termos. Encontrar formas de pacificá-lo não é um desafio simples, pois, desde a origem das ciências modernas, como já vimos, presumiu-se “que há uma identidade entre conhecimento e a possibilidade manipular”³⁷³ (PI, p. 65). Se há identidade entre conhecer e dominar, o ato de conhecer só se concretiza, só chega a seu termo, uma vez que a dominação, como capacidade de manipular, esteja completa. Essa forma, muito presente na modernidade, de se relacionar com o conhecimento criou e segue criando as ciências que Stengers nomeia de “‘ciências tristes’, que mutilam aquilo que manipulam tanto quanto o fazem com os homens e mulheres que as praticam”³⁷⁴ (PI, p. 112). O que a filósofa chama de mutilar é a imposição sobre campos e objetos de investigação de perguntas, metodologias e pressupostos vindos de outros campos. Um exemplo ilustrativo simples é a emulação do dito “método científico”, uma certa imagem extraída da prática do diálogo experimental na física, nas humanidades ou na psicologia, em especial na origem dessas ciências. Mas encontramos também essa mutilação em outras ciências ditas duras, como na química, o que já comentei brevemente acima, e na biologia.

³⁷¹ No original: “Il ne s’agit pas de créer la position à partir de laquelle nous pourrions la juger, mais d’inventer les moyens de la *civiliser*, de la rendre capable de coexister avec ce qui n’est pas elle, sans considérer [...] qu’elle a [...] le pouvoir de ramener l’hétérogène à l’homogène.”

³⁷² No original: “du point de vue de sa disponibilité à la soumission”.

³⁷³ No original: “there is an identity between knowledge and the possibility of manipulating”

³⁷⁴ No original: “‘sad sciences,’ which mutilate what they handle just as much as the men and women who practice them.”

O contrário de uma ciência triste, segundo a autora, seriam as práticas científicas capazes de encontrar um gozo – no sentido da palavra francesa *jouissance* – nos engajamentos e interesses entre pesquisador, sua comunidade de pesquisa, seus objetos e temas de investigação e o público mais amplo, e não na relação de dominação e manipulação de objetos. Sobretudo o encontro entre pesquisador e pesquisado deveria ser pautado por esse gozo e pela “necessidade de uma experimentação inteligente, que assume a arriscada responsabilidade de fazer perguntas relevantes”³⁷⁵ (PI, p. 17). Trata-se de se tornar atento às sensibilidades – noção que também remete aos sentires de Whitehead – dos objetos e sujeitos de pesquisa e as maneiras como essas sensibilidades se enredam em interesses vinculados a ambientes, humanos, instituições, animais, partículas etc. Essa concepção, que sugere uma ética subjacente à pesquisa, serve de fundamento para uma abordagem em que a proposição científica, como já mostrei, “que não interessa a ninguém não é nem verdadeira nem falsa, ela é literalmente parte do ‘ruído’ que acompanha as atividades científicas”³⁷⁶ (PI, p. 84). Essa afirmação ressalta o caráter coletivo da atividade científica, pois “nesse caso, objetividade, verdade e neutralidade não seriam qualidades de uma proposição individual [...], mas sim qualidades coletivamente atribuídas a uma proposição individual quando seu reconhecimento como científica foi *produzido*”³⁷⁷ (PI, p. 136, grifo no original). Na medida em que, passo a passo e meticulosamente, proposições ganham mais realidade através da prática científica, elas passam a ser capazes “de transformar o coletivo e até, mais precisamente, *de criar um novo coletivo, o que quer dizer, também e indissociavelmente, um novo tipo de história [...], um novo modo de intervenção de um fenômeno nas discussões entre humanos*”³⁷⁸ (PI, p. 138, grifos no original). Isto é, a composição do social – que Stengers aqui chama de coletivo³⁷⁹ –, a distribuição das subjetividades e instituições, está em jogo na política das práticas epistêmicas. Essas práticas produzem novos agentes, tradicionalmente entendidos como objetos passivos, que fazem parte de nossos coletivos e intervêm nas trajetórias das histórias

³⁷⁵ No original: “the necessity for an intelligent experimentation, which assumes the risky responsibility of asking relevant questions.”

³⁷⁶ No original: “that does not interest anyone is neither true nor false; it is literally part of the ‘noise’ that accompanies scientific activities”.

³⁷⁷ No original: “In this case, objectivity, truth, and neutrality would not be the qualities of an individual proposition [...], but the qualities collectively attributed to an individual proposition when its recognition as scientific has been *produced*.”

³⁷⁸ No original: “to transform the collective, and even, more accurately, *to create a new collective, which is to say, also and indissociably, a new type of history [...], a new mode for the intervention of a phenomenon in discussions between humans*”.

³⁷⁹ O termo se refere ao pensamento de Bruno Latour. Em *Jamais fomos modernos* (1991, 1994), o termo faz referência ao ato de coleta que reúne humanos e não humanos em arranjos coletivos por meio de vínculos de todo tipo. A intenção é evitar os pressupostos sociológicos implícitos no substantivo sociedade ou no adjetivo social.

humanas. A curiosidade da autora por essas práticas de saber que entrelaçam humanos e outros que humanos em interesse mútuo é a marca de sua filosofia das ciências.

A invenção das ciências modernas, finalmente, organiza sua interpretação do passado, o presente e o futuro das ciências por meio da noção de prática e busca construir uma política das práticas científicas junto do conceito latouriano de parlamento das coisas. Este conceito – apresentado em *Jamais fomos modernos*, lançado apenas dois anos antes do livro de Stengers em questão – se constrói em oposição ao que Latour associa à tradição das testemunhas de Robert Boyle, constituindo um “parlamento de mudos, o laboratório, onde apenas os cientistas, simples intermediários, falavam em nome das coisas. O que diziam estes representantes? Nada além daquilo que as coisas teriam dito por si mesmas caso pudessem falar” (LATOURE, 1994, p. 140-141). Deixando para trás o acordo que sustenta o pensamento moderno, o filósofo francês imagina uma nova paisagem intelectual em que a distinção entre natureza e sociedade foi deixada de lado – pois jamais haveria existido: “[n]ão há mais verdades nuas, mas também não há mais cidadãos nus. Os mediadores dispõem de todo o espaço. [...]. As naturezas estão presentes, mas com seus representantes, os cientistas, que falam em seu nome. As sociedades estão presentes, mas com os objetos que as sustentam desde sempre” (LATOURE, 1994, p. 142). Nesse novo parlamento, se torna possível o encontro ecumênico de natureza e sociedade por meio de seus muitos representantes sem que haja mais uma barreira intransponível entre as questões de um lado e as de outro. Ou seja, o parlamento das coisas pregaria o fim da incomensurabilidade ontológica e epistemológica. Nele, “[o]s imbroglis e as redes que não possuíam um lugar possuem agora todo o espaço. São eles que é preciso representar, e em torno deles que se reúne, de agora em diante, o Parlamento das coisas” (LATOURE, 1994, p. 142).

Para Stengers, a “imagem barroca do Parlamento das coisas”³⁸⁰ (ICM, p. 172) é uma forma potente de união das dinâmicas estabelecidas de representação política e das práticas de representação de não humanos através de diferentes tipos de expertises. Por um lado, “o Parlamento das coisas celebra, de fato, o triunfo das práticas científicas, pois ele constitui o colocar à prova generalizado de nossas ficções”³⁸¹ (ICM, p. 172). Por outro, ele apenas “reconhece essas práticas se elas fazem proliferar representantes sempre mais variados e exigentes, e não se elas afirmam um direito”³⁸² (ICM, p. 172). No parlamento das coisas, ao

³⁸⁰ No original: “image baroque du Parlement des choses”.

³⁸¹ No original: “le Parlement des choses célèbre en fait le triomphe des pratiques scientifiques. Car il constitue la mise à l’épreuve généralisée de nos fictions”.

³⁸² No original: “il reconnaît ces pratiques dans la mesure où elles font proliférer des représentants, toujours plus variés et exigeants, et non où elles affirment un droit.”

invés de uma moral externa que impõe os limites a cada especialista e representante, haveria um cruzamento *in loco* de interesses e proposições, sem garantias prévias ou instâncias transcendentais. Seria, segundo a filósofa, uma estrutura com “as virtudes do humor, único capaz de resistir sem odiar, sem denunciar em nome de uma força superior”³⁸³ (ICM, p. 173). Apesar da forma indicada ser a de um parlamento – elemento importante na história e funcionamento das democracias liberais europeias –,

não se trata aqui de ‘fazer votar’ o cidadão, mas de inventar dispositivos tais que esses cidadãos de que falam os especialistas científicos possam estar efetivamente presentes, capazes de fazer perguntas às quais seu interesse lhes torna sensíveis, exigir explicitações, colocar condições, sugerir modalidades, em suma, participar da invenção.³⁸⁴
(ICM, p. 180)

O que está em jogo, portanto, não é apenas a criação de instâncias deliberativas, nem uma democracia participativa baseada em consultas de opinião, mas sim que na própria prática científica estejam embutidos dispositivos que fazem participar da prática de invenção todas aquelas e aqueles que estão implicados no processo e experienciarão suas consequências. Em breve, vamos ver como essa ideia, construída sobre a base do Parlamento das coisas, ganha uma importância crucial no pensamento de Stengers.

O que une em heterogênes³⁸⁵ – isto é, um processo de devir coletivo em que as partes não se subsumem a um todo nem se tornam homogêneas – os integrantes de um parlamento das coisas é, justamente, “a associação diversa das práticas por meio das quais eles criaram o que os conecta”³⁸⁶ (ICM, p. 182). Ou seja, as práticas específicas, suas exigências, obrigações e consequências, antecedem o estabelecimento de qualquer parlamento e são a sua condição. Apesar da importância da noção de prática em todo o *A invenção das ciências modernas*, não lhe é dada uma definição explícita nem, por conseguinte, unívoca. Prática possui um sentido amplo, se referindo a muitos tipos de fazeres, que abarcam “práticas mercantis, capitalistas e científicas”³⁸⁷ (ICM, p. 145), mas também políticas, espirituais, curativas. Além disso, o texto dá a entender que as práticas excedem o domínio dos atores humanos, como mostro em breve. As práticas são sempre coletivas, emergem da produção e reprodução de agenciamentos, e

³⁸³ No original: “les vertus de l’humour, seul capable de résister sans haïr, sans dénoncer au nom d’une force supérieure”.

³⁸⁴ No original: “Il s’agit pas, ici, de ‘faire voter’ le citoyen, mais d’inventer des dispositifs tels que ceux de ces citoyens dont parlent les experts scientifiques puissent être effectivement présents, capables de poser les questions auxquelles leur intérêt les rend sensibles, d’exiger des explicitations, de poser des conditions, de suggérer des modalités, bref de participer à l’invention.”

³⁸⁵ Stengers usa o termo heterogênes em referência à obra de Félix Guattari, pensando especialmente, mas não apenas, em *As três ecologias* (1989).

³⁸⁶ No original: “l’association disparate des pratiques par où ils l’ont crée et qui les connecte.”

³⁸⁷ No original: “pratiques marchandes, puis capitalistes, et les pratiques scientifiques.”

fazem conectar existentes, interesses e ambientes. Apesar do amplo escopo da noção na obra, o foco nesse momento está nas práticas científicas e seu cruzamento com a política.

Stengers se apoia nos estudos feministas da ciência, em especial no pensamento de Sandra Harding, para distinguir o sentido tradicional das práticas científicas de sua potencial forma em um novo arranjo social, em um Parlamento das coisas. Colocando-se “contra o ‘contínuo metodológico e ontológico’ que toma as práticas teórico-experimentais como seu modelo, Sandra Harding invoca outro contínuo, o da lucidez ética, política e histórica exigida dos cientistas pela ciência que eles praticam”³⁸⁸ (ICM, p. 29). Esse contínuo, de saída, ressitua as práticas científicas. Ao lhe opor à imagem moderna da ciência, Harding clama por uma nova objetividade – que chama em sua obra de objetividade forte – que deixe de lado a antiga pergunta “‘objetividade ou relativismo: de que lado você está?’”³⁸⁹ (HARDING, 1995, p. 332). A filósofa estadunidense busca separar objetividade de neutralidade e, se apoiando na epistemologia do ponto de vista, maximizar a objetividade, o que para ela significa “um método para maximizar nossa habilidade de bloquear a ‘lei do mais forte’ nas ciências”³⁹⁰ (HARDING, 1995, p. 334). Inspirando-se em Harding, Stengers se opõe ao “dispositivo que ‘cria’ unilateralmente a possibilidade de submeter qualquer coisa e qualquer um a medições quantitativas, o próprio sentido da operação supõe, além disso, uma definição do que é a ciência: o que ela permite, o que proíbe, como ela autoriza a mutilar”³⁹¹ (ICM, p. 31). Em sua proposta, em que a ciência faz parte da composição do coletivo, a filósofa belga sugere uma nova relação entre práticas de produção de saber e práticas políticas por meio da ideia de práticas de medida, em que se reúne técnica, ação e ontologia.

Retornando à célebre máxima do sofista Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas, Stengers pretende estabelecer uma distinção forte, mas não estanque, entre fato e ficção, uma ficção irreduzível à opinião – vista como inimiga da ciência tal qual imaginava Bachelard. Para ela, a “medida exprime um vínculo que não se confunde com uma ‘interação’”³⁹² (ICM, p. 183), pois não se trata apenas de um encontro, mas um colocar em medida, criar proporção, responder a obrigações e estabelecer exigências. As práticas enquanto formas de medir é onde se torna mais claro em seu texto como elas excedem o

³⁸⁸ No original: “Contre ce ‘continuum méthodologique et ontologique’ qui prend les pratiques théorico-expérimentales pour modèle, Sandra Harding invoque un autre continuum, celui de la lucidité éthique, politique et historique exigée des scientifiques par la science qu’ils pratiquent”.

³⁸⁹ No original: “‘Objectivity or relativism: which side are you on?’”

³⁹⁰ No original: “method for maximizing our ability to block ‘might makes right’ in the sciences.”

³⁹¹ No original: “dispositif qui ‘crée’ unilatéralement la possibilité de soumettre n’importe quoi ou n’importe qui à des mesures quantitatives, le sens même de l’opération suppose de plus une définition de ce qu’est la science: ce qu’elle permet, ce qu’elle interdit, comment elle autorise à mutiler.”

³⁹² No original: “La mesure exprime un lien qui ne se confond pas avec une ‘interaction’”.

escopo do humano e ultrapassam a distinção entre política e ontologia. Segundo Stengers, “o termo medida não tem nenhuma razão para permanecer estritamente solidário às práticas humanas. [...] talvez se poderia dizer que o sol é ‘medido’ pelas plantas, cujo ser inventou-se designando-o como fonte de vida”³⁹³ (ICM, p. 183). Este uso do termo é muito próximo da ideia de apreensão em Whitehead. A planta mede o sol – ou o solo, a chuva, outros viventes – pois se situa proporcionalmente a ele, leva em conta sua trajetória na sua. Assim como cientistas criam formas de medir que levam em conta as obrigações específicas que seus objetos de interesse impõem. Sendo assim, na maneira como a autora retoma essa ideia sofista, ser a medida de todas as coisas “designa, então, o humano como paixão, como capaz de se tornar ‘afetado por todas as coisas’ de um modo que não o da interação contingente, mas o da criação de sentido”³⁹⁴ (ICM, p. 187). Num futuro, portanto, em que as práticas de produção de saber estejam integradas de maneira não polemicista às práticas políticas, “trata-se, então, de construir os critérios de uma medida legítima, isto é, que permite decidir o modo de designação daquele que, legitimamente, poderá falar por mais do que um”³⁹⁵ (ICM, p. 184). Ou seja, construir os critérios coletivos por meio do qual uma representação, seja de grupos de humanos, não humanos, ambientes ou o que for, tenha sua legitimidade posta à prova não pelo combate, mas por sua capacidade de agregar interesses em comum, que não são, todavia, os mesmos interesses. Desse modo, Stengers defende uma núpcia gerativa entre fato e ficção, atravessada por firmes critérios coletivos sempre em discussão, que deixe de lado a sanha de aniquilar a ficção em nome dos fatos incontestáveis. Para ela, “[l]á onde o enunciado sofista, entendido de modo relativista, parecia designar um direito estático de opinião, o triunfo do poder da ficção, nós podemos ler uma caracterização da aventura humana que liga verdade e ficção, enraíza ambas na paixão que nos torna capazes tanto da ficção quanto a colocar nossas ficções à prova”³⁹⁶ (ICM, p. 187). Essa passagem reúne, em poucas linhas, a especificidade do projeto stengersiano de rejeitar o relativismo epistemológico sem recorrer a qualquer tipo de fundacionismo. Seu recurso é o lento construtivismo das ficções – científicas, políticas, epistêmicas, do imaginário – repetidamente

³⁹³ No original: “le terme mesure n’a aucune raison de rester strictement solidaire des pratiques humaines. [...] peut-être pourrait-on dire que le soleil est ‘mesuré’ par les plantes, dont l’être s’est inventé en le désignant comme source de vie.”

³⁹⁴ No original: “désigne alors l’humain comme passion, comme capable de devenir ‘affecté par toutes choses’ sur un mode qui n’est pas celui de l’interaction contingente, mais de la création de sens”.

³⁹⁵ No original: “il s’agit alors de construire les critères d’une mesure légitime, c’est-à-dire permettant de décider du mode de désignation de celui qui, légitimement, pourra parler pour plus d’un.”

³⁹⁶ No original: “Là où l’énoncé sophiste, entendu sur un mode relativiste, semblait désigner un droit statique de l’opinion, le triomphe du pouvoir de la fiction, nous pouvons lire une caractérisation de l’aventure humaine qui lie vérité et fiction, les enracine toutes deux dans la passion qui nous rend capables tant de la fiction que de la mise en épreuve de nos fictions.”

colocadas à prova em coletividade. Nessas ideias, se vê a semente da cosmopolítica, de que trato a seguir.

5. A PRÁTICA COSMOPOLÍTICA

Cosmopolíticas é publicado, em 7 breves volumes, entre 1996 e 1997. Esse denso trabalho representa, simultaneamente, uma transformação no pensamento de Stengers e a culminação de todo seu trabalho histórico e filosófico precedente sobre as ciências e a possibilidade de uma nova racionalidade, novas formas de praticá-las sem afastá-las da política. O parágrafo que abre o preâmbulo de todos os volumes traz três questionamentos que expressam a continuidade de seus projetos anteriores e os desafios presentes nos encontros e polêmicas entre ciência e política nos anos 1990:

Como percorrer a paisagem discordante dos saberes vindos das ciências modernas? Que coerência detectar entre visões, ambições, procedimentos que se contradizem ou se desqualificam uns aos outros? A esperança afirmada, há quase 20 anos, de uma “nova aliança” está fadada a permanecer um sonho vazio?³⁹⁷
(C1, p. 7)

Na época de lançamento do livro, a guerra das ciências³⁹⁸ estava em seu auge, o que explica em parte o tom de desesperança que tinge essas palavras iniciais. Naquele momento, um futuro em que seria possível construir um diálogo entre as ciências, outras formas de saber e a política parecia ainda mais distante do que quando *A nova aliança* foi escrita. Não por acaso, o título do primeiro dos sete volumes é *A guerra das ciências*. Todavia, a obra de Stengers é caracterizada por sua aposta no possível, contra a resignação pelo provável. Por isso, *Cosmopolíticas* retoma e atualiza as questões abordadas desde *A nova aliança*: como a história das práticas científicas se cruza com as maneiras como o pensamento moderno concebia a metafísica, a epistemologia e a política. Além disso, *Cosmopolíticas* é um recomeço, pois recoloca essas questões no quadro de um pensamento ecológico – em um sentido particular –, direcionando sua atenção às ecologias produzidas por e produtoras de

³⁹⁷ No original: “Comment parcourir le paysage discordant des savoirs issus des sciences modernes ? Quelle cohérence déceler entre des visions, des ambitions, des démarches qui se contredisent ou se disqualifient les unes les autres ? L’espoir affirmé, il y a près de vingt ans, d’une ‘nouvelle alliance’ est-il voué à rester un songe creux ?”

³⁹⁸ Acontecimento situado principalmente nos anos 1990, ainda que possua longos antecedentes e efeitos até o presente, a guerra das ciências diz respeito a uma série de debates entre posições que, de maneira reducionista, poderiam ser referidas como de realismo científico e socioconstrutivismo. Em seu centro, estava a acusação dirigida pelos realistas científicos contra os socioconstrutivistas de utilizar metaforicamente conceitos científicos que não compreendem em seus textos. Stengers – assim como Latour, Haraway e outros filósofos ligados aos estudos de ciência, possui uma posição ambígua neste debate – uma vez que se opõe a ambos os lados, sua intenção não é nem de afirmar um realismo científico independente das práticas científicas, nem que as práticas científicas podem ser reduzidas a um jogo textual, retórico ou de poder (ainda que, no final das contas, essa posição não possa, no mais das vezes, ser encontrada nos intelectuais atacados).

práticas científicas, assim como se perguntando como de fato levar em conta saberes não-modernos, sem reduzi-los à pecha de pré-científicos ou encerrá-los na esfera da tolerância.

5.1. A ECOLOGIA DAS PRÁTICAS

Às perguntas que Stengers coloca, ela pretende “responder por meio da aposta em uma ‘ecologia das práticas’”³⁹⁹ (C1, p. 7). Isto é, a noção de prática que subjaz às teses de *A invenção das ciências modernas*, ainda que sem uma definição estrita, retorna nas *Cosmopolíticas* mantendo seu protagonismo, mas agora intimamente associada à ideia de uma ecologia, termo ausente na obra anterior. Deve-se compreender de saída que a ecologia, e as muitas controvérsias políticas e científicas em torno dela, aparece como um tema de relevância e urgência para a filósofa: o buraco da camada de ozônio, o efeito estufa e outros acontecimentos são importantes e bons exemplos de imbrólios entre ciências, sociedades e ambientes. No entanto, a ecologia possui um papel mais importante na obra de oferecer uma forma ao pensamento. A intenção de Stengers – como também pretendo fazer nesta tese – não é apenas construir um pensamento sobre a ecologia, mas sim um pensamento ecológico.

Nossas heranças epistêmicas e metafísicas da modernidade, atravessadas de ponta a ponta pela bifurcação da natureza descrita por Whitehead, tornam difíceis tanto a tarefa de pensar os problemas ambientais quanto imaginar um pensamento de inclinações ecológicas. As formas de relação com os ambientes e com seres outros que humanos que herdamos – o mecanicismo decorrente das ideias científicas dos séculos XVI-XVIII; a natureza exuberante e próxima do sagrado do romantismo do século XIX; e a ecologia do século XX, altamente marcada pela cibernética – não nos auxiliam em nenhuma das duas tarefas, pelo contrário. Assim, em *Cosmopolíticas*, a filósofa, operacionaliza no duplo sentido que a ecologia carrega em seu uso vernacular, um científico e outro político e militante, para produzir uma forma de pensar situada fora do campo circunscrito pela bifurcação da natureza. Novamente em diálogo com Bruno Latour, Stengers se inspira em seu texto *Modernizar ou ecologizar?* para pensar a ecologização como um vetor, um modo de ação, oposto à modernização⁴⁰⁰. Para o francês, naquele momento, era preciso dizer, para estabelecer um novo ponto de partida para o debate ambiental, “que a ecologia não tem nada a ver com levar em conta a natureza, seus interesses

³⁹⁹ No original: “répondre par le pari d’une ‘écologie des pratiques’”.

⁴⁰⁰ Ou ainda, pensá-la como uma complementação da reflexão de Luc Boltanski e Laurent Thévenot em *De la justification: économies de la grandeur* (1991). No livro, os sociólogos distinguem seis “cidades” [cités] diferentes que correspondem a diferentes formas de entrar em acordo, resolver conflitos e organizar o social. Em seu texto, Latour sugere que a ecologia ou a ecologia política poderiam ser uma sétima cidade.

e objetivos próprios, e sim que ela é uma outra maneira de considerar tudo”⁴⁰¹ (LATOURE, 1995, p. 26). Diferentemente do que poderíamos supor, partido do senso comum que construímos sobre o que são ações ditas ecológicas, ou verdes, “[e]cologizar uma questão, um objeto, um dado, não é recolocá-la em seu contexto, criar-lhe um ecossistema, é a opor, termo a termo, a uma outra atividade, em curso há três séculos, e que chamamos, não tendo um termo melhor, de modernização”⁴⁰² (LATOURE, 1995, p. 26). Para construir a ecologia política, portanto, seria necessário livrá-la de seu aspecto modernizador, em especial sua insistência sobre a existência de uma totalidade distinta da existência humana chamada natureza, a qual sua ocupação principal seria proteger ou conservar.

Stengers não reproduz tais quais as teses de Latour, mas desenvolve seu próprio pensamento em ressonância com elas. Para a filósofa, por meio dos modos como funcionam as práticas ecológicas, sejam elas científicas ou políticas, se torna explícito que, em todo lugar, há sempre mistura de humanos, não humanos e outros seres, de fatos, ficções e valores. Num pensamento ecológico, “devemos renunciar à tentação de conceber uma natureza submissa, manipulável, assimilável a uma ‘matéria prima’, a qual estaríamos livres para impor a organização de nossa escolha”⁴⁰³ (C1, p. 61). Além disso, se trata sempre de processos – embora a ecologia moderna frequentemente equacione o natural com a estaticidade e a imutabilidade –, de devires coletivos que reúnem existentes vivos e não vivos de todos os tipos e seus ambientes. Em suma, para a filósofa, a ecologia é “a ciência das multiplicidades, das causalidades desencontradas e das criações não-intencionais de significação”⁴⁰⁴ (C1, p. 62-63). Na ecologia, se paga o preço de todo significado criado ou não criado, todo arranjo em torno daquilo que se leva ou não em conta, de tudo aquilo que ficou de um lado ou de outro da difusa distinção entre fato e ficção. Por isso, segundo Stengers, já começamos a cultivar o “saber farmacológico”⁴⁰⁵ (C1, p. 63) que é a ecologia. Com esse epíteto, a autora remete ao mesmo tempo aos sofistas, com quem já havia se aliado em *A invenção das ciências modernas*, e ao filósofo Jacques Derrida e sua obra *A farmácia de Platão* (ver CASSIN, 1995 e DERRIDA, 2005). Ao dizer farmacológico, a filósofa se refere ao

⁴⁰¹ No original: “que l’écologie n’a rien à voir avec la prise en compte de la nature, de ses intérêts et de ses buts propres, mais qu’elle est plutôt une autre façon de tout considérer.”

⁴⁰² No original: “Ecologiser une question, un objet, une donnée, ce n’est pas la remettre dans son contexte, lui créer un écosystème, c’est l’opposer, terme à terme, à une autre activité, poursuivie depuis trois siècles, et que l’on appelle, faute d’un meilleur terme, modernisation.”

⁴⁰³ No original: “nous devons renoncer à la tentation de concevoir une nature soumise, manipulable, assimilable à une ‘matière première’ à laquelle nous serions libres d’imposer l’organisation de notre choix.”

⁴⁰⁴ No original: “L’écologie est donc la science des multiplicités, des causalités disparates et des créations non intentionnelles de signification.”

⁴⁰⁵ No original: “‘savoir pharmacologique’”.

pharmakon: droga, poção ou feitiço cujo efeito benéfico ou maléfico depende da boa dosagem, da adequação à situação e, claro, de um saber-fazer específico. O *pharmakon*, fora dos determinantes de sua realização, permanece indefinido, sua natureza é indecível até sua disposição em relação. Stengers traça essa relação porque, para ela, a ecologia é a “ciência dos processos sempre sob o risco das boas intenções acabarem em desastre e [...] [na qual] nenhuma ação tem identidade independentemente do conjunto que a estabiliza mas lhe faz, caso necessário, mudar de significação”⁴⁰⁶ (C1, p. 63). Sobretudo, em termos políticos, a ecologia “nos convida a não tomar por ideal de paz uma situação de consenso em que a população de nossas práticas se encontraria submissa a critérios que transcendem sua diversidade em nome de uma intenção comum, de um bem que lhe seria superior”⁴⁰⁷ (C1, p. 64). Se levamos essa ideia a seu limite, e nos apoiarmos em ideias de biólogos como Lynn Margulis, podemos dizer que a ecologia “não conhece o consenso, mas sim a simbiose, em que cada protagonista está interessado no sucesso do outro por suas próprias razões”⁴⁰⁸ (C1, p. 64).

Esse entendimento de ecologia cria um prisma peculiar através do qual Stengers constrói uma perspectiva que refaz seu pensamento. A noção de prática, que em sua obra precedente não possuía ainda qualquer articulação explícita com uma ideia de ecologia – ainda que encontremos algumas poucas menções à etologia, adiantando alguns elementos das *Cosmopolíticas* – é totalmente ressituada na ecologia das práticas. Como ela diz em uma entrevista da época, “falar das práticas é imediatamente falar da ecologia das práticas, isto é, do fato que não há projeto que não seja o que o meio deixa fazer ou mesmo favorece”⁴⁰⁹ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 31). Para a autora, “a ecologia das práticas tem por vocação tornar presentes, em sua singularidade, as exigências e obrigações de diferentes práticas produtoras de conhecimento”⁴¹⁰ (C1, p. 114-115), assim como os problemas a que se

⁴⁰⁶ No original: “science des processus au risque desquels les bonnes intentions peuvent toujours tourner au désastre, et [...] aucune action n'a d'identité indépendamment de l'ensemble qui la stabilise mais lui fait, le cas échéant, changer de signification.”

⁴⁰⁷ No original: “nous invite à ne pas prendre pour idéal de paix une situation de consensus où la population de nos pratiques se trouverait soumise à des critères transcendant leur diversité au nom d'une intention commune, d'un bien qui leur serait supérieur.”

⁴⁰⁸ No original: “ne connaît pas le consensus, mais, tout au plus, la symbiose, où chaque protagoniste est intéressé au succès de l' autre pour ses propres raisons.”

⁴⁰⁹ No original: “parler des pratiques, c'est immédiatement parler de l'écologie des pratiques, c'est-à-dire du fait qu'il n'y a pas de projet qui ne soit ce que le milieu laisse faire voire même favorise”

⁴¹⁰ No original: “l'écologie des pratiques a pour vocation de rendre présentes dans leur singularité les exigences et les obligations de différentes pratiques productrices de connaissance”.

dirige cada prática. A ideia de práticas produtoras de conhecimento vai além das práticas científicas e busca “tratar com simetria ‘moderno’ e ‘não moderno’”⁴¹¹ (C7, p. 73-74).

Vale mencionar, antes de avançar, outro pesquisador com quem Stengers, nesse ponto, está em intensa troca, o psicólogo francês Tobie Nathan. Ele faz parte de uma linhagem de pesquisadores da etnopsiquiatria e etnopsicanálise, em especial Georges Devereux, campo dedicado ao cruzamento da antropologia e da psicologia clínica. Em um de seus aspectos, a etnopsiquiatria se dedica a pôr à prova as hipóteses da psicologia e da psicanálise com dados antropológicos ou etnográficos, desafiando a pretensa universalidade de seus princípios. Outro aspecto importante dela é conhecer as concepções e práticas de saúde mental de coletivos não modernos. Além do interesse acadêmico de suas investigações, a área busca desenvolver tratamentos baseados na multiplicidade de maneiras de experienciar o mundo, ou ainda, na multiplicidade de mundos.⁴¹² O trabalho teórico e aplicado de Nathan busca evidenciar que a nosografia ocidental predominante sobre os males mentais, ou mesmo físicos, situa toda perturbação de saúde no corpo ou mente do indivíduo, ou sujeito, afligido, em suma “*o humano está sozinho!* Ele está sozinho no universo, portanto sozinho diante da ciência, e portanto sozinho também diante do Estado”⁴¹³ (NATHAN, 1995, p. 11, grifos no original). Para ele, essa é uma sociedade de universo único. Por outro lado, haveria no mundo muitas sociedades de universos múltiplos e, nelas, as causas para malefícios de todo tipo podem também ser atribuídas a seres invisíveis, espíritos ancestrais, espíritos animais, fantasmas, deuses ou deusas, influências de outras pessoas, combinações de certas substâncias. Nesses contextos, se coloca a questão de que tipo de escuta pode um terapeuta ocidental oferecer e, mais do que isso, que tipo de auxílio ou terapia que não intensifique o sofrimento. A abordagem de Nathan, com quem Stengers colaborou em diversas ocasiões, é uma importante influência em seu trabalho na forma com que coloca o problema dos saberes não modernos e as condições de seu encontro com os conhecimentos produzidos dentro da matriz moderna.

A abordagem da ecologia das práticas, por vezes também chamada de etoecológica, dramatiza esse encontro de formas diferentes de produção de saber, mesmo as diferenças entre as próprias práticas científicas. Em um texto publicado poucos anos após *Cosmopolíticas*, Stengers reflete sobre alguns dos elementos que motivaram suas escolhas na construção da abordagem. Para ela, na ocasião, sua proposta fez “uma aposta dupla: nenhum

⁴¹¹ No original: “traiter avec symétrie ‘moderne’ et ‘non moderne’.”

⁴¹² Para uma abordagem crítica da etnopsiquiatria a partir da antropologia, ver FASSIN, 2000.

⁴¹³ No original: “*l’humain est seul!* Il est seul dans l’univers, donc seul face à la Science, par conséquent seul aussi face à l’État.”

procedimento científico pode, enquanto tal, representar um ‘espírito científico’ que transcenderia as circunstâncias, e, no entanto, aquilo que chamamos de ‘ciência’ não é simplesmente função das circunstâncias, ‘socialmente construído’⁴¹⁴ (STENGERS, 2002b, p. 32). Isto é, se trata novamente de se equilibrar na tênue linha em que se ressitua as ciências na imanência de suas práticas, de seus procedimentos de verdade, seus modos de construção de objetividade, sem jamais afirmar um relativismo fraco, em que todas as práticas e verdades se equivalem. A maneira como a filósofa pretende descrever a especificidade das condições imanentes das práticas, dentre elas as científicas, é por meio “de um duplo ponto de vista, o das exigências que [as práticas científicas] impõem sobre aquilo com que se relacionam e o das obrigações que elas reconhecem e que pesam sobre suas próprias maneiras de proceder”⁴¹⁵ (C7, p. 10). Exigências e obrigações são componentes determinantes de toda prática que dizem respeito à maneira como praticantes se relacionam com os objetos e sujeitos de suas práticas e com outros praticantes. Como em outras ocasiões, Stengers não tem a pretensão de oferecer, necessariamente, a verdadeira descrição sobre como as ciências procedem, e muito menos sobre como devem proceder. Segundo a autora, a descrição por meio das exigências e obrigações, entre outros termos de sua filosofia, seria uma aposta em “palavras que nos civilizem enquanto produtores em série de universais, palavras tais que possamos nos apresentar aos outros de uma maneira que não seja a do pacificador que sabe melhor que o outro o que é bom para ele”⁴¹⁶ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 17). Para bem compreender que significam obrigação e exigência em seu léxico, é importante conhecer antes a ideia de entre-captura.

Esse termo diz respeito a um “processo imanente”⁴¹⁷ (C1, p. 64) por meio do qual se estabelece uma relação simbiótica, uma “produção de novos modos de existência”⁴¹⁸ (C1, p. 64), em que os seres em relação se interessam pelas condições específicas da existência uns dos outros, sem poder ignorá-las ou recorrer a uma transcendência capaz de apagá-las⁴¹⁹.

⁴¹⁴ No original: “un double pari : aucune démarche scientifique ne peut en tant que telle témoigner pour un ‘esprit scientifique’ qui transcenderait les circonstances, et pourtant ce qu’on appelle ‘science’ n’est pas simplement fonction des circonstances, ‘socialement construit’.”

⁴¹⁵ No original: “d’un double point de vue, celui des exigences qu’elles font porter sur ce à quoi elles ont affaire et celui des obligations qu’elles reconnaissent et qui portent sur leurs propres manières de procéder.”

⁴¹⁶ No original: “mots qui nous civilisent en tant que producteurs en série d’universels, tels que nous puissions nous présenter aux autres sur un mode qui ne soit pas celui du pacificateur qui sait mieux que l’autre ce qui est bon pour lui.”

⁴¹⁷ No original: “un processus immanent”.

⁴¹⁸ No original: “production de nouveaux modes d’existence.”

⁴¹⁹ O termo remete também ao conceito de dupla captura em Deleuze e Guattari, tal como desenvolvido em *Mil platôs* (1980), no capítulo introdutório, *Rizoma* e no décimo platô 1730 – *devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible*. O tema foi também celeberramente abordado por Arnaud Villani (1944-), filósofo e poeta francês, no livro *La guêpe et l’orchidée: essai sur Gilles Deleuze* (1999), o qual, no entanto, Stengers não cita.

Assim, no que diz respeito às ciências e outras práticas produtoras de saber, a entre-captura distingue os sentidos fracos e fortes de relativismo. Em seu sentido forte, podemos afirmar que “nenhuma de nossas verdades é capaz de transcender o estatuto de ‘construção’”⁴²⁰ (C1, p. 69). Dessa forma, por exemplo na física das partículas elementares, na relação entre os praticantes da física e o neutrino, há um processo de coinvenção, “o neutrino existe para os físicos e, de outra maneira, os físicos existem para o neutrino”⁴²¹ (C1, p. 68). A entre-captura nos sugere que, ao buscar capturar o neutrino através de dispositivos teóricos e técnicos cada vez mais refinados, o praticante da física é capturado reciprocamente pelo neutrino, isto é, precisa corresponder às obrigações impostas por seu interesse no neutrino, adequar-se de modo parcial ao seu modo de existência. Os volumes das cosmopolíticas estão repletos de exemplos de entre-captura, sobretudo pensados através da história das ciências, em especial da física: a entropia (C3, p. 77-79); a dinâmica de Hamilton e o átomo (C4, p. 80); as estruturas dissipativas (C5, p. 19-21); a medicina e os micro-organismos pasteurianos (C6, p. 19). Os conceitos de entre-captura e de ecologia das práticas podem descrever inumeráveis outras situações – o uso do metrô, as conexões entre escrita e oralidade – além das relações entre diferentes ciências ou entre as ciências e outras formas de saber, como a própria autora reconhece, porém, “a questão colocada [em *Cosmopolíticas*] não é a da ecologia das práticas em geral [...], mas a do problema posto à ecologia das práticas pelas práticas ditas ‘modernas’”⁴²² (C1, p. 72).

O poder da entre-captura, no que diz respeito ao projeto da filósofa, está em seu contraste com outras formas descritivas dos cruzamentos entre saber, verdade, objetividade e poder: “[e]nquanto problemáticas filosóficas clássicas, tais como sujeito e objeto, ou doutrina e método, se comunicam sempre com questões de direito, de legitimidade e, portanto, também do poder de desqualificar, a noção de entre-captura enfatiza o acontecimento, o ‘isso funciona’ que pertence ao registro da criação”⁴²³ (C1, p. 73). A ênfase no acontecimento e no processo de cocriação entre aqueles que se capturam reciprocamente dá destaque à maneira como a singularidade de cada prática transforma seus praticantes e os existentes envolvidos. Nesse contexto, o cientista, pesquisador, mestre de saber, possui um interesse, uma inclinação

⁴²⁰ No original: “aucune de nos vérités ne peut réussir à transcender le statut de ‘construction’.”

⁴²¹ No original: “le neutrino existe pour les physiciens et, sur un autre mode, les physiciens existent pour le neutrino.”

⁴²² No original: “la question posée ici n'est pas celle de l'écologie des pratiques en général [...], mais celle du problème posé à l'écologie des pratiques par les pratiques ‘modernes’.”

⁴²³ No original: “Alors que des problématiques philosophiques classiques tels sujet et objet, ou doctrine et méthode, communiquent toujours avec des questions de droit, de légitimité, et donc aussi de pouvoir de disqualifier, la notion d'entre-capture met l'accent sur l'événement, sur un ‘ça marche’ qui appartient au registre de la création”.

singular por apenas certas coisas e não outras. Nesse sentido, “[u]m praticante é um humano entre outros se o escutamos discutir política, as férias ou questões da sociedade, mas se entramos no território de sua prática, não estamos mais envolvidos com um humano dotado de um saber, e sim de um ser dotado de um apetite, para quem as coisas não são todas iguais”⁴²⁴ (STENGERS, 2002b, p. 33). A singularidade das diferentes práticas pode ser descrita – e até experienciada, ainda que de modo indireto – por meio de suas constrações [*contraintes*]: obrigações e exigências, noções às quais agora retorno.

Do ponto de vista da prática das ciências – outras práticas (artísticas, religiosas etc.) possuem suas maneiras próprias de obrigar –, as obrigações dizem respeito a como fatos experimentais, portadores de uma história singular, são capazes de “‘obrigar’ os praticantes do campo em que se situa[m]”⁴²⁵ (C1, p. 85). Isto é, aquele que pretende construir algo por meio de um determinado fato experimental, que se interessa por ele, fica obrigado a satisfazer as obrigações singulares que o fato impõe. Ele obriga a pensar, agir e sentir de maneiras específicas para que uma entre-captura seja possível. Nesse sentido, o fato experimental se opõe a um “verdadeiro fato ‘bruto’, independente de nós, tal como um tremor de terra ou uma árvore que esmaga um passante, não ‘obriga’, enquanto tal, a nada: ele está, por excelência, disponível a todas as interpretações, a todas as criações de sentido” (C1, p. 86).⁴²⁶ As obrigações carregadas por um fato experimental, porém, não estão pré-definidas em seus efeitos sobre praticantes e sua comunidade. Um fato pode interessar de muitas maneiras e suas obrigações podem sugerir todo tipo de resposta, se trata de uma constração e não de uma condição, como Stengers considera importante distinguir. Por isso,

O que permanece indeterminado, mesmo para o praticante, é a questão sobre como essas obrigações serão formuladas, expressas, “representadas”, isto é, a maneira como o praticante se apresentará, se justificará, se definirá ele mesmo em relação aos outros. A questão não é reflexiva, “quais são as minhas obrigações?”, ela é ecológica, no sentido em que sua resposta depende também dos outros, da maneira como eles obrigam ou não a pensar.⁴²⁷
(STENGERS, 2002b, p. 33)

⁴²⁴ No original: “Un praticien est un humain parmi d’autres si on l’écoute discuter politique ou vacances ou enjeux de sociétés, mais si l’on entre dans le territoire de sa pratique, on n’a pas affaire à un humain doté d’un savoir, plutôt à un être doté d’un appétit, pour qui tout ne se vaut pas.”

⁴²⁵ No original: “‘obliger’ les praticiens du champ où il se situe.”

⁴²⁶ Esse exemplo, diante do cenário das mudanças climáticas, precisaria certamente de algumas especificações que Stengers não tinha em mente em 1996.

⁴²⁷ No original: “ce qui reste indéterminé, même pour le praticien, est la question de la manière dont ces obligations seront formulées, exprimées, ‘représentées’, c’est-à-dire la manière dont le praticien se présentera, se justifiera, se définira lui-même par rapport aux autres. La question n’est pas réflexive, ‘quelles sont mes obligations ?’, elle est écologique, au sens où sa réponse dépend aussi des autres, de la manière dont ils obligent ou non à penser.”

Dessa maneira, as obrigações compõem a ecologia das práticas como uma constrição que faz levar em conta certas maneiras de pensar ou agir decorrentes da história singular de constituição de uma prática. Por outro lado, as exigências dizem respeito ao “‘mundo’ ao qual a prática se dirige”⁴²⁸ (C1, p. 86). No caso das ciências experimentais, elas exigem que os fenômenos, para serem levados em conta, possam ser representados por meio dos dispositivos experimentais. Isto é, possam ser transformados “em ‘fato experimental’, em *testemunha fidedel*, suscetível de fazer diferença entre aqueles que o interpretam”⁴²⁹ (C1, p. 86, grifos no original). Nesse caso, é exigido que o fenômeno em consideração não produza um mero artefato, sua construção deve gerar algo que seja capaz de traçar uma linha distinguindo fato e ficção. Essa exigência, a qual todo praticante deve atender, corresponde à obrigação dos membros de uma comunidade científica uns com os outros. Exigências e obrigações não falam de direitos e deveres ou da questão do bem, ainda que certamente tenham alguma ética. Enquanto constrições do domínio científico, “o que elas contribuem a manter junto não é uma sociedade de pessoas honestas, mas um coletivo heterogêneo de especialistas competentes, de dispositivos, de argumentos e de ‘matérias de risco’”⁴³⁰ (C1, p. 89). Ou seja, as constrições que mantêm certos coletivos juntos diferem completamente das de outros e não é possível, ou desejável, reduzi-las a uma ética que tenha a pretensão de transcender toda circunstância.

Por meio dessas duas noções, Stengers transforma o que significa uma prática racional e o problema da justificação do conhecimento. Para a autora, elas permitem explicitar as relações entre racionalidade – e a defesa apaixonada de uma Racionalidade –, relativismo e construtivismo. Em suas palavras:

O tema da “racionalidade” muda de significado se ele remete ao registro da exigência, em que ele no mais das vezes é um vetor de arrogância e infâmia, ou ao da obrigação, em que ele se torna sinônimo de risco e de colocar à prova [...]. Enquanto a noção de exigência, tomada isoladamente, abre a porta para a ironia relativista, a de obrigação permite falar do abuso de poder que constitui o juízo relativista, sua redução do que engaja o praticante a formas de pretensão corporativista, de crença ingênua, até mesmo de mentira, que o relativista-justiceiro teria a tarefa de trazer à luz.⁴³¹

⁴²⁸ No original: “‘monde’ auquel la pratique s'adresse.”

⁴²⁹ No original: “en ‘fait expérimental’, en témoin fiable, susceptible de faire la différence entre ceux qui l'interprètent.”

⁴³⁰ No original: “ce qu'elles contribuent à faire tenir ensemble n'est pas du tout une cité d'honnêtes gens mais un collectif hétérogène de spécialistes compétents, de dispositifs, d'arguments et de ‘matière à risque’.”

⁴³¹ No original: “Le thème de la ‘rationalité’ change en effet de signification selon qu'il est renvoyé au registre de l'exigence, où il est le plus souvent vecteur d'arrogance et d'infamie, ou à celui de l'obligation, où il devient synonyme de risque et de mise à l'épreuve [...]. Alors que la notion d'exigence, prise isolément, ouvre la porte à l'ironie relativiste, celle d'obligation permet de dire l'abus de pouvoir que constitue le jugement relativiste, sa

(C1, 90-91)

Ou seja, a ciência vista apenas do ponto de vista das suas exigências, da maneira como se aproxima de fenômenos em vista de transformá-los em fatos experimentais, carrega a face dupla da arrogância que coloca a ciência acima de todas as formas de saber e da soberba que reduz a ciência a uma prática sem especificidades, uma forma de fé – pensada em moldes modernos – que se oculta. É a obrigação do praticante com a sua comunidade que deixa claro, para os próprios cientistas assim como para seus críticos, que a verdade do fato experimental não transcende suas constrictões, ao mesmo tempo em que não pode ser equiparada ao resultado de uma prática qualquer.

Em um sentido mais geral das práticas e suas constrictões que não se restringe às atividades da ciência, Stengers sugere que pensemos em exigência e obrigação como duas formas de se posicionar, elas “desenham uma forma de topologia”⁴³² (C1, p. 89). Exigência, a autora destaca seu prefixo latino *ex-*, “implica se dirigir a um ‘fora’, uma relação de exterioridade”⁴³³ (C1, p. 89). Em contrapartida, obrigação “implica uma forma de face a face”⁴³⁴ (C1, p. 89), ela tem a ver com uma relação em que estamos obrigados com algo ou alguém, ou que algo ou alguém está em obrigação conosco. A filósofa evoca mesmo a palavra “obrigado”, como expressão de gratidão em português, para ilustrar essa dimensão da obrigação que não é coercitiva, mas é constrictora. Em uma ecologia de práticas, as maneiras como praticantes diferentes, vindos de domínios diferentes, se interessam uns pelos outros vai produzir aquilo que define as formas de seu coletivo. Dessa maneira, “é, no caso de cada prática, a partir da maneira com que se definem o que será designado como ‘realidade’ e o que será afirmado como ‘valor’, que o alcance, as implicações e os problemas das exigências e das obrigações podem ser tornados precisos”⁴³⁵ (C1, p. 90). Isto é, a distribuição dos fatos e ficções, mundo e mente, sucede às práticas, ela constitui o mundo comum, ao invés de se fundar sobre de um mundo já conformado. É o arranjo das exigências e obrigações em um vivo e múltiplo encontro de práticas que gera essas ecologias. Por isso, as práticas “não são submissas a nenhuma transcendência, mas fazem existir por meio das constrictões que as especificam as não equivalências que essas instâncias transcendentais estão, no mais das

réduction de ce qui engage le praticien à des formes de prétention corporatiste, de croyance naïve, voire de mensonge que le relativiste-justicier aurait pour tâche de percer à jour.”

⁴³² No original: “dessinent une forme de topologie.”

⁴³³ No original: “implique l'adresse à un ‘dehors’, une relation d'extériorité”.

⁴³⁴ No original: “implique une forme de face à face.”

⁴³⁵ No original: “C'est, dans le cas de chaque pratique, à partir de la manière dont se définissent tout à la fois ce qui sera désigné comme ‘réalité’ et ce qui sera affirmé en tant que ‘valeur’, que la portée, les implications et les problèmes des exigences et des obligations peuvent être précisés.”

vezes, encarregadas de fundar”⁴³⁶ (C1, p. 90). As transcendências às quais frequentemente é atribuído o poder de fundar a existência de certas entidades, das categorias que definem os modos de existência neste mundo ou dos modos de conhecimento pelos quais certos fenômenos são reconhecíveis, para Stengers, são sempre produtos de práticas que respondem a constrições imanentes ao seu fazer e às existências implicadas nele. Seguindo um tema propriamente whiteheadiano, suas abstrações são sempre concretudes laboriosamente talhadas – o que não se trata de uma denúncia, mas um elogio das práticas de produção de conhecimento.

Em um sentido ainda mais geral, como dito antes, as práticas não se resumem à produção de conhecimento e nem mesmo a atividades humanas. No limite, qualquer vivente está emaranhado em práticas e “todo vivente retorna à questão das exigências das quais depende sua sobrevivência, mas também sua atividade, e que definem o seu ‘meio’. E todo vivente faz existir obrigações que qualificam o que nós chamamos seu comportamento: todos os meios e todos os comportamentos não são equivalentes do ponto de vista dos viventes”⁴³⁷ (C1, p. 91). Ao tratar do neutrino e outros tantos existentes já mencionados, Stengers também sugere que a ecologia das práticas diz respeito às atividades do não vivo, além dos humanos e outros viventes.

Finalmente, a ecologia das práticas, em seu sentido mais amplo, se define por sua abordagem do entrecruzamento entre práticas do ponto de vista das constrições – exigências e obrigações – por meio das quais se estabelecem ou não relações de interesse, e até mesmo de entre-captura, entre praticantes. Por meio dessas práticas e de seus encontros, se estabelece os contornos do mundo comum, as constrições que subjazem às formas possíveis de agir. Stengers enfatiza, porém, que “essas práticas não devem ser submetidas a um princípio de convergência a partir do qual elas se tornariam apenas ‘pontos de vista’ diferentes sobre um mesmo mundo”⁴³⁸ (STENGERS, 2002b, p. 34). Isto é, se afirmarmos que os praticantes imprimem significados sobre um mundo indiferente, ou que criam suas arquiteturas de símbolos à revelia do mundo, estaríamos apenas reinserindo no projeto stengersiano a bifurcação da natureza, da qual a ecologia das práticas pretende, em sua essência, se afastar. Tomando o rumo inverso, a filósofa defende que as práticas “não podem dirigir-se a um

⁴³⁶ No original: “elles ne sont soumises à aucune transcendance mais font exister à travers les contraintes qui les spécifient les non-équivalences que ces instances transcendantes sont le plus souvent chargées de fonder.”

⁴³⁷ No original: “Tout vivant renvoie à la question des exigences dont dépendent sa survie mais aussi son activité, et qui définissent son ‘milieu’. Et tout vivant fait exister des obligations qui qualifient ce que nous appelons son comportement : tous les milieux et tous les comportements ne se valent pas du point de vue des vivants”

⁴³⁸ No original: “ces pratiques ne doivent pas être soumises à un principe de convergence à partir duquel elles deviendraient seulement des ‘points de vue’ différents sur un même monde.”

mundo mudo, suporte dócil a convicções e interpretações”⁴³⁹ (C1, p. 71). Talvez ainda mais do que em Whitehead, encontramos no pensamento de Stengers um mundo ativo, que objeta – mas não rejeita – a interpretações e símbolos, que integra os existentes ao invés de ser um pano de fundo para o desenrolar de suas histórias. Por isso, não é possível dizer que as práticas sejam culturais em um sentido moderno. Elas buscam situar nossos saberes em uma posição não bifurcativa, em que compreendemos que “seu modo de existência é relacional e constritor, não alucinado e visionário; seus avatares não remetem a uma instância mais geral, dos quais eles constituiriam uma tradução local, mas sim ao aqui e agora que eles fabricam e que os torna possíveis”⁴⁴⁰ (C1, p. 71). Sempre partindo da imanência das práticas, portanto, fica claro que o “mundo não é o que garante uma convergência dos pontos de vista, mas aquilo que a operação política de composição e articulação dos modos de tomada produz”⁴⁴¹ (STENGERS, 2002b, p. 34). Isto é, o mundo é produto da confluência e negociação entre práticas, como mostro melhor em breve, e não instância de verificação.

Sendo assim, a ecologia das práticas é uma abordagem que se propõe a analisar, no nível da produção de saber, as entre-capturas de pesquisadores em seu campo e as de pesquisadores e matérias de estudo, tal como elas respondem a constrações que fazem com que cada prática que estabelece tais capturas e relações de interesse seja única. O neutrino existe de um modo único para o físico de partículas – aquele cuja aposta existencial, a prática que o define, depende do neutrino e outras existências subatômicas –, assim como o físico existe de um modo único para o neutrino – o qual responde e objeta à exigência de tomar a forma de um fato experimental. No entendimento de Stengers, retomando um exemplo anterior, o neutrino existe de um certo modo para os físicos e, de um modo diferente, os físicos existem para o neutrino, “[a] vantagem da entre-captura é de convidar a compreender este ‘para’ em sentido forte, de co-construção de identidade”⁴⁴² (C1, p. 68). Em um nível mais geral das práticas como modos de existência, a ecologia das práticas se ocupa do processo de constituição dos existentes e de como, por meio de emaranhados de interesses, persistem ou não. Nesse nível, os existentes podem ser humanos, mas também animais, vegetais, corpos celestes etc., e o que está em jogo são as ecologias criadas, as práticas que as sustentam, as

⁴³⁹ No original: “ne peuvent s'adresser à un monde muet, support docile de convictions et d'interprétations”

⁴⁴⁰ No original: “leur mode d'existence est relationnel et contraint, non pas halluciné ou visionnaire ; leurs avatars ne renvoient pas à une instance plus générale dont ils constitueraient une traduction locale, mais à l'ici et maintenant qu'ils fabriquent et qui les rend possibles.”

⁴⁴¹ No original: “Le monde n'est pas ce qui garantit une convergence des points de vue mais ce que produit l'opération politique de composition et d'articulation des modes de prise”

⁴⁴² No original: “le neutrino existe pour les physiciens et, sur un autre mode, les physiciens existent pour le neutrino. L' avantage de l'entre-capture est d'inviter à entendre ce ‘pour’ au sens fort, de co-construction d' identité”

formas de captura, as simbioses possíveis e impossíveis. Compreender uma ecologia das práticas por meio da entre-captura, resgatando algo que a autora fala em *A invenção das ciências modernas* sobre a prática da matemática, “significa criar uma linguagem que abre a possibilidade de ‘encontrar’ as diferentes formas sensíveis, de reproduzi-las, sem, no entanto, submetê-las a uma lei geral que revelaria suas razões e permitiria manipulá-las [as formas]”⁴⁴³ (ICM, p. 177).

Até aqui, vimos como a ecologia das práticas aproxima interesses afins de praticantes diversos, por meio das constrições de seus fazeres, de modo a construir comunidades, sejam elas de saber ou de existência. São essas características que descrevem o meio produzido e produtor das práticas. Para a autora, toda prática “implica sempre a questão do seu meio porque sua identidade, no sentido palpável, no sentido empiricamente encontrável, é sempre a identidade a qual a autoriza seu meio, entendido como aquilo de que a prática depende, aquilo que lhe dá vida, aquilo lhe confere sua legitimidade, aquilo sobre o qual ela age”⁴⁴⁴ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 32). As comunidades em consideração na maioria dos exemplos que trouxe até aqui são bastante específicas, circunscrevendo pesquisadores, seus colegas, algumas áreas e seus objetos de estudo, podemos ainda incluir a indústria ou a política em um sentido mais trivial, a depender do recorte adotado. Mas Stengers propõe um escopo ainda mais amplo, composto pelo encontro de ecologias de práticas bastante diversas: a dimensão das cosmopolíticas.

5.2. A COSMOPOLÍTICA

Nas *Cosmopolíticas*, são dramatizados os choques de praticantes totalmente diferentes que, todavia, se veem em uma situação de negociação necessária, caso escolham – caso tenham a coragem de – não aniquilar uns aos outros. O risco de escolher uma forma de paz que passe pela constituição de um mundo comum, e não pela assimilação, coloca os praticantes em uma situação de experimentação ética, ontológica, ecológica, ficcional. Como diz a filósofa:

Nenhum saber unificador jamais demonstrará que o neutrino dos físicos pode coexistir com os mundos múltiplos mobilizados pela etnopsiquiatria.

⁴⁴³ No original: “signifie créer un langage ouvrant la possibilité de ‘rencontrer’ les différentes formes sensibles, de les reproduire, sans pour autant les asservir à une loi générale qui en donnerait les raisons et permettrait de les manipuler.”

⁴⁴⁴ No original: “Une pratique implique toujours la question de son milieu, parce que son identité au sens palpable, au sens empiriquement rencontrable, est toujours l’identité à laquelle l’autorise son milieu, entendu comme ce dont la pratique dépend, ce sur quoi elle vit, ce qui lui confère sa légitimité, ce sur quoi elle agit.”

Essa coexistência tem, no entanto, um sentido, e ele não vem nem da tolerância, nem de um ceticismo desencantado: o espaço “cosmopolítico” em que esses seres podem ser afirmados juntos é aquele do encontro entre as esperanças e as dúvidas, os temores e os sonhos que eles suscitam e que os fazem existir. É por isso que [...] é também para uma forma de experimentação ética que eu gostaria de convidar o leitor.⁴⁴⁵

(C1, p. 8)

Ao mesmo tempo em que não há, nem haverá, um saber totalizante capaz de conferir existência a todas as entidades que circulam em nossos mundos a partir dos mesmos critérios de validação, ou seja, produzir verdades através dos mesmos meios, todos os dias práticas em relações de obrigação com entidades diversas se encontram. Suas obrigações diferentes, e muitas vezes contraditórias, podem se tornar conflito, negociação ou transformação mútua. Logo de início, Stengers rejeita a opção da tolerância – a qual ela se refere como uma maldição –, provavelmente a forma mais bem estabelecida em nossas democracias liberais de lidar com a diferença. Isso porque, como elaboro a seguir, a tolerância é uma forma de domesticar a diferença, de situar os outros em um lugar em que sua alteridade é inofensiva, incapaz de nos afetar. Igualmente, ela descarta um ceticismo desencantado em que todas as crenças são equivalentes e a atitude predominante é o cinismo. Trata-se de descobrir, portanto, que tipo de experimentação permitiria produzir uma espécie de mundo comum no encontro de práticas distintas e que dispositivos precisamos inventar para que a paz seja possível; esse questionamento é o objeto de sua proposição cosmopolítica.

O termo cosmopolítica, e sua relação com uma paz possível, possui é claro uma longa história na filosofia. As raízes gregas do termo nos levam à origem da filosofia ocidental, em que já se debatia o que significaria ser um cidadão [*polítes*] do mundo [*kósmos*]. Mais celebrenemente, porém, o termo nos remete à filosofia de Immanuel Kant, sobretudo seu pensamento político e moral tal como aparece em obras como *À paz perpétua* e *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, e até mesmo na *Crítica da razão pura*. Todavia, Stengers afirma que “é [...] em contraste com Kant, e não em filiação, que retomarei o termo ‘cosmopolítica’”⁴⁴⁶ (C1, p. 134). É importante compreender em que consiste esse contraste para obter maior clareza sobre em que consiste a cosmopolítica de Stengers. Em *Kant’s cosmopolitics* [A cosmopolítica de Kant], Garret Wallace Brown e Áron Telegdi-

⁴⁴⁵ No original: “Aucun savoir unificateur ne démontrera jamais que le neutrino des physiciens puisse coexister avec les mondes multiples mobilisés par l’ethnopsychiatrie. Cette coexistence a pourtant un sens, et il ne relève ni de la tolérance ni d’un scepticisme désenchanté : l’espace ‘cosmopolitique’ où ces êtres peuvent être affirmés ensemble est celui de la rencontre entre les espoirs et les doutes, les effrois et les rêves qu’ils suscitent et qui les font exister. C’est pourquoi [...] c’est aussi à une forme d’expérimentation éthique que je voudrais convier le lecteur.

⁴⁴⁶ No original: “C’ est donc par contraste avec Kant, et non dans sa filiation, que je reprendrai le terme ‘cosmopolitique’”

Csetri explicam que “[e]m sua forma mais básica, o cosmopolitanismo de Kant se ocupa de delinear as condições morais, legais e políticas necessárias para estabelecer uma condição de *direito cosmopolitano* (uma condição de justiça – liberdade externa mutuamente consistente) entre todos os habitantes globais”⁴⁴⁷ (BROWN; TELEGDI-CSETRI, 2019 p. 2, grifo no original). Essas preocupações remontam a densas e inacabadas discussões no pensamento kantiano sobre questões como a natureza do público, a existência do livre arbítrio, a universalidade dos juízos morais e uma série de outras que não são possíveis de explorar neste momento. De todo modo, para o alemão, há uma metafísica subjacente a esse projeto político. Como ele diz em *À paz perpétua*, “o que *garante* a paz perpétua é nada menos do que a grande artista, a *natureza (natura daedala rerum)*. O curso mecânico da natureza visivelmente revela um plano, com propósito, de criar a harmonia por meio da discordância entre as pessoas, até mesmo contra suas próprias vontades”⁴⁴⁸ (KANT, s/a, p. 29, grifos no original). Isto é, presume-se, por um lado, a expansão necessária do que Kant entende ser uma harmonia entre as pessoas e povos. Por outro lado, porém, há um aspecto ativo da construção da cosmopolítica, “esse sistema seria fomentado e expandido por meio de uma federação voluntária pacífica (*foedus pacificum*) de estados e povos republicanos de ideias parecidas dedicados ao estabelecimento de uma condição mais justa sob a lei cosmopolítica”⁴⁴⁹ (BROWN; TELEGDI-CSETRI, 2019, p. 5). O alemão sugere até mesmo uma espécie de vanguarda cosmopolita: “um povo poderoso e esclarecido pode se constituir como república (que, de acordo com sua natureza, tende necessariamente à paz perpétua), e então essa república fornece um ponto focal para outros estados, para que eles possam se juntar a essa união federativa e, assim, assegurar a condição de paz entre os estados”⁴⁵⁰ (KANT, s/a, p. 22). A cosmopolítica kantiana, portanto, defende a expansão natural de um sistema de juízos transcendentais, puramente racionais, de espírito republicano e federativo capaz não só de acabar com os conflitos então presentes, mas com qualquer guerra em todo o planeta. Em sua utopia regida pelo direito cosmopolítico, imperam o republicanismo e o livre comércio,

⁴⁴⁷ No original: “In its most basic form, Kant’s cosmopolitanism is concerned with delineating the moral, legal and political conditions required to establish a condition of *cosmopolitan right* (a condition of justice – mutually consistent external freedom) between all global inhabitants.”

⁴⁴⁸ No original: “Das, was diese *Gewähr* (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin Natur (*natura daedala rerum*), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen”.

⁴⁴⁹ No original: “this system was to be fostered and expanded through a voluntary pacific federation (*foedus pacificum*) of like-minded republican states and peoples who are dedicated to the establishment of a more rightful condition under cosmopolitan law.”

⁴⁵⁰ No original: “ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muß) bilden kann, so gibt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sich an sie anzuschließen, und so den Freiheitszustand der Staaten [...] zu sichern”

conectando estados por terra e mar. Em sua *Doutrina do direito*, Kant entende ser um direito cosmopolitano, tendo em vista a “possível unificação de todos os povos com a intenção de estabelecer leis universais que governem seu possível comércio”⁴⁵¹ (KANT, 2006, p. 146), o de entrar em interação, que ele remete ao termo latino *commercium*, e troca [*Verkehr*] com os estrangeiros, e os outros não-europeus, baseando-se na posse comum da Terra.

Para Stengers, e a partir da perspectiva sugerida pela ecologia das práticas, o projeto cosmopolítico kantiano se mostra como a imposição de um modo de existência – que se supõe neutro, baseado em uma razão transcendental – sobre todos os outros que não o compartilham. Segundo a filósofa, “[a] paz perpétua kantiana designa um mundo enfim pacificado, civilizado, unanimamente submetido a regras universais (*jus cosmopolitanum*) cuja violação seria sentida da mesma maneira em todos os lugares e que garantiria, portanto, em todo o planeta a possibilidade de um comércio sem obstáculos nem mal entendidos”⁴⁵² (STENGERS, 2002b, p. 28). Isso produz, ao mesmo tempo, um problema ético, epistemológico e ecológico. Ao colocar a razão universal como árbitro da lei cosmopolítica, Kant, de saída, parece afirmar que o mundo não tem nada a aprender com aqueles que não fundamentam seus juízos sobre ela – ainda que a lei cosmopolítica, teoricamente, exista para a unificação de todos os povos. Nesse cenário, “se trata de converter o resto da Terra ao fato de que tudo deve se dissolver na homogeneidade do gênero humano, e uma vez realizada essa operação – operação que faz de nós pedagogos de todos – nós poderemos dizer que somos todos iguais”⁴⁵³ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 15). De um ponto de vista da ecologia, e da ecologia das práticas, nota-se a ausência de preocupação sobre as possíveis consequências da disseminação do *phármakon* da razão e do livre comércio. Sendo assim, quando Stengers afirma que os existentes são produtos e produtores de práticas, encontrando nelas sua existência, isso “constitui, então, um primeiro passo que engaja uma saída do horizonte kantiano em que a paz devia ser ‘nossa’ [dos europeus] paz, em que o comércio devia se limitar aos bens e às ideias, em detrimento dos mundos múltiplos”⁴⁵⁴ (C1, p. 134). A questão especulativa que a proposição cosmopolítica, nos termos de Stengers, nos coloca é

⁴⁵¹ Na edição em inglês: “possible unification of all peoples with the intention of establishing certain universal laws governing their possible commerce”.

⁴⁵² No original: “la ‘paix perpétuelle’ kantienne désigne un monde enfin pacifié, civilisé, unanimement soumis à des règles universelles (*jus cosmopolitanum*) dont la violation serait ressentie de la même manière en tout lieu, et qui assurerait donc sur toute la planète la possibilité d’un commerce sans obstacles ni malentendus.”

⁴⁵³ No original: “Il s’agit de convertir le reste de la terre au fait que tout doit se dissoudre dans l’homogénéité du genre humain, et une fois cette opération réalisée – opération qui fait de nous des pédagogues de tous – nous pourrions dire que nous sommes tous égaux.”

⁴⁵⁴ No original: “constitue alors un premier pas qui engage une sortie de l’horizon kantien où la paix devait être ‘notre’ paix, où le commerce devait se limiter aux biens et aux idées, au détriment des mondes multiples”

que outra paz seríamos capazes de inventar, em que hesitaríamos antes de nos decidir pela aniquilação do heterogêneo. Sendo assim, a proposição cosmopolítica da filósofa, sustentada por sua ontologia ecológica – mais claramente articulada a partir das *Cosmopolíticas* –, especula que modos de atenção podemos dirigir às negociações entre mundos múltiplos no encontro entre práticas e modos de existência humanos e não humanos.

A palavra cosmopolítica, portanto, designa algo novo, indicando ao mesmo tempo “a questão da invenção do político e a incógnita que faz bifurcar nossa definição dessa invenção”⁴⁵⁵ (C7, p. 74). A “política”, no termo, indica, para Stengers, que “não temos escolha”⁴⁵⁶ (C7, p. 74). O nós, aqui, se refere aos ocidentais. Não há escolha quanto a se inscrever ou não numa tradição que herda os problemas da política tal como são pensados e praticados desde os gregos e, mais recentemente, nas diferentes formas de política representativa que as instituições políticas modernas adotaram. Assim, “[t]oda proposição, por mais utópica que seja, se ela vem de nossa tradição, bebe das fontes de invenção próprias dessa tradição”⁴⁵⁷ (C7, p. 74). Política, em cosmopolítica, é, então, como uma espécie de assinatura, uma marca de proveniência. O prefixo “cosmo” é o que indica essa incógnita, a indeterminação que transforma o político. Segundo a autora, o “cosmos não tem nada a ver com o universo do qual fizemos um objeto de ciência, mas tampouco se trata de criar uma definição especulativa do cosmos adequada para fundamentar uma ‘cosmopolítica’”⁴⁵⁸ (C7, p. 74). Igualmente, o prefixo “cosmo” não indica que a cosmopolítica versa sobre direitos, deveres, instituições ou morais universais. Pelo contrário, ele indica a historicidade do universal e seu lugar em uma ecologia de práticas específicas. Nesse sentido, a questão do universal não está excluída de suas preocupações, posto que a cosmopolítica faz parte dessa mesma tradição. O que esse prefixo efetivamente faz é criar “a questão dos modos de coexistência possível, sem hierarquia, do conjunto das invenções de não equivalência, de valor e de obrigações por meio das quais se afirmam as existências emaranhadas que o compõe [o cosmos]”⁴⁵⁹ (C7, p. 74). Assim como o mundo, como já disse acima, é sempre produto, o resultado de incontáveis encontros, o cosmos também é o resultado de uma série de operações e não algo pré-existente, dado, ou algum tipo de fundamento. A cosmopolítica

⁴⁵⁵ No original: “la question de l'invention du politique, et l'inconnue qui fait bifurquer notre définition de cette invention.”

⁴⁵⁶ No original: “nous n'avons pas le choix.”

⁴⁵⁷ No original: “Toute proposition, aussi utopique soit-elle, si elle provient de notre tradition, puise dans les ressources d'invention propres, à cette tradition.”

⁴⁵⁸ No original: “Le cosmos n'a rien à voir avec l'univers dont nous avons fait un objet de science, mais il ne s'agit pas non plus de créer une définition spéculative du cosmos, propre à fonder une ‘cosmopolitique’.”

⁴⁵⁹ No original: “la question des modes de coexistence possible, sans hiérarchie, de l'ensemble des inventions de non-équivalence, de valeurs et d'obligations par où s'affirment les existences enchevêtrées qui le composent”

dramatiza a afirmação ontológica de que nada antecede seus vínculos, inclusive nós mesmos, humanos, e nossos coletivos. Ela é uma maneira de afirmar que “nos mantemos juntos por meio de vínculos e híbridos que fabricamos e que nos fabricam”⁴⁶⁰ (C7, p. 79). Dessa maneira, o que a cosmopolítica busca evidenciar, tornar disponível à consideração, é “um colocar em coexistência de práticas técnicas disparates, correspondendo a entre-capturas distintas, caracterizadas por constrições lógicas e sintáticas diferentes”⁴⁶¹ (C7, p. 79), ou seja, se trata do problema político do encontro de práticas e de ecologias de práticas no que diz respeito aos cosmos que elas constroem.

Como havia dito nas primeiras páginas deste capítulo, não há política ou epistemologia em Stengers que não seja atravessada por uma ontologia, nesse caso uma ontologia especulativa construtivista, em que nada está dado de antemão. Nesse contexto, “o cosmos [...] é uma obra por fazer, processo de construção de um mundo comum sem definição prévia nem do ‘gênero humano’ nem dos seres múltiplos que o compõem”⁴⁶² (STENGERS, 2002b, p. 29)⁴⁶³. A cosmopolítica, portanto, é como a filósofa concebe a forma da política para esse mundo comum que, ontologicamente, está em constante construção e, eticamente, em que os participantes desejam evitar a ruína trazida pela guerra, por meio de uma paz que não seja uma forma de homogeneização. Assim, o termo possui uma conotação muito particular, designando “nem uma atividade, nem uma negociação, nem uma prática, mas o modo pelo qual se atualiza a copresença problemática das práticas: a experiência, sempre no presente, daquele no qual passa o sonho do outro”⁴⁶⁴ (C7, p. 96). A cosmopolítica pretende ser um refinamento em relação a como outras filosofias ocidentais, sejam filosofias da ciência, filosofias políticas ou éticas, se colocaram a questão da alteridade e da diversidade de agências que compõem o espaço político, cognitivo e metafísico comum. Para Stengers, na maior parte da nossa tradição de pensamento, “não há a menor perspectiva [...] a menor ideia de como os outros poderiam nos colocar à prova, nos obrigar a pensar”⁴⁶⁵ (STENGERS; DE

⁴⁶⁰ No original: “nous tenons ensemble par des liens et des hybrides que nous fabriquons et qui nous fabriquent.”

⁴⁶¹ No original: “une mise en coexistence de pratiques techniques disparates, correspondant à des entre-captures distinctes, caractérisées par des contraintes logiques et syntactiques différentes.”

⁴⁶² No original: “cosmos [...] est oeuvre à faire, processus de construction d’un monde commun sans définition préalable ni du ‘genre humain’ ni des êtres multiples qui le composent.”

⁴⁶³ O termo obra por fazer [*œuvre à faire*] remete à filosofia de Étienne Souriau, filósofo francês nascido em 1892 e falecido em 1979. Mais especificamente, remete ao texto *Du mode d’existence de l’œuvre à faire*, reeditado em 2009 junto de seu livro mais célebre, *Les différents modes d’existence*. A edição conta com prefácio de Stengers e Latour.

⁴⁶⁴ No original: “ni une activité, ni une négociation, ni une pratique, mais le mode par où s’actualise la coprésence problématique des pratiques : l’expérience, toujours au présent, de celui en qui passe le rêve de l’autre.”

⁴⁶⁵ No original: “il y n’a pas la moindre perspective, [...] la moindre idée de comment les autres pourraient nous mettre à l’épreuve, nous obliger à penser.”

SUTTER, 2004, p. 15). Produzir maneiras cada vez mais meticulosas, por meio de teorias e instrumentos sempre mais refinados, de colocar e ser colocado à prova por colegas e pelos existentes estudados é um dos traços definidores do diálogo experimental, a prática científica majoritária da modernidade. No entanto, a prática experimental moderna também universalizou, de um modo específico, as suas formas de justificação do conhecimento, autorizando-se, concedendo-se o direito, de desconsiderar e desmerecer outros saberes e mesmo o senso comum de sua própria comunidade.

Com a cosmopolítica, a preocupação de Stengers é representar as práticas e os praticantes modernos de tal modo que eles “mantêm sua singularidade, mas perdem o poder de desqualificar”⁴⁶⁶ (C7, p. 82). A desqualificação dos praticantes não modernos, extra-modernos – ou mesmo aqueles que fazem parte da modernidade, mas não incorporam seus ideais de justificação – e de suas práticas pode tomar muitas formas. Todavia, talvez a arma mais refinada que se inventou, e que usamos cotidianamente, para esse fim seja o desmerecimento ou desinteresse do que importa aos outros e a definição disso como crença. O pluralismo que Stengers imagina a partir da cosmopolítica não se assemelha à coleção de culturas diversas do multiculturalismo, em que grupos são, no mais das vezes, delimitados por meio de suas combinações de crenças, símbolos e costumes, entendidas como interpretações do mundo. Na intenção de evitar qualquer tipo de exotismo ao falar de alguém ou de um grupo que se possa considerar outro, a filósofa sugere “partir da pluralidade não de indivíduos, mas daqueles que se poderia insultar se ignorássemos o que os reúne e o que importa para eles”⁴⁶⁷ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 16). Isto é, estar atento às condições, obrigações e exigências, que produzem o modo de existência do outro e daquilo com o qual ele divide seu mundo. Com isso, se trata de tentar construir uma paz possível em que a heterogeneidade possa persistir sem o artifício da tolerância, que permite a existência do outro apenas na medida em que ela não me obrigue a nada, não me faça pensar e muito menos transformar minha maneira de viver. É por isso que “lá onde o encontro importa, lá onde pode se fazer eventualmente a composição, é quando eu encontro alguém cujo pensamento é obrigado, é causado, por algo que não me obriga e que, portanto, posso facilmente insultar dizendo que aquilo não conta porque são crenças”⁴⁶⁸ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 16). Como Stengers nos mostra, diferente do que os hábitos cultivados pela tolerância nos

⁴⁶⁶ No original: “gardent leur singularité mais perdent le pouvoir de disqualifier.”

⁴⁶⁷ No original: “partir de la pluralité non pas des individus, mais de ceux que l’on pourrait insultar si on ignorait ce qui les rassemble et ce qui importe pour eux.”

⁴⁶⁸ No original: “là où la rencontre importe, là où la composition peut éventuellement se faire, c’est lorsque je rencontre quelqu’un dont la pensée est obligée, est causée, par quelque chose qui ne m’oblige pas, et donc que je peux facilement insultar en disant que cela ne compte pas parce que ce sont des croyances.”

ensinam, insultar o outro, desrespeitá-lo no que o define, não se faz apenas com um ato violento pessoal ou com palavras ofensivas; sentir-se coletivamente desobrigados a levar em conta – brandir o direito de não prestar atenção como uma espada – o que faz existir o mundo de uma outra comunidade de praticantes é se dar o direito de ignorá-la. O risco ao qual a cosmopolítica nos convida é o de nos tornarmos capazes “de ‘nos’ apresentar de um modo que não seja fatal para os ‘outros’”⁴⁶⁹ (C7, p. 82).

Esse é um desafio e uma tarefa que cabe a aqueles que inventaram os dispositivos que lhes assegurariam o direito de não prestar atenção. Para Stengers, “devemos, portanto, criar obstáculos para nós mesmos que nos impeçam de nos precipitar em direção aos outros exigindo deles que eles se pareçam com o que nós poderíamos nos tornar, que nos permitam ouvir suas condições”⁴⁷⁰ (C7, p. 84). Se interessar por aquilo que faz pensar e sentir o outro é uma prática – diplomática, diria a filósofa – de construção de um possível mundo comum. Para usar um termo um pouco posterior às *Cosmopolíticas*, se trata de uma prática de composição. Compor, para ela, é uma atividade que se opõe à guerra. Seja a guerra em seu sentido comum de uma ação mobilizadora que visa a aniquilação de um inimigo, seja o que Latour chama de guerra pedagógica⁴⁷¹, uma atitude predominante na modernidade entre os europeus em que se entende não haver um conflito em curso, mas apenas a expansão da civilização, o “abrir os olhos” ou “iluminação” de outros quanto a certas verdades. É nesse sentido que a filósofa diz que “quando se fala de composição como problema, é em uma situação em que a solução normal é a guerra. No mais das vezes, a guerra não declarada, que se chama a pacificação”⁴⁷² (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 17-18). Se opondo à pacificação civilizatória, Stengers diz que: “a composição, para mim, nunca é da ordem de uma unificação a partir daquilo que seria ‘comum’, mas, pelo contrário, um processo que é sempre de composição no sentido ativo: como compor com outros na medida em que eles são

⁴⁶⁹ No original: “de ‘nous’ présenter sur un mode qui ne soit pas fatal aux ‘autres’.”

⁴⁷⁰ No original: “devons donc nous créer à nous-mêmes des obstacles qui nous empêchent de nous précipiter vers les autres en exigeant d’eux qu’ils ressemblent à ce que nous pourrions devenir, qui nous permettent d’entendre leurs conditions”.

⁴⁷¹ Latour apresenta essa noção talvez pela primeira vez em detalhes no colóquio *Cultures: guerres et paix* realizado em Cerisy em 2000, com organização de Isabelle Stengers e Tobie Nathan. Em sua comunicação, publicada posteriormente na revista *Ethnopsy*, ele diz: “[o]s modernos, com efeito, nunca guerreavam verdadeiramente, já que não reconheciam a existência de conflitos possíveis, a não ser nas representações superficiais, que não podiam engajar o mundo conhecido racionalmente. Coisa realmente espantosa: os modernos encheram o planeta de fogo e sangue, sem nunca entrar em conflito, sem nenhuma declaração de guerra! Pelo contrário, eles apenas expandiram, por meio das armas, a paz profunda, a civilização indiscutível, o progresso, sem mais palavras necessárias. Eles nunca tiveram adversários, inimigos no sentido próprio do termo, mas apenas maus alunos. Sim, suas guerras, seus conflitos, seus massacres, eram, na verdade, pedagógicas!” (LATOURE, 2002, p. 68).

⁴⁷² No original: “Quand on parle de la composition comme problème, c’est dans une situation où la solution normale c’est la guerre. Le plus souvent la guerre qui ne se dit pas, qui s’appelle la pacification.”

heterogêneos”⁴⁷³ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 15). Dessa forma, podemos entender a composição como o gesto ao qual a cosmopolítica nos convida, ao mesmo tempo em que faz de tudo para que essa composição não ocorra, e sobretudo não se conclua, rápido demais.

Em um texto de 2007, resultante de uma comunicação de 2003 em Cerisy, intitulado *A proposição cosmopolítica*⁴⁷⁴, Stengers dá destaque a esse caráter de sua política cósmica de funcionar de tal modo a continuamente adiar o fechamento da composição do mundo comum. Com a proposição cosmopolítica

o que está em jogo não é dizer como as coisas são, tampouco dizer como elas devem ser, mas, sim, fazer pensar, e que não pede nenhuma verificação além desta: a maneira com que ela terá ‘desacelerado’ os raciocínios, criado a ocasião de uma sensibilidade um pouco diferente em relação aos problemas e às situações que nos mobilizam.⁴⁷⁵
(STENGERS, 2007, p. 45)

É por isso que a prática da cosmopolítica é algo como uma técnica, um encadeamento de artifícios, ou mesmo uma arte. Desaceleração, nesse contexto, nunca significa frear de todo o processo de composição – o que impossibilitaria a construção do mundo comum. A intenção não é impedir a concretização desse mundo, mas manter aberto pelo maior tempo possível o interstício criado pelo ato especulativo de hesitar diante do que seria a forma natural, esperada, de agir, ou de tentar adicionar algo a este mundo, torná-lo mais complexo ou emaranhado. Stengers distingue duas formas de especulação:

Uma especulação que se produz “contra o mundo” sonha em esvaziá-lo de todo obstáculo (se todos os homens se entendessem, fossem desinteressados etc.). [...]. Mas uma especulação se produz “a favor do mundo” quando, longe de esvaziar, ela adiciona, ela se arrisca a introduzir um possível, uma dimensão suplementar, dimensão pertinente se ela permite de fazer as perguntas um pouco diferentemente, de deslocar o que está em jogo, de complicar as posições.⁴⁷⁶
(STENGERS, 2002b, p. 30)

⁴⁷³ No original: “la composition pour moi n’est jamais de l’ordre d’une unification à partir de ce qui serait ‘en Commun’, mais au contraire un processus qui est toujours de composition au sens actif : comment composer avec d’autres en tant qu’ils sont hétérogènes.”

⁴⁷⁴ O texto foi lançado em português em 2018 na *Revista do IEB* (ver referências).

⁴⁷⁵ No original: “l’enjeu n’est pas de dire ce qui est, pas non plus de dire ce qui doit être, mais de faire penser, et qui ne demande pas d’autre vérification que cela : la manière dont elle aura ‘ralenti’ les raisonnements, créé l’occasion d’une sensibilité un peu dif-férente par rapport aux problèmes et aux situations qui nous mobilisent”

⁴⁷⁶ No original: “Une spéculation qui se produit ‘contre le monde’ rêve de le délester de tout obstacle (si tous les hommes s’entendaient, étaient désintéressés, etc...). [...]. Mais une spéculation se produit ‘pour le monde’ lorsque, loin de délester, elle ajoute, elle se risque à introduire un possible, une dimension supplémentaire, dimension pertinente si elle permet de poser les questions un peu autrement, de déplacer les enjeux, de compliquer les positions.”

Assim, a cosmopolítica se quer uma especulação a favor do mundo, que adiciona dimensões aos mundos em consideração, complicando toda posição que se pensaria autoevidente. A filósofa, por essa razão, fala constantemente em obstáculos, desaceleração, complicações, todas maneiras de adiar o fim da especulação, de fazer hesitar. Entende-se portanto que ainda que a cosmopolítica convide ao gesto da composição, seu objetivo é a todo momento desacelerar tal composição, fazer hesitar diante de toda urgência, voluntarismo ou tolerância assimilacionista. Stengers, inspirada em Deleuze – que por sua vez se inspirou em Dostoievsky –, utiliza o personagem conceitual do idiota para ilustrar uma forma com que a hesitação pode se expressar, dessa vez não como um artifício da cosmopolítica, mas como uma rejeição individual à incitação de mobilização. O idiota é “aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resista à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação”⁴⁷⁷ (STENGERS, 2007, p. 47). Isso não significa que o idiota nega a existência ou a legitimidade da situação em jogo e suas urgências – isto é, ele não é equivalente a um negacionista que afirma o que afirma, pois está desobrigado com as consequências de seus atos e não responde a nenhuma exigência – mas algo lhe faz hesitar. Sua hesitação, se potencializada, é também capaz de produzir um interstício. Algo aparentemente tão simples como se recusar a se engajar com certas instituições ou normas – não é por nada que Stengers também invoca a figura do escrivão Bartleby – pode ser um gesto que, ao criar um precedente, convoca outros à mesma recusa. É importante sublinhar também que “o idiota não nega os saberes articulados, não os denuncia como mentirosos, não é a fonte oculta de um saber que os transcende”⁴⁷⁸ (STENGERS, 2007, p. 52), o que também diferencia esse personagem de um negacionista. O ato do idiota é capaz de expor os outros às consequências de seus argumentos, na medida em que a sua recusa faz aparecer a cadeia de atos que compõem a normalidade. Para Stengers, essa recusa não tem a ver com a forma dos saberes, sejam as ciências ou outras práticas que exijam uma certa forma de agir, mas sim com a ignorância ecológica com que certas práticas se inserem em ambientes diversos, sem se importar com o que possui importância neles, com o que as práticas que compõem aquele ambiente levam em conta. Por isso, o murmúrio do idiota, com que diz que preferiria não se engajar com o mundo tal como lhe exigem, é capaz de produzir um interstício. A hesitação,

⁴⁷⁷ No original: “est celui qui toujours ralentit les autres, celui qui résiste à la manière dont la situation est présentée, dont les urgences mobilisent la pensée ou l’action.”

⁴⁷⁸ No original: “l’idiot ne nie pas les savoirs articulés, ne les dénonce pas comme mensongers, n’est pas la source cachée d’un savoir qui les transcende.”

aqui, pode ser uma arte da resistência, algo a ser refinado; “[h]esitar é um saber, algo que se aprende”⁴⁷⁹ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 32).

O idiota é só um exemplo, um personagem conceitual possível para dar forma a essa hesitação, a essa recusa de participar em um processo de composição, de integração. Há um sem número de outros personagens e, mais importante, pessoas e forças concretas que articulam outros tipos de objeções. O esforço da cosmopolítica, a operação que o cosmos ativa ao se juntar à política, é justamente o de “criar uma inquietação de vozes políticas, um sentir de que elas não definem o que discutem, que a arena política é povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter, ou não quer ter, voz política”⁴⁸⁰ (STENGERS, 2007, p. 47). Essa passagem remete ao problema – que mencionei também um pouco acima – de exigir dos sujeitos minoritários, das vozes silenciadas ou ausentes da arena política, que expressem logo suas divergências, citem as suas condições para um acordo em que talvez precisem ceder mais do que suas vidas. Celebaramente debatida, ainda que de uma maneira um tanto diferente, por Gayatri Spivak em *Pode o subalterno falar?* (1988, 2010), a questão sobre como é possível, legítima ou desejável a autoimposta tarefa de permitir falar aquele que é visto como outro não possui uma resposta simples. Para Spivak, é duvidosa a ideia, que, segundo ela, muitos intelectuais começaram a promover a partir dos anos 1960, de que basta conceder espaço e dar voz às demandas de povos colonizados e subjetividades subjugadas para que emerja a verdade da opressão que os afeta, assim como as soluções para tais opressões, ainda mais se espera-se que isso possa ocorrer por meio de uma adequação das estruturas vigentes. Ainda que Stengers não se apoie de modo explícito nos argumentos da pensadora indiana⁴⁸¹, a cosmopolítica busca atravessar esse problema rejeitando uma boa vontade individual que se considera aberta ao outro. Pelo contrário, ela defende a ideia de uma escuta coletiva, uma prática de atenção, com a qual não se trata de extrair dos objetores a resposta correta, as cláusulas da negociação, “mas de agenciar o conjunto de tal modo que o pensamento coletivo se construa ‘em presença’ daquilo que carrega a insistência que eles fazem existir”⁴⁸² (STENGERS, 2007, p. 51). Isto é, os artifícios criados pela cosmopolítica pretendem tornar

⁴⁷⁹ No original: “Hésiter est un savoir, cela s’apprend.”

⁴⁸⁰ No original: “créer une mise en inquiétude des voix politiques, un sentir de ce qu’elles ne définissent pas ce dont elles discutent, que l’arène politique est peuplée par les ombres de ce qui n’a pas, ne peut avoir, ou ne veut pas avoir, de voix politique”.

⁴⁸¹ Há, no entanto, uma crescente literatura em torno dos cruzamentos possíveis entre a cosmopolítica e os estudos subalternos. Ver, por exemplo, WATSON, 2014 e CONWAY, 2019. A própria Spivak (2011, p. 101) aponta a proposição cosmopolítica de Stengers como “uma boa preparação epistemológica” para criar “um sentimento de responsabilização” em relação ao planeta.

⁴⁸² No original: “mais d’agencer l’ensemble de telle sorte que la pensée collective se construise ‘en présence’ de ce dont ils font exister l’insistance.”

continuamente presentes as queixas dos objetores, não para que elas sejam caladas em negociação com alguma compensação, mas para que elas transformem fundamentalmente o político, a forma do coletivo. Essa insistência que os objetores fazem existir se chama cosmos e “as repercussões do que vai ser decidido, do que constrói suas razões legítimas, sobre o que permanece surdo a essa legitimidade, é a proposição cosmopolítica”⁴⁸³ (STENGERS, 2007, p. 51).

Dessa maneira, o “acontecimento ‘cósmico’”⁴⁸⁴ (STENGERS, 2007, p. 52), o que faz cosmos na cosmopolítica, é a articulação entre aquilo que parecia estar em contradição, as obrigações e exigências postas em jogo e as consequências e repercussões disso para aqueles que são afetados. Ou seja, o percurso até aqui nos permite agora melhor reiterar, não há um conteúdo específico à cosmopolítica, ela é uma operação, um acontecimento ou uma série de artifícios que busca produzir um tipo difícil, refinado, de igualdade, a saber, aquele do encontro entre incomuns, heterogêneses. Sendo assim, a cosmopolítica, entendida como “[e]ntre-captura não simétrica que não garante nada, não autoriza a nada e não pode ser estabilizada por nenhuma constrição”⁴⁸⁵ (C7, p. 96), nos faz descobrir que não estamos sós no mundo, ou melhor, que o pensamento moderno não é o único que tem o direito de falar sobre o mundo, determinando que entidades fazem parte da realidade e o que deve ser levado em consideração na composição do mundo comum.

Ainda assim, lembro, a cosmopolítica é concebida pela junção da política, tal como cultivada no Ocidente, com uma teorização ontoepistemológica sobre o que práticas de saber e verdade trazem ao mundo através de suas atividades. Jaz aí a possibilidade de um aprendizado junto à tradição científica, pois “[a]s ciências ditas modernas seriam uma maneira de responder à pergunta política por excelência: quem pode falar de que, se fazer porta-voz de que, representar o quê?”⁴⁸⁶ (STENGERS, 2007, p. 49). Foi por meio de um *insight* similar que Latour avançou a proposta do parlamento das coisas, da qual Stengers se aproximou em *A invenção das ciências modernas*, como apresentei na seção anterior. A partir das *Cosmopolíticas*, ainda que a filósofa siga se inspirando no parlamento, ela se distancia em

⁴⁸³ No original: “les répercussions de ce qui va être décidé, de ce qui construit ses raisons légitimes, sur ce qui reste sourd à cette légitimité, c’est la proposition cosmopolitique.”

⁴⁸⁴ No original: “Événement ‘cosmique’”.

⁴⁸⁵ No original: “Entre-capture non symétrique qui ne garantit rien, n’autorise à rien et ne peut être stabilisée par aucune contrainte”.

⁴⁸⁶ No original: “Les sciences dites modernes seraient une manière de répondre à la question politique par excellence : qui peut parler de quoi, se faire le porte-parole de quoi, représenter quoi?”

diferentes aspectos tanto do parlamento quanto da ecologia política, de então, do francês⁴⁸⁷. Quanto ao parlamento, sua primeira preocupação é que a criação de um espaço intelectual supostamente comum poderia nos conduzir “em direção à perspectiva de uma ‘seleção’ entre práticas tornadas comparáveis, a qual deixaria entrever a perigosa figura de um ‘jardineiro’ efetuando as comparações e fixando os critérios da seleção”⁴⁸⁸ (C7, p. 82-83). Ou seja, Stengers teme que o parlamento das coisas possa reinstaurar a possibilidade de um árbitro que transcenda o acontecimento cosmopolítico em jogo a partir de suas ideias sobre o que constitui a representação legítima. Ou ainda, os defensores do parlamento das coisas podem ter a pretensão de finalmente ter fundado o sítio do acontecimento político legítimo.

A filósofa analisa mais profundamente esse risco a partir de um resgate da dualidade concebida por Deleuze e Guattari (1980) entre o nômade e o sedentário. Ela tem uma posição crítica em relação a essa dualidade, não tanto contrária ao pensamento dos franceses, mas a apropriações que os leitores fazem deste. Nômade e sedentário dizem respeito à posição relativa às atividades de territorialização e desterritorialização, por meio das quais se constituem e destituem territórios, corpos, fronteiras, delimitações. Para ela, se trata de uma dualidade produtiva na medida em que a mobilizamos de maneira relativa: há graus de nomadismo e sedentarismo que variam a depender das práticas que são aproximadas. Não há práticas essencialmente nômades ou sedentárias. Tampouco um desses polos representa a posição boa ou correta. Se as instituições modernas são, em algumas de suas práticas, sedentárias em relação a instituições e grupos não modernos, por outro lado, a força desterritorializadora do capital ou da colonização pode se manifestar em práticas nômades em relação a um sedentarismo de práticas não modernas que tentam persistir. Para Stengers, apesar desse caráter fugidio da dualidade, ela é uma ferramenta valiosa de análise porque mesmo entre as práticas modernas, inclusive as científicas, é possível identificar nomadismos e sedentarismos relativos, de modo a reconhecer tendências de transformação, assim como as obrigações e exigências que definem uma comunidade de praticantes. O nômade é justamente aquele que pode acelerar um vetor de desterritorialização, desfazendo com sua passagem uma ecologia. Para ele, “[n]ada, no Parlamento das coisas, obriga a prestar atenção aos efeitos de sua passagem, a não ser os conflitos, as rivalidades, as negociações por meio das quais outros contestam a legitimidade de suas exigências, ciram para ele riscos novos, o constroem a

⁴⁸⁷ Dois anos depois, em *Políticas da natureza* (1999), Latour faz coro às colocações de Stengers, incorporando os problemas dos múltiplos saberes; da necessidade de tornar qualquer deliberação mais lenta e hesitante; e da diplomacia.

⁴⁸⁸ No original: “vers la perspective d'un ‘tri’ entre pratiques devenues comparables, qui laisserait se profiler la dangereuse figure d'un ‘jardinier’ effectuant les comparaisons et fixant les critères du tri.”

novas formulações”⁴⁸⁹ (C7, p. 89). Isto é, os dispositivos sociotécnicos pensados para o parlamento das coisas, em vistas de criar uma representação para humanos e não humanos, são incapazes de desacelerar o nomadismo intenso, por exemplo, da desterritorialização promovida pelo capital, pois o funcionamento deste se adapta a quase qualquer objeção, constrovérsia ou situação adversa.

No que diz respeito à ecologia política latouriana, como já aponte, Stengers possui muitos pontos de contato. O ponto de maior proximidade é, provavelmente, o fato de que nessa ecologia política “os humanos não se apresentam como nus, animados por suas convicções, mas como porta-vozes daquilo que os faz falar – sempre um não humano”⁴⁹⁰ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 20). Com isso, a proposta latouriana enriquece o sentido do político, articulando um lugar que os não humanos podem ocupar na ágora. Ou ainda, como ele diz, o parlamento, inserido nessa nova ecologia política, dá legitimidade a uma atividade que os não humanos já desempenhavam, mas sem receber qualquer reconhecimento devido à maneira como a constituição moderna se organizou (LATOURE, 1994, p. 140-141). Todavia, Stengers questiona o que e quem pode acabar ficando de fora dos procedimentos de reunião de representantes; justamente aqueles aos quais ela chama atenção, os hesitantes, os que não tem ou não querem participar da ágora, e, ainda assim, resistem, objetam. Além disso, para ela, a ecologia política pode ser vulnerável a capturas capitalistas e tecnocráticas, pois entende a reunião política como um encontro de porta-vozes e especialistas, e aqueles que eles representam são frequentemente definidos como *shareholders* ou *stakeholders* da questão em disputa. A filósofa articula da seguinte maneira sua posição: “[a] pergunta ‘quem conta, para quem e como?’ não estava totalmente desdobrada? Certamente estava, mas sem o pavor, sem que seja feita a pergunta do que não consegue contar, do que não é levado em conta, aquilo que uma aliança contorna ou cala, aquilo que a aceitação de uma oferta de recrutamento leva a trair”⁴⁹¹ (STENGERS, 2002b, p. 30). Ou seja, está ausente da ecologia política uma arte das consequências, essa inclinação da cosmopolítica a estar em presença daqueles que decidem e sobre o qual algo é decidido, de testemunhar os efeitos de uma resolução.

⁴⁸⁹ No original: “Rien, dans le Parlement des choses, ne l’oblige à porter attention aux effets de son passage, sinon les conflits, rivalités et négociations par où d’autres contestent la légitimité de ses exigences, créent pour lui des risques nouveaux, le contraignent à de nouvelles formulations.”

⁴⁹⁰ No original: “les humains ne se présentent pas comme nus, animés de leurs convictions, mais comme porte-paroles de ce qui les fait parler – toujours un non-humain”.

⁴⁹¹ No original: “La question ‘qui compte, pour qui, et comment’ n’était-elle pas pleinement déployée? Et certes elle l’était, mais sans effroi, sans que soit posée la question de ce qui ne réussit pas à compter, de ce qui n’est pas pris en compte, ce qu’une alliance contourne ou fait taire, ce que l’acceptation d’une offre de recrutement mène à trahir.”

Ao lado da figura do especialista, portanto, Stengers sugere a do diplomata⁴⁹² como uma maneira de dramatizar a relação entre diferentes práticas e ecologias de práticas. Com o diplomata, se trata de imaginar as maneiras como, por exemplo, se pensarmos na relação das ciências com outras formas de saber, é possível pensar um encontro não polêmico “entre a produção de um saber fiável e a existência de grupos reais que têm os meios de construir e afirmar uma prática irreduzível à opinião”⁴⁹³ (C7, p. 109). O rigor ao qual a prática da diplomacia nos convida é de, no contexto mencionado, compreender as constrições tanto de cientistas quanto daqueles afetados pelo saber científico construído, compreender que esses grupos reais também estão emaranhados com não humanos em intersecção com aquilo que interessa aos cientistas e que as práticas desses grupos dependem de certos arranjos que a ciência pode ter a pretensão de tornar ignoráveis. Todavia, Stengers sugere também um paralelo entre as atividades do diplomata e do cientista, uma comparação em como as práticas de ambos se endereçam a outros: “não deve ele mesmo se situar na encruzilhada de dois regimes de obrigação, a obrigação de aceitar que os sonhos daqueles que ele estuda passem nele, seus pavores, suas dúvidas e suas esperanças, e a obrigação de ‘relatar’ o que ele aprendeu a outros, de transformá-lo em ingredientes de uma história a construir?”⁴⁹⁴ (C7, p. 103).

O diplomata, portanto, pode existir quando há “não a necessidade de paz, mas ao menos sua possibilidade, sua eventualidade”⁴⁹⁵ (C7, p. 114). Seu estatuto como representante de uma comunidade é único e difere daquele do político ou do cientista, os personagens por excelência do parlamento das coisas, pois “o diplomata é aquele que deve traduzir, e portanto trair, o que, no entanto, ele também vive”⁴⁹⁶ (C7, p. 102). Ao se situar entre dois – ou mais – grupos, ele busca inventar as condições de um encontro, criar o chão comum capaz de sustentar um mundo. Nesse sentido, aquele que pode atuar como diplomata em uma determinada cena cosmopolítica é alguém produzido por ela, cuja existência também é atravessada pelo risco de não ser levada em conta. Sua aparição e sua prática dizem respeito a

⁴⁹² A qual na verdade se trata de uma figura dupla, pois, em *Cosmopolíticas*, Stengers se refere a um diplomata-técnico e um diplomata-pesquisador (C7, p. 111-112). As minúcias dessa distinção, porém, não são necessárias para apreciarmos a função do diplomata em seu pensamento.

⁴⁹³ No original: “entre la production d'un savoir fiable et l'existence de groupes réels ayant les moyens de construire et d'affirmer une pratique irréductible à l'opinion.”

⁴⁹⁴ No original: “ne doit-il pas se situer lui-même à l'entrecroisement de deux régimes d'obligation, l'obligation d'accepter que passent en lui les rêves de ceux qu'il étudie, leurs effrois, leurs doutes et leurs espoirs, et l'obligation de ‘rapporter’ ce qu'il a appris à d'autres, de le transformer en ingrédients d'une histoire à construire ?”

⁴⁹⁵ No original: “non la nécessité de la paix mais au moins *sa possibilité, son éventualité*.”

⁴⁹⁶ No original: “En d'autres termes, le diplomate est celui qui doit traduire, et donc trahir, ce que pourtant il vit aussi”.

uma certa sensibilidade, “uma sensibilidade que é capaz de fabricar um grupo, o que não é fácil, e um grupo que criará as maneiras de tornar seu meio sensível ao fato de que há aí algo de insuportável, de intolerável”⁴⁹⁷ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 22).

Ao longo desta seção, mostrei como a cosmopolítica se constrói sobre uma ecologia das práticas. Prática é uma noção tanto pragmática, quanto ontológica e epistemológica, ela designa um modo de existência que se define por suas maneiras de agir e os seres a que se dirige, sobretudo aqueles com que estabelece relações de interesse e de entre-captura. As práticas são sustentadas por comunidades de praticantes inseridas em uma ecologia de práticas diversas e são delimitadas pelas obrigações que impõem a seus praticantes e pelas exigências que dirigem aos objetos de sua prática. Dessa maneira, a preocupação da ecologia das práticas não é examinar os critérios de validade ou de justificativa de um saber ou ação, como sumariza a filósofa: “pensar em termos de prática como eu o faço, é dizer que a verdade de uma situação é menos interessante que as possibilidades de devir que se suprime ou nas quais apostamos (quer isso dê certo ou não) e que permite essa situação”⁴⁹⁸ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 31). De modo correspondente, o praticante aparece na ecologia das práticas no âmbito de sua atividade ou como pertinente à atividade de outros – “[é] quando se vê o praticante envolvido com suas obrigações que ele se torna interessante”⁴⁹⁹ (STENGERS; DE SUTTER, 2004, p. 30). A cosmopolítica, por sua vez, é uma arte ou técnica do político e o que lhe interessa são, justamente, artes, técnicas, práticas, e de modo algum a oposição entre crenças e conhecimento. Stengers reconhece que a ideia de uma arte ou técnica do político tem algo de contraitutivo, pois ela parece se opor à ideia corrente de liberdade – entendida como um estado natural que precede qualquer vínculo – ou mesmo certas maneiras de interpretar a chamada emancipação universal, que veriam a liberdade como a libertação de todo artifício imposto sobre a vida humana. Para a filósofa, não há nada de espontâneo no político. O que se leva em conta e o que é ignorado – ainda que hesite e resista, como seu personagem do idiota – na composição do mundo comum são categorias cuidadosamente cultivadas. Assim, a cosmopolítica pretende inventar as técnicas para descobrir: “como, por quais artifícios, por quais procedimentos, desacelerar a ecologia política, conferir uma eficácia ao murmúrio do idiota, esse ‘tem algo mais importante’, que é tão fácil de ignorar

⁴⁹⁷ No original: “une sensibilité qui est capable de fabriquer un groupe, ce qui n’est pas facile, et un groupe qui créera les manières de rendre son milieu sensible au fait qu’il y a là quelque chose d’insupportable, d’intolérable”.

⁴⁹⁸ No original: “penser en termes de pratique comme je le fais, c’est dire que la vérité d’une situation est moins intéressante que les possibilités de devenir que l’on supprime ou sur lesquels on mise (que cela réussisse ou pas) et que permet cette situation.”

⁴⁹⁹ No original: “C’est lorsqu’on voit le praticien aux prises avec ses obligations qu’il devient intéressant.”

porque ele não pode ser ‘levado em conta’, pois o idiota nem objeta nem propõe nada que ‘conte’”⁵⁰⁰ (STENGERS, 2007, p. 60).

As técnicas que a cosmopolítica inventa, tal como Stengers as descreve, se assemelham, por vezes, às técnicas da magia⁵⁰¹, definida como a arte de suscitar acontecimentos. Na magia, há convocação, o chamado por uma forma de presença, mas não há clareza sobre seus efeitos, não há um comando, nem mesmo uma profecia. Sua eficácia está na produção de um regime de pensamento, de um devir-pensável. Trata-se da “arte de imanência radical, mas a imanência é justamente o que está a ser criado, o regime usual de pensamento sendo aquele da transcendência que autoriza posição e julgamento”⁵⁰² (STENGERS, 2007, p. 62). Seu interesse pela magia está ligado à intuição que ela carrega de que os acontecimentos não são algo raro, que irrompem a partir de um fora e nem enormes rupturas da ordem. Assim como em Whitehead, os acontecimentos não cessam de acontecer o tempo todo, eles são o próprio corpo do mundo. A magia, todavia, deixa claro que, no que diz respeito às ações que suscitam acontecimentos, se está sempre sob o signo do *pharmakon*, a indeterminação do efeito benéfico ou maléfico. Além disso, sua menção da magia deixa mais evidente que o campo das práticas que ela traz para consideração na ecologia das práticas e na cosmopolítica está aberto às práticas não seculares e não modernas, isto é, aos mundos múltiplos. É justamente por isso que, nesse termo composto que é a cosmopolítica, o cosmos designa “a incógnita que constituem esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes contra a tentação de uma paz que se quereria final”⁵⁰³ (STENGERS, 2007, p. 49).

A situação cosmopolítica é de fato dramatizada quando se acumulam dispositivos para tornar presentes as hesitações, as rejeições, as objeções a qualquer pretensão de mundo comum. Sobretudo aqueles que seriam as vítimas desse mundo comum devem estar presentes, ser dignamente testemunhados, seja por meio do relato histórico, da arte ou outra maneira. Pois não se trata de imaginar um mundo em que todos concordariam, mas de barrar, a cada

⁵⁰⁰ No original: “comment, par quels artifices, par quelles procédures, ralentir l’écologie politique, conférer une efficace au murmure de l’idiot, ce ‘il y a quelque chose de plus important’ qu’il est si facile d’ignorer puisqu’il ne peut être ‘pris en compte’, puisque l’idiot n’objete ni ne propose rien qui ‘compte’.”

⁵⁰¹ A magia quase não aparece nas *Cosmopolíticas* – quando acontece, está ligada ao trabalho de Tobie Nathan ou tem um uso quase metafórico –, se trata de uma adição posterior ao pensamento stengersiano decorrente de seu encontro com a pensadora, ativista e bruxa Starhawk (Miriam Simos). Em decorrência disso, a definição de magia usada por Stengers diz respeito, principalmente, aos movimentos neo-pagãos estadunidenses. Trago mais informações sobre esse cruzamento no capítulo 6.

⁵⁰² No original: “Art d’immanence radicale, mais l’immanence est précisément ce qui est à créer, le régime usuel de pensée étant celui de la transcendance qui autorise position et jugement.”

⁵⁰³ No original: “l’inconnue que constituent ces mondes multiples, divergents, des articulations dont ils pourraient devenir capables, contre la tentation d’une paix qui se voudrait finale”

passo, o esquecimento ou a humilhação de grupos cujo lugar no mundo comum não está garantido. Sendo assim, a igualdade que a cosmopolítica constrói não é uma paridade, uma criação de equivalência. Igualdade aqui significa que “todos devem estar presentes de um modo que dê à decisão seu máximo de dificuldade, que proíbe todo atalho, toda simplificação, toda diferenciação *a priori* entre o que conta e o que não conta”⁵⁰⁴ (STENGERS, 2007, p. 67). E aí está o papel dos diplomatas para Stengers. Através de sua prática, eles são capazes “de retirar a anestesia produzida pela referência ao progresso e ao interesse geral, dar voz a aqueles que se definem como ameaçados de um modo próprio para fazer hesitar os especialistas, a obrigá-los a pensar a possibilidade que sua decisão seja um ato de guerra”⁵⁰⁵ (STENGERS, 2007, p. 65). Uma vez suprimidos os árbitros que recorrem à necessidade do progresso ou do direito de empreender para convencer-nos de que suas vítimas não devem reclamar de seu destino, podemos reconhecer mais claramente o ato de guerra que suas ações representam. E voltando nossa atenção a aqueles que se opõem a terem a ecologia de suas práticas devastada, podemos aprender muito mais sobre uma resistência capaz de perdurar e criar o novo do que com objeções que recorrem aos mesmos tipos de transcendentais que nos dariam o poder de julgar.

⁵⁰⁴ No original: “tous doivent être présents sur le mode qui donne à la décision son maximum de difficulté, qui interdit tout raccourci, toute simplification, toute différenciation a priori entre ce qui compte et ce qui ne compte pas.”

⁵⁰⁵ No original: “de lever l’anesthésie que produit la référence au progrès ou à l’intérêt général, de donner voix à ceux qui se définissent comme menacés sur un mode propre à faire hésiter les experts, à les obliger à penser la possibilité que leur décision soit un acte de guerre.”

6. INTRUSÃO DE GAIA, ANTICAPITALISMO E AS ARTES DA ATENÇÃO

Todo o problema ao qual o conceito de cosmopolítica remete, as formas de composição do mundo comum com práticas não modernas – sejam produtoras de saber ou integrais a modos de existência – e da hesitação diante da reprodução impensada do posições hegemônicas, se torna especialmente pertinente nos anos seguintes à publicação de *Cosmopolíticas*, devido às transformações ecológicas e políticas decorrentes das mudanças climáticas e da crise do capital. No momento atual, em que nos encontramos, como diz Latour, diante de Gaia (2015, 2020), isto é, diante das consequências da expansão desmedida do capital e da falta de atenção aos limites biogeoquímicos que sustentavam as condições climáticas do Holoceno, a arte e a técnica da cosmopolítica ganham importância para pensarmos como constituir um mundo comum com a própria Terra. Na primeira década do atual milênio, Stengers lança diversas obras, dentre as quais algumas resgatam temas já trabalhados, como o estatuto da hipnose nas ciências, ou a coexistência entre saberes científicos e os de outras matrizes⁵⁰⁶.

As mais importantes,⁵⁰⁷ no sentido de textos que fazem avançar o pensamento da filósofa, todavia, são *A feitiçaria capitalista* (2005) e *No tempo das catástrofes* (2009), ainda que este segundo tenha tido um impacto muito maior no debate nas humanidades. Essas duas obras têm a particularidade de serem destinadas a um público amplo, com o objetivo de divulgar e comunicar algo, respectivamente, sobre as características dos movimentos altermundialistas em tempos de crise do capital e sobre as mudanças climáticas e seus efeitos. Além de elaborar um discurso sobre essas crises, a autora também busca dar destaque e enaltecer movimentos sociais que estão criando modos de resistir ao avanço capitalista sobre todos os modos de vida e de se responsabilizar de novas maneiras por seu destino. Stengers possui muitas publicações de caráter mais generalista ou direcionadas à divulgação científica, mas elas são, na maioria das vezes, mais breves e, ainda assim, não dialogam com um público tão amplo. Outra característica importante desses dois livros é que os desenvolvimentos teóricos prévios da filósofa estão presentes neles sobretudo de maneira implícita. Não encontramos nem em *A feitiçaria capitalista* nem em *No tempo das catástrofes* qualquer

⁵⁰⁶ Entre 2001 e 2010, Stengers lança *La guerre des sciences aura-t-elle lieu ?* (2001); *L'Hypnose entre magie et science* (2002), *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts* (2002); *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement* (2005, com Philippe Pignarre); *La Vierge et le neutrino: quel avenir pour les sciences?* (2006); e *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient* (2009).

⁵⁰⁷ Seu livro dedicado ao pensamento de Whitehead é também muito importante, pois teve um grande impacto na renovação da leitura do filósofo inglês, trazendo uma linha interpretativa bastante diferente das então estabelecidas, ou mesmo as predominantes hoje. A obra não figura neste capítulo, pois exigiria um desvio demasiado grande.

elaboração sobre os termos cosmopolítica ou ecologia das práticas que Stengers desenvolvera cuidadosamente pouco anos antes. Não há qualquer abandono dos termos, eles persistem em outros textos do mesmo período, assim como nos posteriores, mas eles deixam o primeiro plano. O termo que constrói a ponte entre *A invenção das ciências modernas* ou *Cosmopolíticas* e os dois livros em questão é prática(s), do qual tratei extensivamente no capítulo anterior. Sua continuidade nessas obras certamente se deve à sua proximidade ao sentido cotidiano da palavra, ao mesmo tempo em que remete à meticulosa reflexão da cosmopolítica. Às práticas, vêm se juntar nessas obras duas importantes – na obra de Stengers e para esta tese – noções, a saber, as artes da atenção (assim como das consequências e outros termos) e Gaia (e sua intrusão).

6.1. POLÍTICA COMO CONTRAFEITIÇARIA

A feitiçaria capitalista se propõe a ser uma reflexão sobre o significado e os efeitos dos protestos contra a Organização Mundial do Comércio que ocorreram em Seattle no final do ano de 1999. Trata-se de um acontecimento ativador ou estopim para Stengers e Pignarre. O grito que marcou essas manifestações e as que seguiram, “um outro mundo é possível!”, foi capaz de “quebrar algo que era da ordem do encantamento, da impotência siderada da qual mesmo aqueles que ainda lutavam podiam sentir a proximidade”⁵⁰⁸ (SC, p. 10). Dessa maneira, os autores abordam, ao mesmo tempo, o modo de dominação do capitalismo contemporâneo, definindo-o como feitiçeiro, e algumas das novas formas de ativismo e prática política, pensando-as também através da prática e teoria da magia, tal como concebida por Starhawk.⁵⁰⁹ Ao lado dela, para pensar a longa tradição de luta anticapitalista, Karl Marx também figura de maneira importante no texto. Para eles, essa continuidade com o alemão é incontornável: “[n]ós nos definimos como ‘anticapitalistas’ e, nesse sentido, como herdeiros de Marx”⁵¹⁰ (SC, p. 21). Sua intenção, no entanto, não é defendê-lo, mas compreender de que

⁵⁰⁸ No original: “briser quelque chose qui était de l'ordre de l'envoûtement, de l'impuissance sidérée dont même ceux qui luttèrent encore pouvaient sentir la proximité.”

⁵⁰⁹ Starhawk nasceu em 1951 nos Estados- Unidos. Desde os anos 1970, ela pesquisa e ensina práticas neo-pagãs, principalmente em conexão com a Wicca e o culto da Deusa. Sua investigação também se mistura com escritos sobre ativismo e atuação em movimentos e causas diversas. *Webs of power: notes from the global uprising*, de 2003, reúne seus escritos, publicados originalmente em seu *blog*, sobre política e ativismo, tratando principalmente dos acontecimentos prévios aos protestos contra a OMC em Seattle, as estratégias empregadas nesse protesto, e os efeitos dessas manifestações ao redor do mundo, relatando, por exemplo, sua experiência no Fórum Social Mundial em Porto Alegre. Esse *blog* foi acompanhado por Stengers e Pignarre durante as manifestações altermundialistas e, assim, se produziu o encontro entre a filósofa e a bruxa.

⁵¹⁰ No original: “Nous nous définissons nous-mêmes comme ‘anticapitalistes’ et, en ce sens, comme héritiers de Marx.”

forma aquilo que ele pensou “comunica com novas possibilidades de ação pertinente”⁵¹¹ (SC, p. 22). Não interessa de modo algum abarcar a totalidade do livro, mas sim compreender de que maneira a teorização de Stengers se articula mais explicitamente aqui com uma política anticapitalista, sem perder de vista os compromissos, o risco, da proposição cosmopolítica.

Em primeiro lugar, os autores se recusam a ceder o adjetivo “pragmático” ao modo de ação do capitalismo, ele “é, pelo contrário, a anti-pragmática por excelência, pois o empreendimento da redefinição sistemática que lhe está associada não está obrigada por nenhuma verificação, nem por um pensamento preocupado com consequências”⁵¹² (SC, p. 30). Remetendo à tradição do pragmatismo que tanto inspirou a filósofa – sobretudo nas figuras de Whitehead e de William James –, os autores buscam retomar esse epíteto e, inclusive, sugerir um pragmatismo marxista. Em sua ascensão à hegemonia mundial nas últimas décadas, o discurso capitalista se apresentou como pragmático, e exigiu daqueles que subjuga que agissem de modo pragmático, no sentido de que as práticas capitalistas operariam a alocação racional de recursos, dariam liberdade às buscas de realizações individuais. Quando a situação pedia por mais honestidade, o discurso capitalista apenas afirmou que não haveria alternativa, e se trataria então de abaixar a cabeça e seguir colaborando com a continuidade do regime, projetando o capitalismo para o futuro como uma questão de fato. Stengers e Pignarre clamam por uma oposição intelectual e prática a esse discurso:

vocês não sentem que a injunção ‘sejam pragmáticos’ é um insulto às “coisas”, aos *pragmata*, que vocês tentavam pensar? Não deixem essa palavra na boca de seus inimigos! Aos leitores de Marx, nós diremos: vocês não concordariam que a definição que Marx forneceu do capitalismo era habitada pela questão da ação, que as categorias que associou a ele se comunicavam com a questão de saber que força podia lhe resistir sem se deixar seduzir ou enganar?⁵¹³
(SC, p. 29)

O que está em jogo para eles, portanto, é pensar uma filosofia preocupada com os *pragmata*, com as coisas e questões que interessam aos seres que habitam este mundo hoje, que se interpõem aos modos de existência. E, segundo eles, a “questão pragmática é sempre a de uma maneira de prestar atenção”⁵¹⁴ (SC, p. 53). Em seu entendimento, o capitalismo seria

⁵¹¹ No original: “communique avec de nouvelles possibilités d'action pertinente.”

⁵¹² No original: “C'est plutôt l'antipragmatique par excellence, car l'entreprise de redéfinition systématique qui lui est associée n'est pas obligée par une quelconque vérification, ni par une pensée soucieuse des conséquences.”

⁵¹³ No original: “ne sentez-vous pas que l'injonction ‘soyez pragmatiques’ est une insulte aux ‘affaires’, aux *pragmata*, que vous tentiez de penser? Ne laissez pas ce mot dans la bouche de vos ennemis ! Aux lecteurs de Marx, nous dirons : ne reconnaissez-vous pas que la définition que Marx a apportée au capitalisme était habitée par la question de l'action, que les catégories qu'il lui a associées communiquaient avec la question de savoir quelle force pouvait lui résister sans se laisser séduire ou tromper ?”

⁵¹⁴ No original: “La question pragmatique est toujours celle d'une manière de faire attention.”

justamente aquele que torna, propositalmente, tantas coisas impensáveis. E essa seria sua característica principal. Segundo os autores, “a exploração econômica, na verdade, só define muito parcialmente o capitalismo. É necessário afirmar que o capitalismo trabalha permanentemente para reduzir a inteligência de seus agentes, para substituí-la por automatismos”⁵¹⁵ (SC, p. 45). Não se trata, de modo algum, de construir um juízo moral, uma distinção entre aqueles que são inteligentes, e os que não. A maneira como age o capitalismo é pela redução das escolhas, das alternativas, dos modos de atenção e de existência. O que resta são, como eles nomeiam, as alternativas infernais que nos são apresentadas a todo momento: agricultura transgênica intensiva ou fome, progresso social e econômico ou preservação das condições climáticas do planeta. Falsas escolhas, é certo, mas às quais o capitalismo nos constrange mais e mais na medida em que retira nossas alternativas do campo do possível, e até mesmo do imaginável. Todavia, Stengers e Pignarre alertam contra a concepção de um capitalismo como máquina toda poderosa e totalizante. As alternativas infernais “não se impõem, então, imediatamente a nível global, elas são o fruto de fabricações pacientes em uma escala muito pequena”⁵¹⁶ (SC, p. 45), não só ao longo da história, mas hoje e cotidianamente.

Partindo do princípio que, como qualquer outra existência, o capitalismo persiste pelo trabalho diário de manutenção e cuidado, ainda que involuntário, em múltiplas escalas por uma enorme variedade de agentes, os autores colocam a questão das estratégias de combate anticapitalista disponíveis naquele momento. Eles defendem um afastamento das estratégias de mobilização, nas conotações militares do termo⁵¹⁷. Assim, apresentam outra maneira de “tentar prolongar a herança de Marx”⁵¹⁸ (SC, p. 37). Para Stengers e Pignarre, retomando implicitamente a ecologia das práticas e a cosmopolítica, herdar hoje o anticapitalismo que Marx nos legou significa deixar de lado a busca pela denúncia e pela revelação. Segundo eles, “se os anticapitalistas forem capazes de aprender a se aproximar daquilo contra o qual se

⁵¹⁵ No original: “l'exploitation économique ne définit vraiment que très partiellement le capitalisme. Il faut affirmer que le capitalisme travaille en permanence à réduire l'intelligence de ses agents, à la remplacer par des automatismes”

⁵¹⁶ No original: “ne s'imposent donc pas immédiatement au niveau global, elles sont le fruit de fabrications patientes à toute petite échelle”

⁵¹⁷ Esta passagem do livro ilustra o que os autores querem dizer com o sentido militar do termo mobilização: “Já empregamos várias vezes esse termo: mobilização. Talvez seja a hora de lembrar que ele é de origem militar. A mobilização designa o contrário do aprendizado, pois os exércitos mobilizados tem como primeiro imperativo não se deixar desacelerar por nada. Trata-se tanto de definir a paisagem que elas atravessam em termos abstrados – não há mais habitantes, campos cultivados, cidades, apenas obstáculos que não se pode atravessar ou possibilidades de passar – quanto calar aqueles que duvidam, aqueles que fazem perguntas, aqueles que objetam ou discutem as ordens – eles são traidores em potencial, já que arriscam ‘desmobilizar’ os que os escutam. Trata-se de ‘caminhar como um único homem’. Jamais, sublinhemos, ‘como uma única mulher’. As mulheres (no sentido de ‘gênero’, e não de sexo) seriam mais resistentes à mobilização?” (SC, p. 36).

⁵¹⁸ No original: “tenter de prolonger l'héritage de Marx”

ergueu o grito de Seattle de maneira pertinente, isto é, de um modo que dê o apetite por um tipo de tomada eficaz e não o gosto de denúncias pela verdade, talvez eles encontrem parceiros interessados, e não desgarrados para convencer”⁵¹⁹ (SC, p. 37). Nota-se aqui, deslocado para o campo da luta política, a mesma noção de interesse com a qual na seção anterior se descreveu a criação de relações entre praticantes e entre praticantes e os entes que estudam. Esse vocabulário transportado pelos autores – e o uso implícito de elementos da proposição cosmopolítica – não tem o objetivo de se sobrepor ao vocabulário daqueles que atuam nas lutas políticas, pelo contrário, ele serve para produzir uma filosofia política em modo de escuta, que não tem a pretensão de determinar de antemão os termos capazes de reunir e fazer agir.

A preocupação com as maneiras adequadas de expressar as noções em jogo está mais presente neste texto do que em anteriores devido a um questionamento duplo: como descrever o funcionamento fugidioso da dominação capitalista e que termos são capazes de ativar a resistência contra ele. No entendimento de Stengers e Pignarre, “não é em nosso mundo ‘modernizado’ que encontraremos o substantivo adequado para nomear o modo de dominação do capitalismo, pois a modernidade nos encerrou em categorias bastante pobres, orientadas pelo conhecimento, o erro e a ilusão”⁵²⁰ (SC, p. 54). Isto é, as categorias que tornaram quase impossível a invenção de modos de coexistência para diferentes formas de produção de saber e de verdade, como abordado na seção anterior, são as mesmas que enfraquecem as maneiras de combater o capitalismo. Na tentativa de unir Marx, as manifestações de Seattle e saberes historicamente desprezados, em articulação com termos capazes de descrever e indicar caminhos de ação, os autores recorrem ao vocabulário da feitiçaria. Esse é outro termo, como a ecologia, seguindo a discussão que apresentei anteriormente, vizinho ao *pharmakon*. A feitiçaria pode produzir dominação ou proteção, a depender da prática, da intenção, da administração, da dosagem. Trata-se com isso de pensar o capitalismo como uma espécie de influência, no sentido mágico, ou um veneno, uma infecção. Como afirmam os autores, “levar a sério o capitalismo como sistema feitiçeiro também é saber que o menor ponto de acordo com ele, a menor economia de pensamento oferecida e aceita são letais”⁵²¹ (SC, p. 77).

⁵¹⁹ No original: “si les anticapitalistes peuvent apprendre à approcher ce contre quoi s'est levé le cri de Seattle de manière pertinente, c'est-à-dire sur un mode qui donne l'appétit d'un type de prise efficace et non le goût des dénonciations véridiques, peut-être rencontreront-ils des partenaires intéressés, et non pas des égarés à convaincre.”

⁵²⁰ No original: “Ce n'est pas dans notre monde ‘modernisé’ que l'on trouvera le nom adéquat pour nommer le mode d'emprise du capitalisme, car la modernité nous a enfermés dans des catégories bien trop pauvres, axées sur la connaissance, l'erreur et l'illusion.”

⁵²¹ No original: “prendre au sérieux le capitalisme comme système sorcier, c'est savoir aussi que le moindre point d'accord avec lui, la moindre économie de pensée offerte et acceptée sont létaux.”

Dessa forma, eles descrevem o funcionamento do capitalismo como uma operação de captura feiticeira que a todo momento intenciona “[d]esconectar para reconectar de outra maneira, produzindo a impotência daqueles que serão submetidos às consequências dessa operação”⁵²² (SC, p. 128). Isto é, o capitalismo recupera tudo aquilo que não está tecido à sua maneira e faz passar por sua malha: práticas de saber e de produção, modos de pensamento e de existência. Segundo os autores, o emprego desse vocabulário também tem o poder de “obrigar a pensar a produção de meios coletivos de resistir”⁵²³ (SC, p. 128), uma vez que falar em feitiçaria é também falar em contrafeitiçaria. O outro interesse nesse vocabulário é o fato que ele se distancia, ainda que se possa dizer que não se livra de todo, de um léxico político baseado na conversão ou iluminação de um outro disponível para ser adicionado às fileiras da boa luta, do caminho correto. Por isso, segue tendo importância para eles a distinção – que a autora já articulava ao menos desde *A invenção das ciências modernas* – entre menor e maior, minoritário e majoritário, tal como pensada por Deleuze e Guattari. É por isso que Stengers e Pignarre sustentam que “[t]oda prática minoritária que, para falar de sua necessidade de autonomia, tem apenas palavras majoritárias só poderá ver o seu meio em termos missionários, ecopatológicos: levar aos ‘outros’ o que lhes falta, ao risco de se aliar com todos os poderes suscetíveis de definir esses ‘outros’ como fracos e ‘em falta’”⁵²⁴ (SC, p. 169). Essa formulação reapresenta com nitidez as críticas que Stengers dirige às práticas modernas de produção e justificação de saberes: sua forma missionária que busca suprir uma falta em outrem. Nessa passagem, os autores ainda adicionam um termo importante a essa descrição: ecopatológico. Apesar do termo não aparecer em outros momentos do livro ou em obras subsequentes, ele possui um poder pertinente para os objetivos desta tese, o de adjetivar práticas que tem como propósito desfazer ecologias, desfiar malhas existenciais.

O potencial contrafeitiçeiro da linguagem que os autores articulam está relacionado à rede de termos e práticas evocada pela bruxaria:

As feiticeiras neopagãs aprenderam que a técnica, ou a arte, o *craft* a qual elas dão o nome de magia não é algo que se trata de reencontrar, no sentido de um segredo autêntico. É algo que se trata de *reclaim*, de reativar. E fazê-

⁵²² No original: “Déconnecter pour reconnecter autrement, tout en produisant l’impuissance de ceux qui subiront les conséquences de cette opération”.

⁵²³ No original: “obliger à penser la production des moyens collectifs de résister.”

⁵²⁴ No original: “Toute pratique minoritaire qui n’a, pour dire son besoin d’autonomie, que des mots majoritaires ne pourra envisager son milieu qu’en termes missionnaires, écopathologiques : apporter aux ‘autres’ ce qui leur manque, quitte à s’allier avec tous les pouvoirs susceptibles de définir ces ‘autres’ comme faibles et ‘en manque’.”

lo conservando o saber que tal arte impõe de prestar atenção, de se proteger, isto é, primeiramente e sobretudo não se pensar autossuficiente.⁵²⁵
(SC, p. 187)

Técnica e arte, ou ainda *craft*, são também as palavras que Stengers utilizou para falar da cosmopolítica, distanciando-a, assim como a magia, de uma teoria. E o fazer da magia, uma vez reativado, se efetiva como uma forma única de atenção às conexões entre existentes e acontecimentos; e é aí que encontra sua eficácia. A feitiçaria capitalista age também nos e pelos modos de atenção, se aproveitando da distinção epistemológica entre verdade e mentira, da distinção política entre bons cidadãos e parasitas, ou seja, as distinções que conferem ou retiram legitimidade de práticas e existências e, desse modo, lhes definem como dignas ou indignas de atenção cuidadosa. Os autores, de sua parte, pretendem “propor um outro tipo de atenção, que engaje ‘pelo possível’ aquele ou aquela que a carregue, por um possível que não peça para ser julgado, mas alimentado e defendido, em um mundo enfermo”⁵²⁶ (SC, p. 102-103). É no contexto desse engajamento pelo possível que Stengers e Pignarre invocam a ecologia, tal como já a trabalhara Stengers, e a ecosofia de Guattari. A ecosofia do francês é apresentada em textos diversos⁵²⁷, mas sua mais célebre versão está em *As três ecologias*, em que o autor defende a necessidade da criação de um novo paradigma éticoestético (GUATTARI, 1989, 2001) que reconheça a transversalidade dos problemas ecológicos, que poderíamos chamar também de ecopatologias, através de ecologias mentais, sociais e ambientais. Para Guattari – em conformidade com pensadores que citei até aqui e com muitos outros que aparecem no capítulo 7 – a ecologia tradicional, tanto científica quanto política, é incapaz de dar conta do estado atual de devastação dos ambientes, dos vínculos e das subjetividades. Stengers e Pignarre concordam com o diagnóstico do psicanalista e sugerem que tanto no ativismo de Seattle quanto na prática das bruxas neopagãs há um modo de tomada de situações em que é possível identificar uma prática pragmática de retomada dessas zonas. Retomada é como traduzo aqui o termo em inglês *reclaim* que os autores tomam emprestado das bruxas. Para eles,

Reclaim é talvez a palavra que faltava a Guattari quando ele falava de ‘*reconquista*’. Muito longe de *reconquista*, cruzada contra as forças do mal, aquela palavra associa irredutivelmente curar e se reapropriar, reaprender e

⁵²⁵ No original: “Les sorcières néopaiennes ont appris que la technique, ou l’art, le *craft* qu’elles nomment magie n’est pas d’abord ce qu’il s’agit de retrouver, au sens de secret authentique. C’est ce qu’il s’agit de *reclaim*, de réactiver. Et cela en conservant le savoir de ce qu’un tel art impose de faire attention, de se protéger, c’est-à-dire d’abord et surtout de ne pas se penser autosuffisant.”

⁵²⁶ No original: “proposer un autre type d’attention, qui engage ‘pour le possible’ celui ou celle qui la porte, pour un possible qui ne demande pas à être jugé mais nourri et défendu, dans un monde malsain”.

⁵²⁷ Reunidos apenas muito recentemente em GUATTARI, 2018.

lutar. Não dizer ‘é nosso’ (ver o triste slogan ‘tudo é nosso, nada é deles’), não se pensar vítimas, mas se tornar capazes de habitar novamente as zonas devastadas da experiência.⁵²⁸
(SC, p. 185)

Isto é, se trata de recuperar as ecologias devastadas por meio de práticas de cura e de luta, mas jamais com a certeza de portar razões irrefutáveis ou saber de antemão o resultado de suas ações. Por isso, o que está em jogo é “uma necessidade vital do ‘prestar atenção’, a ser cultivada mesmo em tempos de guerra, sobretudo em tempos de guerra”⁵²⁹ (SC, p. 197). Ao mesmo tempo, porém, sem se mover pelo vocabulário bélico, sem se deixar ser mobilizado. Os autores subscrevem aqui ao pragmatismo como “arte das consequências, uma arte do prestar atenção”⁵³⁰ (SC, p. 30) e é assim que pretendem herdar da luta anticapitalista marxista, por vias um pouco tortuosas, mas em flagrante combate com o sistema feiticeiro do capital.

6.2. PENSAR COM GAIA

No tempo das catástrofes desenvolve pela primeira vez no formato de livro a maneira com que Stengers aborda as mudanças climáticas. Como falei acima, seu vocabulário sobre ecologia das práticas, cosmopolítica e outros termos importantes permanecem implícitos em sua reflexão. A figura de Gaia é o que toma o primeiro plano, assim como as artes da atenção. Trata-se, é claro, de um risco invocar algo cujo significado é tão equívoco para sustentar sua reflexão. Gaia é ambivalente e remete a diferentes campos do conhecimento e da experiência espiritual, o que pode facilmente levar a todo tipo de mal-entendido. No entanto, essa é também sua riqueza que dá forças ao ato de nomear nosso presente a partir de sua intrusão. Deusa ctônica primordial, mãe do céu, do mar e dos titãs no imaginário grego – e nos cultos à deusa em que figura como uma de suas muitas faces –; e também unidade dos emaranhados sistemas biogeoquímicos que sustentam simbioticamente a vida na terra, tal como teorizado por James Lovelock, Lynn Margulis e Dorion Sagan. Antes de explicar o que Gaia faz no pensamento da filósofa, é importante situar Gaia em suas origens científicas.

Lovelock, cientista inglês originalmente com formação em medicina, desenvolveu uma abordagem sobre a Terra como sistema cibernético planetário após uma longa

⁵²⁸ No original: “*Reclaim* est le mot dont peut-être Guattari manquait lorsqu’il parlait de ‘reconquête’. Au plus loin de *reconquista*, croisade contre les forces du mal, ce mot associe irréductiblement guérir et se réapproprier, réapprendre et lutter. Non pas dire ‘C’est à nous’ (cf. le triste slogan ‘Tout est à nous, rien n’est à eux’), non pas se penser victimes, mais devenir capables d’habiter à nouveau les zones d’expérience dévastées.

⁵²⁹ No original: “un besoin vital du ‘faire attention’, à cultiver même en temps de guerre, surtout en temps de guerre.”

⁵³⁰ No original: “art des conséquences, un art du ‘faire attention’.”

colaboração com a NASA – e em projetos financiados pela petrolífera multinacional Shell – nos anos 1960 e 1970. Ao ser convidado a oferecer seu parecer sobre a possibilidade de vida em outros planetas do sistema solar, ele precisou voltar sua atenção à composição da atmosfera de Marte e Vênus e considerar como esses processos ocorreram. Ao retornar seus olhos a nosso planeta, percebeu que a atmosfera terrestre só podia possuir tal precisa composição de gases sendo o resultado de uma longa interação com as espécies que povoam a Terra. Essa percepção o levou a abrir para reconsideração o que se sabia sobre a constituição dos ambientes, de modo a compreendê-los no processo sistêmico de interação entre múltiplos fatores, em escalas diversas, incluindo a ação de animais, vegetais, microorganismos etc., os quais na maior parte eram colocados à parte da história geológica da Terra, por serem considerados incapazes de produzir efeitos em grande escala. Para Lovelock, essa interconexão entre espécies, ambientes, atmosfera, o solo, e incontáveis outros aspectos no que ele entendia ser um complexo sistema autorregulado, merecia um nome que fornecesse uma unicidade a esse organismo terrestre. O nome com o qual ele batizou esse sistema foi Gaia (ver LOVELOCK, 2000), tendo em mente, é claro, a mãe-terra grega, mas aproximando mais a sua descrição de um termostato infinitamente complexo e inteligente, ainda que desprovido de qualquer volição. Da maneira como a concebeu primeiramente, mudanças climáticas eram quase inimagináveis para Lovelock, pois o cientista pensava que Gaia sempre se autorregularia, ainda que reconhecesse os efeitos nefastos em menor escala de fenômenos como a poluição, por exemplo. Ainda assim, seus escritos já estavam repletos da misantropia e do malthusianismo que lhe são característicos até hoje, única imaginação possível para um climatólogo incapaz de criticar o capitalismo. Na primeira década deste milênio, em que não só os fatos da ciência climática se tornaram fortes demais para serem ignorados, como também os efeitos da mudança climáticas se tornaram visíveis no cotidiano, Lovelock mudou o seu tom e começou a falar de uma vingança de Gaia e mesmo de seu desaparecimento (ver LOVELOCK, 2006, 2009). Mais recentemente, foi tomado pelo otimismo tecnológico neomodernista (ver LOVELOCK, 2019); trato dessa posição no capítulo seguinte. De todo modo, sua contribuição para a ciência climática é incontornável, apesar do desconforto que o termo Gaia ainda é capaz de causar. Em suas palavras, “o que não parecemos ter percebido é que a ciência de Gaia é agora parte da sabedoria convencional e se chama ciência do sistema Terra; apenas o nome Gaia é controverso”⁵³¹ (LOVELOCK, 2004, p. 1).

⁵³¹ No original: “What we do not seem to have noticed is that the science of Gaia is now part of conventional wisdom and is called Earth system science; only the name Gaia is controversial.”

Lynn Margulis, microbióloga estadunidense, é um dos principais nomes da teoria da simbiogênese ou da endossimbiose, avançada pela primeira vez pelo botânico russo Konstantin Mereschkowski⁵³². A simbiogênese postula que as células eucariontes – que possuem um núcleo envolto por uma membrana e são portadoras de organelas – se formaram a partir da absorção de organismos procariontes previamente livres (ver MARGULIS, 1967). A mitocôndria, responsável pela produção de energia de processos celulares, remonta a ancestrais entre as proteobactérias, enquanto os cloroplastos, executores da fotossíntese, são descendentes de cianobactérias. Assim, para Margulis, isso demonstra que a simbiose é o fato primeiro da evolução – desde o surgimento das células que formariam os seres vivos complexos – e não a competição. É a microbiologia e, mais precisamente, a relação entre microorganismos e a atmosfera que a leva a Lovelock (ver MARGULIS, 1995), quando ela busca compreender o papel desses organismos na produção de gases e na composição do ar. Esse encontro ocasiona importantes colaborações no âmbito da teoria de Gaia, voltando, por um lado, uma atenção meticulosa às ações de micro-organismos na produção dos ambientes e, por outro, estendendo a noção de simbiose de modo que ela pudesse abarcar os sistemas que sustentam a vida na Terra. É a partir dessa ideia que a bióloga pode falar de um planeta simbiótico (ver MARGULIS, 1998), produzindo uma grande história da evolução na terra que une transformações em escala geológica e as espécies que habitam o planeta em emaranhadas redes simbióticas. Junto de seu filho, Dorion Sagan, ela produz uma série de obras entre a biologia e a filosofia, refletindo sobre evolução, simbiose, natureza, a humanidade e o planeta (ver MARGULIS; SAGAN, 1997; MARGULIS; SAGAN, 2007). Para eles, a “hipótese de Gaia é uma visão científica da vida na Terra que representa um aspecto de uma nova visão de mundo biológica. [...]. Ela está predicada no factual terrestre, e não no abstrato ideal, mas há algumas conotações metafísicas”⁵³³ (MARGULIS; SAGAN, 2007, p. 172). Isto é, no sentido mais literal, para Margulis, Sagan – e mesmo Lovelock –, Gaia representa uma visão de mundo completa: “[a] hipótese de Gaia diz, em essência, que a Terra inteira funciona como uma enorme máquina ou um organismo responsivo”⁵³⁴ (MARGULIS; SAGAN, 2007, p. 177). Ao levar essa teoria física e metafisicamente adiante, é possível mesmo afirmar que

⁵³² Há outros importantes antecessores, como o botânico e geógrafo alemão Andres Franz Wilhelm Schimper ou o botânico russo Boris Kozo-Polyansky.

⁵³³ No original: “The Gaia hypothesis is a scientific view of life on Earth that represents one aspect of a new biological worldview. [...]. It is predicated on the earthly factual, not the ideal abstract, but there are some metaphysical connotations.”

⁵³⁴ No original: “The Gaia hypothesis says, in essence, that the entire Earth functions as a massive machine or responsive organism.”

“artefatos humanos, tal como máquinas, a poluição e mesmo obras de arte, não estão mais separados dos processos de *feedback* da natureza”⁵³⁵ (MARGULIS; SAGAN, 2007, p. 184).

Dessa maneira, Lovelock, partindo de um ponto de vista de fora do planeta, como o apresentado pela célebre fotografia de 1968 *The blue marble*, e Margulis, partindo de dentro das células eucariontes, encontram Gaia em escala planetária e microscópica. Sua abordagem científica, e concepção de mundo correspondente, vê Gaia de ponta a ponta. Seu investimento nessa visão também tem a ver com a esperança que ela seja interessante e compreensível mesmo para os não iniciados nas várias disciplinas científicas que formam os saberes gaianos. Com uma certa aposta nos vários cultos e práticas espirituais dedicadas à terra, ou à mãe terra, se espera que o termo Gaia seja capaz de “abarcando tanto o aspecto intuitivo da ciência quanto o entendimento inteiramente racional que vem da ciência do sistema Terra”⁵³⁶ (LOVELOCK, 2012, s.p.) e de desenvolver “questões científicas estimuladas pelo jeito astucioso da antiga deusa da Terra em uma elegante vestimenta moderna”⁵³⁷ (MARGULIS, 2004, p. 11). Lovelock sugere ainda que se pense “em Gaia como o nome da Terra, um nome que faz dela uma presença pessoal para todos nós”⁵³⁸ (LOVELOCK, 2012, s.p.).

Para Stengers, herdeira desse legado científico e mitológico, no entanto, Gaia não é “nem a Terra ‘concreta’, nem tão pouco Aquela que é nomeada e invocada quando se trata de afirmar e fazer sentir nossa conexão com essa Terra”⁵³⁹ (TC, p. 50). Fazer uso desse nome é uma operação pragmática que não é qualquer termo que pode realizar. Para a filósofa, “nomear não é dizer a verdade, mas conferir ao que é nomeado o poder de fazer-nos sentir e pensar no modo que o nome chama”⁵⁴⁰ (TC, p. 49, grifos no original). Os efeitos que esse nome é capaz de causar estão ligados a um duplo escândalo: o desconforto que Gaia, essa invasora animista, pode causar para as ciências do sistema Terra e o desgosto que suscita uma Gaia indiferente aos danos que causa naqueles que a imaginariam como mãe nutriz. Stengers herda os saberes produzidos em torno de Gaia de que os ambientes e o clima são o resultado de uma longa história de coevolução, e também, a ideia de que ela é um ser, uma vez que possui uma história própria e agências particulares. Todavia, não lhe interessa a

⁵³⁵ No original: “human artifacts, such as machines, pollution, and even works of art, are no longer seen as separate from the feedback processes of nature.”

⁵³⁶ No original: “embracing both the intuitive side of science and the wholly rational understanding that comes from Earth System Science.”

⁵³⁷ No original: “Here are just a few scientific queries stimulated by the wily ways of the ancient Earth goddess in elegant modern dress.”

⁵³⁸ No original: “Gaia as the name of the Earth, a name that makes it a personal presence for all of us”

⁵³⁹ No original: “ni la Terre ‘concrète’ ni non plus Celle qui est nommée et invoquée lorsqu’il s’agit d’affirmer et de faire sentir notre connexion à cette Terre”

⁵⁴⁰ No original: “Nommer n’est pas dire le vrai, mais conférer à ce qui est nommé le pouvoir de nous faire sentir et penser sur le mode qu’appelle le nom.”

mistura de concepções que permeiam os textos, principalmente de Lovelock, em que Gaia é ora a grande protetora que não permitirá que o clima terrestre se desestabilize, ora uma versão cibernética da natureza moderna⁵⁴¹. A Gaia de Stengers é “‘aquela que faz intrusão’, [...] cega, como tudo que faz intrusão, aos danos que causa”⁵⁴² (TC, p. 49), ou ainda “aquilo que está chegando e que [...] ninguém desejou ou preparou”⁵⁴³ (TC, p. 48).

Gaia, portanto, tal como a filósofa a concebe, é algo novo, ainda que possua profundas raízes. Se trata do “nome de uma forma inédita, ou então esquecida, de transcendência: uma transcendência desprovida das altas qualidades que permitiriam invocá-la como árbitro, fiador ou recurso; um agenciamento cosquento de forças indiferentes a nossas razões e a nossos projetos”⁵⁴⁴ (TC, p. 55). Transcendência, nesse caso, não possui qualquer relação com transcendental. Gaia, não há dúvidas, é imanente aos processos materiais que se encadeiam e entrecruzam, produzindo-a e fazendo-a persistir. Ainda assim, Gaia transcende os humanos, em especial aqueles que podem ser chamados de modernos, na medida em que faz intrusão, interrompendo, brutal ou sutilmente, suas trajetórias de vida. Enquanto – como mostro no próximo capítulo – novos humanistas ou neomodernos veem nas mudanças climáticas uma imagem agigantada do Homem, uma vez que ele teria se tornado equivalente, ou mesmo sobrepujado, às forças biogeoquímicas da Terra, a Gaia de Stengers o apequena. Sua intrusão salienta a insuficiência de qualquer resposta humana diante de processos imensuravelmente maiores e desinteressados em seu destino. Por esse motivo, Gaia “faz caducar as versões épicas da história humana, quando o Homem, apoiado em suas duas patas e aprendendo a decifrar as ‘leis da natureza’, compreendeu que ele era senhor de seu destino, livre de toda transcendência”⁵⁴⁵ (TC, p. 55). Isto é, sua intrusão deve suscitar novas histórias, narradas em outro modo, ao risco de não sermos capazes de inventar histórias em que nosso futuro na Terra é possível. Assim, a operação pragmática de nomear Gaia busca fazer pensar e sentir nos interstícios que ligam as ciências e outras práticas de saber e de verdade para “resistir à tentação de uma oposição brutal entre as ciências e os saberes ditos ‘não-científicos’, cujo

⁵⁴¹ Stengers também se posiciona de forma diametralmente oposta ao malthusianismo de Lovelock, chamando o discurso de controle de drástica redução populacional de um delírio assassino e obscuro.

⁵⁴² No original: “‘celle qui fait intrusion’, [...] aveugle, à la manière de tout ce qui fait intrusion, aux dégâts qu'elle occasionne.”

⁵⁴³ No original: “ce qui arrive et qui [...] n'a été ni voulu ni préparé par personne.”

⁵⁴⁴ No original: “nom d'une forme inédite, ou alors oubliée, de transcendance : une transcendance dépourvue des hautes qualités qui permettraient de l'invoquer comme arbitre ou comme garant ou comme ressource; un agencement chatouilleux de forces indifférentes à nos raisons et à nos projets.”

⁵⁴⁵ No original: “donne un coup de vieux aux versions épiques de l'histoire humaine, lorsque l'Homme, dressé sur ses deux pattes et apprenant à déchiffrer les ‘lois de la nature’, a compris qu'il était maître de son destin, libre de toute transcendance.”

casamento será necessário se devemos aprender como responder a aquilo que já começou”⁵⁴⁶ (TC, p. 50-51).

Nomear Gaia é também uma operação cosmopolítica – ainda que, como disse, o termo permaneça implícito no texto –, pois é um ato que visa a desacelerar climatólogos e cientistas do sistema terra, ao mesmo tempo que se une a eles, para que eles não sentenciem rápido demais o caminho definitivo que devemos seguir, as maneiras como devemos agir, em relação à crise climática. Trata-se também de uma operação cosmopolítica (e feiticeira) contra a apropriação neoliberal das mudanças climáticas na forma das diferentes propostas de capitalismo verde ou sustentável. O neoliberalismo só pode fazer algo da crise climática na medida em que aspectos desta possam ser transformados em fontes de lucro, seja na forma de produtos e serviços ou de ativos para especulação em mercados futuros. Por isso que, para Stengers, ao nomear Gaia, também nos situamos como herdeiros de Marx, pois se coloca em evidência os limites do capital dos quais o alemão falava e, mais importante, a inutilidade de esperar da classe detentora do capital qualquer tipo de “conscientização”. Como descrito por Marx e retomado por Stengers e Pignarre, o funcionamento do capital se dá pela captura e segmentação contínua dos ambientes, dos coletivos e das subjetividades. Isso não significa que ele é invencível. Segundo a filósofa, o “modo de transcendência do capitalismo não é implacável, apenas radicalmente irresponsável, incapaz de responder a nada”⁵⁴⁷ (TC, p. 63, grifo no original). Ou seja, a intrusão de Gaia é também mais um chamado, brutal e, esse sim, implacável, à transformação social urgente, dessa vez com a própria habitabilidade do planeta em jogo. A convergência da invasão da catástrofe climática nas nossas vidas e na dos outros seres e a radicalização das práticas extrativas do capital não são uma coincidência, “a brutalidade da intrusão de Gaia corresponde à brutalidade do que a provocou, a de um ‘desenvolvimento’ cego a suas consequências, ou, mais precisamente, levando em conta suas consequências apenas do ponto de vista de novas fontes de lucros que elas podem implicar”⁵⁴⁸ (TC, p. 64). Isto é, o capitalismo – suas maneiras de habitar a Terra, os modos de existência que lhe subjazem – acelera a degradação do mundo.

Não se deve, no entanto, confundir as lutas necessárias neste momento, sob o risco de mais uma vez nos envenenarmos, sermos enfeitiçados pelo capitalismo. As atitudes tecno-

⁵⁴⁶ No original: “résister à la tentation d'une opposition brutale entre les sciences et les savoirs réputés ‘non scientifiques’, dont le couplage sera nécessaire si nous devons apprendre comment répondre à ce qui a déjà commencé.”

⁵⁴⁷ No original: “Le mode de transcendance du capitalisme n'est pas implacable, seulement radicalement irresponsable, incapable de répondre de rien.”

⁵⁴⁸ No original: “la brutalité de l'intrusion de Gaïa correspond à la brutalité de ce qui l'a provoquée, celle d'un ‘développement’ aveugle à ses conséquences, ou plus précisément ne prenant en compte ses conséquences que du point de vue des sources nouvelles de profit qu'elles peuvent entraîner.”

otimistas e os novos excepcionalismos humanos que emergem hoje, mesmo aquelas que dizem renegar o capitalismo ou ser capazes de negociar com ele, apostam na capacidade do Homem de mais uma vez tornar a Natureza inerte, ou ao menos moldável. Ou seja, apaziguar a fúria cega de Gaia, fazer dela mais uma vez o pano de fundo de histórias exclusivamente humanas. Todavia, “lutar contra Gaia não tem nenhum sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem nenhum sentido, trata-se de lutar contra seu domínio”⁵⁴⁹ (TC, p. 64). Para que essa dupla articulação de luta e composição seja possível, é preciso dar atenção à dimensão do acontecimento da intrusão de Gaia. O capitalismo é incapaz de hesitar, tudo para ele é oportunidade, mas pessoas hesitam todos os dias. Trata-se, então, de criar “capacidades coletivas de se meter em questões que dizem respeito ao futuro comum”⁵⁵⁰ (TC, p. 65-66), pois a entrada de Gaia em cena reorganiza as temporalidades com que vínhamos nos organizando até aqui. Sua intrusão “significa *que não há mais depois*. É agora que se trata de aprender a responder, se trata especialmente de criar práticas de cooperação e de legado com aqueles e aquelas que a intrusão de Gaia, desde agora, faz pensar, imaginar e agir”⁵⁵¹ (TC, p. 70-71, grifo no original). A desaceleração que Stengers já propunha através de sua cosmopolítica se torna ainda mais importante no novo regime temporal instaurado por Gaia, uma vez que não é mais possível esperar o que virá depois do capitalismo, ao mesmo tempo em que ceder ao desespero e à urgência imediatista acabaria apenas por fazer persistir o mundo atual. Sendo assim, a criação de novas capacidades coletivas de pensar, imaginar e agir, de agarrar o futuro com as mãos, passa pela inegociável negação do direito que os modernos se concederam, “*o direito de não prestar atenção*”⁵⁵² (TC, p. 74, grifo no original), a não ser no modo que permitisse a continuidade de sua história épica de conquista da Natureza e do Outro.

É por essa razão que a intenção de Stengers não é oferecer uma análise que tudo explique ou um modelo a ser seguido, para ela, “[t]rata-se muito mais de nos desintoxicarmos dessas narrativas que nos fizeram esquecer que a Terra não era nossa, não estava a serviço da nossa História”⁵⁵³ (TC, p. 198). O acontecimento da intrusão de Gaia é a afirmação disso em um modo capaz de fazer hesitar até mesmo o mais ferrenho dos modernos, pois lhe faz prestar

⁵⁴⁹ No original: “Lutter contre Gaïa n'a aucun sens, il s'agit d'apprendre à composer avec elle. Composer avec le capitalisme n'a aucun sens, il s'agit de lutter contre son emprise.”

⁵⁵⁰ No original: “capacités collectives de se mêler des questions qui concernent l'avenir commun.”

⁵⁵¹ No original: “signifie *qu'il n'y a plus d'après*. C'est maintenant qu'il s'agit d'apprendre à répondre, qu'il s'agit notamment de créer des pratiques de coopération et de prise de relais avec ceux et celles que l'intrusion de Gaïa fait d'ores et déjà penser, imaginer et agir.”

⁵⁵² No original: “*le droit de ne pas faire attention*.”

⁵⁵³ No original: “Il s'agit bien plutôt de nous désintoxiquer de ces récits qui nous ont fait oublier que la Terre n'était pas nôtre, au service de notre Histoire”.

atenção a aquilo que ele desejava ignorar. Por isso, o que interessa politicamente para a filósofa é a abertura e concatenação de espaços de experimentação de modos de existência conjuntos, que se arrisquem a questionar seus próprios princípios em favor da produção de coexistência. Nesse caso, portanto, a política deixa de ser (apenas) pensada e exercida como um conjunto de práticas de representação – que era, lembrando, uma das limitações apontadas por Stengers na proposta do parlamento das coisas – e enfatiza-se a importância de práticas de repercussão. Esta expressão se refere às práticas de deixar e herdar legados políticos, teóricos, históricos, de lutas, práticas de fazer multiplicar os efeitos de um acontecimento, mesmo que ele tenha ocorrido em outro tempo e espaço. Assim, com as práticas de repercussão, “o que acontece com uns faz pensar e agir os outros, mas também o que alguns conseguem fazer, o que aprendem, fazem existir, se torna igualmente recursos e possibilidades experimentais para os outros”⁵⁵⁴ (TC, p. 199). No entanto, só é possível aprender a herdar desses tantos precedentes que nos cercam, as lutas diárias contra o capitalismo e pela composição com Gaia, ao descobrir – ou redescobrir – como prestar atenção a esses acontecimentos, quem os faz e o que eles transformam.

A autora retoma em *O tempo das catástrofes* o tema da atenção e suas artes, que já abordara quatro anos antes na obra escrita em colaboração com Pignarre, lhe desenvolvendo agora mais longamente. Como disse acima, entende-se que o funcionamento de muitas práticas modernas, dentre elas o capitalismo e a ciência em sua versão polêmica – em guerra com outras formas de saber, que chama indiscriminadamente de crenças –, advém ou mesmo depende do direito de não prestar atenção. Isto é, não se trata de apenas não notar algo, mas de produzir dispositivos, modos de subjetivação, para que a atenção não seja despendida com aquilo que não conta, que não deve contar. Em francês, a expressão que traduzimos por “prestar atenção” é “*faire attention*”, ou seja, fazer atenção. Stengers se apoia nessa locução característica da língua francesa para afirmar que a atenção é um fazer e, por isso, uma arte, um artifício, como ela afirma na passagem a seguir: “o que nos foi ordenado esquecer não é a capacidade de prestar [fazer] atenção, mas a *arte* de prestar atenção. Se há arte, e não apenas uma capacidade, é porque se trata de aprender e cultivar a atenção, isto é, de, literalmente,

⁵⁵⁴ No original: “ce qui arrive aux uns fasse penser et agir les autres, mais aussi que ce que réussissent les uns, ce qu'ils apprennent, ce qu'ils font exister, devienne autant de ressources et de possibilités expérimentales pour les autres.”

prestar [fazer] atenção”⁵⁵⁵ (TC, p. 76, grifo no original). Trata-se, portanto, de imaginar e inventar maneiras de como voltar a prestar, a fazer, atenção.

Stengers, como na cosmopolítica, não apresenta uma definição prévia daquilo que merece atenção e tão pouco essa atenção pode ser reduzida a uma precaução, isto é, prestar atenção simplesmente como sinônimo de estar alerta. O fazer que torna a atenção em uma arte é aquele que “obriga a imaginar, a consultar, a entrever consequências, colocando em jogo conexões entre aquilo que temos o hábito de considerar separado”⁵⁵⁶ (TC, p. 76). A arte da atenção tem a ver com uma escuta cosmopolítica, uma disposição – nunca natural, mas cuja propensão precisa ser produzida individual e sobretudo coletivamente – a perceber as consequências de um acontecimento de um modo não unilateral. Em outras palavras, a atenção que está em jogo aqui é aquela que tenta “escutar aquilo que, obscuramente, insiste”⁵⁵⁷ (TC, p. 12). A insistência – recalcitrância, objeção, hesitação, pode-se sugerir que cada um desses termos, corresponde a certos modos de afirmar existência – a que Stengers se refere aqui pode ser mínima, quase imperceptível, e é por isso que ela exige atenção. Novamente, ela rejeita o engajamento por meio do julgamento. Não se trata de julgar aquilo que insiste quanto a seu direito de persistir, mas quanto a que o ato de percebê-lo nos obriga. Ou seja, se trata de “prestar atenção no sentido em que a atenção requer saber resistir à tentação de julgar”⁵⁵⁸ (TC, p. 76).

Sendo assim, se coloca para a autora “a questão, hoje crucial, de saber o que poderia ou não ser um recurso na tarefa de reaprender a arte de prestar atenção”⁵⁵⁹ (TC, p. 84). Não é necessário ir muito longe. Por dentro da própria tradição moderna, não faltam inspirações possíveis. Como aponta Stengers, “[a]s práticas de um cientista, de um técnico ou de um jurista implicam uma arte particular da atenção, elas lhes permitem, até mesmo lhes exigem, quando elas não estão assujeitadas, hesitar e aprender”⁵⁶⁰ (TC, p. 92). Esses profissionais, enquanto praticantes inseridos em uma ecologia de práticas, já são capazes de dar pistas quanto ao que significa estar aberto às obrigações impostas por outrem – como discuti na

⁵⁵⁵ No original: “Ce que nous avons été sommés d'oublier n'est pas la capacité de faire attention, mais l'art de faire attention. Si art il y a, et non pas seulement capacité, c'est qu'il s'agit d'apprendre et de cultiver l'attention, c'est-à-dire, littéralement, de *faire* attention.”

⁵⁵⁶ No original: “oblige à imaginer, à consulter, à envisager des conséquences mettant en jeu des connexions entre ce que nous avons l'habitude de considérer comme séparé.”

⁵⁵⁷ No original: “d'écouter ce qui, obscurément, insiste.”

⁵⁵⁸ No original: “faire attention au sens où l'attention requiert de savoir résister à la tentation de juger.”

⁵⁵⁹ No original: “la question, aujourd'hui cruciale, de savoir ce qui pourrait ou non faire ressource dans la tâche de réapprendre l'an de faire attention.”

⁵⁶⁰ No original: “Les pratiques d'un scientifique, d'un technicien ou d'un juriste impliquent un art particulier de l'attention, elles leur permettent, leur demandent même, lorsqu'elles ne sont pas asservies, d'hésiter et d'apprendre.”

seção anterior. É claro que os lugares de inspiração vão muito além desses. Os novos protestos anticapitalistas pós-Seattle descritos em *A feitiçaria capitalista*, o movimento anti-OGM e a luta pela quebra de patentes de medicamentos são alguns exemplos de “grupos que se metem naquilo que lhes diz respeito, que propõem, objetam, exigem se tornar partes interessadas na formulação das questões”⁵⁶¹ (TC, p. 96-97). Esses grupos experimentam com formas de ação e pensamento coletivos, de implicação no devir de um acontecimento de maneiras que vão contra o que se esperaria deles, contra a marcha inexorável do progresso do capitalismo e sua atenção monotemática. Igualmente, aqueles povos que antes eram julgados perdidos no tempo, à espera de modernização, pedagogia, progresso, compreende-se agora que eles habitam a terra se situando por meio de outras restrições, fazendo exigências diferentes e respondendo a obrigações que os modernos não eram capazes de compreender, e nem mesmo queriam. Suas tecnologias estavam e estão ajustadas para mundos que não se concederam o direito de não prestar atenção.

É por isso que Stengers defende que “é necessário prestar atenção hoje no surgimento contemporâneo de ‘outras histórias’, o que anuncia talvez novos modos de resistência que recusam o esquecimento da capacidade de pensar e agir juntos”⁵⁶² (TC, p. 98). Essas novas histórias são aquelas que os grupos descritos acima passam adiante, como uma dádiva, para aqueles a quem interessa herdá-las, de modo que se produza a continuidade das lutas e reivindicações. Esse legado nunca está garantido. Ainda que haja acontecimento, histórico, cosmopolítico, não há certeza de sua ressonância, sua multiplicação. Não é certo que outros vão ter a oportunidade de aprender algo daquele acontecimento. É por isso que é importante relatar, narrar e celebrar os acontecimentos, contar a história daquilo que se aprendeu, se atingiu, ainda que se trate de uma vitória temporária, “[c]ada sucesso, *por mais precário que ele seja*, importa”⁵⁶³ (TC, p. 199-200, grifo no original). A constelação dessas narrativas, o aprendizado que o seu legado torna possível, é o que sustenta a possibilidade do surgimento de outros modos de existência, assim como “uma reapropriação coletiva da capacidade e da arte de prestar atenção”⁵⁶⁴ (TC, p. 96).

Dessa maneira, essas artes da atenção dizem respeito a uma escuta cosmopolítica direcionada a essas outras histórias – inclusive aquelas que não são contadas apenas por

⁵⁶¹ No original: “groupes qui se mêlent de ce qui les regarde, qui proposent, objectent, exigent de devenir parties prenantes dans la formulation des questions”.

⁵⁶² No original: “C’est pourquoi il faut faire attention au surgissement contemporain d’‘autres récits’ annonceur peut-être de nouveaux modes de résistance, qui refusent l’oubli de la capacité de penser et d’agir ensemble”.

⁵⁶³ No original: “Chaque réussite, *aussi précaire soit-elle*, importe.”

⁵⁶⁴ No original: “une réappropriation collective de la capacité et de l’art de faire attention”.

humanos. Nesse sentido, a atenção da qual Stengers busca incentivar o cultivo é a pedra de toque de uma ética (cosmopolítica) e supõe um tipo específico de responsabilidade. “[R]esponsabilidade, aqui, implica a atenção ao possível, a capacidade de imaginar o imprevisto”⁵⁶⁵ (TC, p. 154), ou seja, carregar em uma prática a atenção à possibilidade de que algo tenha ficado de fora ou que, por algum motivo, dessa vez as coisas são diferentes. Ou ainda, “a atenção crítica que a arte do *pharmakon* propõe”⁵⁶⁶ (TC, p. 151-152), os saberes de que situações diferentes pedem remédios (ou feitiços) diferentes, de que aquilo que cura também pode envenenar e que sua administração adequada é um conhecimento cuidadosamente produzido e passado adiante.

A intrusão de Gaia, no pensamento de Stengers e em nossas vidas, portanto, implica a necessidade de artes, técnicas e artifícios renovados, ou redescobertos, de atenção ao devir planetário em que estamos inseridos e suas causas. Em um contexto em que reconhecemos com facilidade – seja por meio da ciência, da filosofia ou da política – o destino previsível do planeta caso o capitalismo persista, se coloca incontornavelmente o problema da conjuração do novo, da experimentação com outros modos de habitar a terra. Nas duas obras a que dei destaque neste capítulo, a autora enfatiza o problema da produção de um futuro, ou mesmo da capacidade de imaginá-lo, que vá além do provável. Para ela, “[s]e a intrusão de Gaia significa a necessidade de aprender a ‘prestar atenção’, a aceitar as ‘verdades inconvenientes’, precisamos desesperadamente de artifícios, pois precisamos desesperadamente resistir ao ‘tristemente previsível’”⁵⁶⁷ (TC, p. 189). Resistir ao previsível significa, em seus termos, praticar a política do possível. Para ela, isso quer dizer que a “luta política deveria passar por todos os lugares onde se fabrica um futuro que ninguém ousa realmente imaginar, não se limitar à defesa das conquistas ou à denúncia dos escândalos, mas se agarrar à questão da fábrica desse futuro”⁵⁶⁸ (TC, p. 200-201).

Por essas razões, se haverá respostas a serem dadas à intrusão de Gaia, ainda que ela nada peça ou pergunte, ela será necessariamente cosmopolítica. A instauração da crise climática sepulta definitivamente as antigas imagens da natureza, pois elas são incapazes de nos fazer agir das maneiras que a intrusão nos exige. Hoje, já “não se trata mais, para nós, de uma natureza selvagem e ameaçadora, nem de uma natureza frágil a proteger, nem de uma

⁵⁶⁵ No original: “responsabilité, ici, implique l'attention au possible, la capacité d'imaginer l'imprévu”.

⁵⁶⁶ No original: “l'attention critique que propose l'art du *pharmakon*”.

⁵⁶⁷ No original: “Si l'intrusion de Gaïa signifie la nécessité d'apprendre à ‘faire attention’, à accepter les ‘vérités qui dérangent’, nous avons désespérément besoin d'artifices, car nous avons désespérément besoin de résister au ‘tristement prévisible’.”

⁵⁶⁸ No original: “La lutte politique devrait passer partout où se fabrique un avenir que nul n'ose vraiment imaginer, ne pas se borner à la défense des acquis ou à la dénonciation des scandales, mais s'emparer de la question de la fabrique de cet avenir.”

natureza a explorar até o fim”⁵⁶⁹ (TC, p. 53). Trata-se de aprender a habitar a terra em um planeta cada vez mais inóspito aos modos de existência modernos, ou, nas piores previsões, à existência humana e de outros viventes terrestres. Essa certeza se vê diante de uma indeterminação insolúvel. Nas palavras de Stengers: “que não me perguntem que outro mundo será possível que tenha se tornado capaz de compor com ela [Gaia]. A resposta não nos pertence, ela pertence a um processo de criação que seria insensato e perigoso de subestimar a terrível dificuldade, *mas que seria suicida de considerar impossível*”⁵⁷⁰ (TC, p. 60, grifos no original).

Que essa indeterminação cause temor, é apenas natural. No entanto, Stengers pretende nos estimular a encontrar, se não esperança, alegria nas práticas de composição cosmopolítica necessárias para navegar o encontro opressor entre a provável persistência do capitalismo e a incerteza sobre a habitabilidade da Terra em um futuro pouco distante. A alegria de que ela fala, pensando em alguns antecessores, mas sobretudo em Espinosa, diz respeito à “experiência que assinala a produção de uma conexão experimental, sempre experimental, de uma capacidade nova de agir e pensar”⁵⁷¹ (TC, p. 204). As novas conexões e capacidades, as potências aumentadas de agir, produzem a alegria dos bons encontros. Encontros esses essenciais para que seja possível herdar essas conexões e capacidades, passá-las adiante, ainda que diferentes, em uma invenção contínua de outros modos de existência. A alegria é aí potente, pois ela “não se transmite de conhecedor a ignorante, mas de um modo em si produtor de igualdade, alegria de pensar e imaginar juntos, com os outros, graças aos outros”⁵⁷² (TC, p. 204-205). A intrusão de Gaia nos coloca desafios aos quais podemos responder apenas com apostas – não no provável, mas no possível. Por meio do conceito de Natureza, as práticas modernas de saber, de produção de verdade e de habitação da terra se esforçaram para “fazer economia do *pharmakon* em favor daquilo que oferece a garantia de escapar a sua odiosa ambiguidade”⁵⁷³ (TC, p. 131). Tendo isso se tornado impossível, precisamos aprender a habitar, a pensar e – o que é propriamente o propósito desta tese – fazer filosofia em um planeta ferido.

⁵⁶⁹ No original: “Nous n'avons plus affaire à une nature sauvage et menaçante, ni à une nature fragile, à protéger, ni à une nature exploitable à merci.”

⁵⁷⁰ No original: “Que l'on ne me demande pas quel ‘autre monde’ sera possible, qui soit devenu capable de composer avec elle. La réponse ne nous appartient pas, elle appartient à un processus de création dont il serait insensé et dangereux de sous-estimer la difficulté terrible, *mais qu'il serait suicidaire de réputer impossible.*”

⁵⁷¹ No original: “l'expérience qui signe la production d'une connexion réussie entre la politique et la production expérimentale, toujours expérimentale, d'une capacité nouvelle à agir et à penser.”

⁵⁷² No original: “La joie se transmet non de sachant à ignorant, mais sur un mode en lui-même producteur d'égalité, joie de penser et d'imaginer ensemble, avec les autres, grâce aux autres.”

⁵⁷³ No original: “faire l'économie du *pharmakon* au profit de ce qui offre la garantie d'échapper à son haïssable ambiguïté.”

7. FAZER FILOSOFIA EM UM PLANETA FERIDO

Tudo o que estamos vivendo hoje pode fazer com que pareça autoevidente o que significa dizer que o planeta está “ferido”. A água potável está cada vez mais escassa para humanos e não humanos, eventos meteorológicos extremos se tornam mais comuns, espécies desaparecem em um ritmo inconcebível – fazendo com que ambientes inteiros entrem em uma espiral de degradação –; em suma, vivemos em uma época de grande perturbação e desarranjo das condições de continuidade dos emaranhados bióticos e abióticos que fazem persistir nossa existência coletiva na Terra. Nesse contexto, como diz o romancista e ensaísta Amitav Ghosh, aquilo que considerávamos “inanimado se revela vitalmente, até perigosamente, vivo”⁵⁷⁴ (GHOSH, 2016, p. 8), pois o pano de fundo passivo da natureza, palco da aventura do Homem, se revelou, nas últimas décadas, fundamentalmente imprevisível e, o que causa mais incômodo, os existentes não humanos, mais que humanos, se mostraram não só bastante vivazes como também um tanto respondões. Os ditos objetos objetaram à sua pretensa inércia. Como mostrei no capítulo anterior, esse é o sentido primeiro da intrusão de Gaia no pensamento de Stengers: a Terra e seus agenciamentos biogeoquímicos aparecem cotidianamente no primeiro plano de nossas decisões e nas consequências de nossas ações. Para Ghosh, “[e]sse [...] é um dos efeitos mais assombrosos da mudança climática, a percepção renovada dos elementos da agência e consciência que os humanos compartilham com muitos outros seres, e até mesmo, talvez, com o próprio planeta”⁵⁷⁵ (GHOSH, 2016, p. 62). A experiência dessa animação generalizada de existentes orgânicos e inorgânicos e de complexos arranjos geográficos de existentes – rios, montanhas, florestas – se expressa na filosofia, nas ciências, nas artes e em outras áreas na forma de uma reavaliação de pressupostos concernentes a ideias como agência, individualidade e necessidade.

Também é a partir dessa animação que se situa a afirmação desta tese de que o planeta está ferido. No livro *Arts of living on a damaged planet*, os organizadores falam de um planeta danificado [*damaged*]. Apesar da importância que essa obra possui para minha pesquisa, prefiro falar em um planeta ferido, e não danificado. O que está danificado, precisa ser consertado, reparado. O que está ferido, precisa ser cuidado, curado. Além disso, para que algo ou alguém possa ser ferido, precisa estar, em algum sentido, vivo. A Terra como um

⁵⁷⁴ No original: “seems inanimate turns out to be vitally, even dangerously alive.”

⁵⁷⁵ No original: “This [...] is one of the uncanniest effects of climate change, this renewed awareness of the elements of agency and consciousness that humans share with many other beings, and even perhaps the planet itself.”

vivente é um tema que já apareceu de diferentes maneiras ao longo desta tese: quando James fala das teorias de Fechner, na terra-floresta do xamã Davi Kopenawa, e, em especial, na figura de Gaia. Não subscrevo a uma tese específica sobre a natureza da vida do planeta, mas defendo aqui uma tese genérica que diz respeito à sua agência e subjetividade, negadas de saída pela metafísica da natureza. Minha formulação está relacionada à percepção da animação terrestre, que agora faz intrusão em boa parte das ciências e no senso comum ocidental, mas articulo-a, mais precisamente, como uma tese herdeira de uma forma animista de habitar a terra. É a partir desse entendimento que me situo em relação ao debate contemporâneo sobre o fim do Holoceno – herdeiro de um debate sobre mudanças climáticas e degradação terrestre – como a forma com que a ciência e a cultura modernas expressam a ferida planetária, aproximando-se de um animismo. Ou melhor, inventando o seu próprio animismo, que responde às exigências e obrigações de suas práticas forjadas na modernidade, mas que agora precisa levar em conta a violenta vivacidade da Terra. Finalmente, me concentro sobre a atenção, o cuidado e a incomunidade. Esses três conceitos nos acompanham no movimento final desta tese, em que incluo no animismo filosófico sugerido neste capítulo os elementos dos esforços de atenção mútua e as teias de cuidado e negligência como aquilo que produz coletivamente os mundos. Na tentativa de aproximar maneiras divergentes de prestar atenção, cuidar e habitar a terra, a noção de incomunidade se propõe a conceber a reunião do heterogêneo como uma maneira de cuidar dos mundos por vir.

7.1. UM ANIMISMO FILOSÓFICO

Para antropólogo inglês Edward Tylor, considerado o fundador da antropologia cultural, o animismo é um nome genérico que agrupa diversas doutrinas que “tão forçosamente conduzem à personificação que selvagens e bárbaros, aparentemente sem esforço, são capazes de dar vida individual consistente a fenômenos que nossa mais exagerada imaginação apenas consegue personificar em metáfora consciente”⁵⁷⁶ (TYLOR, 2016, p. 219). Tylor entende, como já se pode entrever na passagem, que o animismo é uma expressão primitiva de religião, praticada por selvagens e bárbaros⁵⁷⁷. Diferentemente da maioria de

⁵⁷⁶ No original: “which so forcibly conduce to personification, that savages and barbarians, apparently without an effort, can give consistent individual life to phenomena that our utmost stretch of fancy only avails to personify in conscious metaphor.”

⁵⁷⁷ Não é Tylor quem cunha o termo animismo. A expressão remonta ao filósofo natural alemão Georg Ernst Stahl (1639-1734), célebre por seu trabalho em química. Todavia, a definição construída pelo filósofo inglês possui extremo peso no campo nascente da antropologia e marca a disciplina, e a cultura letrada ocidental, de modo indelével.

seus contemporâneos, o antropólogo defendia que as religiões dos ditos primitivos eram consistentes e essencialmente racionais, possuindo uma lógica complexa. Todavia, ele entendia que essas práticas religiosas operavam “em uma condição mental de intensa e inveterada ignorância”⁵⁷⁸ (TYLOR, 2016, p. 28). Essa posição tão execrável, e até mesmo contraditória, de Tylor permeia sua interpretação do que são as práticas animistas.

Em seu livro *Cultura primitiva* (1871-73), define o animismo como

Uma ideia de vida e vontade permeando a natureza, muito fora dos limites modernos, uma crença em almas pessoais animando até mesmo o que chamamos de corpos inanimados, uma teoria de transmigração de almas tanto na vida como após a morte, um sentir de multidões de seres espirituais rodopiando, às vezes, pelo ar, mas às vezes também habitando árvores, rochas e cachoeiras, e assim emprestando sua própria personalidade a tais objetos materiais.⁵⁷⁹
(TYLOR, 2016, p. 219)

Essa definição não se refere a um sistema animista específico, mas a diferentes características que podem ser encontradas no que Tylor entende ser as primeiras religiões. O antropólogo, demonstrando-se propriamente moderno, tem a pretensão de revelar as leis universais que regem o desenvolvimento da sociedade e da religião, definindo sua evolução linear em três estágios: selvageria, barbarismo e civilização. O animismo pode ser encontrado na selvageria e no barbarismo porque, incivilizados, os indivíduos situados nesse estágio de evolução são incapazes de compreensão científica das leis da natureza. Por isso, entende Tylor, atribuem almas, intenções e personalidades no “que a ciência moderna reconhece apenas coisas sem vida”⁵⁸⁰ (TYLOR, 2016, p. 352). Apesar do que considera ser os avanços legados pela ciência moderna, Tylor vê o espectro do animismo por toda parte no mundo civilizado: a criança que atribui vontade a seus brinquedos, resquícios de teorias em que animais ou plantas possuem alma, e, o que considera ser o último firme bastião do animismo no mundo civilizado, a teoria das almas das grandes religiões. Todavia, acreditava que o Materialismo, doutrina que opõe ao Animismo, finalmente triunfaria com o avançar da civilização.

O antropólogo estadunidense Alfred Irving Hallowell retoma a discussão sobre o animismo nos anos 1950 e 1960, sobretudo para dar conta de seu trabalho etnográfico junto aos Ojibwe, indígenas que habitam terras onde hoje é o sul do Canadá e o norte dos Estados-

⁵⁷⁸ No original: “in a mental condition of intense and inveterate ignorance.”

⁵⁷⁹ No original: “An idea of pervading life and will in nature far outside modern limits, a belief in personal souls animating even what we call inanimate bodies, a theory of transmigration of souls as well in life as after death, a sense of crowds of spiritual beings sometimes flitting through the air, but sometimes also inhabiting trees and rocks and waterfalls, and so lending their own personality to such material objects.”

⁵⁸⁰ No original: “what modern science only recognises as lifeless things”.

Unidos. O trabalho de Hallowell é um divisor de águas, pois insiste que “[u]ma abordagem completamente ‘objetiva’ do estudo das culturas não pode ser alcançada apenas projetando sobre essas culturas abstrações categóricas derivadas do pensamento ocidental. Isso porque, em um sentido amplo, estas são um reflexo de *nossa* subjetividade cultural”⁵⁸¹ (HALLOWELL, 1960, p. 21, grifo no original). Essa análise crítica da prática de pesquisa do campo da antropologia o leva a enfatizar em seus estudos o que chama de etnometafísica, o estudo de uma visão de mundo singular compartilhada por uma comunidade de humanos enquanto uma forma completa de se relacionar com o mundo e não, como entendia Tylor, uma projeção errônea sobre a natureza física.

Assim, Hallowell se dedica a compreender as várias maneiras como os Ojibwa constituem sua metafísica. Uma das mais importantes dentre elas é sua categoria de pessoa, que não se limita a humanos. Para essas pessoas, não necessariamente possuidoras de características antropomórficas, o antropólogo cunhou o termo qualificador outro(a)(s) que humano(a)(s) [*other than human*]. A categoria de pessoa outra que humana, para os Ojibwe, pode abarcar espíritos e monstros, assim como alguns animais e plantas. Não vem ao caso, neste momento, apresentar esse mundo indígena, mas apenas notar como o contato com ele fez com que Hallowell fizesse hesitar a prática da antropologia, reanalizando alguns de seus pressupostos, como aqueles sobre o animismo, e levando a disciplina ao seu limite. Nas bordas, ele encontra a filosofia e operacionaliza seu vocabulário. Os tipos de perguntas da metafísica possibilitam que o antropólogo revise o seu fazer. Não é por acaso que o título de seu mais célebre artigo, *Ojibwa ontology, behavior, and world view [Ontologia, comportamento e visão de mundo Ojibwa]*, possui a palavra ontologia no título. Ao mesmo tempo, sua investigação tem o potencial de transformar a filosofia, se dermos boas-vindas ao tipo de problema que trouxe Hallowell a ela: aprender a levar a sério as práticas e gestos com que os outros, aqueles que não inventaram a natureza, fazem seus mundos.

Nas últimas décadas, o debate sobre o animismo foi mais uma vez retomado, dessa vez com maior intensidade, reunindo uma grande rede internacional de pesquisadores. No Brasil, a pesquisa de Tânia Stolze Lima (ver LIMA 1996 e 2005) e de Eduardo Viveiros de Castro (ver 1996, 2017 e 2018) inaugurou os estudos sobre o chamado perspectivismo ameríndio, “uma noção muito difundida na América indígena, segundo a qual cada espécie de existente vê-se a si mesma como humana (anatômica e culturalmente), pois o que ela vê de si mesma é

⁵⁸¹ No original: ““A thoroughgoing ‘objective’ approach to the study of cultures cannot be achieved solely by projecting upon those cultures categorical abstractions derived from Western thought. For, in a broad sense, the latter are a reflection of *our* cultural subjectivity.”

sua ‘alma’, uma imagem interna que é como a sombra ou eco do estado humanóide ancestral de todos os existentes” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 95). Isto é, toda espécie se vê e vive como humana e vê outras espécies como animais⁵⁸². No entanto, o fazem com consciência de que, em sua própria experiência e convivência, aqueles animais são humanos. Desse modo, segundo Déborah Danowski e Viveiros de Castro, a ontologia animista ameríndia operacionaliza um princípio antropomórfico, inverso ao princípio antropocêntrico dos modos modernos de pensamento. Enquanto o antropocentrismo moderno fundamentaria o excepcionalismo humano – em que o Homem transcende a Natureza por meio de algum suplemento que lhe é exclusivo: a alma, a linguagem, a consciência –, o antropomorfismo animista distribui alma, consciência, subjetividade, cognição – não necessariamente em um mesmo grau – a uma enorme variedade de existentes. Como no caso de Hallowell, portanto, o conceito de perspectivismo ameríndio não pretende descrever as crenças de um determinado grupo de pessoas, mas a maneira como certas pessoas habitam a terra. Todavia, o perspectivismo insiste ainda mais radicalmente sobre as maneiras como os modos de habitar a terra podem diferir.

Dessa maneira, nos estudos recentes sobre animismo, o *new animism* na academia anglófona, – diferentemente da concepção tyloriana de uma religião primitiva baseada na crença em espíritos ou na atribuição indiscriminada de almas aos existentes –, procura-se enfatizar a investigação ontológica de mundos diversos. Nessa abordagem, “o que antes era ignorado ou silenciado (‘natureza’) é agora frequentemente (mas não sempre) colocado em primeiro plano, estando longe de ser inerte, inanimado, sem vontade ou relações morais ou políticas”⁵⁸³ (ASTOR-AGUILERA; HARVEY, 2018, p. 4). Realizei nesta seção, até aqui, um breve percurso pela antropologia, disciplina em que a categoria do animismo floresceu. Na filosofia, com exceção de debates na filosofia da religião, o conceito de animismo possui pouco trânsito.⁵⁸⁴ Porém, a filósofa Val Plumwood, que figurou no capítulo inicial desta tese, ao final de sua carreira, pretendia elaborar um animismo filosófico – o qual acabou permanecendo incompleto, devido à sua morte.

⁵⁸² Como vimos no capítulo 1, na cosmogonia yanomami, as primeiras pessoas, após a queda do céu, se tornaram animais. Os animais possuíam, portanto, um resto ou um laço com essa humanidade distante. Por outro lado, João Paulo Lima Barreto, que também figura no capítulo, afirma que para os Tukano, apesar das relações que mantém com incontáveis peixes, esses animais aquáticos não são dotados de pessoalidade, nem se entende que sejam humanos em sua experiência entre si. O perspectivismo ameríndio, é claro, não abarca uniformemente os modos de existência dos indígenas da Amazônia, nem é essa sua pretensão.

⁵⁸³ No original: “what was once ignored or silenced (‘nature’) is now often (but not always) foregrounded as far from inert, inanimate, without moral or political will or relations.”

⁵⁸⁴ Poder-se-ia considerar, no entanto, que o chamado pansiquismo e reflexões sobre cognições não humanas são formas seculares de recolocar esse debate, dando-lhe cidadania filosófica.

Em sua filosofia, “Plumwood foi apaixonadamente comprometida com o entendimento de que o mundo vivo é poderoso e possui sua própria agência e senciência” (ROSE, 2013, p. 94). Nesse contexto, ela sugere a posição do que chama de um animismo materialista que, diferente do materialismo moderno, seria capaz de dizer algo “sobre a capacidade autoinventiva e autoelaborativa da natureza, sobre a intencionalidade do mundo não humano”⁵⁸⁵ (PLUMWOOD, 2009, s.p.). Para ela, esse seria um materialismo mais rico, pois não seria mais definido pela hiperseparação⁵⁸⁶, que sustenta também dicotomias como as entre espírito e matéria ou mente e matéria. Pensado tanto para filosofia quanto para as ciências ou as práticas espirituais, esse materialismo defende que os outros terrestres [*earth others*], não humanos vivos e não vivos, possuem inteligência, criatividade, intenção e se comunicam intensamente. Com isso, Plumwood se opõe ao “etnocentrismo colonialista [que] viu o ‘animismo’ como a afirmação de que espíritos humanóides (frequentemente demoníacos) habitam e animam objetos materiais como condutores separados, que poderiam ser recebidos, influenciados ou expulsos”⁵⁸⁷ (PLUMWOOD, 2009, s.p.), do qual falei no início desta seção. Ideias como as de Tylor permitiram projetar sobre povos não modernos os modos de pensar da modernidade, o que Whitehead chamou de materialismo científico, enquanto acusava os indígenas de projetarem suas visões sobre uma natureza inerte. A esperança de Plumwood é que, ao nos afastarmos de projetos antropocêntricos e etnocêntricos, possamos “abrir a porta para novos tipos de experiências comunicativas (novas, isto é, para a cultura ocidental), que talvez possam começar a enquadrar o mundo em termos com mais sensibilidade e nuance do que somos capazes de imaginar enquanto vestimos a viseira da superioridade humana”⁵⁸⁸ (PLUMWOOD, 2002, p. 189).

Sendo assim, o animismo filosófico que Plumwood estava em vias de construir procurava tornar possível “um completo e aberto repensar que tem a coragem de questionar nossas narrativas culturais mais básicas”⁵⁸⁹ (PLUMWOOD, 2009, s.p.). Conhecendo agora as linhas gerais de sua posição animista, pode-se compreender ainda melhor seu distanciamento da filosofia ou ética ambiental *mainstream* que trabalhei no capítulo 1. Se num primeiro

⁵⁸⁵ No original: “about the self-inventive and self-elaborative capacity of nature, about the intentionality of the non-human world.”

⁵⁸⁶ A distinção fundamental na modernidade entre humano e natureza, e as várias dicotomias correlatas. Ver a introdução.

⁵⁸⁷ No original: “Colonial ethnocentrism saw ‘animism’ as holding that humanoid (often demonic) spirits inhabit and animate material objects as separate drivers, which could be welcomed, influenced or evicted.”

⁵⁸⁸ No original: “open the door to new kinds of communicative experience, (new, that is, for western culture), which might just begin to frame the world in more sensitive and nuanced terms than we can imagine while wearing the simplifying blinkers of human superiority.”

⁵⁸⁹ No original: “a thorough and open rethink which has the courage to question our most basic cultural narratives.”

momento sua discordância dizia respeito ao enquadramento dessas filosofias ambientais dentro da hiperseparação moderna, na filosofia tardia de Plumwood essa discordância se expressa mais vivamente em como os outros terrestres são entendidos. Para ela, “reconhecer outros terrestres como agentes como nós e sujeitos narrativos é crucial para todos os projetos éticos, colaborativos, comunicativos e mutualísticos”⁵⁹⁰ (PLUMWOOD, 2002, p. 175).

Desse modo, trata-se de uma nova ética a ser fundada sobre o alicerce da atenção aos modos de existência dos outros terrestres, em viva comunicação com eles, e, lembrando algo afirmado no capítulo 1, em compromisso com o antirracismo, antissexismo e anticapitalismo. Se essa mudança de paradigma filosófica é aceita, segundo Plumwood, “Perderemos a justificativa para o império – um império de pobreza humana, cultural e biológica crescente –, mas podemos abrir outra porta para um mundo mais rico e começar a negociar a filiação vitalícia em uma comunidade ecológica de seres aparentados. Essa é uma racionalidade melhor”⁵⁹¹ (PLUMWOOD, 2009, s.p.). Retomo as questões da comunidade e do parentesco na última seção deste capítulo, por agora, sigamos com o anismo.

É meu desejo nesta tese, por meio do percurso realizado, colaborar para abrir essa porta imaginada por Plumwood, com a ressalva, já feita anteriormente, de que não quero situar esse pensamento em um conceito de natureza renovado, mas fora da natureza. As ideias de Whitehead e Stengers, segundo o recorte que apresentei, nos permitem dar prosseguimento a essa construção de um certo animismo filosófico que afirma a generalidade da agência e da subjetividade e a primazia do encontro, da persistência e da herança. Elaboro a seguir apenas algumas de suas linhas gerais, pois essa tarefa prossegue na seção final.

O chamado de Whitehead por uma filosofia totalmente inclusiva é um importante ponto de partida, pois é ele que interdita, como coloca o filósofo, aos intelectos límpidos e lógicos, possuidores de um esquema de pensamento bem elaborado e adequado às experiências que lhes interessam, “ignorar ou, escamotear com explicações, toda evidência que confunda seu esquema com instâncias contraditórias”⁵⁹² (SMW, p. 186). A inclusão de toda a experiência, por certo, abarca as incontáveis experiências de troca e comunicação que humanos cultivam com existentes outros que humanos. Nesse sentido, seu esquema metafísico adianta uma resposta parcial ao problema que Hallowell, Lima, Viveiros de Castro

⁵⁹⁰ No original: “recognising earth others as fellow agents and narrative subjects is crucial for all ethical, collaborative, communicative and mutualistic projects”

⁵⁹¹ No original: “We will lose the justification for empire—an empire of growing human, cultural and biological poverty—but can open another door to a richer world, and can begin to negotiate life membership in an ecological community of kindred beings. This is a better rationality”.

⁵⁹² No original: “to ignore, or to explain away, all evidence which confuses their scheme with contradictory instances.”

e tantos outros antropólogos e antropólogas encontraram em campo: como levar a sério um outro que diz habitar um mundo com “outros ‘outros’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 79) que não aqueles com que modernos compartilham seus mundos. Como fazê-lo etnograficamente, é claro, é objeto da antropologia. Whitehead oferece, porém, uma metafísica, erigida sobre a tradição filosófica ocidental, em que essas outras agências podem receber boas-vindas – ainda que não fosse, de modo algum, esse o problema que ele tinha em vista. Em primeiro lugar, elas são bem-vindas porque, ao desfazer a bifurcação da natureza, Whitehead torna possível que esses existentes outros que humanos não sejam reduzidos a interpretações ou artefatos culturais, ou ainda entidades ou impressões mentais. Em segundo lugar, a filosofia whiteheadiana já possui em seu fundamento a distribuição de subjetividade e de (um tipo de) agência a todos os existentes, ainda que ela não se dê na forma da pessoa ou da alma.⁵⁹³ Em terceiro lugar, uma das preocupações centrais de Whitehead é como essa metafísica sustenta uma epistemologia não bifurcada, atenta às inovações na ciência e a outras formas de produção de conhecimento. Em último lugar, e o mais importante, sua metafísica ambiental, à qual dei forma no capítulo 3, possui o esboço de uma ética da coexistência apoiada sobre sua noção de ambiente e conceitos correlatos. O que permanece pouco elaborado em sua obra é a política dessa coexistência e, sobretudo, a política em seu sentido mais mundano. Apesar de a agentividade de todos os existentes e o problema do viver bem estarem presentes em seu horizonte, sua articulação política – explícita, ao menos – é mínima. A contribuição de Stengers é crítica para elaborar essa lacuna.

Como se viu nos capítulos precedentes, como modos de existência diversos, mundos diversos, podem se aproximar e elaborar juntos formas de coexistência é um dos temas que atravessa a obra de Stengers. Em uma obra recente, ela une seus interesses constantes de investigação, com a filosofia whiteheadiana e a questão do animismo. Para falar da relação entre existentes diversos e de sua comunicação, ela recorre ao elusivo conceito de Whitehead de proposição. Trata-se de uma quebra radical da parte do inglês com a tradição filosófica sobre o tema. Como explica a autora, “as proposições whiteheadianas possuem apenas uma relação contingente com a linguagem humana e [...] a eficácia proposicional é antes de tudo da ordem de uma isca para o sentir. A proposição é proposição de um ‘fazer sentido’/‘fazer

⁵⁹³ De todo modo, não é certo que seja um componente obrigatório de um animismo que essas outras agências sejam, efetivamente, pessoas ou portadoras de almas. Suas formas podem ser várias e a interpretação mais usual, no geral, privilegiou essas categorias por serem as mais compreensíveis para

sentir’/‘fazer motivo’”⁵⁹⁴ (RSC, p. 194). Isto é, um existente apresenta, deliberadamente ou não, uma proposição a outro, e isso produz um sentir ou faz ressoar um motivo neste outro. Essa é uma maneira de descrever o acontecimento do bruxulear primário da consciência para Whitehead, que mencionei na introdução. É o encontro em que um existente experiencia essa isca à atenção: “tenha cuidado, eis algo que importa!”⁵⁹⁵ (MT, 116).

Esse encontro, todavia, possui efeitos sempre incertos. Na maneira como Stengers se apropria desse conceito whiteheadiano, “se ela [a proposição] é admitida no sentir, ela não diz como ela fará sentir, ou que significado será dado ao que ela faz sentir, ou o que ela motivará”⁵⁹⁶ (RSC, p. 194). Essa incerteza diz respeito ao fato de que encontros podem criar novas exigências e obrigações, alterando práticas de vida, mas o modo de resposta a essas novas constrições não é pré-determinado. A previsão e estabilização desses modos de resposta é algo que diz respeito às propensões e capacidades de agir de cada existente. Na química, por exemplo, as propensões de uma substância geram certas expectativas do resultado de seu encontro com outra, o que não torna esse resultado garantido, já que esse encontro passa por processos catalisadores, outros intermediários e, fora do contexto do laboratório, um ambiente repleto de outros existentes. Dito de outra maneira, “[a]s proposições são vetores de parcialidade e, enquanto tal, requeridas pelas maneiras de fazer contar ou de fazer importar que toda relação mobiliza, mas elas não determinam o significado da relação”⁵⁹⁷ (RSC, p. 194).

O que a cosmopolítica pretende colocar em evidência, enquanto uma proposição ela mesma, é que o encontro desses vetores de parcialidade, apesar de se tratarem de trajetórias de vida diversas, tem o potencial de produzir um mundo comum. Não necessariamente um arranjo harmônico, mas alguma maneira de persistir conjuntamente. Vale sublinhar a ressalva da filósofa de que o “pertencimento a um comum, a uma composição precária, sempre sem garantia, emaranhando relações sempre a determinar, não implica uma convergência que alistaria e unificaria”⁵⁹⁸ (RSC, p. 194). Ou seja, o comum que se forma é igualmente parcial, além de ser temporário, mesmo em situações em que haveria uma unificação. Nessa

⁵⁹⁴ No original: “les propositions whiteheadiennes n’ont qu’un rapport contingent avec le langage humain et [...] l’efficace propositionnelle est d’abord de l’ordre d’un appât pour le sentir. La proposition est proposition d’un ‘faire sens’/‘faire sentir’/‘faire motif’.”

⁵⁹⁵ No original: “Have a care, here is something that matters!”

⁵⁹⁶ No original: “si elle est admise dans le sentir, elle ne dit pas comment elle fera sentir, ou quelle signification sera donnée à ce qu’elle fait sentir, ou ce qu’elle motivera.”

⁵⁹⁷ No original: “Les propositions sont vectrices de partialité et, en tant que telles, requises par les manières de faire compter ou de faire importer que mobilise tout rapport, mais elles ne déterminent pas la signification du rapport.”

⁵⁹⁸ No original: “L’appartenance à un commun, à une composition précaire, toujours sans garantie, enchevêtrant des rapports toujours à déterminer, n’implique pas une convergence qui enrôlerait et unifierait.”

metafísica que afirma agências distribuídas em busca de diferentes realizações individuais e coletivas, “o fato é que cada parceiro faz proposição ou motivo para os outros, pouco a pouco ou em cascata, *mas sempre cada um à sua maneira*”⁵⁹⁹ (RSC, p. 194, grifo no original). Não se trata de afirmar um individualismo qualquer, mas a singularidade das trajetórias de vida, até mesmo porque, como afirmado reiteradamente ao longo desta tese, não há nessa metafísica ambiental um indivíduo isolável do devir coletivo de seu ambiente e dos outros existentes com quem ele o compartilha.

Desse modo, esse animismo filosófico busca ser um antídoto, para usar um termo de Stengers, à crença de que humanos não modernos apenas creem – sem jamais saber, por não terem acesso à natureza e suas leis – ou de que não humanos possuem uma capacidade de agir pré-determinada. Não se trata jamais com essa filosofia, portanto, de afirmar o “triste relativismo de ‘cada um com seu modo de pensamento’, um relativismo sem esforço, irônico, um avatar da bifurcação da natureza”⁶⁰⁰ (RSC, p. 182), e sim de reconhecer, e não combater, “o poder de nos situar”⁶⁰¹ (RSC, p. 182) que um outro pode carregar. Isto é, trata-se de pensar esse animismo como o ambiente em que se insere a proposição cosmopolítica, que convoca a considerar as consequências de entrar em uma certa relação e permitir que os modos de existência majoritários sejam desafiados, deslocados, por modos minoritários – sem que um relativismo tolerante produza uma aparência de inclusão.

Nesse animismo, os objetos objetam, e os existentes trilham suas trajetórias de vida, constantemente decidindo suas maneiras de acoplamento e atração com outros existentes. Essa decisão, para Whitehead, “é como a entidade atual, tendo atingido sua ‘satisfação’ individual, adiciona, assim, uma condição determinada ao arranjo para o futuro além de si mesma”⁶⁰² (PR, p. 150). Essa é outra maneira como um bruxulear de consciência se manifesta em todo existente. Desse modo, em um animismo filosófico “[d]eve-se levar a sério o que nós dizemos: ‘essa pedra chamou minha atenção’. O objeto sensível não está disponível à tomada sensível, ele propõe, promete, convida, solicita, induz, e mesmo captura”⁶⁰³ (RSC, p. 183). O modo de habitar a terra descrito por Stengers nessa passagem é muito diferente daquele da metafísica da natureza, em que o mundo passivo está disponível à contemplação, fruição,

⁵⁹⁹ No original: “Le fait est que chaque partenaire fait proposition ou motif pour d’autres, de proche en proche ou en cascade, *mais toujours chacun à leur manière.*”

⁶⁰⁰ No original: “triste relativisme de « chacun son mode de pensée », un relativisme sans effort, ironique, un avatar de la bifurcation de la nature.”

⁶⁰¹ No original: “le pouvoir de nous situer.”

⁶⁰² No original: “is how the actual entity, having attained its individual ‘satisfaction,’ thereby adds a determinate condition to the settlement for the future beyond itself.”

⁶⁰³ No original: “Il faut prendre au sérieux ce que nous disons : « Cette pierre a attiré mon attention. » L’objet sensible n’est pas disponible à la prise sensible, il propose, promet, invite, sollicite, induit, voire capture.”

simbolização e, sobretudo, extração. A percepção, a atração dos sentidos, antes de qualquer outro ato, já é o acontecimento de um encontro. A filósofa chama a ontologia subjacente a essa forma de animismo de “[u]ma ontologia das solicitações tentaculares”⁶⁰⁴ (RSC, p. 187). Tentaculares, na passagem, remete à filosofia de Haraway, de quem falo em breve. A ideia de uma ontologia de solicitações é uma maneira ilustrativa de sintetizar a metafísica whiteheadiana, em uma leitura ambiental, ao mesmo tempo em que enfatiza as conexões e processos metamórficos, mais do que a adequação ao ambiente e a persistência no espaço-tempo, que frequentemente tomam a frente no pensamento do inglês. Essas solicitações são a ocasião em que se reconsidera o que levar em conta e se reafirma o que importa na composição de um mundo.

Uma última palavra sobre esse animismo filosófico que caracteriza o aspecto metafísico da filosofia ambiental que construo nesta tese. Como alerta Stengers,

Nunca se é animista ‘em geral’, apenas nos termos de agenciamentos que geram transformação metamórfica de nossa capacidade de afetar e ser afetado – e também de sentir, pensar e imaginar. O animismo pode, no entanto, ser um nome para retomar esses agenciamentos, já que, como uma isca, ele nos leva a sentir que sua eficácia não é nossa por direito. Contra a insistente paixão envenenada de desmembrar e desmistificar, ele afirma aquilo que todos eles necessitam para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo.⁶⁰⁵
(STENGERS, 2012, p. 9)

Isto é, apesar do caráter geral dos conceitos que apresentei dessa filosofia ambiental de inspiração animista, seguindo a lição whiteheadiana, há uma primazia da concretude. Isso porque o que forma um ambiente são existentes concretos, que atraem ou repelem uns aos outros de certas maneiras, importam uns para os outros de modos específicos. Nesse sentido, um pensamento e uma prática animista tem como exigência a situacionalidade, uma vez que estão obrigados com os existentes e as práticas que lhes são importantes.

Segundo Stengers, isso significa que mesmo nós, os herdeiros da modernidade, “[a]nimistas fomos, e *animistas somos ainda*, até mesmo mais do que nunca. A participação, ou a sintonia, ‘com’ as coisas, pela qual elas se animam e nos animam de volta, não foi

⁶⁰⁴ No original: “Une ontologie des sollicitations tentaculaires”.

⁶⁰⁵ No original: “one is never animist ‘in general,’ only in terms of assemblages that generate metamorphic transformation in our capacity to affect and be affected – and also to feel, think, and imagine. Animism may, however, be a name for reclaiming these assemblages, since it lures us into feeling that their efficacy is not ours to claim. Against the insistent poisoned passion of dismembering and demystifying, it affirms that which they all require in order not to enslave us: that we are not alone in the world.”

interrompida – ela não pode sê-lo – mas ela mudou de lugar”⁶⁰⁶ (RSC, p. 184, grifos no original). Para a filósofa, a relação com a animação para os modernos deslocou-se para a atividade da escrita⁶⁰⁷ e, adição, das tecnologias de inscrição, mas, por meio da metafísica da natureza, essa relação de animação mútua foi suprimida. Trago esse último ponto, pois é por meio de como as tecnologias de inscrição dão forma à tecnociência que a animação da Terra reaparece para os modernos em tempos de mudanças climáticas.

Nesta seção, reuni alguns dos pontos principais do que construí desde o primeiro capítulo sobre a metafísica da natureza e a possibilidade de uma metafísica ambiental de inspiração whiteheadiana. O resultado são os contornos de uma filosofia ambiental – por enquanto, especialmente em seu aspecto metafísico – expressa e operacionalizada como um animismo filosófico. Por essa razão, retomei aqui aspectos históricos e filosóficos do debate em torno do animismo, assunto que continua a nos acompanhar. O que se trabalhou aqui é uma primeira parte da prática de uma filosofia em um planeta ferido, uma metafísica aberta a um certo tipo de atentividade. Na seção a seguir, trago algumas considerações sobre essa virada tanto geológica quanto filosófica, que nos obriga agora a levar em conta a violenta vivacidade da Terra que – retomando a passagem de Ghosh que abriu este capítulo –, antes inanimada, agora, no momento em que se aprofunda sua ferida, se revela perigosamente viva.

7.2. A FERIDA PLANETÁRIA

*Já escutamos os rangidos e estalos surdos marcando a
ruptura das placas de gelo, desmontando o solo que
havíamos definido como garantido*
Isabelle Stengers

No animismo filosófico que apresentei na subseção anterior, todo existente possui, se não algum tipo de consciência, algum tipo de agência. Sendo assim, nele, a Terra possui também uma agência e, num sentido whiteheadiano, pode-se dizer também uma subjetividade. Sua agência se expressa de maneira variada em diferentes modos de habitá-la. Na maneira como os modernos tradicionalmente se relacionam com ela, a Terra é tão externa, inerte e passiva quanto o que chamam de natureza, ainda que ao longo da modernidade tenha

⁶⁰⁶ No original: “Animistes nous fûmes, et animistes nous sommes toujours, et même plus que jamais. La participation, ou l’accordage, « avec » les choses, par quoi elles s’animent et nous animent en retour, n’a pas été interrompue – elle ne peut l’être – mais elle a changé de site.”

⁶⁰⁷ Stengers constrói essa tese sobre a lugar da escrita nas sociedades modernas a partir da reflexão do filósofo e ecólogo David Abram. No contexto da filosofia, Abram é um dos expoentes de uma possível virada animista (ver ABRAM, 1996; 2010).

havido teorias científicas, filosóficas ou teológicas que a concebiam outramente. Os acontecimentos que sinalizam o final do Holoceno, no entanto, possibilitaram que a tecnociência lhe dirigisse um novo olhar.

As tecnologias de inscrição que compõem a ciência acompanham hoje os rompantes súbitos da Terra em direção a um novo estado de equilíbrio, com dificuldades para prever as consequências do cruzamento de inúmeros fatores que cuidam para que o regime climático terrestre permaneça como ele é. Sublinho essa distinção em como os modos de habitar a terra se relacionam com o planeta, pois existem formas de ver as mudanças climáticas que se mostram facilmente às métricas científicas, como o pH dos oceanos ou a proporção de partes por milhão de CO₂ na atmosfera, mas existem também inúmeros efeitos visíveis das mudanças climáticas que se revelam a outras formas de saber, efeitos esses especialmente evidentes para aqueles que estão habituados a observar e participar dos ciclos não humanos protagonizados por chuvas, ventos, animais, vegetais e outros existentes⁶⁰⁸. Além disso, existem maneiras completamente diversas de conceber o que está acontecendo com o mundo – assim como há maneiras heterogêneas de criar mundos. A ideia de uma ferida planetária, portanto, está ligada à percepção, por parte de sujeitos, da ruína das condições de sustentação da persistência dos mundos e ambientes no qual estão inseridas suas trajetórias de vida. Apesar da importância dos mundos heterogêneos para elaborar um quadro mais rico dessa ferida planetária, me concentro nesta breve seção apenas em alguns efeitos das mudanças climáticas nas práticas científicas contemporâneas, além de algumas possíveis limitações destas.

Como dito anteriormente, a transição para além do que se chama, nas ciências do Sistema Terra, do “envelope de variabilidade natural do Holoceno”⁶⁰⁹ (STEFFEN *et al*, 2016, p. 13) já não pode, hoje, ser revertida, ainda que seu grau seja imprevisível, consistindo de múltiplos cenários que dependem de incontáveis variáveis. A Terra em que habitaremos, mesmo em um futuro próximo, será provavelmente muito diferente. Esse envelope de variabilidade é bastante amplo e tolerou muitas das mudanças de parâmetro provocadas pela ação humana. Como explicam cientistas do Sistema Terra:

⁶⁰⁸ A percepção cotidiana das mudanças climáticas tem sido um importante tópico de pesquisa para a sociologia, políticas públicas e outras áreas próximas (ver HANSEN; SATO, RUEDY, 2012). Diferentes estudos advogam pela valorização das percepções locais das mudanças climáticas, especialmente de trabalhadores da terra, na elaboração de políticas econômicas, ecológicas e sociais (ver RANA *et al.*, 2013; MAHN; AHMAD, 2021). Costa (2019) faz um apanhado das visões de indígenas brasileiros sobre os impactos das mudanças climáticas em suas práticas e em suas vidas.

⁶⁰⁹ No original: “Holocene envelope of natural variability”.

Perturbações do Sistema Terra, tais como aquelas impulsionadas pela prática mais intensiva da agricultura e, depois, pela revolução industrial, podem, até certo ponto, levar a Terra para além dos limites de variabilidade natural enquanto permanecem dentro da bacia de atração do Holoceno, isto é, dentro do estado do Sistema Terra que ainda é reconhecível estruturalmente e funcionalmente como sendo o Holoceno e dentro do qual *feedbacks* negativos ainda são dominantes⁶¹⁰ (STEFFEN *et al*, 2016, p. 13)

Ou seja, as perturbações precisam ser muito significativas para que as propriedades climáticas excedam o poder atrator da bacia do Holoceno, que faz o clima tender às suas condições conhecidas. E isso foi o que aconteceu⁶¹¹. Nos últimos 20 anos, geólogos, climatólogos, cientistas do sistema terra, oceanólogos e muitos outros especialistas buscam compreender que tempos são estes, se já não são o Holoceno, delimitar seu início e prever seus efeitos no clima e na vida terrestre. A nomenclatura que tem tido maior circulação e aceitação nos meios científicos, além de uma significativa influência nas humanidades, nas artes e no debate público, é a de Antropoceno. Esse seria, do ponto de vista das ciências contemporâneas, o nome que se dá à época em que nosso planeta foi ferido. O trabalho bastante completo de Costa (2019) me exime da necessidade de retomar os pormenores e as discordâncias do debate sobre o Antropoceno, mas vou chamar atenção a alguns traços dessa proposta e pontos de divergência.

O termo Antropoceno tenta dar conta da delimitação e nomeação de uma nova época geológica, seguindo os complexos parâmetros da *International Commission on Stratigraphy* [Comissão Internacional de Estratigrafia], ao mesmo tempo em que pretende descrever o “acoplamento emergente de escala planetária através da globalização, entre o sistema socioeconômico e o Sistema Terra biofísico”⁶¹² (STEFFEN *et al.*, 2015, p. 94). Esse segundo objetivo, é claro, vai muito além do escopo das ciências e é frequentemente o ponto que suscita contendas entre diferentes áreas de pesquisa. Apesar de sua atualidade, o Antropoceno possui raízes profundas, que remontam, pelo menos, até as primeiras décadas do século XX, com os trabalhos de Vladimir Vernadsky (1998), Pierre Teilhard de Chardin (2004) e Édouard Le Roy (cf. VERNADSKY, 1998, p. 155). Esses pesquisadores desenvolveram o conceito de noosfera, a esfera da razão, que englobaria as ações humanas sobre e na biosfera. Pode-se

⁶¹⁰ No original: “Perturbations of the Earth System, such as those driven by more intensive human activity of agriculture and then the industrial revolution, can, up to a point, push the Earth beyond the limits of natural variability while remaining within the Holocene basin of attraction, that is, within a state of the Earth System that is still recognizable structurally and functionally as being the Holocene and within which negative feedbacks are still dominant”

⁶¹¹ O último relatório do IPCC enfatiza, todavia, que a ação imediata e extrema na redução das emissões de CO₂ poderiam permitir ainda uma maior mitigação do aquecimento global e seus efeitos do que o esperado.

⁶¹² No original: “emergent, planetary-scale coupling, via globalisation, between the socio-economic system and the biophysical Earth System.”

ainda, porém, retornar até o século XIX. O geólogo italiano Antonio Stoppani, baseado nos escritos do naturalista George Perkins Marsh, propõe uma era antropozóica (ver TURPIN; FEDERIGHI, 2012), um recorte de tempo que seria muito maior do que a sugestão de uma nova época. Pode-se também destacar a posição de Buffon, ao final do século XVIII, para quem a última época da natureza seria a época do Homem (ver FRESSOZ, 2015). Outros autores se mostravam menos otimistas com o impacto humano sobre a Terra. Charles Fourier, pensador socialista francês, falava em 1820 da “deterioração material do planeta que colapsa e declina a olhos vistos” (FOURIER, 2017, p. 4), enquanto, algumas décadas mais tarde, Eugène Huzar falava que as “ações do homem eram como feridas infligidas na Terra-como-corpo” (FRESSOZ, 2015, p. 77). Essas são apenas algumas das propostas inseridas no contexto do debate científico ou da filosofia natural. Como mostrei anteriormente, se nos atermos aos limites temporais da modernidade, é possível remontar a escritos e debates ainda mais antigos sobre o impacto da ação humana sobre outras espécies, os ambientes ou o planeta.

É importante sublinhar, no entanto, que o debate do Antropoceno, apesar de sua importância em fazer da transição de regime climático um objeto interdisciplinar de investigação – e, nesse sentido, dar uma forma para nós, herdeiros dos modos modernos de pensar e sentir, à ferida planetária – sua imaginação política é bastante limitada. Segundo Paul Crutzen e Eugene Stoermer, os dois cientistas que cunharam o termo, na nova época geológica, “está diante da comunidade de pesquisa e engenharia uma excitante, mas também difícil e intimidante tarefa de guiar o homem em direção à administração ambiental global e sustentável”⁶¹³ (CRUTZEN; STOERMER, 2000, p. 18). Essas palavras explicitam, de maneira bastante clara, um entendimento de que a época do Antropoceno exige uma política tecnocrática de gestão do globo, não muito diferente do capitalismo globalizado que produziu a atual catástrofe.

Crutzen reitera (2002, p. 23), dois anos depois, a necessidade de gestores globais, engenheiros e cientistas, para “guiar a sociedade em direção a uma administração ambientalmente sustentável durante a era do Antropoceno”⁶¹⁴. Em sua perspectiva, a realização dessa administração racional do ambiente “exigirá comportamento humano apropriado em todas as escalas e pode envolver projetos de geoengenharia de larga escala

⁶¹³ No original: “An exciting, but also difficult and daunting task lies ahead of the global research and engineering community to guide mankind towards global, sustainable, environmental management”

⁶¹⁴ No original: “to guide society towards environmentally sustainable management during the era of the Anthropocene.”

internacionalmente aceitos para, por exemplo, ‘otimizar’ o clima”⁶¹⁵ (CRUTZEN, 2002, p. 23). O que essa posição pressupõe, é certo, é que quem terá o poder de determinar em que consiste o comportamento humano adequado será um painel de engenheiros e cientistas, enquanto estes mesmos estarão também ocupando a posição de demiurgos, responsáveis por otimizar (para quem?) o clima da Terra. O que surpreende é que, ao anunciar uma nova época da história planetária, a imaginação política dos dois cientistas fosse tão limitada, convidando apenas a perpetuar o *status quo* tecnocrático⁶¹⁶. No capitalismo neoliberal globalizado, as respostas aos problemas sociais, econômicos e ecológicos passam pela gestão racional, pretensamente livre de ideologia, de recursos e a aplicação de tecnologias especializadas. Nada disso, todavia, foi capaz de produzir um mundo mais justo, pelo contrário, os últimos anos só viram aumentar todas as formas de injustiça e desigualdade, além da deterioração considerável das condições da vida na Terra.

Em um texto recente que retoma as últimas duas décadas de trabalho do *Anthropocene Working Group* [Grupo de Trabalho sobre o Antropoceno], os autores buscam sintetizar as diversas complementações e críticas dirigidas ao conceito de Antropoceno, mantendo, no entanto, sua premissa fundamental de que o termo diz respeito a uma época “em que as forças humanas são predominantes em dar forma à natureza”⁶¹⁷ (Zalasiewicz et al., 2021, p. 18). Autores como Jean-Baptiste Frescoz (2016), Christophe Bonneuil (2014 com Jouvancourt, 2016 com Frescoz), Émilie Hache (2014, 2015) e Haraway (2016), alguns já citados aqui, apontam como as histórias contadas pelos pesquisadores do Antropoceno – ou as histórias que contam essas histórias, como diria Haraway – são muito próximas às formas de narrar que contaram a história do Homem Moderno. Essa é uma das razões porque Stengers afirma que “o Antropoceno [...] é muito mais conveniente para os modernos, servindo a meditações que respeitam sua posição de pensar pensamentos últimos sobre o Homem, muito distantes da

⁶¹⁵ No original: “will require appropriate human behaviour at all scales, and may well involve internationally accepted, large-scale geo-engineering projects, for instance to ‘optimize’ climate.”

⁶¹⁶ A maneira como o Antropoceno foi recebido nas humanidades nem sempre foi mais crítica. O pesquisador pós-colonial Dipesh Chakrabarty, em seu célebre texto *O clima da história* (2009; 2013), afirma que a crise climática “como um todo não pode ser reduzida à história do capitalismo. Diferentemente da crise do capitalismo não existem botes salva-vidas para os ricos e privilegiados” (Chakrabarty, 2013, p. 22). Ainda que, evidentemente, não são todos os aspectos das mudanças climáticas que possam ser situados na história do capitalismo, não há qualquer dúvida que os ricos e privilegiados possuam todo tipo de botes salva-vidas, que protegerão suas vidas e de suas famílias e comunidades, estendendo-as para muito além daquelas dos que sofrem com a desigualdade dos impactos das perturbações ecológicas. É necessário resistir à ideia apressada de que o Antropoceno “aponta para uma catástrofe comum de que todos somos vítimas” (Chakrabarty, 2013, p. 21), que nos colocaria todos no mesmo barco e na qual as nossas diferenças seriam homogeneizadas, apenas aguardando que grupos de cientistas deem aos leigos a direção a seguir.

⁶¹⁷ No original: “when human forces are predominant in shaping nature.”

sórdida situação que criamos para nós mesmos e outros bichos terrestres”⁶¹⁸ (STENGERS; DAVIS; TURPIN, 2014, p. 177) .

Essa narrativa estruturante da modernidade é definida pelo avanço implacável do Homem que domina e molda a Natureza à sua vontade. No discurso científico e político do Antropoceno, há uma certa contradição, em que se nota, numera e qualifica o efeito desastroso dos modos modernos de habitar a terra sobre o planeta, ao mesmo tempo em que se responde a isso com a expectativa de que uma governança global tecnocrática possa dar conta desses inúmeros desafios. Desse modo, nem sempre é possível identificar de que maneira essa proposta se distingue da governança global atual que convive e estimula a modernização de todos os confins terrestres. Nesse sentido, talvez interesse mais pensar que a Idade do Homem não é um período que está começando, mas talvez um tempo que finalmente tenha encontrado o seu fim, de modo que possamos começar a contar outras histórias⁶¹⁹. Stengers resume o caso dessa época de supremacia humana da seguinte maneira:

A Era do Humano está, de fato, terminando e só é capaz de responder ao desastre por meio de mitos gastos: o Humano, descobrindo-se responsável, se ergueria à altura de suas responsabilidades e conseguiria controlar o incontrolável (geoengenharia); ou então, deixando seu berço destruído, ele migraria para outros planetas a ‘terraformar’; ou ainda, ele conseguiria desligar sua civilização dos fluxos materiais e energéticos dos quais ela depende, viver ‘sem solo’, graças aos milagres da tecnologia. Ou ainda, é claro, seria o fim do mundo, punição para nossa *hubris*.⁶²⁰
(RSC, p. 189)

Essas são algumas maneiras de relacionar-se com a ferida planetária disponíveis para nós, herdeiros da modernidade. A ciência por trás do conceito do Antropoceno, porém, possibilita também ativar outros imaginários, especialmente se essa for tomada como uma oportunidade de encontro com mundos divergentes, que se relacionam com a Terra e sua ferida outramente. Para usar uma expressão da filósofa, essa abordagem do Antropoceno

⁶¹⁸ No original: “The Anthropocene [...] is much more agreeable for the moderns, lending itself to meditations that respect their position as thinking ultimate thoughts about Man, far, far away from the sordid situation we have created for ourselves and other earthbound critters.”

⁶¹⁹ É certo que muitos, se não a maioria, dos cientistas e pesquisadores que trabalham com o Antropoceno são aliados na luta contra o avanço das mudanças climáticas e a relação desastrosa das sociedades industriais com os ambientes. Todavia, há sérias dúvidas sobre a efetividade das respostas políticas que imaginam. Dentro das humanidades ambientais, da filosofia ambiental e áreas correlatas, se sugere um uso estratégico do discurso do Antropoceno para integrar as críticas ao conceito ao debate público. Em parte, é o que se está fazendo aqui. No entanto, a efetividade dessa estratégia também é incerta.

⁶²⁰ No original: “L’Âge de l’Humain est, de fait, en train de se terminer et ne peut répondre à la débâcle que par des mythes éculés : l’Humain, se découvrant responsable, se hisserait à la hauteur de ses responsabilités et réussirait à maîtriser l’immaîtrisable (géo-ingénierie) ; ou alors, quittant son berceau ravagé, il migrerait vers d’autres planètes à ‘terraformer’ ; ou encore, il réussirait à découpler sa civilisation des flux matériels et énergétiques dont elle dépend, à vivre ‘hors sol’ grâce aux miracles de la technologie. Ou encore, bien sûr, ce serait la fin du monde, punition de notre hubris.”

talvez seja um antídoto à atitude neoliberal que envenena não só esse debate específico, como a ampla discussão em torno das políticas públicas necessárias para combater as mudanças climáticas. O Antropoceno, ou o nome como viermos a chamar nossos tempos de perturbação ecológica, pode ser uma época de um novo tipo de solidariedade. Como dizem os editores de *Arts of living on a damaged planet*, “[s]ofrer dos males de outra espécie: essa é a condição do Antropoceno, para humanos e não humanos igualmente. Esse sofrimento é uma questão não apenas de empatia, mas também de interdependência material. Estamos misturados com outras espécies; não podemos viver sem elas”⁶²¹ (SWANSON, TSING, BUBANDT, GAN, 2017, p. m4). O reconhecimento e a reafirmação dessas teias de dependência mútua é um elemento necessário para a realização do trabalho de cuidado necessário para a cura da ferida planetária.

Se algum tipo de solidariedade será cultivada, no entanto, ela deve passar necessariamente por todos aqueles e aquelas que habitam esta Terra e fazem nela seus mundos, aprendendo com essas pessoas e outros existentes de que outros modos é possível viver e morrer com dignidade em tempos indignos. A violenta vivacidade da Terra, que faz intrusão agora em nossas vidas, como a Gaia de Stengers, coloca em jogo nossa capacidade de construção de mundos comuns diante da ruína. Sua abrupta intervenção em nossas trajetórias de vida, sua capacidade de tudo transformar que se ignorava, nos exige pensar a unidade terrestre para além daquela imaginada pela ciência moderna, se vamos dar uma chance à paz. Como diz o filósofo Patrice Maniglier (2019, p. 62), “a unidade da Terra não é separável das maneiras divergentes com que essa unidade é produzida em cada localidade da Terra”⁶²². Sem levar em conta essa divergência, não é possível levar a sério os mil nomes da ferida planetária, a maneira como diferentes reuniões de existentes são agora afetadas e fragilizadas pela intervenção terrestre. Para o filósofo, “a Terra é a nossa enorme equivocação, real e inevitável” (MANIGLIER, 2019, p. 74) e trata-se de fazer dessa equivocação um ponto de encontro.

Alyne Costa sintetiza habilmente essa reflexão que vai da metafísica à política:

a Terra não existe para além de suas variações, dos muitos mundos (ou geontologias) que a ela se referem; e [...] é possível, mediante um procedimento de inspiração antropológica, traçar continuidades (ainda que provisórias e instáveis) entre esses mundos. O objetivo de tal procedimento

⁶²¹ No original: “Suffering from the ills of another species: this is the condition of the Anthropocene, for humans and nonhumans alike. This suffering is a matter not just of empathy but also of material interdependence. We are mixed up with other species; we cannot live without them.”

⁶²² No original: “The oneness of the Earth is not separable from the diverging ways this oneness is made on each locality of the Earth”

[é] demonstrar que esses mundos podem formar um Mundo, mas com a condição de que as equívocações por meio das quais sua unidade é considerada sejam admitidas; em suma, tratamos de pensar em que medida a Terra pode ser pensada como uma entidade única, porém não-unívoca. (COSTA, 2019, p. 268)⁶²³

As variações da Terra não são projeções mentais sobre um planeta – físico, real e verdadeiro – externo às práticas que a fazem variar. Elas são o que constitui a Terra enquanto tal. Enquanto possibilidade de uma unidade equívoca que não se permitiu até este momento. A construção de algum tipo de comensurabilidade entre essas variações, sem que elas percam o que as torna incomuns, é um elemento importante de qualquer trabalho político ou filosófico que pretenda imaginar uma maneira de viver juntos sobre a terra que não condene os praticantes não modernos a terem seus mundos aniquilados ou serem considerados cativos de ilusões. O Antropoceno, em suas concepções mais modernistas, humanistas e tecnofílicas, integra um imaginário em que o desejo de domínio sobre a chamada natureza segue vivo, apenas se encontra, no momento, embaraço em um desafio que exige mais de sua engenhosidade. A próxima, e última, seção deste trabalho é marcada pela busca de “um novo estilo de interesse, que exige que o sonho de controle e domínio seja abandonado, substituído pela necessidade de prestar atenção, se importar e aprender com aquilo com o que devemos coexistir”⁶²⁴ (Stengers, 2015, p. 137). Por meio das noções de atenção, cuidado e incomunidade, me preocupo em pensar uma ética e uma política compromissadas em colaborar com a cura da ferida planetária.

7.3. CUIDAR DOS MUNDOS POR VIR

Nas seções anteriores, apresentei com o que pode se parecer a metafísica de uma filosofia em um planeta ferido, aproximando-a de um animismo filosófico. Além disso, trouxe uma reflexão sobre a natureza da animação da Terra e dos seres terrestres, que nos últimos anos tomou algum espaço mesmo dentro do pensamento naturalista. Volto-me agora ao segundo aspecto fundamental a ser desenvolvido em relação ao que constitui uma filosofia em um planeta ferido, a saber, sua ética, sua política e, finalmente, o que isso significa para seus modos de habitar a terra. As noções que me orientam na construção dessa ética são as de

⁶²³ Ver também COSTA; DA VEIGA, 2021.

⁶²⁴ No original: “a new style of concern, demanding that the dream of control or mastery be given up, replaced by the need to pay attention to, to care about and to learn from what we are bound to coexist with.”

atenção e cuidado⁶²⁵, que figuraram até este momento nas margens deste texto e agora tomam a frente. Essas noções operacionalizam o fazer filosófico em um planeta ferido, pois, como reiteirei ao longo desta tese, o objetivo dessa posição não é ser a que “melhor pensa” – sob que critério? – sobre as mudanças climáticas, assimetrias epistemológicas ou existentes não humanos. O objetivo de uma filosofia em um planeta ferido é pensar, sentir, contar e imaginar como certos mundos podem perdurar, que tipo de regeneração parcial ainda é possível, quais conexões ainda não foram irreversivelmente rompidas e, o mais importante, como preservar um espaço aberto para a proliferação de mundos outros, ao mesmo tempo em que se busca desfazer as condições de existência de modos de habitar a terra colonizadores, aniquiladores de outros mundos. Isto é, me interessa pensar como que a atividade filosófica pode cuidar dos mundos que construímos, e também de mundos por vir.

Esses propósitos – e, efetivamente, tarefas – convergem, para mim, em um certo modo de entender a atenção e o cuidado. Como vai ser possível notar, essa não é a versão “aplicada” do que se desenvolveu anteriormente, pois não deixo de lado aqui a ontologia ou a epistemologia. No entanto, ao falarmos dos modos de habitar a terra associados a uma certa metafísica, já estamos falando de ética e de política. A filósofa da ciência María Puig de la Bellacasa se dedica em sua pesquisa à noção de cuidado e a seu lugar nas práticas de produção de conhecimento e de verdades, especialmente na tecnociência⁶²⁶. Estou de acordo com ela quando afirma que se trata de conceber o “cuidado como um fazer, ao invés de uma intenção moral”⁶²⁷ (BELLACASA, 2017, p. 219). Essa colocação é importante por ao menos duas razões: em primeiro lugar, para os fins desta reflexão, não há sentido em conceber o cuidado como uma atividade desempenhada necessariamente por bondade, vocação, justiça ou qualquer outro tipo de virtude ou superioridade moral; em segundo lugar, o cuidado, aqui, não é uma atividade que se limita aos fazeres humanos. Uma das definições que a filósofa oferece para essa noção é: “[c]uidado como um trabalho concreto de manutenção, com implicações éticas e afetivas, e como uma política vital em mundos interdependentes”⁶²⁸ (BELLACASA, 2017, p. 5). O termo manutenção, empregado na passagem, remete à já clássica, e bastante geral, definição de cuidado proposta pelas pesquisadoras Joan Tronto e

⁶²⁵ Há uma vasta literatura sobre a noção e a prática do cuidado que não é possível retomar aqui. Algumas das principais vertentes dizem respeito ao trabalho de cuidado [*care work*] (ver ENGLAND, 2015), às teorias da reprodução social (ver BATTACHARYA, 2017) e à ética do cuidado (ver TRONTO, 1993). Essas três correntes, principalmente as duas últimas, são de interesse para esse trabalho, mas aqui optei por enfatizar a relação entre ética do cuidado e filosofia ambiental.

⁶²⁶ Sua pesquisa aborda, por exemplo, ciência do solo,

⁶²⁷ No original: “A notion of care as a doing rather than a moral intention is the entry point here”.

⁶²⁸ No original: “Care as a concrete work of maintenance, with ethical and affective implications, and as a vital politics in interdependent worlds”

Berenice Fisher: “cuidar pode ser visto como *uma atividade da espécie que inclui tudo que fazemos para manter, continuar e consertar nosso ‘mundo’, de modo que possamos viver nele o melhor possível*. Esse mundo inclui nossos corpos, nossas mentes e nosso ambiente, tudo isso que procuramos entrelaçar em uma teia complexa que sustenta a vida”⁶²⁹ (FISHER; TRONTO, 1990, p. 40 *apud* TRONTO, 1993, p. 103, grifos no original). O antropocentrismo patente nessa definição é algo de que tanto Bellacasa quanto eu nos afastamos, no entanto, trata-se de uma forma inspiradora de pensar o cuidado, pois o situa como uma prática ampla de produção da continuidade e vivibilidade de “nosso” mundo.

A definição que eu avanço para o termo cuidado, todavia, é ainda um tanto diferente daquela de Fisher e Tronto e também da de Bellacasa. Unindo-o à noção de atenção, entendo que o cuidado é a atenção aos modos de atenção do outro. Ou seja, a inclusão, deliberada ou não, por um existente das maneiras como um outro existente se situa no mundo, reconhece e produz seu ambiente, às suas próprias maneiras de se situar no mundo, de reconhecer e produzir seu ambiente. Eis porque é tão significativa a formulação de Stengers, citada no capítulo anterior, de que a modernidade é marcada pelo direito autoconcedido de não prestar atenção. A atenção aos modos de prestar atenção dos outros é um procedimento para espessar o mundo, tal como convocava James, ou ainda, seguindo a proposta do pragmatista, uma maneira de tornar o universo plural. O principal entrave a essa pluralização, como falei na introdução, são as formas de pensamento que tornam o mundo ralo, ou o que John Law (2015) chamou de mundo de um único mundo. A expressão se refere a “um mundo que se deu o direito de assimilar todos os outros mundos e, se apresentando como exclusivo, cancela as possibilidades do que está além de seus limites”⁶³⁰ (DE LA CADENA; BLASER 2018b, p. 3).

Nesta seção final, desse modo, se trata de pensar o lugar de práticas de atenção e de cuidado em nossos tempos de transição climática catastrófica, marcada pela hemorragia de mundos. O desaparecimento constante de animais, plantas, ambientes e modos humanos de existência, tema com que abri esta tese, possui um impacto material e afetivo nas teias de atenção e cuidado que fazem perdurar existentes vivos e não vivos. Na medida em que fica para trás o envelope de variabilidade do Holoceno, nos aproximamos mais e mais do desconhecido, do imprevisível. Opor-se aos modos de habitar a terra que pretenderiam ignorar

⁶²⁹ No original: “caring be viewed as a species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our 'world' so that we can live in it as well as possible. That world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web.”

⁶³⁰ No original: “a world that has granted itself the right to assimilate all other worlds and, by presenting itself as exclusive, cancels possibilities for what lies beyond its limits.”

as variações da Terra, produzir uma Terra unívoca, significa praticar atenção e cuidado na construção de mundos comuns ainda possíveis. As muitas lutas coletivas minoritárias no Brasil e no mundo, em especial aquelas conectadas à disputa pela persistência de modos de habitar a terra alternativos, demonstram que a equivocidade terrestre continua a se manifestar, sua vivacidade segue sustentando a multiplicação de mundos. No entanto, as lutas em curso neste momento talvez sejam as últimas oportunidades para muitos povos e existentes, dada a situação planetária. Essa situação, essa cena cosmopolítica, expõe a radicalidade com que a ausência de futuro se impõem hoje sobre tantos mundos – incontáveis trajetórias de vida interrompidas.

Contra a hemorragia de mundos, uma filosofia em um planeta ferido busca as alianças possíveis para se opor ao mundo único, ao mesmo tempo em que elas cuidam da multiplicação de mundos. Essas alianças se estendem no espaço, isto é, dizem respeito a uma solidariedade que transcende fronteiras, mas também no tempo, tanto resgatando a longa história de lutas por outros modos de habitar a terra quanto fazendo um chamado a combatentes futuros. Construir essas alianças entre humanos e outros existentes vivos e não vivos passa pelo sentido que Stengers dá às ideias de ecologia ou simbiose, que se somaram ao sentido de ambiente na filosofia ambiental proposta nesta tese. Como mostrei em detalhes no capítulo 5, para ela, uma relação simbiótica entre diferentes seres “significa que esses seres estão relacionados por interesses comuns, mas *comum* não significa ter o mesmo interesse em comum, apenas que os interesses divergentes precisam agora um do outro”⁶³¹ (STENGERS, 2011, p. 60, grifo no original). Marisol de la Cadena e Mario Blaser se inspiram nessa formulação para defender, inspirada na militância política contemporânea em torno dos comuns, a organização de “‘incomuns’: a aproximação negociada de mundos heterogêneos (e suas práticas) na medida em que buscam por aquilo que faz cada um ser o que é, que também não existe sem outros”⁶³² (DE LA CADENA; BLASER, 2018b, p. 4), tópico ao qual retorno ao fim desta seção. Nas subseções que seguem, mostro como práticas de atenção e cuidado se relacionam com a filosofia ambiental construída até aqui e de que maneira elas estão implicadas com uma ética de regeneração e proliferação de mundos.

⁶³¹ No original: “means that these beings are related by common interests, but *common* does not mean having the same interest in common, only that diverging interests now need each other.”

⁶³² No original: “‘uncommons’: the negotiated coming together of heterogeneous worlds (and their practices) as they strive for what makes each of them be what they are, which is also not without others.”

7.3.1. O esforço da atenção

*Um esforço em atenção pode ser capaz
de dobrar o próprio tecido material do mundo*
Elizabeth Povinelli

Nos dois capítulos anteriores, o tema da atenção ganhou algum espaço, pois ele é crucial para a maneira como entendo o pensamento de Stengers. A atenção reenquadra a maneira como práticas epistêmicas e políticas são concebidas, pois enfatiza aquilo que elas levam em conta, o que decidem deixar de fora e o que não são capazes de notar. Dessa maneira, ela diz respeito diretamente a como o mundo e o que nele é incluído na experiência, preocupação fundamental de Whitehead. Ao mesmo tempo, como já o mostrei, para Stengers, a atenção é um componente essencial da coexistência, sentido que desdubro a seguir. Sendo assim, ao tratar desse assunto – que está cada vez mais em voga – não o abordo como o fazem as ditas economias da atenção (ver DAVENPORT; BECK, 2001) ou os estudos da atenção (ver THAIN, 2018), cujo foco está quase que exclusivamente nas tecnologias digitais e seu papel em alterar e moldar os comportamentos humanos individuais, sociais e de consumo. Interessa-me, como já aponte, a continuidade da atenção enquanto noção que é tanto ontológica quanto política, tanto epistêmica quanto ética, indo além de fronteiras entre espécies ou entre vivo e não vivo.

No pensamento de Stengers, trazendo uma formulação recente, “a arte da atenção é uma arte da voz média, uma arte tentacular, pois se trata de se deixar tocar, de conferir a aquilo que nos toca o poder de nos fazer sentir e pensar, e sempre ‘aqui’, nunca ‘desterrado’”⁶³³ (RSC, p. 192). Na passagem, há duas referências filosóficas imediatas de relevância que informam sobre o amplo sentido do termo atenção nesse contexto.

A primeira é o termo voz média, que remete ao trabalho do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Em *A diferença*, uma conferência proferida em 1968, explorando o significado de seu célebre termo diferença [*différance*], Derrida deseja destacar o caráter singular dos processos que ele designa. Para ele, “o que se deixa designar por ‘diferença’ não é nem simplesmente ativo nem simplesmente passivo, anunciando ou evocando mais algo como a voz média, falando de uma operação que não é uma operação, que não se deixa pensar nem como paixão nem como ação de um sujeito sobre um objeto, nem a partir de um agente

⁶³³ No original: “L’art de l’attention est un art de la voix moyenne, un art tentaculaire, car il s’agit de se laisser toucher, de conférer à ce qui nous touche le pouvoir de nous faire sentir et penser, et cela toujours ‘ici’, jamais ‘hors sol’.”

nem a partir de um paciente, nem a partir nem em vista de nenhum desses termos”⁶³⁴ (DERRIDA, 1972, p. 9). A voz média, presente em diversas línguas atuais ou antigas, são flexões verbais ou construções frasais em que o sujeito da frase é ao mesmo tempo ativo e passivo, ao realizar uma ação que também o afeta. Desse modo, diz-se que a voz média se situa entre a voz ativa e passiva. Derrida associa essa construção linguística ao trabalho da diferença por entender que ela descreve um processo em que, por assim dizer, a diferença faz e é feita ao mesmo tempo, afeta e é afetada. O filósofo entende haver uma repressão da diferença, ou da diferença, na medida em que a filosofia se organiza em torno das categorias de ativo e passivo, sujeito e objeto.

Por sua vez, o termo tentacular remete à obra de Haraway. Nela, tentacular é tanto um tipo de pensamento, como uma categoria de seres. Trata-se de uma figura para pensar com os mais variados bichos⁶³⁵ – “guaxinins, lulas, águas-vivas, extravagâncias neurais, entidades fibrosas, seres flagelados, miofilamentos, emaranhados fúngicos e microbiais embaraçados ou feltrados, bichos inquisitivos e investigadores, raízes inchadas, seres com gavinhas que se esticam e escalam [...] [e] também redes e redes eletrônicas, bichos de TI, dentro e fora de nuvens” (HARAWAY, 2016, p. 32), além de outros seres, como divindades ctônicas – contra o *mainstream* do pós-humanismo, que imagina salvanças tecnológicas para os problemas terrestres, como, em suas versões extremas, a transcendência do corpo, passando a mente humana para computadores, ou o abandono da Terra para levar a vida humana para outros planetas. Para Haraway, o pensamento tentacular é completamente terrestre, dedicando sua atenção às conexões, e às formas de conhecimento que as acompanham, que fazem o mundo o que ele é.

Stengers aproxima essas ideias de Derrida e Haraway de modo a distinguir a atenção de uma contemplação inquisitiva, que investiga um objeto inerte, e de um estado de inatividade, em que prestar atenção seria sinônimo de não agir. A atenção se expressa em voz média porque aquele que dirige sua atenção a algo não apenas observa, mas é afetado. Ao mesmo tempo, esse movimento da atenção frequentemente é involuntário, escapa do domínio do consciente. O pretense sujeito é constantemente presa dos objetos, ditos passivos. Ao mesmo tempo, a atenção possui um caráter não linear, que se estende em muitas direções, é

⁶³⁴ No original: “ce qui se laisse désigner par « différence » n’est ni simplement actif ni simplement passif, annonçant ou rappelant plutôt quelque chose comme la voix moyenne, disant une opération qui n’est pas une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d’un sujet sur un objet, ni à partir d’un agent ni à partir d’un patient, ni à partir ni en vue d’aucun de ces termes.”

⁶³⁵ Bicho [*critter*] para Haraway é um termo que não corresponde apenas a animais ou mesmo a seres vivos. Em um jogo sonoro com as palavras, é um termo que agrupa os mais variados seres sem recorrer ao termo criatura [*creature*], carregado de conotações religiosas.

composto, pode ser interrompido ou sofrer interferências. A tentacularidade está presente em todos esses traços, assim como nesse gesto de deixar-se tocar destacado por Stengers. A voz média da atenção se situa na ambivalência desse encontro tentacular, tocar é ser tocado, tomar é ser tomado. Isso remonta aos elementos mais básicos da metafísica whiteheadiana que apresentei anteriormente, as preensões. Prestar atenção é preender e ser preendido, muitas vezes sem saber qual das partes iniciou a ação. Esse toque mútuo é uma ocasião para se conhecer, assim como para se transformar, por meio do desvio provocado nas trajetórias de vida daqueles que se afetam. A atenção está ligada à produção de conhecimento e de verdades, especialmente quando se fala na atenção aos modos de atenção de outros existentes, de modo a identificar aquilo que eles preendem, o que os atrai, com o que criam conexões tentaculares.

Em *O conceito de natureza*, Whitehead, como mostrei antes, expressa sua atitude e expectativa em relação ao conhecimento científico e à filosofia em um contexto em que não haveria mais bifurcação da natureza, colocando-se a tarefa de pensar os termos de uma nova filosofia capaz de reconceber a percepção e o conhecimento. Sua preocupação é que não se escamoteie existentes e experiências com explicações que pretendem lhes tirar sua importância. Sua atitude de partida é: “[e]stamos dispostos a acreditar instintivamente que, com *a devida atenção*, mais pode ser encontrado na natureza do que aquilo que é observado à primeira vista. Mas não nos contentamos com menos.”⁶³⁶ (CN, p. 20, grifo meu). Isto é, para o filósofo, o desejo de se “encontrar mais” ao entrar em contato com o mundo é fundamental a uma filosofia natural não bifurcada, e o que lhe parece estranho é o desejo de reduzir o mundo a apenas alguns existentes. Trago um exemplo utilizado por Whitehead para recolocar em foco esse aspecto de sua crítica à metafísica e epistemologia moderna trabalhado no capítulo 3:

o que é dado na percepção é a grama verde. Esse é um objeto que conhecemos como um ingrediente na natureza. A teoria das adições psíquicas trataria a verdidão como uma adição psíquica fornecida pela mente percipiente e deixaria para a natureza apenas as moléculas e a energia radiante que influenciam a mente em direção a aquela percepção. Meu argumento é que essa inclusão inadequada da mente que faz adições próprias à coisa posta para o conhecimento pela apreensão sensível é meramente uma maneira de esquivar-se do problema da filosofia natural. Esse problema é discutir as relações das coisas conhecidas *inter se*, abstraídas do mero fato de que são conhecidas. A filosofia natural nunca deveria perguntar o que está na mente e o que está na natureza. Fazê-lo é uma confissão de que ela falhou

⁶³⁶ No original: “We are instinctively willing to believe that by due attention, more can be found in nature than that which is observed at first sight. But we will not be content with less.”

em expressar relações entre coisas perceptualmente conhecidas, ou seja, expressar aquelas relações naturais cuja expressão é a filosofia natural.⁶³⁷
(CN, p. 20-21)

Perceber e conhecer essas relações *inter se* das coisas no mundo é, portanto, a matéria da filosofia natural – natural de uma nova natureza – que ele constrói. Isso exige, no entanto, o exercício do que ele chama de devida atenção. Segundo Stengers, “[p]or meio da questão da atenção apropriada⁶³⁸, é a pluralidade das sociedades com que estamos pragmaticamente associados que está em questão, assim como a pluralidade das práticas suscetíveis de ‘encontrar mais’, especialmente aquelas em que se trata de ‘aprender de’”⁶³⁹ (RSC, p. 126). Isto é, a devida atenção diz respeito a notar ou colocar em evidência as pluralidades às quais estamos conectados e as maneiras plurais de torná-las evidentes. O conhecimento ou as verdades, nesse caso, não funcionam por subtração – redução do número de existentes, causas ou princípios –, mas por adição, esse gesto de “encontrar mais”, ao qual Whitehead faz referência. Considerando-se, então, a conexão entre atenção, consciência e importância, entende-se que

A tarefa que Whitehead propõe para a filosofia, a vigilância dos nossos modos de abstração, não corresponde, portanto, com o questionamento de uma consciência que, sem a intervenção da filosofia, permaneceria desesperadamente prisioneira de modos de abstração eventualmente inadequados. Muito pelo contrário, é quando algo nos exige repentinamente que prestemos atenção, enquanto até aquele momento não sentíamos a importância disso, que nós nos sentimos conscientes⁶⁴⁰
(RSC, p. 28)

⁶³⁷ No original: “For example, what is given in perception is the green grass. This is an object which we know as an ingredient in nature. The theory of psychic additions would treat the greenness as a psychic addition furnished by the perceiving mind, and would leave to nature merely the molecules and the radiant energy which influence the mind towards that perception. My argument is that this dragging in of the mind as making additions of its own to the thing posited for knowledge by sense-awareness is merely a way of shirking the problem of natural philosophy. That problem is to discuss the relations *inter se* of things known, abstracted from the bare fact that they are known. Natural philosophy should never ask, what is in the mind and what is in nature. To do so is a confession that it has failed to express relations between things perceptively known, namely to express those natural relations whose expression is natural philosophy.”

⁶³⁸ A tradução para o francês utilizada por Stengers traduz “*due attention*” por “*attention appropriée*”, no entanto, creio que atenção devida tenha um sentido mais forte e adequado para este trabalho, pois, assim, o termo pode ser contactado às constrictões que dão forma às práticas.

⁶³⁹ No original: “À travers la question de l’attention appropriée, c’est la pluralité des sociétés auxquelles nous avons pragmatiquement affaire qui est en question, comme aussi la pluralité des pratiques susceptibles de ‘trouver plus’, notamment de celles où il s’agit d’‘apprendre de’.”

⁶⁴⁰ No original: “La tâche que Whitehead propose pour la philosophie, la vigilance envers nos modes d’abstraction, ne correspond donc pas à la mise en cause d’une conscience qui, sans l’intervention de la philosophe, resterait désespérément prisonnière de modes d’abstraction éventuellement inadéquats. Bien au contraire, c’est lorsque quelque chose nous demande soudain de faire attention, alors que jusque-là nous n’en sentions pas l’importance, que nous nous sentons conscients.”

Essa abertura atenta ao acontecimento de que algo mais se mostre importante é um dos principais traços que assinala o caráter especulativo do esquema filosófico desenvolvido nesta tese. A proposição cosmopolítica, como já mostrei, dá forma política a essa atenção, sugerindo a desaceleração e a hesitação como gestos necessários para que a devida atenção seja dada a aquilo que é pertinente em uma dada situação. Desse modo, ela “é especulativa porque ela aposta na eficácia de um tipo de parada, de suspense – ‘o que estamos todos fazendo? Mundos, que não imaginamos, podem estar em jogo em nosso tecer’”⁶⁴¹ (Stengers; Jensen; Thorsen, 2018, p. 17). Práticas de atentividade são necessárias para que essa suspensão seja efetiva. No entanto, a atenção cultivada em relação a esses mundos – mundos processo de composição e decomposição, atravessados pelo cosmo como uma força alienígena – nos ressitua em responsabilidade com eles. Se há um imperativo ético dessa atentividade cosmopolítica, como pôde-se ver no capítulo 5, é de se deixar assombrar pelos mundos que podem ser aniquilados em um processo de composição. Essas assombrações também devem ser objeto de atenção. Nesse sentido complementar, a cosmopolítica também é a “afirmação especulativa de que as coisas podem ser diferentes, mas elas são diferentes apenas se aprendermos a cultivar a arte de ser afetados pelo que aprendemos a ouvir e de pensar-com – e não sobre – o que nos afeta”⁶⁴² (Stengers; Jensen; Thorsen, 2018, p. 18).

Para concluir esta subseção dedicada ao tema da atenção, destaco um aspecto do trabalho da antropóloga Elizabeth Povinelli, cuja pesquisa junto a indígenas australianos, em especial com o coletivo Karrabing⁶⁴³, traz formulações bastante pertinentes para a concepção pragmática de atentividade que avanço. Em *Geontologies* [Geontologias], Povinelli descreve, como num rápido manifesto, os quatro princípios analíticos Karrabing. Dentre eles, o primeiro princípio é o que nos interessa aqui: “[a]s coisas existem através de um esforço de atenção mútua. Esse esforço não está na mente, e sim na atividade de persistência”⁶⁴⁴ (POVINELLI, 2016, p. 49). Essa breve passagem encapsula muito do que foi dito não apenas nesta seção,

⁶⁴¹ No original: “It is speculative because it bets on the efficacy of a kind of arrest, of suspense—what are we all in the process of doing? Worlds, which we did not imagine, may be at stake in our weaving.”

⁶⁴² No original: “the speculative affirmation that things might be otherwise but will be otherwise only if we learn to cultivate the art of being affected by what we learn to listen to, and of thinking with—not about—what affects us.”

⁶⁴³ O coletivo Karrabing (a palavra significa maré baixa na língua dos Emmyengal) se dedica, tal como eles se apresentam, a práticas filmicas orientadas à terra dedicadas à resistência contra o estado colonial. O coletivo reúne diferentes artistas que são, em sua grande maioria, indígenas. No entanto, não se trata de um grupo étnico, opondo-se à essencialização que os parâmetros estatais impuseram e impõem às diferentes etnias e povos originários. Ver LEA; POVINELLI, 2018.

⁶⁴⁴ No original: “Things exist through an effort of mutual attention. This effort is not in the mind but in the activity of endurance.”

mas no todo da tese até este ponto, pois reúne sem hesitar ética e ontologia na atenção e na persistência que ela constrói.

A proximidade de termos não é mera coincidência, pois Povinelli operacionaliza o pragmatismo de William James⁶⁴⁵ para compreender e descrever os fazeres de seus amigos e colegas indígenas. Nas teorias do estadunidense sobre o funcionamento da cognição e das ideias⁶⁴⁶, “[é] por meio de um esforço de atenção que os pensamentos emergem e vêm se alojar estavelmente na mente. Com efeito, o esforço e a vontade de se tornam, para James, as pré-condições de todos os fenômenos e conceitos mentais.”⁶⁴⁷ (POVINELLI, 2016, p. 204). A noção de esforço de atenção é muito importante para a antropóloga, pois designa desde processos cognitivos, como fazeres materiais e a composição dos próprios existentes, como se pôde ver no princípio Karrabing citado. Segundo Povinelli, esse papel de base conferido à atenção por James, reorganiza completamente uma série de concepções:

Quando a mente é entendida como um efeito de um esforço de atenção, termos fundamentais mudam seu significado (incluindo o significado de significado), e algumas velhas distinções se tornam difíceis de manter. Mesmo a distinção entre pensamento intencional e não intencional perde sua firmeza, na medida em que a intenção é, ela mesma, um efeito de uma série de esforços de atenção a cultivar um pensamento que fornecerá o pano de fundo de pensamento e ação. Em outras palavras, o esforço é a pré-condição das ideias, da ação, e da subjetividade (mente, prática, personalidade) e, assim, fornece as condições para a ação reflexiva e instintiva. E, visto que a mente e o mundo não estão acabados, essa vontade/esforço é um trabalho de vida.⁶⁴⁸

(POVINELLI, 2016, p. 204-205)

Esse desdobramento que Povinelli sugere às ideias sobre atenção de James ilumina alguns dos aspectos fundamentais do que se discutiu até aqui, em especial a ideia whiteheadiana da relação entre o que ele chama de bruxulear primário da consciência e a atenção despertada por algo que se revela importante. Além disso, o mais importante, enfatiza a atividade contínua, o trabalho, que envolve a atenção. Colocando em uso algumas dessas

⁶⁴⁵ Nesse sentido, apesar de pouco falar de Whitehead ou Stengers, Povinelli compartilha uma linhagem de pensamento com eles.

⁶⁴⁶ James escreveu extensivamente sobre esse tema. O termo esforço de atenção [*effort of attention*] pode ser encontrado, por exemplo, em *Psychology: briefer course* ou *A vontade de crer*, ver JAMES, 1992.

⁶⁴⁷ No original: “It is through an effort of attention that thoughts emerge and come to be lodged stably in the mind. Indeed, effort and will become, for James, the preconditions of all mental phenomena and concepts.”

⁶⁴⁸ No original: “When mind is understood as an effect of an effort of attention, fundamental terms change their meaning (including the meaning of meaning), and some hoary distinctions become difficult to maintain. Even the distinction between intentional and unintentional thought loses its grip, as intention is itself an effect of a series of efforts of attention to cultivate a thought that will provide the background of thought and action. In other words, effort is the precondition of ideas, action, and subjectivity (mind, practice, and personhood) and // thus provides the conditions for reflexive and instinctual action. And because mind and world are never finalized, this will/effort is a life work”

ideias, a antropóloga analisa, por exemplo, a relação entre verdade e compromisso nas relações que os indígenas do coletivo Karrabing cultivam entre si, com pessoas de fora do coletivo, com não humanos e com a terra. Em uma passagem que se concentra sobre a relação de duas mulheres Karrabing, Gracie Binbin e Betty Bilawag, com a paisagem, a exploração colonial, a memória, o Sonho⁶⁴⁹ e outros existentes, Povinelli aponta para como esse foco nos fazeres da atenção – que se aproximam de um cuidado, como discuto na próxima subseção – faz com que o coletivo cultive noções particulares de verdade e de responsabilidade. Para Binbin e Bilawag, “[a] verdade não era um conjunto de proposições abstratas, mas um tipo de atentividade e comportamento adequado às manifestações de um campo de materiais entremeados”⁶⁵⁰ (POVINELLI, 2016, p. 120). A verdade sobre uma paisagem está no caminhar sobre ela, assim como nos outros existentes que a povoam, e nos sonhos que a compõem e a conectam ao passado ancestral – ou, por vezes, o tornam presente, o inscrevem no relevo. Nesse caso, “a verdade seria encontrada em uma certa coresponsividade obrigada um com o outro. Isto é, a orientação mútua de existentes não seria uma função de escolha mas de uma forma de obrigação mútua corporificada”⁶⁵¹ (POVINELLI, 2016, p. 120). Essa obrigação mútua é muito próxima da entre-captura stengersiana que apresentei no capítulo 5. A verdade está situada na resposta mútua que é possível construir às constrictões que dão forma às práticas dos diferentes existentes envolvidos. Ou ainda, ela está situada em um esforço de atenção dirigido aos modos de atenção de outros existentes. Nas práticas de Binbin e Bilawag, “[a] obrigação corporificada não era um acontecimento completo, e sim contínuos esforços de atenção a interações, frequentemente com nuances, entre ações humanas e outros modos de ação”⁶⁵² (POVINELLI, 2016, p. 120-121).

O trabalho contínuo da atenção produz a persistência das conexões entre humanos e outros existentes, persistência essa que, por um lado, produz as relações de obrigação que sustentam as comunidades mais que humanas e, por outro lado, dá forma aos próprios corpos e trajetórias de vida de todos os existentes. É esse aspecto do esforço da atenção que entendo como já constituindo um trabalho de cuidado, sobretudo, como disse previamente, essa atenção às formas de prestar atenção dos outros. Nas práticas de atenção que o fazem, há

⁶⁴⁹ Para diversos povos originários australianos, o Sonho, *the Dreaming* ou *Dreamtime*, é um importante conceito cosmológico, epistêmico e ético. Ver GODDARD; WIERZBICKA, 2015, GLOWCZEWSKI, 2015.

⁶⁵⁰ No original: “Truth was not a set of abstract propositions but a manner of attentiveness and proper behavior to the manifestations of a field of intervolved materials.”

⁶⁵¹ No original: “the truth would be found in a certain obligated coresponsiveness to each other. That is, the mutual orientation of existents would not be a function of choice but of a form of mutually embodied obligation.”

⁶⁵² No original: “Embodied obligation was not a completed event, but rather ongoing efforts of attention to often-nuanced interactions between human actions and other modes of actions.”

implicação no dever do outro, capaz de fazer desviar mutuamente as trajetórias de vida, caso essas obrigações, como diz Povinelli, tomem corpo.

7.3.2. Cuidado como produção de mundo

Como disse no início deste capítulo, o cuidado é concebido aqui como um fazer (material-semiótico) e não como uma intenção ou posição moral. Seu fazer é o agir atento que leva em conta os modos de atenção do outro, ou seja, inclui as práticas de outros existentes na construção de sua própria trajetória de vida. É importante reiterar que levar em conta outros modos de atenção é uma ação básica dos existentes, não se trata de uma virtude, até mesmo porque, pode-se dizer, essa atenção cuidadosa é também mobilizada para relações consideradas menos positivas, como a predação ou o parasitismo. Do ponto de vista de uma filosofia ambiental situada em um planeta ferido, o que está em jogo é, por um lado, compreender o que se negligenciou e o que se cuidou para que se agravasse a ferida planetária e, por outro, identificar e aprender com práticas que cuidem desta Terra, seus mundos e os mundos por vir⁶⁵³.

Há outro princípio Karrabing que diz: “[a]o virar as costas umas para as outras, entidades retiram o cuidado de uma pela outra”⁶⁵⁴ (POVINELLI, 2016, p. 49-50). Quando o esforço de atenção é redirecionado, e existentes deixam de cuidar de uma relação, esta se desarranja, e com ela os existentes e modos de existência que dependiam dela. Só persiste aquilo que está inserido em uma teia de cuidados mútuos. Assim, sobre a situação das mudanças climáticas, Povinelli desdobra a partir desse princípio a ideia de que “a Terra não está morrendo. Mas a Terra pode estar virando as costas para certas formas de existência”⁶⁵⁵ (POVINELLI, 2016, p. 49-50). Não se deve entender da passagem que ela estaria falando de alguma deriva natural para outro regime climático, e sim que teias de cuidado mútuo foram rompidas. Isto é, cuidou-se para que a Terra virasse outra coisa. Paulatina e atenciosamente, criou-se um planeta cada vez mais inóspito e alienígena à vida que o habita. Se a terraformação é o processo pelo qual se faz com que um planeta inóspito se torne similar à Terra, nos últimos séculos cuidou-se da xenoformação da Terra. Ao se virar as costas para a Terra, ela realiza um movimento correspondente. Ao invés, escolheu-se cuidar da multiplicação das mercadorias, da extração de matéria prima para a produção industrial ou do

⁶⁵³ *Há mundo por vir?*

⁶⁵⁴ No original: “In turning away from each other, entities withdraw care for each other.”

⁶⁵⁵ No original “the earth is not dying. But the earth may be turning away from certain forms of existence.”

crescimento dos PIBs. O cuidado correspondente do colonial-capitalismo foi a criação dos sujeitos livres – livres, pois espoliados – e a disseminação de bio e necropolíticas. Com esse tema, não se trata, é claro, de condenar ações pessoais, mas de assinalar o trabalho coletivo de cuidado que foi direcionado para a manutenção e o florescimento desse regime socioeconômico, trabalho esse, em sua maioria, forçado ou coagido. Desse modo, para uma filosofia política em um planeta ferido, não se trata apenas de cuidar da Terra, mas também de interromper tudo aquilo que cuida da persistência de regimes exploratórios e extrativos.

Cuidado, portanto, é uma noção que diz respeito ao vir a ser dos existentes e seus modos de relação, mas também a uma política de fazeres mundanos, em que se volta a atenção ao que faz persistir ou desaparecer formas de habitar a terra. É por isso que Bellacasa (2017, p. 4) insiste que “uma política de cuidado ativa muito mais do que uma posição moral; ela envolve agências afetivas, éticas e pragmáticas com consequências práticas e materiais”⁶⁵⁶. Ou seja, não é uma política do cultivo de uma posição que se mostre moralmente correta, mas uma política entendida pelas consequências materiais-semióticas dos cuidados que despende. O que importa é o que a ação política faz florescer ou negligenciar. Sendo assim, essa política é tanto ontológica quanto uma arte das consequências, para usar duas expressões de Stengers (2018b). Em sintonia com a cosmopolítica, a política do cuidado concebida aqui se preocupa com o que significa fazer política de maneira situada, um pensamento desenvolvido por um sujeito que não se posiciona fora do mundo. Para Bellacasa, “[p]ensar dentro do mundo envolve reconhecer nossos próprios envolvimento em perpetuar valores dominantes, em vez de retirar-se à posição protegida de um iluminado de fora da situação que sabe tudo. Pode o pensamento estar conectado se ele finge estar fora dos mundos que queremos ver transformados, mesmo aqueles que não gostaríamos de apoiar?”⁶⁵⁷ (BELLACASA, 2017, p. 10).

O questionamento da autora nos situa novamente na dupla exigência da coerência especulativa whiteheadiana e da proposição cosmopolítica. Aquela exige que nada fique de fora de um esquema filosófico que pretende falar do mundo ou daquilo que não é a mente humana, e esta se situa na indeterminação do cosmos stengersiano, que faz intervir aquilo que ainda não foi levado em conta – enterrado, esquecido ou negligenciado –, mas que ainda insiste contra a certeza de que o mundo comum estaria pronto. Essa dupla exigência – que

⁶⁵⁶ No original: “a politics of care engages much more than a moral stance; it involves affective, ethical, and hands-on agencies of practical and material consequence.”

⁶⁵⁷ No original: “Thinking in the world involves acknowledging our own involvements in perpetuating dominant values rather than retreating to the sheltered position of an enlightened outsider who knows better. Can thinking be connected if it pretends to be outside of worlds we want to see transformed, even those we would rather not endorse?”

esta tese buscou explicar, mas também manter presente nos argumentos desenvolvidos – corta transversalmente a filosofia – a metafísica, a epistemologia, a política –, perguntando-se como os existentes se mantêm juntos e de que maneira os padrões que eles formam se reproduzem e se transformam. Haraway utiliza uma imagem muito feliz para dar corpo a essa pergunta. A filósofa recorre ao jogo de cama de gato⁶⁵⁸ (ver HARAWAY, 1994, 2016) para pensar nos fios emaranhados que ganham novas configurações a partir do trabalho e da criatividade de cada participante em um jogo sem fim, em que um é sempre herdeiro da configuração criada por outro e deve dar a ela uma nova forma.

Essa imagem materializa o acontecimento da individuação de uma singularidade e seu avanço criativo, em que persiste ao mesmo tempo que se transforma, na medida em que herda uma nova situação, um novo ambiente, mediada pelo encontro com um parceiro. O jogo de cama de gato também ilustra o trabalho coletivo de atenção e cuidado necessários para que uma configuração não se disperse, mantenha-se junta. Essa imagem também inspira Stengers a pensar sobre o cuidado e as condições de produção de um mundo comum, mesmo nas ruínas⁶⁵⁹ de nossos tempos pós-Holoceno. Em suas palavras: “Cuidado com os fios emaranhados, cuidado com os motivos que eles compõem e recompõem, cuidado com a maneira como esses motivos mantém junta uma situação: aprender a viver nas ruínas é aprender a fazer existir um ‘senso em comum’ no seio de um meio tentacular em que nenhum significado, ou convenção, é definitivo”⁶⁶⁰ (RSC, p. 192). Esse senso em comum, essas maneiras, sempre precárias, de fazer com que uma situação persista são o que se deve construir cuidadosamente, se o que está em questão é a composição de um mundo comum.

Como se viu, a questão sobre como as coisas permanecem juntas em um certo ambiente e dadas certas condições atravessa o aporte intelectual operacionalizado nesta tese, da metafísica à política. Stengers enfatiza o estar junto, concentrando-se sobre a criação de mundos comuns e de formas coletivas de pensar e sentir, ou ainda, de aprender a viver nas ruínas. Essa é também outra maneira de falar do que Whitehead chamou dessa convergência de entidades que é a concrecência: “a ‘produção de um novo estar junto’ é a noção última

⁶⁵⁸ O jogo de cama de gato – antigo e amplamente difundido, tendo sido desenvolvido por coletivos humanos diversos separadamente – é um jogo de dois ou mais jogadores. Com um círculo de barbante, um jogador utiliza suas mãos e dedos para criar um certo padrão de fios. Ele oferece esse padrão a outro jogador que, por meio de certos movimentos, transforma o desenho em outro padrão. Esse segundo jogador oferece o novo padrão ao primeiro ou a outro jogador e assim sucessivamente.

⁶⁵⁹ A ideia de um pós-Holoceno marcado pelas ruínas de um Ocidente colonial-capitalista hiper-extrativo é de Anna Tsing. Ver TSING 2015, 2019.

⁶⁶⁰ No original: “Soin des ficelles enchevêtrées, soin des motifs qu’elles composent et recomposent, soin de la manière dont ces motifs font tenir la situation : apprendre à vivre dans les ruines, c’est apprendre à faire exister du ‘sens en commun’ au sein d’un milieu tentaculaire où aucune signification, ou convention, n’est jamais acquise.”

corporificada no termo ‘concrecência’⁶⁶¹ (PR, p. 21). Para o inglês, isso se expressa em seu princípio metafísico último, que sintetiza muito de minha leitura de seu pensamento. Em sua filosofia,

O princípio metafísico último é o avanço da disjunção à conjunção, criando uma nova entidade diferente das entidades dadas em disjunção. A entidade nova é, ao mesmo tempo, o estar junto do ‘múltiplo’ que ela encontra, e é também um entre o ‘múltiplo’ disjuntivo que deixa; ela é uma nova entidade, disjuntivamente entre as múltiplas entidades que ela sintetiza. O múltiplo se torna um e é acrescido de um.⁶⁶²
(PR, p. 21)

Stengers, constrói sobre esse alicerce metafísico sua preocupação ético-política, pois, para ela, está antes de tudo em jogo as maneiras como, a partir do heterogêneo, mundos comuns concrecem e persistem. No contexto da modernidade, as ciências representam uma técnica refinada de “criação de um ato de relacionar heterogêneos enquanto heterogêneos, relacionar humanos e não humanos, que lhes abre novas possibilidades de ação e de paixão”⁶⁶³ (SP, p. 129). No entanto, elas são também, no sentido que a belga dá a esse termo, incivilizadas, pois concedem-se o direito, ao mesmo tempo que o negam aos outros, de redefinir a composição dos mundos, quem são seus habitantes legítimos e quais são os termos de suas existências. Essa incivilidade, essa falta de diplomacia, é um percalço para a construção de mundos comuns. É por isso que, como mostrei, Stengers lança sua proposição cosmopolítica tendo em vista a criação das condições de possibilidade de um encontro de práticas, da criação do que chama de um senso, ou sentido, em comum.

Os fazeres do cuidado são aquilo que produz a persistência desses estar junto. Bellacasa, como eu, situa sua noção de cuidado em um âmbito pragmatista em que “ao cuidar, um *ethos* cria sua ética, ao invés do inverso”⁶⁶⁴ (BELLACASA, 2017, p. 154). Ou seja, os fazeres, as práticas de cuidado, antecedem o que se pode definir como uma ética. Nesse entendimento, a estabilização de certas formas de agir é uma decorrência das teias de cuidado que sustentam formas de habitar a terra e de estar junto. Isto é, o que dá corpo a uma ética é, antes de tudo, seus fazeres materiais-semióticos. Em outras palavras, “a eticidade dos fazeres

⁶⁶¹ No original: “Thus the ‘production of novel togetherness’ is the ultimate notion embodied in the term ‘concrecence.’”

⁶⁶² No original: “The ultimate metaphysical principle is the advance from disjunction to conjunction, creating a novel entity other than the entities given in disjunction. The novel entity is at once the togetherness of the ‘many’ which it finds, and also it is one among the disjunctive ‘many’ which it leaves; it is a novel entity, disjunctively among the many entities which it synthesizes. The many become one, and are increased by one.”

⁶⁶³ No original: “création d’une mise en rapport entre des hétérogènes en tant qu’hétérogènes, mise en rapport entre humains et non-humains qui leur ouvre de nouvelles possibilités d’action et de passion”

⁶⁶⁴ No original: “In caring, an ethos creates its ethics, rather than the other way round.”

práticos pode, assim, também ser concebida da perspectiva de como eles geram modos de fazer que tanto perduram quanto mudam (criação de *ethos*)”⁶⁶⁵ (BELLACASA, 2017, p. 154).

Esse construtivismo – que não é um relativismo – ético cria suas obrigações similarmente às constrictões das práticas stengersianas. Sempre inseridas em ecologias, as constrictões dizem respeito a existentes específicos com modos singulares de agir e medir uns aos outros. Esses existentes estão inseridos em relações de reciprocidade assimétrica, o que significa, simplesmente, que nem todo cuidado que é dado retorna pela mesma via, pois se trata de uma troca distribuída ao nível do ambiente. Sendo assim, Bellacasa sugere “[ler] obrigações éticas de cuidado como constrictões que conseguem persistir através de campos relacionais mais ou menos cambiantes. Elas transcendem instâncias específicas de produção de *ethos* de cuidado, não necessariamente para se tornar normas morais, ou mesmo posições, e sim porque elas necessitam de engajamento com um fazer contínuo”⁶⁶⁶ (BELLACASA, 2017, p. 154). Com essa passagem, torna-se mais fácil compreender em que nível se situam as obrigações tal como a filósofa as imagina. As obrigações não se restringem apenas ao nível imediato da ecologia em que emergem – assim como as constrictões de Stengers também vão além do experimento, do laboratório e da relação humano-não humano específica em que elas emergiram –, tornando-se parte de teias de cuidados. A transcendência de sua especificidade que ocorre com sua distribuição não significa que ela se torne uma posição moral desligada da situação que a produziu, aplicável a qualquer outra. Para Bellacasa, o caráter pragmatista dessas obrigações éticas significa que elas “são comprometerimentos que estabilizam na medida do necessário para manter ou intervir em um *ethos* particular (agências e comportamentos dentro de uma ecologia). Elas não são universais *a priori*, elas não definem uma ‘natureza’ moral, ou social, ou mesmo natural: elas se tornam necessárias à manutenção e florescimento de uma relação por meio de processos de um relacionar contínuo”⁶⁶⁷ (BELLACASA, 2017, p. 154). Dito de outra maneira, é a continuidade do relacionar que acaba por estabilizar um *ethos* da circulação recíproca de cuidado. É assim que Bellacasa elabora a emergência de necessidades nas ecologias de cuidado.

⁶⁶⁵ No original: “The ethicality of practical doings can thus also be envisioned from the perspective of how they generate ways of doing that both endure and change (ethos creation).”

⁶⁶⁶ No original: “I read ethical obligations of care as constraints that get to endure across more or less changing relational fields. They transcend specific instances of production of care ethos but not necessarily to become moral norms, or even positions, but because they require engagement with an ongoing doing.”

⁶⁶⁷ No original: “are commitments that stabilize as necessary to maintain or intervene in a particular ethos (agencies and behaviors within an ecology). They are not a priori universal, they do not define a moral, or social, or even natural ‘nature’: they become necessary to the maintaining and flourishing of a relation through processes of ongoing relating.”

Até aqui, afirmei que o cuidado é uma forma de manifestação da atenção, na medida em que se realiza um esforço de atenção voltado aos modos de atenção de outros. As teias de cuidado que são tecidas pelo cruzamento desses esforços de atenção não são harmônicas nem simétricas. Talvez nada deixe isso mais evidente do que a maneira como humanos, em especial os chamados modernos, negligenciaram o imensurável trabalho de cuidado de existentes vivos e não vivos que produziu as condições habitabilidade da Terra para as atuais espécies e, mais recentemente, as condições climáticas relativamente estáveis do Holoceno. Em um curioso paradoxo, nos últimos séculos, quanto mais se aprendeu, no entendimento científico, o impacto das ações humanas sobre os ambientes e outros viventes, mais se negligenciou as teias de cuidado que sustentam a vivibilidade da Terra para nós e nossas espécies companheiras, cocriadas nas mesmas condições ambientais. Como disse anteriormente, isso ocorreu por causa da escolha coletiva de cuidar de outras coisas, sobretudo do colonial-capitalismo. Nesse sentido, reitero, o cuidado não é bondoso, virtuoso ou necessariamente desejável. Como alerta Bellacasa, “[t]eias de obrigações de cuidado são impuras. Cuidado circula em toda sua ambivalência”⁶⁶⁸ (BELLACASA, 2017, p. 220). Essa impureza diz respeito, por um lado, à variedade de causas possíveis para a atividade de cuidado, por outro, correspondentemente, à incerteza sobre os efeitos desse cuidado no ambiente em que circula esse cuidado.

A ênfase sobre a ambivalência e a incerteza do entendimento de cuidado que construo aqui não tem a finalidade de causar a inação, mas pretende impedir que, como com a cosmopolítica, se decida rápido demais – e com a certeza de se estar tomando a decisão moralmente correta – como pensar e agir diante da degradação dos ambientes ou da extinção das espécies, para dar apenas dois exemplos. Cuidado e negligência andam de mãos dadas, devido à limitação da nossa capacidade de atenção pessoal e coletiva. Além disso, é importante repetir, não há cuidado universal; é tão impossível cuidar concomitantemente de um pé de tomates e do fungo *Fusarium oxysporum* que o infecta, quanto despender cuidados simultâneos à Terra e ao capitalismo.

É por isso que o trabalho de cura das ecologias devastadas⁶⁶⁹ de um planeta ferido – tanto ambientais, quanto sociais e mentais – que herdamos não é óbvio e não aceita respostas filosóficas, técnicas ou políticas pré-prontas. Apoiando-se no conceito de retomada de Stengers, Bellacasa sublinha a importância de situar o trabalho de cuidado e regeneração nas constrições daquilo que é herdado e dos existentes envolvidos. Essas atividades são sempre

⁶⁶⁸ No original: “Webs of care obligations are impure. Care circulates in all its ambivalence.”

⁶⁶⁹ Ver acima o capítulo 6, em especial a seção 6.2.

parciais, pois “retomar exige reconhecer os venenos nos solos que habitamos ao invés de esperar encontrar uma alternativa externa, intocada por perturbações, um equilíbrio final – ou uma crítica definitiva”⁶⁷⁰ (BELLACASA, 2017, p. 11). Não há desvelar que possa curar a ferida planetária, apenas um trabalho contínuo de pensar e sentir por dentro as situações dadas – como diz Haraway (2016, p. 2), “seguir com o incômodo de viver e morrer em responsabilidade em uma terra danificada”⁶⁷¹ –, de imaginar florescimentos ainda possíveis e de espessar o mundo, impedindo a redução do heterogêneo ao homogêneo e aprendendo outras formas de habitar a terra.

Essas tarefas colocam a questão de que mundos comuns ainda são possíveis, diante do desaparecimento vertiginoso de mundos. Como falar de algo em comum, de um senso em comum, distinto do senso comum reinante, em um momento histórico de contínua fragmentação, desarticulação e saque de tudo aquilo que produz comunalidade. Nesse propósito, interessa o conceito que mencionei anteriormente de incomum, para que se possa pensar uma incomunidade como uma forma de estar junto sem que a multiplicidade dos mundos seja tornada unívoca. A noção de incomum remete ao pensamento e ao trabalho etnográfico da antropóloga Marisol de la Cadena (2015, 2018) e à maneira como ela concebe uma ecologia política ontológica possível para o fim do Holoceno. Junto ao antropólogo Mario Blaser e inspirando-se em Stengers, de la Cadena concebe o incomum como “a prática de um mundo de muitos mundos”⁶⁷², ou o que chamamos de um pluriverso: mundificações heterogêneas se juntando na forma de uma ecologia política das práticas, negociando em heterogeneidade sua difícil proximidade”⁶⁷³ (DE LA CADENA; BLASER, 2018b, p. 4).

A incomunidade enfatiza a insuficiência do simples questionamento “como podemos viver juntos?”, pois ainda que a partir dele seja possível criar um mundo comum, ela não sugere qualquer ressalva quanto à possível aniquilação de outros mundos que produz, à força, um mundo comum. Como procurei demonstrar ao longo desta tese, a natureza é um recurso metafísico e político que produz um mundo comum antes que qualquer outro existente tenha sido consultado, pressupondo, e impondo, respostas quanto às maneiras de se viver junto. As perguntas feitas pela incomunidade são, por exemplo, “que tipo de reunião divergente é possível produzir aqui?”, “quais conexões parciais podemos estabelecer entre diferentes

⁶⁷⁰ No original: “reclaiming requires acknowledging poisons in the grounds that we inhabit rather than expecting to find an outside alternative, untouched by trouble, a final balance—or a definitive critique.”

⁶⁷¹ No original: “stay with the trouble of living and dying in response-ability on a damaged earth.”

⁶⁷² O argumento teórico e político de Blaser e de la Cadena remete explicitamente à militância zapatista e seu famoso slogan em favor de um mundo onde caibam muitos mundos.

⁶⁷³ No original: “the practice of a world of many worlds, or what we call a pluriverse: heterogeneous worldings coming together as a political ecology of practices, negotiating their difficult being together in heterogeneity.”

práticas?”. O cuidado com a divergência é o traço definidor da incomunidade. Não uma divergência concebida como a diferença multicultural, mas uma “divergência [que] constitui as entidades (ou práticas) na medida em que emergem tanto em sua especificidade quanto com outras entidades e práticas”⁶⁷⁴ (DE LA CADENA; BLASER, 2018b, p. 9), ou seja, uma divergência que produza o diferente, como o movimento de disjunção e conjunção de Whitehead descrito anteriormente. Esse cuidado dirigido ao divergente não deve ser pensado como um ideal que protege um conceito de divergência, mas uma afirmação dos existentes materiais-semióticos que divergem dos modos majoritários de habitar a terra e produzir mundo comum. Esse compromisso com o divergente, com aqueles que divergem, é uma maneira de se tornar parcialmente “responsáveis por seus devires” (BELLACASA, 2011, p. 90).

A incomunidade é também mais uma maneira como o animismo se faz pertinente para este capítulo. Stengers (2018b) aponta como levar a sério modos, incomuns aos nossos modos modernos, de se relacionar com outros existentes, apresenta um desafio animista. A política, e mesmo a metafísica – no modo que se arranja a bifurcação da natureza –, moderna tolerou a divergência de outros humanos e existentes, enquanto os arquivava em catálogos, reservas e museus e aguardava sua extinção. No entanto, a insistência em existir desses divergentes desafia a distinção entre “aqueles que sabem”, isto é, aqueles que bifurcam adequadamente a natureza, e “aqueles que apenas creem”. Essa resistência em desaparecer produz uma espécie de excesso que, para os modernos, culmina em

uma previsão assustadora: de ter que considerar que essas práticas e entidades que eles entendiam como irreais (e destinadas a extinção) poderiam se mostrar capazes de criar uma situação em que se teria de prever colisões ontológicas em todos os lugares, sem oferecer garantias de preservação do que faz ‘aqueles que sabem’ o que eles são⁶⁷⁵ (DE LA CADENA; BLASER, 2018b, p. 13).

A persistência dos que eram apenas tolerados, como nos dizem de la Cadena e Blaser, gera pavor. A possibilidade do animismo instaura o medo naqueles que não eram ameaçados de extinção, que possuíam o privilégio de sua segurança ontológica, de se juntar ao resto dos viventes Terrestres e precisar encarar a finitude de seu modo de habitar a terra. Ou ainda, o medo que voltemos atrás, que o primitivo vença, tal como no imaginário político do “estado

⁶⁷⁴ No original: “divergence constitutes the entities (or practices) as they emerge both in their specificity and with other entities or practices”

⁶⁷⁵ No original: “a frightening prospect: that of having to consider that those practices and entities they deem unreal (and destined for extinction) could present themselves with the power to create a situation where ontological clashes would have to be anticipated everywhere without offering guarantees for the preservation of that which makes “those that know” who they are.

de natureza”, que assombrou a filosofia política da modernidade. A possibilidade do animismo é também a possibilidade da incomunidade, uma vez que ela ameaça a fronteira entre os que sabem e os que acreditam – entre o verdadeiro e natural e o ilusório e cultural – e, como uma isca para sentires, sugere que as formas coletivas de produção de mundo podem ser diferentes da colonização.

Cuidar da ferida planetária passa pela produção de incomunidades de modos de produção de conhecimento e de verdades, sobreposições e entrelaces de modos de habitar a terra, porque, como diz Stengers: “regenerar nunca é uma questão geral, pois se trata de criar ou de reativar relações pouco a pouco, sempre tentaculares, sempre parciais, sempre a se cultivar, isto é, a recuperar sob o signo da ausência de garantia, e também da dor, quando a perda é irremediável”⁶⁷⁶ (RSC, p. 196). Reativar um animismo que torne possível dirigir esforços de atenção, tipos diversos e divergentes de atenção, a outros humanos e existentes vivos e não vivos é um requisito para essa incomunidade. Ou ainda, “retomar o animismo pode se traduzir em, entre outras coisas, recuperar aquilo de que nós (os modernos) fomos expropriados e regenerar as práticas que a expropriação destruiu”⁶⁷⁷ (DE LA CADENA; BLASER, 2018b, p. 13-14). Cuidar dos mundos por vir, finalmente, significa dirigir atenção às formas de atenção e às constrições que importam para existências outras e manter um espaço aberto, em incomunidade, para uma reunião divergente de mundificações, regenerando parcialmente as zonas devastadas da experiência.

⁶⁷⁶ No original: “régénérer n’est jamais une affaire générale, car il s’agit de créer ou de réactiver des rapports de proche en proche, toujours tentaculaires, toujours partiels, toujours à cultiver, c’est-à-dire à reprendre sous le signe de l’absence de garantie, et aussi de la douleur lorsque la perte est irrémédiable”

⁶⁷⁷ No original: reclaiming animism might translate, among other things, into recovering that which we (those who know) have been expropriated from and regenerating the practices that the expropriation has destroyed.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Precisamos semear novamente nossas almas e
nossos mundos natais para florescer – de novo,
ou talvez pela primeira vez – em um planeta
vulnerável que ainda não foi assassinado*
Donna Haraway

Ao longo desta tese, trouxe para consideração filosófica questões, termos e problemas que se pode chamar de ecológicos, ou melhor, ambientais, no sentido da filosofia ambiental que se construiu neste trabalho. Algumas delas foram: mudanças climáticas; ambientalidades; extinção das espécies; coexistência de formas de produção de conhecimento e de verdade; concepções de natureza; o fim do Holoceno; animismo; modos de habitar a terra; colonialidade ambiental; ética; atenção; cuidado. Algumas dessas questões possuem uma longa história dentro da filosofia, enquanto outras são objeto de consideração mais recente. Nesse sentido, o aporte dos estudos e ciências ambientais, assim como de outras disciplinas, foi crucial para explicitar a pertinência teórica e política de tais questões. Dessa maneira, a filosofia que se buscou praticar aqui, em consonância com tudo que se faz de mais atual na pesquisa ambiental, é eminentemente interdisciplinar, o que não significa que se perca de vista seu modo específico de operar.

O principal motivador de tudo que se fez aqui foi, sem dúvida, o reconhecimento da urgência política e propriamente existencial imposta pelas transformações planetárias em curso. Essa urgência, no entanto, não significa que devemos proceder com pressa. Afinal, o tempo da filosofia é lento. Perguntas são feitas e refeitas, seus termos são alterados e readequados, novos problemas são levados em consideração. No espírito de Stengers, este trabalho procurou desacelerar, fazer hesitar, práticas que se constroem sobre a ideia de natureza ou que pretendem definir ou determinar ambientes, pessoas não modernas e existentes outros que humanos. Essa hesitação inicia se aceita-se uma das teses defendidas neste trabalho de que a noção de natureza, conflituosamente desenvolvida na modernidade, é o alicerce de modos de habitar a terra colonizadores, em grande parte desinteressados nos modos de existência de todo outro existente, a não ser a fim de capturá-lo para propulsionar o fronte de modernização. Em suma, esta tese apostou no entendimento, bastante característico das filosofias de Whitehead e de Stengers, de que “[a]s ideias podem envenenar ou ativar, fechar ou abrir, possíveis” (SP, p. 140).

No primeiro capítulo desta tese, levantei alguns dos desafios para se pensar uma filosofia ambiental tal como propus. Em primeiro lugar, a filosofia ambiental já existente, geralmente também chamada ética ambiental, possui escopo, referências e vocabulário muito diverso daquele que busquei construir. Com o auxílio de Val Plumwood, expliquei por que me interessa afastar-me dessa filosofia ambiental, devido ao seu compromisso continuado com o conceito de natureza e com a bifurcação que ele opera nas práticas. Apesar das contribuições importantes que a filósofa australiana oferece, ele segue, nesse momento, a organizar sua filosofia ambiental em torno de uma noção de natureza, ainda que renovada, da qual acredito ser necessário afastar-se. O restante do capítulo, desse modo, se dedicou a apresentar e analisar alguns aspectos das práticas associadas à noção moderna de natureza em diferentes contextos históricos, adiantando algumas das questões que atravessam este trabalho.

É a partir do capítulo 2, todavia, que veio ao primeiro plano a análise filosófica do conceito de natureza e seu papel na produção das subjetividades e práticas modernas. Por meio da filosofia whiteheadiana, expus o que o filósofo chama de bifurcação da natureza, essa atitude intelectual predominante na modernidade, transversal a diferentes áreas do conhecimento e âmbitos da vida, que tende a separar o mundo em fatos brutos, mera matéria, de um lado e valores e símbolos humanos do outro. Whitehead está preocupado, sobretudo, com a limitação intelectual desse modelo, por isso que no capítulo precedente fiz questão de adiantar algumas de suas limitações, ou implicações, políticas.

Com o capítulo 3, fiz o esforço duplo de sugerir o que seria uma solução whiteheadiana ao problema da bifurcação da natureza – levando em conta a complexa herança intelectual da modernidade –, ao mesmo tempo em que propus que seu esquema filosófico possui a forma de uma metafísica ambiental, formulação que o autor jamais utilizou. Com foco na noção de ambiente – marginal na futura crítica sobre o autor, mas com importante presença em seus textos – delineei os contornos dessa metafísica, essencial para o que entendo ser uma filosofia ambiental. Na proposição filosófica de Whitehead, tal como a organizei, todos os existentes possuem uma trajetória de vida, uma busca própria, que, ao mesmo tempo, os produz e transforma. Essa trajetória de vida não lhes é essencial, mas coletivamente construída a partir das trajetórias de vida de outros existentes de mesma escala e inserida em escalas maiores – sociedades e ambientes –, enquanto é, por sua vez, sociedade e ambiente para existentes de escalas menores. Os ambientes, a depender de sua composição, estimulam, dificultam ou interrompem os rumos das trajetórias de vida que estão inseridas nele. No entanto, esse ambiente não é um pano de fundo, mas parte (ontologicamente) integrante dos

existentes, entidades atuais, que habitam nele. Existentes e ambientes se transformam mutuamente ao longo do tempo, dando prosseguimento ao que Whitehead chama de avanço criativo.

No capítulo 4, retomei a análise da ciência e da filosofia moderna, mas agora feita através da obra de Stengers, proporcionando uma perspectiva diferente, mas complementar, daquela de Whitehead. Se o inglês se interessava pela física quântica e a teoria da relatividade nascentes para levantar seu questionamento, o debate proposto por Stengers – e de Ilya Prigogine, que figurou de maneira significativa no capítulo – já pressupõe todas essas transformações nas ciências, que não se limitaram à física. Com a belga, pude apresentar uma maneira de encarar as formas modernas de produção de conhecimento e de verdade não como um avanço da razão ou como uma sucessão de rupturas epistemológicas, mas como a elaboração e refinamento de uma prática específica aos modernos: o diálogo experimental. Observada do ponto de vista de suas práticas e instrumentos, as ciências modernas deixam de ocupar um lugar incomensurável dentre as práticas de produção de conhecimento, sem perder, no entanto, sua individualidade diante de outras práticas, advindas de outras tradições.

Prosseguindo com essa questão, no capítulo 5, deu-se destaque às condições de coexistência das práticas modernas de produção de conhecimento e de verdades com outras práticas, sobretudo as chamadas não modernas. Primeiramente, apresentei o conceito de ecologia das práticas, o qual não pretende apenas “contextualizar”, histórica ou socialmente, práticas quaisquer, mas propriamente inseri-las em uma ecologia. Tendo apresentado anteriormente a metafísica whiteheadiana, situei a ecologia das práticas muito próximas a seu esquema filosófico. Ou seja, as práticas não se desenvolvem de maneira autônoma, ou simplesmente direcionadas a um chamado objeto, mas respondem a exigências e obrigações de seu ambiente, de outras práticas e praticantes, e de seus interesses de investigação, cuja objetividade não é negada, mas ressignificada. Em seguida, trouxe o que se poderia chamar do projeto ético-político de Stengers – intimamente atravessado por questões metafísicas e epistemológicas –, a cosmopolítica. Escolhi enfatizar o caráter aberto e experimental da composição cosmopolítica, que enfatiza a indeterminação dos encontros de práticas. Esse capítulo e o terceiro tiram sem alarde a noção de natureza de cena, organizando seus projetos filosóficos em torno das noções de ambiente, ecologia e, em menor grau, cosmos.

No capítulo 6, dediquei atenção a alguns desdobramentos teóricos da ecologia das práticas e da cosmopolítica stengersiana em sua obra, enfatizando sua análise do início do novo milênio, marcado pelas mudanças climáticas e crises do capital. Para além das práticas científicas, técnicas e filosóficas, a reflexão cosmopolítica leva em conta também os

movimentos sociais, grandes ou pequenos, e a maneira como eles inventam um fazer-junto, uma nova forma de compor diante de uma situação, que deixa algo de herança para coletivos futuros. Salientei que o significado de resistência ou oposição não está pronto, assim como não está pré-determinado o resultado de uma ação de resistência política. O presente, o passado e o futuro das lutas políticas são matéria de criação. Finalmente, esse capítulo trouxe o tema das artes da atenção, talvez um tópico menor – que permeia, porém, o pensamento da autora –, mas que ganha destaque nesta tese. A autora sugere que a atenção é uma forma de produção de conhecimento e de verdades diferente daquela motivada pelo julgamento. Seu papel não é separar o legítimo do ilegítimo, a essência da aparência, mas pensar as maneiras como e em que condições algo afeta ou é afetado.

O capítulo final se dedicou a elaborar, reunindo tudo aquilo que foi exposto e construído anteriormente, alguns dos elementos de uma filosofia em um planeta ferido. A partir da ideia de um animismo filosófico, retomou-se algumas das características principais da metafísica ambiental sugerida nesta tese. Além disso, apontou-se como esse mesmo animismo permite pensar a agência terrestre, tal como ela se mostra nesses tempos de perturbação ecológica. Mais importantemente, nesse capítulo se trabalhou as ideias de atenção e cuidado. Essas são práticas essenciais, para mim, de uma ética e uma política interessadas em colaborar com a cura da ferida planetária. Os esforços de atenção são um trabalho contínuo que produz a persistência das conexões entre humanos e outros existentes. Essa persistência produz relações de obrigação, no sentido de uma constrição e não de uma lei, que sustentam as comunidades mais que humanas e dá forma aos corpos e trajetórias de vida de todos os existentes. O cuidado é uma forma de nomear a prática contínua de produção de mundos. Teias de cuidado e negligência tornam possível a continuidade de certos existentes e provável a extinção de outros. Todavia, essas teias jamais estão garantidas, exigindo um envolvimento sustentado, deliberado ou não, de incontáveis existentes. Cuidar da ferida planetária passa necessariamente pelo reconhecimento dessas teias de sustentação mútua e exige rejeitar as formas de habitar a terra que negligenciam o planeta. Por isso, encerrou-se o trabalho com a sugestão da noção de incomunidade, que reúne divergentes sem com isso fazer desaparecer suas divergências.

Ao longo desta tese, a questão sempre subjacente foi compreender, levando em conta a condição do planeta enquanto ferido, de que modo a filosofia pode colaborar com a sua cura, ou ainda, como um esforço de atenção por parte da disciplina filosófica direcionado à transição de regime climático poderia transformar a filosofia. A intenção não foi de apontar uma insuficiência da filosofia diante dessas problemáticas. Pelo contrário, este trabalho é uma

aposta no poder da filosofia de realizar a crítica das cosmologias, como a define Whitehead, ou de fazer pensar e sentir outramente, como diz Stengers. Finalmente, fazer filosofia em um planeta ferido significa se colocar no risco de questionar os fundamentos do pensar e agir moderno, e ao mesmo tempo levar em conta seres negligenciados: animais, ambientes e outros seres mais que humanos ou outros que humanos, propondo um cessar-fogo das hostilidades contra as práticas epistêmicas e políticas que se construíram ao longo de milênios levando em conta esses existentes.

REFERÊNCIAS

- ABRAM, David. *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. Nova York: Penguin Random House, 1996.
- ABRAM, David. *Becoming animal: an earthly cosmology*. Nova York: Penguin Random House, 2010.
- ALBERT, Bruce. Native land: perspectives from other places. IN: DEPARDON, Raymond; VIRILIO, Paul. *Native land, stop eject*. Paris: Actes Sud/Fondation Cartier pour l'Art Contemporain, 2008, p. 37-58.
- ARÁOZ, Horacio Machado. O debate sobre o “extrativismo” em tempos de ressaca: a Natureza americana e a ordem colonial. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 444-468.
- ARAUJO, André Corrêa da Silva. *Deleuze e o problema da comunicação*. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2020.
- ASLAN, Clare E.; ZAVALETA, Erika S.; TERSHY, Bernie; CROLL, Donald. Mutualism disruption threatens global plant diversity: a systematic review. In: *PLOS ONE*, vol. 8, n. 6, 2013, [s.p.].
- ASTOR-AGUILERA, Miguel; HARVEY, Graham. Introduction: we have never been individuals. IN: ASTOR-AGUILERA, Miguel; HARVEY, Graham (eds.). *Rethinking relations and animism: personhood and materiality*. Londres/Nova York: Routledge, 2018.
- BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin, 1947.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham/Londres: Duke University Press, 2007.
- BARRETO, João Paulo Lima. Wai-Mahsã: peixes e humanos – Um ensaio de antropologia indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2013.
- BHATTACHARYA, Tithi (ed.). *Social reproduction theory: remapping class, recentring oppression*. Londres: Pluto, 2017.
- BELLACASA, María Puig de la. Matters of care: assembling neglected things. IN: *Social studies of science*, n. 41, v. 1, 2011, p. 85-106.
- BELLACASA, María Puig de la. *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 2017.
- BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. *L'événement Anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil, 2016.

BONNEUIL, Christophe; JOUVANCOURT, Pierre de. En finir avec l'Épopée. Récit, géopouvoir et sujets de l'Anthropocène. In: HACHE, Émilie (dir.). De l'univers clos au monde infini. Paris: Dehors, 2014, p. 57-105.

BOYLE, Robert. *Robert Boyle: a free enquiry into the vulgarly received notion of nature*. [Edição DAVIS, Edward; HUNTER, Michael]. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BRITANNICA, The Editors of Encyclopaedia. Ficus. In: *Encyclopedia Britannica*, 2019. Disponível em: <<https://www.britannica.com/plant/Ficus>>. Acesso em 11/01/2022.

BROWN, Garret Wallace; TELEGDI-CSETRI, Áron (eds.). Background issues and challenges in Kant's cosmopolitanism. In: _____. *Kant's cosmopolitanism: contemporary issues and global debates*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2019.

BROWN, Garret Wallace; TELEGDI-CSETRI, Áron (eds.). *Kant's cosmopolitanism: contemporary issues and global debates*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2019.

BUFFON, Georges-Louis Leclerc. Vues de la nature. IN: *Œuvres complètes de Buffon*. Textes établis par J.-L. de Lanessan e A. le Vasseur. Tome II, Époques de la nature. 1884. Disponível em: <https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_de_Buffon,%C3%A9d.Lanessan/%C3%89poques_de_la_nature/Vues_de_la_nature#cite_note-1>. Acesso em: 15/12/2021.

CARNEIRO, Carla Maria Pontes. *As ideias de Prigogine e Stengers sobre irreversibilidade e indeterminação e suas consequências filosóficas*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2003.

CASSIN, Barbara. Who's afraid of the sophists? Against ethical correctness. In: *Hypatia*, v. 5, n. 4, 2000, p. 102-120.

CHAKRABARTY, Dipesh. The climate of history: four theses. IN: *Critical Inquiry*, v. 35, n. 2, 2009, p. 197-222.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. IN: *Sopro*, n. 91, 2013, p. 2-22

CHARDIN, Pierre Teilhard de. The future of man. Nova York: Image Books/Doubleday, 2004 [1959].

CHEPTOU, P-O. Does the evolution of self-fertilization rescue populations or increase the risk of extinction? In: *Annals of botany*, v. 123, n. 2, 2019, p. 337-345.

COOPER, Alix. The indigenous versus the exotic: debating natural origins in early modern Europe. IN: *Landscape research*, v. 28, n. 1, 2003, p. 51-60.

CRUTZEN, Paul. Geology of mankind. In: *Nature*, v. 415, 2002, p. 23.

CRUTZEN, Paul; Stoermer, Eugene. The "Anthropocene". *Global Change News Letter*, n. 41, p. 17-18, 2000.

CONWAY, Philip R. On the way to planet politics: from disciplinary demise to cosmopolitical coordination. In: *International relations*, v. 0, 2019, p. 1-23.

COSTA, Alyne de Castro. *Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

COSTA, Alyne de Castro; DA VEIGA, Ádamo Bouças Escossia. O acontecimento da Terra. IN: *O que nos faz pensar*, v. 29, n. 48, p. 277-303.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.

DARWIN, Charles. *The various contrivances by which orchids are fertilised by insects*. London: John Murray, 1877.

DASTON, Lorraine. *Against nature*. Cambridge: MIT Press, 2019.

DASTON, Lorraine; STOLLEIS, Michael. Introduction: nature, law and natural law in early modern europe. IN: DASTON, Lorraine; STOLLEIS, Michael. *Natural law and laws of nature in early modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Farnham: Ashgate, 2008a, p. 1-12.

DASTON, Lorraine; STOLLEIS, Michael. *Natural law and laws of nature in early modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Farnham: Ashgate, 2008b.

DAVENPORT, Thomas; BECK, John. *The attention economy: understanding the new currency of business*. Cambridge: Harvard Business School Press, 2001.

DEBAISE, Didier. Alfred North Whitehead, les sujets possessifs. IN: DEBAISE, Didier. *Philosophie des possessions*. Dijon: Les Presses du Reel, 2006a, p. 233-251.

DEBAISE, Didier. *Philosophie des possessions*. Dijon: Les Presses du Reel, 2006b.

DEBAISE, Didier. The living and its environments. In: *Process Studies*, v. 37, n. 2, 2008.

DEBAISE, Didier. O universo perspectivista. In: *Das questões*, v. 7, n.1, 2019, p. 84-95.

DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. Résister à l'amincissement du monde. IN: *Multitudes*, v. 85, n. 4, 2021, p. 129-137.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: ecologies of practice across andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 69, 2018, p. 95-117.

DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario. Pluriverse. In: DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario (eds.). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018b, p. 1-22.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux: capitalismo et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris: Hatier, 2012.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Edipro, 2016.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DESPRET, Vinciane. *Au bonheur des morts: récits de ceux qui restent*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond/La découverte, 2015.
- DESPRET, Vinciane. Afterword: it is an entire world that has disappeared. In: ROSE, Deborah Bird; VAN DOOREN, Thom; CHRULEW, Matthew (eds.). *Extinction studies: stories of time, death, and generations*. Nova York: Columbia University Press, 2017, p. 217-222.
- DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.
- ENGLAND, Paula. Emerging theories of care work. IN: *Annual review of sociology*, v. 31, 2005, p. 381-399.
- ESCOBAR, Arturo. After nature: steps to an antiessentialist political ecology. In: *Current anthropology*, v. 40, n. 1, 1999, p. 1-29.
- FASSIN, Didier. Les politiques de l'ethnopsychiatrie: La psyché africaine, des colonies africaines aux banlieues parisiennes. In: *L'homme*, n. 153, 2000, p. 231-250.
- FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.
- FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1 edições/Hedra, 2020.
- FODERMAN, Robert; JAMIESON, Dale; CALLICOT, J. Baird; GARDINER, Stephen M.; GRUEN, Lori; KLAVAR, Irene; HARGROVE, Eugene; MINTEER, Ben A.; NORTON, Bryan; PALMER, Clare; ROLSTON III, Holmes; ROZZI, Ricardo; STERBA, James P.; THROOP, William M.; DAVION, Victoria. Commentary on the future of environmental philosophy. IN: *Ethics and environment*, v. 12, n. 2, 2017, p. 117-150.
- FRESSOZ, Jean-Baptiste. Losing the Earth knowingly: six environmental grammars around 1800. IN: HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe; GEMENNE, François. *The Anthropocene and the global environmental crisis: rethinking modernity in a new epoch*. Londres/Nova York: Routledge, 2015, p. 70-83.

FRESSOZ, Jean-Baptiste. L'Anthropocène et l'esthétique du sublime. In: GUENIN, Hélène (dir.). *Sublime: les tremblements du monde*. Metz: Centre Pompidou-Metz, 2016.

FRIEDMAN, M. *Kant and the exact sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

GALISON, Peter. *Einstein's clocks and Poincaré's maps: empires of time*. Nova York: W. W. Norton, 2003.

GAN, Elaine; TSING, Anna; SWANSON, Heather; BUBANDT, Nils. Introduction: haunted landscapes of the Anthropocene. In: TSING, A.; SWANSON, H.; GAN, E.; BUBANDT, N. (eds.). *Arts of living on a damaged planet*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 2017, p. g1-g16.

GONÇALVES, Júlia. Pensar alianças. In: *Das Questões*, v. 8, n. 2, 2021, p. 113-119.

GILBERT, Scott F.; MCDONALD, Emily; BOYLE, Nicole; BUTTINO, Nicholas; GYI, Lin; MAI, Mark; PRAKASH, Neelakatan; ROBINSON, James. Symbiosis as a source of selectable epigenetic variation: taking the heat for the big guy. In: *Philosophical transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, vol. 1540, n. 365, 2010, p. 671-678.

GILBERT, Scott F. *Holobiont by birth: multilineage individuals at the concretion of cooperative processes*. In: TSING, Anna.; SWANSON, Heather; GAN, Elaine; BUBANDT, Nils (eds.). *Arts of living on a damaged planet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017, pp. m73-m90.

GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

GODDARD, Cliff; WIERZBICKA, Anna. What does Jukurrpa ('Dreamtime', 'the Dreaming') mean? A semantic and conceptual journey of discovery. In: *Australian aboriginal studies*, n. 1, 2015, p. 43-65.

GRIFFIN, Nicholas. Lowe's Whitehead. In: *Russel: the journal of Bertrand Russel studies*, vol. 6, n. 2, 1986, p. 172-178.

GROVE, Richard. *Green imperialism: colonial expansion, tropical island edens and the origins of environmentalism – 1600-1860*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GROVE, Richard. *Ecology, climate and empire: colonialism and global environmental history, 1400-1940*. Cambridge: The White Horse Press, 1998.

GUDYNAS, Eduardo. Transições ao pós-extratativismo: sentidos, opções e âmbitos. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 174-213.

GUATTARI, Félix. *Les trois écologies*. Paris: Galilée, 1989.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus, 2001.

HACHE, Émilie (dir.). *De l'univers clos au monde infini*. Paris: Dehors, 2014.

HACHE, Émilie. The futures men don't see. In: DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. *Gestes spéculatifs*. Dijon: Les Presses du Réel, 2015, p. 99-110.

HALLOWELL, Irving A. Ojibwa Ontology, Behavior and World View. IN: DIAMOND, S (Ed.). *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. Nova York: Columbia University Press, 1960.

HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe; GEMENNE, François. *The Anthropocene and the global environmental crisis: rethinking modernity in a new epoch*. Londres/Nova York: Routledge, 2015.

HANSEN, James; SATO, Makiko; RUEDY, Reto. Perception of climate change. IN: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 109, n. 37, 2012, s/p.

HARAWAY, Donna. *Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science*. Londres/Nova York: Routledge, 1989.

HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Nova York: Routledge, 1991.

HARAWAY, Donna. A game of cat's cradle: science studies, feminist theory, cultural studies. IN: *Configuration*, v. 1, 1994, p. 59-71.

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

HARAWAY, Donna. *Symbiogenesis, sympoiesis, and art science activisms for staying with the trouble*. IN: TSING, Anna.; SWANSON, Heather; GAN, Elaine; BUBANDT, Nils. (eds.). *Arts of living on a damaged planet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017, pp. m25-m50.

HARDING, Sandra. *The science question in feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

HARVEY, Graham. *The handbook of contemporary animism*. Londres/Nova York: Routledge, 2014.

HENDERSON, Lawrence Joseph. *The fitness and the environment*. Nova York: McMillan, 1913.

HENDERSON, Lawrence Joseph. *The order of nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1917.

HUME, David. *Four dissertations*. Londres: A. Millar, 1757. Disponível em <https://archive.org/details/fourdissertatio00humegoog/page/n8/mode/2up>. Acesso em: 01/12/2021.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: UNESP, 2009.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000.

JAMES, William. *A pluralistic universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the present situation in philosophy*. Nova York/Londres: Longmans, Green, and Co., 1920.

JAMES, William. *Writings 1878-1899: Psychology: briefer course; The will to believe; Talks to teachers and to students; Essays*. Nova York: The Library of America, 1992.

KANT, Immanuel. *Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*. [DB Sonderband: 100 Werke der Philosophie, Bd. 11]. S/a. Disponível em: <https://homepage.univie.ac.at/benjamin.opratko/ip2010/kant.pdf>. Acesso em: 11/11/2021.

KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*. Nova Iorque: Cambridge university press, 1998.

KANT, Immanuel. *Metaphysical foundations of natural science*. Nova Iorque: Cambridge university press, 2004.

KANT, Immanuel. *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2006.

KOHN, Eduardo. *How forests think: towards and anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *Xawara – O ouro canibal e a queda do céu*. [Transcrição de entrevista concedida ao CEDI, em Brasília, em 09/03/1990]. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/xawara.pdf. Acesso em: 01/02/2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *La chute du ciel : paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon, 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAMAS, A. G.; ELIAS, L. G.; PEREIRA, R. A. S. Comportamento agressivo em fêmeas de vespas polinizadoras (Hymenoptera: Agaonidae) de Ficus (Moraceae). In: Anais do IX Congresso de Ecologia do Brasil, São Lourenço (MG), 2009, p. 1-3.

LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La découverte, 1991.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. Moderniser ou écologiser: à la recherche de la Septième Cité. In: *Écologie politique*, nº 13, 1995, p. 5-27.

LATOUR, Bruno. *Pandora's hope: an essay on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1999a.

LATOUR, Bruno. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie?* Paris: La découverte, 1999b.

LATOUR, Bruno. Guerre des mondes – offre de paix. In: *Ethnopsy*, n. 4 (Propositions de paix), 2002, p. 61-80.

LATOUR, Bruno. *Face à Gaia: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La découverte, 2015.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu editora, 2020a.

LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020b.

LAW, John. *Power, action, and belief: a new sociology of knowledge*. Londres/Boston: Routledge/Kegan Paul, 1986.

LAW, John. What's wrong with a one-world world?. *Distinktion: journal of social theory*, n. 16, v. 1, 2015, p. 126-139.

LEA, Tess; POVINELLI, Elizabeth. *Karrabing: an essay in keywords*. IN: *Visual anthropology review*, v. 34, n. 1, 2018, p. 36-46.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. IN: *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, p. 21-47.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP, 2005.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LOVELOCK, James. *Gaia: a new look of life on earth*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

LOVELOCK, James. Reflections on Gaia. In: SCHNEIDER, Stephen; MILLER, James; CRIST, Eileen; BOSTON, Penelope (eds.). *Scientists debate Gaia: the next century*. Cambridge: The MIT Press, 2004, p. 1-5.

LOVELOCK, James. *The revenge of Gaia: why the Earth is fighting back – and how can we still save humanity*. Londres: Penguin Books, 2006.

LOVELOCK, James. *The vanishing face of Gaia: a final warning*. Nova York: Basic Books, 2009.

LOVELOCK, James. In service to Gaia. In: HARDING, Stephan (ed.). *Grow small, think beautiful: ideas for a sustainable world from Schumacher College*. Edimburgo: Floris Books, 2012.

LOVELOCK, James. *Novacene: the coming age of hyperintelligence*. Londres: Allen Lane, 2019.

- LOWE, Victor. *Understanding Whitehead*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966.
- MAHN, Nguyen The; AHMAD, Mokbul Morshed. Indigenous farmers' perception of climate change and the use of local knowledge to adapt to climate variability: A case study of Vietnam. IN: *Journal of international development*, v. 33, n. 7, 2021, p. 1189-1212.
- MARGULIS, Lynn. On the origin of mitosing cells. In: *The journal of theoretical biology*, v. 14, n. 3, 1967, p. 225-274 [publicado pela primeira vez com o nome Lynn Sagan].
- MARGULIS, Lynn. Gaia is a tough bitch. In: BROCKMAN, John. *The third culture: beyond the scientific revolution*. Nova York: Simon & Schuster, 1995.
- MARGULIS, Lynn. *Symbiotic planet: a new look at evolution*. Nova York: Basic Books, 1998.
- MARGULIS, Lynn. Gaia by any other name. In: In: SCHNEIDER, Stephen; MILLER, James; CRIST, Eileen; BOSTON, Penelope (eds.). *Scientists debate Gaia: the next century*. Cambridge: The MIT Press, 2004, p. 7-12.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *Slanted truths: essays on Gaia, symbiosis, and evolution*. Göttingen: Copernicus Books, 1997.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *Dazzle gradually: reflections on the nature of nature*. White River Junction: Chelsea Green Publishing, 2007.
- MARIANNO, Lília Dias. A pesquisa sobre Alfred North Whitehead no Brasil. In: *Das questões*, v. 7, n. 1, 2019, p. 68-83.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MCBRIEN, Justin. Accumulating extinction: planetary catastrophism in the Necrocene. In: MOORE, Jason (ed.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.
- MCFALL-NGAI, M. *Noticing microbial worlds: the postmodern synthesis in biology*. IN: TSING, A.; SWANSON, H.; GAN, E.; BUBANDT, N. (eds.). *Arts of living on a damaged planet*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 2017, pp. m51-m70.
- MCLEAN, Ian. Expressing nature's regularities and their determinations in the Late Renaissance. IN: DASTON, Lorraine; STOLLEIS, Michael. *Natural law and laws of nature in early modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Farnham: Ashgate, 2008, p. 29-44.
- MING, Lin Chau; MENEZES, Maria de Nazaré Ângelo; GUERRA, Gutemberg Armando Diniz. Figo, história e cultura. IN: *A figueira*. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 9-56.
- MOL, Annemarie. *Differences in medicine: unraveling practices, techniques, and bodies*. Durhan: Duke University Press, 1998.
- MOON, Peter. Nova fase na relação entre figueiras e vespas é desvendada. *Agência FAPESP*, São Paulo, 06 de agosto de 2018. Disponível em: <<https://agencia.fapesp.br/nova-fase-na-relacao-entre-figueiras-e-vespas-e-desvendada/28396/>>. Acesso em: 11/01/2022.

MONTESQUIEU. *De l'Esprit des lois*. Livre premier: des lois en général. Genebra: Barillot, 1748. [Versão eletrônica de 2002]. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/partie_1/esprit_des_lois_Livre_1.pdf>. Acesso em: 01/02/2022.

MORENO, Camila. As roupas verdes do rei: economia verde, uma nova forma de acumulação primitiva. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 256-295.

MYERS, Natasha; HUSTAK, Carla. Involuntary momentum: affective ecologies and the science of plant/insects encounters. In: *differences: a journal of feminist cultural studies*, vol. 23, n. 3, 2012 p. 74-117.

MYERS, Natasha; HUSTAK, Carla. *Le ravissement de Darwin: le langage des plantes*. Paris: La Découverte/Les empêcheurs de penser en rond, 2020.

NATHAN, Tobie. Manifeste pour une psychopatologie scientifique. In: NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1995, p. 11-126.

NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1995.

NOVELLO, Mario. *O universo inacabado: a nova face da ciência*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MARGULIS, Lynn. *The symbiotic planet: a new look at evolution*. Londres: Phoenix, 1999.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *Slanted truths: essays on Gaia, symbiosis, and evolution*. Nova York: Springer-Verlag, 1997.

MCNULTY, Michael Bennet. *Kant's philosophy of chemistry*. 163 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of California, Irvine, 2014.

MCHENRY, Leemon. The philosophical writings of Victor A. Lowe (1907-1988). In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 25, n. 3, 1989, p. 333-339.

NEWTON, Isaac. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural: Livro 2 – O movimento dos corpos (em meios com resistência); Livro 3 – O sistema do mundo (tratado matematicamente); O sistema do mundo*. São Paulo: EDUSP, 2008.

NEWTON, Isaac. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural, livro 1*. São Paulo: EDUSP, 2016.

PASSMORE, John. *Man's responsibility for nature: ecological problems and western traditions*. Londres: Duckworth, 1974.

PEARCE, Trevor. *Pragmatism's evolution: organism and environment in American Philosophy*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2020.

PLAMONDON, Anne L. *Whitehead's Organic Philosophy of Science*. Albany: State University of New York Press, 1979.

PLUMWOOD, Val. Nature, self, and gender: feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism. IN: *Hypatia*, vol. 6, n. 1, 1991, p. 3-27.

PLUMWOOD, Val. *Feminism and the mastery of nature*. Londres/Nova York: Routledge, 1993.

PLUMWOOD, Val. *Environmental culture: the ecological crisis of reason*. Londres/Nova York: Routledge, 2002.

PLUMWOOD, Val. Nature in the active voice. IN: *Australian humanities review*, v. 46, 2009. Disponível em: http://australianhumanitiesreview.org/2009/05/01/nature-in-the-active-voice/#_edn1. Acesso em: 05/02/2022.

POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016.

RANA, Ranbir Singh; BHAGAT, RM; KALIA, Vaibhav; LAL, Harbans; SEN, Vijayshri. Hansen, J., Sato, M. and Ruedy, R. (2012) Perception of climate change. IN: *Indian journal of traditional knowledge*, v. 12, n. 4, 2013, p. 596-604.

ROSE, Deborah. What if the angel of history were a dog?. In: *Cultural studies review*, v. 12, n. 1, 2006, p. 67-78.

ROSE, Deborah Bird; VAN DOOREN, Thom; CHRULEW, Matthew (eds.). *Extinction studies: stories of time, death, and generations*. Nova York: Columbia University Press, 2017.

ROSE, Deborah Bird. Val Plumwood's philosophical animism: attentive inter-actions in the sentient world. IN: *Environmental humanities*, v. 3, 2013, p. 93-109.

ROUSE, Joseph. *How scientific practices matter: reclaiming philosophical naturalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

SCHNEIDER, Stephen; MILLER, James; CRIST, Eileen; BOSTON, Penelope (eds.). *Scientists debate Gaia: the next century*. Cambridge: The MIT Press, 2004.

SCHRÖDER, Jan. The concept of (natural) law in the doctrine of law and natural law of the Early Modern era. IN: DASTON, Lorraine; STOLLEIS, Michael. *Natural law and laws of nature in early modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Farnham: Ashgate, 2008, p. 57-71.

SILVA E SILVA, Fernando. Whitehead e a natureza não-bifurcada. In: CIBILS, S.; FLORIANO, R.; MARTINS, G.; FORTES, F.. (Org.). *XVIII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS*: volume 1. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, v. 1, p. 147-156.

SPIVAK, Gayatri. Can the subaltern speak?. In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (eds.). *Marxism and the interpretation of culture*. Basingstoke: Macmillan, 1988, p. 271-313.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri. Response. In: *Parallax*, v. 17, n. 3, 2011, p. 98-104.

STEFFEN, Will; BROADGATE, Wendy; DEUTSCH, Lisa; GAFFNEY, Owen; LUDWIG, Cornelia. The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene review*, v. 2, n.1, p. 81-98, 2015.

STEFFEN, Will; LEINFELDER, Reinhold; ZALASIEWICZ, Jan; WATERS, Colin; WILLIAMS, Mark; SUMMERHAYES, C.; BARNOSKY, Anthony; CEARRETA, Alejandro; CRUTZEN, Paul; EDGEWORTH, Matt; ELLIS, Erle; FAIRCHILD, Ian; GAŁUSZKA, Agnieszka; GRINEVALD, Jacques; HAYWOOD, Alan; SUL, Juliana; JEANDEL, Catherine; MCNEILL, John; ODADA, Eric; SCHELLNHUBER, Hans. Stratigraphic and Earth System Approaches to Defining the Anthropocene. In: *Earth's Future: open access online version*, 2016. Disponível em: <10.1002/2016EF000379>. Acesso em: 15/01/2022.

STEINLE, Friedrich. From principles to regularities: tracing “laws of nature” in Early Modern France and England. IN: DASTON, Lorraine; STOLLEIS, Michael. *Natural law and laws of nature in early modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Farnham: Ashgate, 2008, p. 215-231.

STENGERS, Isabelle. *La volonté de faire science: à propos de la psychanalyse*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 1992.

STENGERS, Isabelle. *L'invention des sciences modernes*. Paris: Flammarion, 1995.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques I: la guerre des sciences*. Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1997a.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques II: l'invention de la mécanique – pouvoir et raison*. Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1997b.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques III: thermodynamique – la réalité physique en crise*. Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1997c.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques IV: mécanique quantique – la fin du rêve*. Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1997d.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques V: au nom de la flèche du temps – le défi de Prigogine*. Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1997e.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques VI: La vie et l'artifice*. Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1997f.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques VII: pour en finir avec la tolérance*. Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1997g.

STENGERS, Isabelle. *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Seuil, 2002.

STENGERS, Isabelle. Un engagement pour le possible. In: *Cosmopolitiques*, n. 1, 2002, p. 27-36.

STENGERS, Isabelle. Introductory notes on the ecology of practices. In: *Cultural studies review*, v. 11, n. 1, 2005, p. 183-196.

STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier. *L'émergence des cosmopolitiques*. Colloque de Cerisy, Collection Recherches. Paris: La Découverte, 2007, p. 1-27.

STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

STENGERS, Isabelle. *Thinking with Whitehead: a free and wild creation of concepts*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2011.

STENGERS, Isabelle. Reclaiming animism. IN: *E-flux journal*, v. 36, 2012, p. 1-10. Disponível em: http://worker01.e-flux.com/pdf/article_8955850.pdf. Acesso em: 10/02/2022.

STENGERS, Isabelle. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013

STENGERS, Isabelle. Gaia, the urgency to think (and feel). Palestra apresentada no Colóquio Internacional “Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra”, Casa de Rui Barbosa, 15-19 setembro 2014. Realização: Departamento de Filosofia da PUC-Rio e PPGAS do Museu Nacional-UFRJ. Transcrição da palestra disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>>. Acesso em 30/09/2021.

STENGERS, Isabelle. Accepting the reality of Gaia: a fundamental shift?. In: HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe; GEMENNE, François. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*. Londres/Nova Yor: Routledge, 2015.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, 2018a.

STENGERS, Isabelle. The challenge of ontological politics. In: DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario (eds.). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018b, p. 83-111.

STENGERS, Isabelle. *Réactiver le sens commun: lecture de Whitehead en temps de débâcle*. Paris: La Découverte, 2020.

STENGERS, Isabelle; DAVIS, Heather; TURPIN, Etienne. Matters of cosmopolitics: on the provocations of Gaia. In: TURPIN, Etienne, ed.. *Architecture in the Anthropocene: Encounters among design, deep time, science and philosophy*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2013, p. 171-182.

STENGERS, Isabelle; DE SUTTER, Laurent. Une pratique cosmopolitique du droit est-elle possible? Entretien avec Isabelle Stengers. In: *Cosmopolitiques*, n. 8, 2004, p. 14-33.

STENGERS, Isabelle; JENSEN, Casper Bruun; THORSEN, Line Marie. Reclaiming imagination: speculative SF as an art of consequences. IN: *NatureCulture*, v. 5, 2018.

Disponível em: https://www.natcult.net/wp-content/uploads/2019/01/natcult_vol5_ISinterview.pdf. Acesso em: 01/02/2022.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

STENGERS, Isabelle; PRIGOGINE, Ilya. *Entre le temps et l'éternité*. Paris: Arthème Fayard, 1988.

STENGERS, Isabelle; PRIGOGINE, Ilya. *La nouvelle alliance: métamorphose de la science*. Paris: Gallimard, 1996.

STENGERS, Isabelle; SCHLANGER, Judith. *Les concepts scientifiques: invention et pouvoir*. Paris: La Découverte/Conseil de l'Europe/UNESCO, 1989.

STOLLEIS, Michael. The legitimation of law through God, tradition, will, nature and constitution. IN: DASTON, Lorraine; STOLLEIS, Michael. *Natural law and laws of nature in early modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Farnham: Ashgate, 2008, p. 45-55.

SNOW, Charles Percy. *The two cultures: and a second look: an expanded version of the two cultures and the scientific revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

SOURIAU, Etienne, *Les différents modes d'existence*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

SWANSON, Heather; TSING, Anna; BUBANDT, Nils; GAN, Elaine. Introduction: bodies tumbled into bodies. In: TSING, A.; SWANSON, H.; GAN, E.; BUBANDT, N. (eds.). *Arts of living on a damaged planet*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 2017, pp. m1-m12.

TAYLOR, Paul W. *Respect for nature: a theory of environmental ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

THAIN, Marion (ed.). *Digital Humanities Quarterly*, v. 12, n. 2. [Edição especial intitulada Distracted reading: acts of attention in the age of the internet], 2018.

TRONTO, Joan. *Moral boundaries: a political argumento for an ethic of care*. Nova York/Londres: Routledge, 1993.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB/Mil Folhas, 2019.

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

TURPIN, Etienne; FEDERIGHI, Valeria. A new element, a new force, a new input: Antonio Stoppani's Anthropozoic. IN: ELLSWORTH, Elizabeth; KRUSE, Jamie. *Making the*

geologic now: responses to material conditions of contemporary life. Nova York: Punctum, 2012.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, volume 1. Mineola: Dover, 2016.

VAN DOOREN, Thom. *Flight ways: life and loss at the edge of extinction*. Nova York: Columbia University Press, 2014.

VERNADSKY, Vladimir I. *The biosphere*. Nova York: Nevraumont, 1998 [1926].

VILLANI, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Belin, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. IN: *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Comments to BIRD-DAVID, Nurit, "Animism" revisited. IN: *Current Anthropology*, v. 40, 1999, p. 79-80.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu editora, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu editora, n-1 edições, 2018.

WATSON, Matthew C. Derrida, Stengers, Latour, and subaltern cosmopolitics. In: *Theory culture society*, v. 31, n. 1, 2014, p. 75-98.

WILSON, Catherine. From limits to laws: the construction of the nomological image of nature in early modern philosophy. IN: DASTON, Lorraine; STOLLEIS, Michael. *Natural law and laws of nature in early modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Farnham: Ashgate, 2008, p. 13-28.

WHITEHEAD, A. N. *Adventures of ideas*. Nova York: The Free Press, 1962.

WHITEHEAD, A. N. *Modes of thought*. Nova York: The Free Press, 1968.

WHITEHEAD, A. N. *Process and reality*. Nova York: The Free Press, 1978.

WHITEHEAD, A. N. *Science and the modern world*. Nova York: McMillan, 1997.

WHITEHEAD, A. N. *The concept of nature: Tarner lectures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

YUSOFF, Kathryn. *A billion black Anthropocenes or none*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

ZALASIEWICZ, Jan; KRYZA, Ryszard; WILLIAMS, Mark. The mineral signature of the Anthropocene in its deep-time context. In: *Geological Society*, v. 395, 2013, p. 109-117.

ZALASIEWICZ, Jan; WATERS, Colin N.; ELLIS, Erle C.; HEAD, Martin J.; VIDAS, Davor; STEFFEN, Will; *et al.* The Anthropocene: Comparing its meaning in geology

(chronostratigraphy) with conceptual approaches arising in other disciplines. In: *Earth's future*, v. 9, n. 3, 2021, p. 1-25.

ANEXO 1 – NOTA BIOGRÁFICA SOBRE ALFRED NORTH WHITEHEAD

Alfred North Whitehead nasceu em 15 de fevereiro de 1861 em Ramsgate, na Inglaterra. Com uma história que remete até ao menos o século XIII, Ramsgate é uma tradicional cidade portuária do sudeste da costa inglesa. Seus pais eram Mariah Sarah Whitehead e Alfred Whitehead. Este era diretor de uma escola para meninos em Ramsgate, chamada Chatham House Grammar School. Apesar disso, Whitehead estudou em outra instituição, a escola interna para meninos Sherborne School, uma das mais conceituadas instituições de educação da Inglaterra até hoje.

Em 1880, ele se muda para Cambridge e faz seus estudos em matemática na Trinity College. Ao se formar, quatro anos depois, ele passou a ensinar matemática e física na instituição, o que faria até 1910. Durante esse período, em 1890, conheceu sua futura esposa, Evelyn Wade e teve, logo em seguida, uma filha e dois filhos. Também conheceu Bertrand Russel, de quem foi professor de matemática e com quem, mais tarde, colaboraria na célebre obra *Principia Mathematica*. Em 1898, publica seu primeiro livro, *A treatise on universal algebra* e, em 1907, publica *The axioms of descriptive geometry*, duas obras inseridas estritamente no campo da matemática, mas já com uma inclinação filosófica.

Em 1910, ele deixa seu posto na Trinity College e se muda para Londres sem muito planejamento. Apenas um ano depois, encontra uma posição na University College London, onde fica apenas quatro anos, pois aceita em 1914 uma posição na Imperial College London. Whitehead se torna cada vez mais conhecido ao longo desta década, sobretudo devido à publicação dos *Principia Mathematica*. Em 1917, o filósofo lança *The organization of thought educational and scientific*, uma obra que reúne algumas de suas conferências e ensaios sobre educação até aquele momento. Alguns desses textos serão republicados mais tarde em *The aims of education*. Nesta década de 1910, Whitehead também perdeu tragicamente seu filho Eric, então com 19 anos, que lutava na Primeira Guerra Mundial como parte da força aérea inglesa.

A partir de 1918, Whitehead assume uma série de posições e responsabilidades administrativas na University of London, que englobava a Imperial College London, como, por exemplo, a direção da faculdade de ciências que ocupou por quatro anos. Além disso, integra e colabora com outras atividades e grupos de trabalho educacionais do governo inglês. Um desses grupos de trabalho foi, por exemplo, o comitê que se dedicou a investigar e relatar

a posição dos clássicos no sistema educacional do Reino Unido⁶⁷⁸. Uma série de outras posições de reconhecimento se seguiriam até a partida de Whitehead para os Estados Unidos em 1924.

Já em 1919, os interesses de Whitehead começam a se direcionar mais especificamente à filosofia, sobretudo em uma relação com a história e a prática das ciências. Até sua partida da Inglaterra, temos a publicação de *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919), *The Concept of Nature* (1919) e *The Principle of Relativity with Applications to Physical Science* (1922). Todavia, é após 1924 – quando Whitehead se muda para Cambridge, Massachusetts, para ser professor de filosofia em Harvard a convite de Henry Osborn Taylor – que ele publica seus mais importantes textos, agora totalmente inseridos na metafísica, teologia, epistemologia e cosmologia, sem deixar de lado seus interesses anteriores. O filósofo ensina em Harvard até se aposentar em 1937, com 76 anos de idade. Ele falece 10 anos depois.

⁶⁷⁸ É possível conferir o relatório do comitê aqui: <https://archive.org/details/reportofcommitt00grea/page/n25/mode/2up>. Visitado em 20/11/2020.

ANEXO 2 – NOTA BIOGRÁFICA SOBRE ISABELLE STENGERS

Isabelle Stengers nasceu em Bruxelas, na Bélgica, em 1949, filha de Jean Stengers e Adrienne Limet, ambos historiadores⁶⁷⁹. Sua mãe foi professora de história no ensino médio e seu pai foi professor da Universidade Livre de Bruxelas (ULB), além disso as obras que ele escreveu sobre história da Bélgica e os empreendimentos coloniais dessa nação são célebres. Apesar, ou por causa, da influência em sua casa das ciências humanas, Stengers optou por realizar seus primeiros estudos universitários em química, também na ULB, onde ingressou em 1966.

Vale destacar dois acontecimentos importantes que ocorreram durante sua formação inicial, um político e outro intelectual. Em 1968, como em muitos outros lugares do mundo, a Bélgica foi palco de protestos de estudantes que contestavam os fundamentos de toda autoridade. No país, o clima combativo foi intensificado pelas disputas políticas entre a comunidade falante de francês e a de holandês que compõem, em sua maior parte, a paisagem linguística e cultural belga. A ULB foi ocupada e a grande assembleia livre que a tomou promoveu debates e discursos situados à esquerda e de inclinação internacionalista. Stengers frequentou a assembleia, no geral sozinha, pois seus colegas do curso de Química não se interessavam por aquele acontecimento. Para ela, se tratou, ao mesmo tempo, de um momento de aproximação com a política e de afastamento da militância, por entender que na época tanto o movimento estudantil de esquerda, de tendência maoísta, como o movimento feminista impunham a obrigação de um pensamento único, não desviante.

O acontecimento intelectual ocorre no ano seguinte, quando a jovem Stengers lê pela primeira vez *The sleepwalkers: a history of man's changing vision of the universe*⁶⁸⁰ de Arthur Koestler. O livro aborda a história do conhecimento e das ciências por meio da história das cosmologias, indo da Mesopotâmia à física moderna europeia de Galileu, Kepler e Newton. Além disso, ele sugere uma noção de paradigmas de conhecimento e de suas quebras que antecipa a conceituação em torno do mesmo termo por Thomas Kuhn. Todavia, a conexão mais importante que a obra proporcionou para Stengers foi um primeiro contato com o pensamento de Whitehead. Koestler não menciona muitas vezes o filósofo inglês em seu livro, mas uma dessas passagens teve um “efeito desencadeador” (STENGERS; DIAS *et al.*, 2016, p. 158) sobre Stengers. Koestler diz que “talvez, para Whitehead, a Mecânica Quântica

⁶⁷⁹ Muitas das informações bibliográficas presentes neste artigo foram retiradas de STENGERS; DIAS *et al.*, 2016.

⁶⁸⁰ Publicado no Brasil como *Os sonâmbulos: história das ideias do homem sobre o universo*, São Paulo: Ibrasa, 1961. Obra esgotada.

tenha um epiciclo próprio – assim como Copérnico, antes de Kepler, produziu uma elipse simples – de modo que ela talvez estivesse à espera de seu próprio Kepler” (STENGERS; DIAS *et al.*, 2016, p. 158). Essa sugestão lhe fez refletir que o conhecimento técnico sobre a mecânica quântica que obtivera em seus estudos não lhe interessava tanto quanto as transformações históricas e teóricas nas ciências e suas relações com o pensamento em geral. Essa percepção a leva, então, à filosofia e ao laboratório.

Na filosofia, um dos textos divisor de águas para Stengers é *Diferença e Repetição*, de Gilles Deleuze, a qual ela lê por recomendação de seu professor Pierre Verstraeten. Desde então, o modo de pensar de Deleuze (e de Félix Guattari) a acompanha em praticamente todos os seus estudos. O ingresso no laboratório é ainda mais marcante para sua filosofia e sua carreira. No início da década de 1970, Stengers se torna a “filósofa residente” do laboratório de Ilya Prigogine, que fora seu professor, onde acompanha seus experimentos e estudos em, entre outros temas, termodinâmica, sistemas fora do equilíbrio e estruturas dissipativas. Essa experiência lhe dá uma visão de dentro da atividade científica, ao mesmo tempo em que ela desenvolve sua filosofia das ciências, trabalhando em suas investigações de mestrado e doutorado. Em 1977, Prigogine é laureado com o prêmio Nobel em Química e convida Stengers para escrever com ele um livro em que estará exposto seu projeto para uma nova física e uma nova química, apoiadas em um novo entendimento sobre o mundo, distante do acordo moderno que separara as ciências das outras formas de conhecimento, da cultura e da sociedade. *A nova aliança*, publicado em 1979, é o estrondoso início da carreira filosófica de Isabelle Stengers.